

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

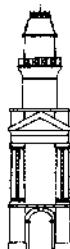
Febrero de 1995

- **La vida buena. Dossier**
Rosa Helena Santos-Ihlau. Compiladora
- **Martha Nussbaum y Ursula Wolf.—Un contrapunto acerca de la vida buena -**
Rosa Helena Santos-Ihlau
- **Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura**
Martha Nussbaum
- **El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la razón privada y pública**
Martha Nussbaum
- **El conocimiento del amor**
Martha Nussbaum
- **¿Qué significa vivir su vida?**
Ursula Wolf
- **El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena**
Ursula Wolf
- **El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke**
Ursula Wolf
- **Tragedia, comedia y poder. Sobre la forma artística de la democracia**
José Luis Villacañas Berlanga
- **La conversación del filósofo con el rapsoda**
Jorge Mario Mejía Toro
- **Consideraciones generales sobre el *Timeo* de Platón**
Jairo Iván Escobar Moncada
- **Vida del Instituto**
- **Reseñas**



Demócrito y Heráclito.

Escuela de Holbein. Inicial (ampliada) grabada en metal, de la edición del Hexaemeron de San Ambrosio, preparada por Erasmo de Rotterdam, 1527. British Library. El motivo del filósofo que ríe sobre la vida humana, Demócrito, y el que llora sobre ella, Heráclito, ha sido representado con frecuencia en el arte.



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia
Febrero de 1995

CONTENIDO

La vida buena. Dossier

Rosa Helena Santos-Ihlau. Compiladora

Martha Nussbaum y Ursula Wolf. –Un contra punto acerca de la vida buena–.

Rosa Helena Santos-Ihlau 11

Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura

Martha Nussbaum. Tr. Erna von der Walde 43

El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la razón privada y pública

Martha Nussbaum. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau 107

El conocimiento del amor

Martha Nussbaum. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau 169

¿Qué significa vivir su vida?

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau 199

El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau 221

El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau 241

Tragedia, comedia y poder. Sobre la forma artística de la democracia

José Luis Villacañas Berlanga 257

La conversación del filósofo con el rapsoda

Jorge Mario Mejía Toro 279

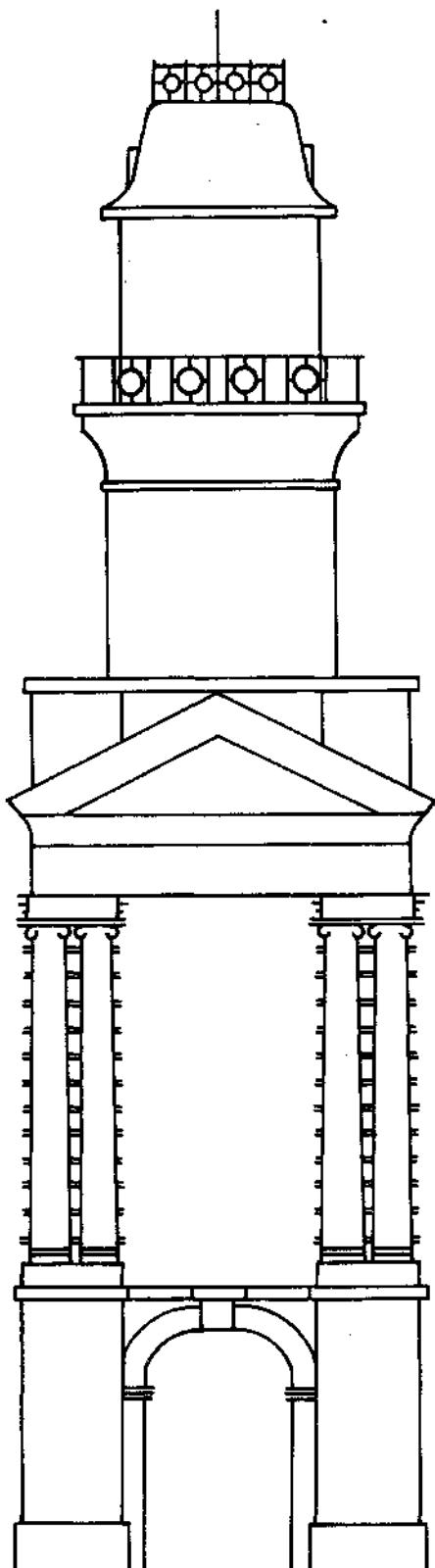
Consideraciones generales sobre el *Timeo* de Platón

Jairo Iván Escobar Moncada 297

Vida del Instituto

Reseñas 305

307



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar

Jairo Alarcón Arteaga

Francisco Cortés Rodas

Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima

José María González. C.S.I.C. Madrid

Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York

Axel Honneth. U. Libre de Berlín

Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Fax (574) 263 82 82

Teléfono 210 56 80

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia

- © Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0121-3628
- © Martha C. Nussbaum 1990. Translated from "Love Knowledge: Essays on Philosophy and Literature" by Martha C. Nussbaum (1990) by permission of Oxford University Press.
- © Ursula Wolf. "Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben" aus: "PERSPEKTIVEN DER KUNSTPHILOSOPHIE. Texte und Diskussionen." Herausgegeben von Franz Koppe. © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1991. p. 109-131.
- © Ursula Wolf. "Jenes Tages Bleibender Umriss. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstriologie" aus: "TEXTUALITÄT DER PHILOSOPHIE UND LITERATUR". Hrg. L. Nagel und J. Silverman. Wien/München: Oldenbourg Verlag, 1994. p. 33-52.
- © Ursula Wolf. "¿Qué significa vivir su vida?". En: ÁGORA, Santiago de Compostela, No. 9, 1990. p. 109-128.

Diseño Cubierta: Héctor López

Diagramación: Instituto de Filosofía. Imprenta Universidad de Antioquia

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Revista Estudios de Filosofía

Teléfono: (574) 210 56 80

Telefax: (574) 263 82 82

Apartado 1226. Medellín. Colombia

E-mail filodir@quimbaya.udea.edu.co

PRESENTACIÓN

Hans-Georg Gadamer hace en *Verdad y Método* un elogio de las “Éticas del gusto”. No celebra en ello, sin embargo, la estetización actual del mundo de la vida. Aquí se ha absolutizado a tal punto lo estético, que lo ético, lo metafísico y el arte mismo han pasado a un segundo plano. Todo lo contrario, el elogio gadameriano tiene en mente el modelo antiguo griego, predominantemente aristotélico, donde las escisiones modernas entre sociedad e individuo, conocimiento racional y tradición, esclarecimiento y afectividad, no han polarizado aún las opciones entre el universalismo de la norma, la ley y la virtud como excelencia del carácter. Las éticas antiguas del gusto contrastan además con viva intensidad una situación que para nosotros será ejemplar, a saber, la de poder disfrutar de continuidad entre nuestras tradiciones y los retos siempre nuevos de la política, sin tener que padecer la polarización entre conservadurismo o revolución. El horizonte del elogio gadameriano invita por tanto a enriquecer la reflexión contemporánea con posiciones y experiencias probadas, que le abren alternativas al enfriamiento del debate por la vida buena en los estrechos límites en que nos lo configuró el espíritu del racionalismo moderno: o el universalismo del deber o la pragmática del utilitarismo.

Estudios de Filosofía tercia en este debate sobre la vida buena ofreciendo este paquete antológico de dos ilustres filósofas, Martha Nussbaum y Ursula Wolf, gracias al esfuerzo compilador y de traducción de Rosa Helena Santos-Ihlau, al trabajo de traducción de Erna von der Walde, y al de revisión de textos de la traducción inglesa, de Eva Zimerman. Ambas filósofas coinciden en la preocupación por la vida que queremos vivir, y aunque difieren sobre la proporción explicativa que ofrecen para ello la Filosofía y la Literatura, o el trabajo del concepto y la retórica del arte, queda fuera de duda la complementariedad que deben prestarse la Ética y la Estética. La vida buena, la *eudaimonía*, o como también lo expresó la *paideia* griega en su esfuerzo por un ideal de vida buena y bella, la *kalokagathia*, sólo puede abordarse adecuadamente si se combinan los esfuerzos de aclaración discursiva que proporciona la filosofía con su horizonte heurístico de totalidad, y la educación cualitativa de la percepción que fomenta la literatura, y en general el arte, gracias a su cultura de la intuición, del afecto, del deseo y de lo concreto de las situaciones. El énfasis de Nussbaum en la convivencia de lo comunitario y el de Wolf en la autocomprensión del individuo, son momentos, ambos necesarios, en la puesta en acción de una vida buena, nunca sin mí, nunca sólo mía. Acertadamente introduce Rosa Helena Santos-Ihlau este vaivén del diálogo con la figura musical del contrapunto, donde cada una de las partes lleva a la otra más allá de sí.

La conversación del filósofo con el rapsoda es otro motivo con el cual Jorge Mario Mejía aborda la tensión entre filosofía y poesía. La inquietud es sin embargo otra a la del contrapunto anterior. Allá hay confianza mutua, aquí predomina el signo de la desconfianza a pesar del tono coloquial entre Ión y Sócrates, y la vecindad de filosofía y poesía en la propia personalidad de Platón. Lo notable en esta situación es que donde la relación no

podía ser más evidente, la monodia aparece más voluntariosa. ¿Un correctivo para la negligencia en que ha degenerado hoy la disolución de fronteras entre filosofía y literatura? La convicción de Mejía es que la conversación entre el filósofo y el rapsoda sólo se puede dar en los instantes de fuga a que se obligan estos dos contrincantes, pues poesía y pensamiento no son actividades de buena voluntad sino de respuesta a experiencias felices o traumáticas que ponen a sus sujetos fuera de sí.

El artículo de José Luis Villacañas afina la relación entre Ética y Estética en su suelo más propio, la Política. Occidente ha signado equivocadamente el destino de la política con la tragedia y la soledad del héroe, la ha concebido como el enderezamiento del "mundo invertido". Villacañas le opone el espíritu democrática y de presente de la comedia. Su sana socarronería obliga al reconocimiento recíproco de los afectados, neutraliza las extralimitaciones del poder y desmonta la ontología maniqueísta de la política y su filosofía de la historia.

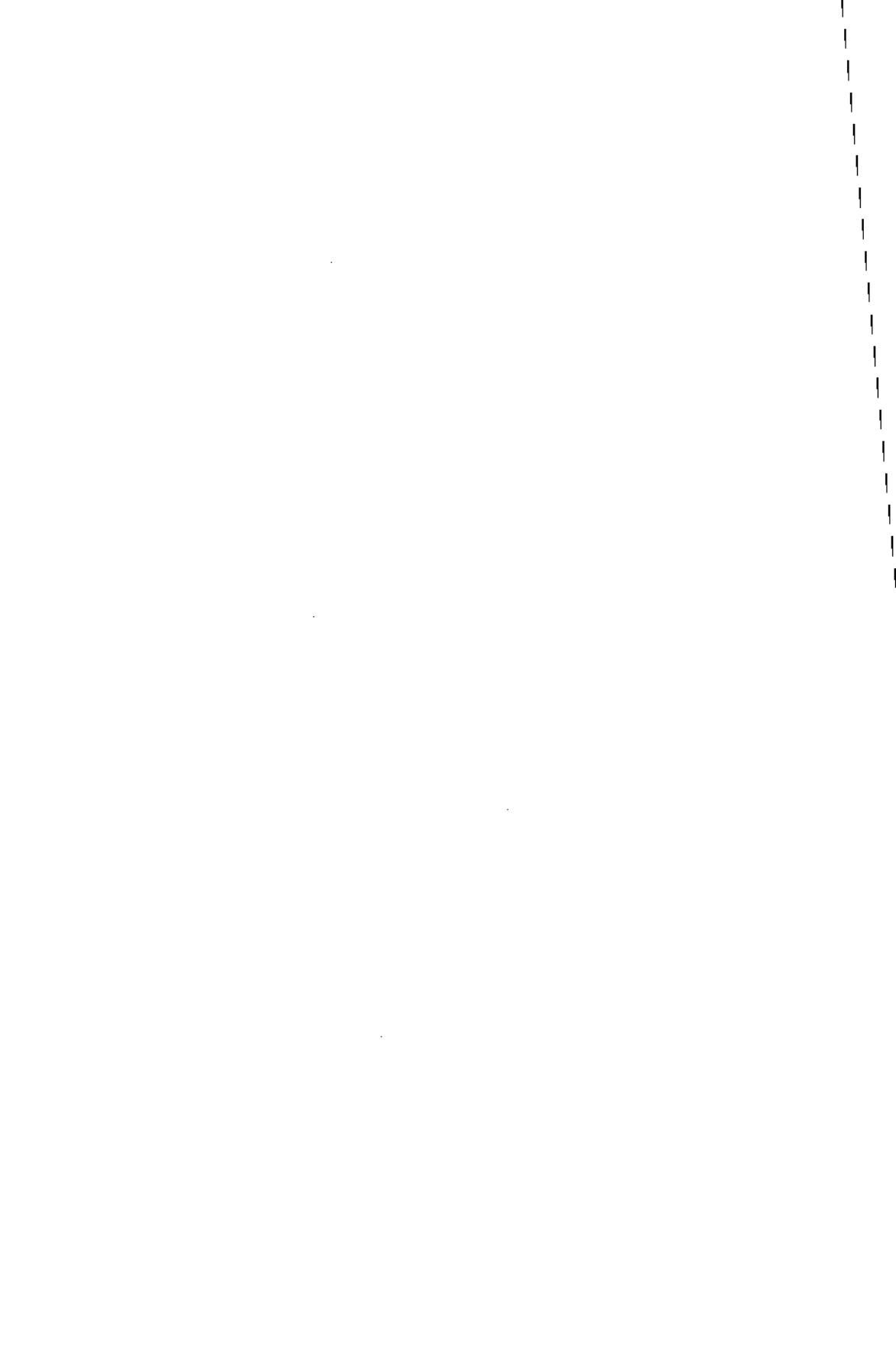
Cerramos nuestra oferta con un artículo de Jairo Escobar sobre el *Timeo* de Platón. Sus tesis pretenden sentar una posición interpretativa propia frente al renovado interés que este diálogo ha despertado entre los especialistas e interesados en la filosofía antigua de la naturaleza; proporciona asimismo un perfil más de esa "esfinge de la filosofía", tal como llamó Nietzsche a Platón.

La Redacción

LA VIDA BUENA

Dossier

Rosa Helena Santos-Ihlau. Compiladora



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 permitírselle 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 Wolf 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 prolífica 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 (edit.), 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 Cf. *Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. En: *Perspektiven der Kunsthfilosophie*, 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 / CdIA 195).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 autocomprendión, 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, desgradable 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 Cf. 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” (Lz1260 / 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 (Lz1262-263 / 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 Si/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 (Lzl263 / 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 filosofa)” (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 “incommensurabilidad” 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 maximización 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 rationalidad 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 / DdlP124). 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 / DdlP126).

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 / DdlP127). 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 únicos 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 / DdlP127-128). 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 scepticismo 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 / CdIA186). 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 / CdIA187).

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 / CdIA188). 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 / CdIA189).

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 propiamente, 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 falso 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 resinar 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 intimamente 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 mal tratado 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 intelectiva 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 místicas 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 calidad 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 descriptible (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 disposiciónánímica 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 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 Freidrich. *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 sostienen y lo arrojan de vuelta a su solitario yo", dice Bollnow (WS98). En cambio habla del "efecto abierto 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.

GUILLÉN, 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 Racionality** (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 Umrib. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstrilogie**. En: *Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur*, L. Nagl u. J. Silverman (editores), Wien/Múnchen, 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 **Edaimonia*
*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.

INTRODUCCIÓN: FORMA Y CONTENIDO, FILOSOFÍA Y LITERATURA

Por: Martha Nussbaum

Universidad de Brown

Traductora: Erna von der Walde

Universidad de Frankfurt

"Ma di s'i' veggio qui colui che fore
trasse le nove rime, cominciando
'Donne ch'avete intelletto d'amore'.
E io a lui: "I'mi son un che, quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
ch'e' ditta dentro vo signicando".
"Pero dime si estoy viendo a aquel
que escribió las nuevas rimas que empiezan:
'Mujeres que tenéis entendimiento de amor.'"
"Yo soy uno -le contesté- que cuando el amor me inspira,
escribo, y de este modo voy dando significado
a lo que él dicta dentro de mí".

DANTE, A. *Purgatorio*, Canto XXIV.

¿Cómo escribir, qué palabras elegir, qué formas, qué estructuras, qué organización; si lo que se busca es comprensión? (Lo que equivale a decir, si uno es, en ese sentido, un filósofo?) Algunas veces se considera que esta es una pregunta trivial y poco interesante. Quiero mostrar que no lo es. El estilo hace exigencias, expresa su propio sentido sobre lo que importa. La forma literaria no es separable del contenido filosófico, sino que es en sí parte del contenido –una parte integral, pues, de la búsqueda y la afirmación de la verdad.

Pero esto indica también que pueden haber algunas visiones del mundo y de cómo vivir en él –especialmente aquellas visiones que resaltan la sorprendente variedad del mundo, su complejidad y su misterio, su belleza imperfecta– que no pueden expresarse total y adecuadamente en el lenguaje de la prosa filosófica convencional, un estilo notoriamente plano y carente de asombro, sino en un lenguaje y en formas que sean a su vez más complejos, más alusivos, más atentos a los particulares. Quizás tampoco sea posible hacerlo utilizando la estructura expositiva que se usa convencionalmente en filosofía, la cual se propone desde un principio establecer algo y lo hace sin sorpresa, sin incidentes; habría más bien que hacerlo en una forma que implique ella misma que la vida contiene sorpresas significativas, que nuestra tarea, como agentes, es vivir como buenos personajes en un buen relato, preocupándonos por lo que sucede, poniendo nuestros recursos a operar cuando confrontamos algo nuevo. Si se pueden tener en cuenta estas nociones en la conformación de la verdad, si son nociones que la búsqueda de la verdad

ha de tener en cuenta en su camino, entonces este lenguaje y estas formas tendrían que ser incluidas dentro de la filosofía.

¿Y qué pasa si lo que se está tratando de entender es el amor, ese extraño e inmanejable fenómeno o forma de vida, que es a la vez fuente de iluminación y de confusión, de agonía y de belleza? ¿El amor en todas sus múltiples variedades y sus enmarañadas relaciones con la vida buena humana, con las aspiraciones, con las preocupaciones sociales? ¿Qué partes de uno mismo, qué método, qué escritura elegir en ese caso? ¿Qué es, en definitiva, el conocimiento del amor y qué tipo de escritura le dicta al corazón?

A. Plantas que expresan, ángeles que perciben

He chose to include the things
That in each other are included, the whole,
The complicate, the amassing harmony.

Wallace Stevens Notes toward a Supreme Fiction

En su prefacio a *The Golden Bowl*, Henry James hace uso de dos metáforas para describir el proceso de selección que hace el autor de los términos y de las frases apropiados. Una es la metáfora del crecimiento de las plantas. Al enfocar su tema o idea, el autor hace que “éste florezca ante mí en los únicos términos que le hacen honor para expresarlo”.¹ Y en otros prefacios, James compara frecuentemente el sentido de la vida del autor con la tierra, el texto literario con la planta que crece de la tierra y expresa, en su forma, el carácter y la composición de la tierra.

La segunda metáfora de James es más misteriosa. El texto imaginado en su totalidad se compara luego (en su relación, aparentemente, con lo que habría podido ser –antes de su invención– un lenguaje más simple, más inerte, menos adecuado, en el escenario que ocupa el tema) con algunas criaturas del aire, tal vez pájaros, tal vez ángeles. Las palabras imaginadas por el novelista son denominadas “el inmenso conjunto de términos, perceptivos y expresivos, que, de la manera que he indicado, en la frase, en el párrafo y en la página, sencillamente miraron por encima de los términos comunes; o tal vez más bien como criaturas aladas alertas, posadas en esas cumbres reducidas aspiradas hacia un aire más puro”.²

1. JAMES, Henry. Prefacio a *The Golden Bowl*. En: *The Art of the Novel*. New York, 1907, p. 339 (De aquí en adelante referido como *AN*). En los volúmenes de la New York Edition (Scribners, 1907-9) que contienen *The Golden Bowl* este pasaje aparece en l.xvi. James está refiriéndose aquí a la actividad de “revisión”, la re-imaginación del autor/lector del lenguaje y la forma de su texto.

2. JAMES, H. *Ibidem*, p. 339.

Estas dos metáforas apuntan hacia dos pretensiones del arte de escribir que vale la pena investigar. Investigarlas y defenderlas, es uno de los propósitos centrales de estos ensayos. La primera tesis es que en cualquier texto cuidadosamente escrito y exhaustivamente imaginado hay una conexión orgánica entre forma y contenido. Algunos pensamientos e ideas, un cierto sentido de la vida, buscan una expresión en la escritura que tiene una determinada configuración y una determinada forma, que usa ciertas estructuras, ciertos términos. Así como la planta emerge de la tierra sembrada y toma su forma de la combinación del carácter de la semilla y del de la tierra, así la novela y sus términos florecen a partir de las concepciones del autor y las expresan: su sentido de lo que importa. La concepción y la forma están ligadas; encontrar y conformar palabras consiste en encontrar el ajuste apropiado y, por así decirlo, honorable, entre la concepción y la expresión. Si la escritura está bien hecha, una paráfrasis en forma diferente y con otro estilo no podrá, por lo general, expresar la misma concepción.

La segunda tesis es que ciertas verdades sobre la vida humana sólo pueden afirmarse en forma justa y con precisión en el lenguaje y en las formas que son propios del artista narrador. Con respecto a ciertos elementos de la vida humana, los términos del arte del novelista son criaturas aladas alertas, capaces de percibir en donde los burdos términos del habla diaria o del discurso teórico abstracto son ciegos, con agudeza en donde los otros son obtusos, alados en donde los otros son tediosos y pesados.

Pero para entender a cabalidad esa metáfora hay que conectarla con la primera. Pues si los términos del novelista son ángeles, también son terrestres y surgen de la tierra de la vida y de los sentimientos humanos finitos. En la concepción medieval canónica, los ángeles y las almas separadas, puesto que carecen de la inmersión en las formas de vida terrenales y del cuerpo necesario para tal inmersión, son capaces sólo de captar esencias abstractas y formas generales. Puesto que carecen de imaginaciones sensuales concretas, no pueden percibir particulares. Sobre la tierra no tienen sino una cognición imperfecta, “confusa y general” según afirma Aquino.³ James alude aquí a esa concepción y la invierte. Sus seres angelicales (sus palabras y frases) no son seres que carecen de imaginación sino que surgen de ella, “percepcionales y expresionales”, tomados de la experiencia concreta y profundamente sentida de la vida en este mundo y dedicados a la representación detallada de la particularidad y complejidad de esa vida. Lo que James sostiene es que sólo un lenguaje así de denso, de concreto, de sutil, sólo el lenguaje (y las estructuras) del artista narrativo pueden comunicarle adecuadamente al lector lo que él cree que es lo verdadero.

Los ensayos de este libro examinan la contribución de algunas obras literarias a la exploración de ciertas preguntas importantes sobre los seres humanos y sobre la vida humana. La primera tesis es que en esta contribución de la literatura, la forma y el estilo no son características aleatorias. Se *narrá* una visión de la vida. El narrar mismo –la

3. DE AQUINO, Tomás. *Summa Theologica*. I q.89 a.1.

selección de un género, de formas estructurales, de frases, de vocabulario, de toda la manera de apelar al sentido de la vida del lector—expresa un sentido de la vida y del valor, un sentido de qué importa y qué no, de lo que es aprender y comunicar, de las relaciones y de conexiones de la vida. En un texto no se *presenta* la vida simplemente; siempre se *representa como* algo. Este “como” puede, y debe, verse no sólo en el contenido parafraseable, sino también en el estilo, que a su vez expresa elecciones y selecciones y suscita en el lector ciertas actividades y transacciones en lugar de otras.⁴ La responsabilidad del artista literario es, pues —tal como la concibe James y como se concebirá en este libro— la de descubrir las formas y los términos que expresan de manera justa y honorable, que afirman adecuadamente, las ideas que el artista desea presentar; es su responsabilidad también hacer esto de tal manera que el lector, introducido por el texto en una actividad artística compleja “en su propio otro medio, por su propio otro arte”, esté activo en forma adecuada para entender lo que haya que entender con todos los elementos que posea para la tarea de comprender. Y debiéramos mantener presente que todos los que escriben sobre la vida son, según James, artistas literarios, con excepción de aquellos demasiado descuidados para preocuparse por las selecciones formales y lo que éstas expresan: “El visionario y vocero en la descendencia del dios es el ‘poeta’, cualquiera que sea su forma, y deja de serlo cuando su forma, independientemente de lo que ésta sea en términos nominales, superficiales o vulgares, no es digna del dios, en cuyo caso, tenemos que admitirlo sin vacilación, no merece que se hable de él”.⁵ El autor de un tratado de filosofía, si dicho tratado ha sido narrado de manera pensada, expresa en sus selecciones formales, tanto como el novelista, un sentido de lo que es la vida y de lo que tiene valor.

La primera tesis no es exclusiva de James. Tal como veremos, tiene raíces profundas en la tradición filosófica occidental, en la “antigua querella” entre los poetas y los filósofos presentada en *La República* de Platón y continuada en muchos debates posteriores. Pero, para limitarnos a los protagonistas modernos de esta colección, podemos señalar que Marcel Proust desarrolla, explícitamente y en detalle, una tesis similar. Marcel, el personaje proustiano, sostiene que una cierta visión de lo que es la vida humana, encontrará su expresión verbal adecuada en ciertas selecciones formales y estilísticas, en un cierto uso de los términos. Y puesto que el texto literario se considera la ocasión de una compleja actividad de búsqueda y de entendimiento por parte del lector, Marcel sostiene también que una cierta visión de lo que son el entendimiento y el entenderse a sí mismo conducirá a determinadas selecciones formales destinadas a pronunciar la verdad adecuadamente y a motivar, en el lector, una lectura inteligente de la vida.

-
4. Sobre la obra de arte como modeladora de la vida, *cfr.* GOODMAN, Nelson. *Languages of Art*. Indianapolis, Ind. 1968, cap. 1, 6; del mismo autor *cfr.* también *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Ind., 1978. La bibliografía sobre la actividad del lector es amplia, pero *cfr.* especialmente BOOTH, Wayne. *The Company we Keep: an Ethics of Fiction*. Berkeley, 1988; BROOKS, Peter. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*. New York, 1984; ISER, W. *Interaction Between Text and Reader*. En: *The Reader in the Text*. ed. Susan Suleiman e Inge Crossman, Princeton, N.J., 1980, p. 106-19; *cfr.* también del mismo autor *Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, Md, 1978.
 5. JAMES, H. *Op. Cit.*, p.340.

Pero tanto Proust como James, y este trabajo con ellos, van más allá. La primera hipótesis nos conduce a buscar un ajuste entre la forma y el contenido, en el que la forma expresa una forma de vida. Pero esto nos lleva a preguntarnos si no habrá ciertas formas que serán más apropiadas que otras para hacer una ilustración más adecuada de varios elementos de la vida. Todo esto depende, obviamente, de lo que sean las respuestas a varias preguntas sobre lo que es la vida humana y nuestra manera de conocerla. La primera tesis implica que cualquier concepción que se tenga será asociada a una forma o a varias que la expresan adecuadamente. Pero en este punto James y Proust afirman algo más, lo que se expresa en la segunda metáfora de James. Esta tesis, a diferencia de la primera, depende de las ideas particulares sobre la vida humana. Lo que se afirma es que sólo el estilo de cierto tipo de narrador artístico (y no, por ejemplo, el estilo propio de los tratados teóricos abstractos) puede expresar adecuadamente ciertas verdades importantes sobre el mundo, haciéndolas tangibles en su forma y suscitando en el lector las actividades apropiadas para captarlas.

Se puede alegar, por supuesto, que tales verdades *pueden* igualmente expresarse en un lenguaje teórico abstracto y también argumentar que se le pueden transmitir mejor a cierto tipo de lectores por medio de un relato ameno y conmovedor. Los niños pequeños, por ejemplo, captan más fácilmente cierto tipo de problemas matemáticos cuando les son presentados en forma de juegos de palabras divertidos que en forma de cálculos abstractos. Pero esto no implica que las verdades de la matemática tengan una conexión intrínseca o profunda con la forma verbal del problema, o que su expresión en forma matemática abstracta sea deficiente. En lo que se refiere a nuestras inquietudes sobre cómo vivir, se ha afirmado algo similar respecto a la literatura: se considera que es instrumental en la transmisión de verdades que podrían, en principio, expresarse adecuadamente sin la literatura y ser captadas de esa manera por una mente madura. Esta no es la posición que toman James y Proust, ni la que se adopta en este libro. Es probable que la literatura desempeñe un papel instrumental de valor en lo que se refiere a la motivación y a la comunicación; esto es suficientemente significativo en sí. Pero yo quiero abogar por más para la literatura. Primero, quiero insistir en que un estilo es, de por sí, una afirmación: que un estilo teórico abstracto hace, como cualquier otro estilo, una afirmación sobre lo que importa y lo que no, sobre cuáles facultades del lector son importantes para saber y cuáles no. Pueden haber, entonces, ciertas visiones plausibles sobre la naturaleza de partes significativas de la vida humana que no pueden cobijarse bajo esa forma sin generar una peculiar contradicción implícita. En segundo término, entonces, considero que para un grupo importante de tales visiones, una narración literaria de cierto orden es el único tipo de texto que puede expresarlas completa y adecuadamente, sin contradicciones.

Dos ejemplos pueden servir para mostrar esto más claramente. Supongamos que creemos y queremos afirmar, como lo hace el Marcel de Proust, que las verdades más importantes sobre la psicología humana no se pueden comunicar o asir tan sólo a partir de la actividad intelectual: las emociones fuertes desempeñan un papel cognitivo cuya

importancia no se puede despreciar. Si esta visión se presenta en una forma escrita que expresa tan sólo una actividad intelectual y se apela únicamente al intelecto del lector (tal como suele hacerse en la mayoría de los tratados filosóficos y psicológicos), surge una pregunta. ¿Cree el autor en lo que sus palabras parecen estar diciendo? Si lo cree, ¿por qué ha escogido esta forma por encima de las otras, una forma que en sí implica una visión algo diferente de lo que importa y de lo que es prescindible? Se puede obtener una respuesta que exculpe al autor del cargo de inconsistencia. (El autor, por ejemplo, puede creer que las tesis psicológicas por sí solas no se encuentran entre las verdades que se captan por medio de una actividad emocional. O puede creer que sí es una verdad de ese tipo, pero puede no importarle si el lector la capta.) Pero sería plausible, al menos *prima facie*, suponer que el autor está siendo descuidado o que su actitud ante la cuestión es ambivalente. El texto de Proust, en contraste, presenta en su forma exactamente lo mismo que presenta en la paráfrasis filosófica de su contenido: lo que dice acerca del conocimiento es algo a lo que permanece fiel en la práctica, alternando entre el material emotivo y el reflexivo de la misma manera que Marcel considera adecuada para decir la verdad.⁶

Tomemos otra vez la noción de Henry James de que la atención fina y la buena deliberación requieren de una percepción supremamente compleja y diferenciada y de una respuesta emocional ante los rasgos concretos del contexto del autor, incluyendo a las personas y sus relaciones. De nuevo, sería posible expresar esta posición de manera abstracta, en un texto que no demuestre interés por lo concreto, por los lazos emocionales o por las percepciones altamente afinadas. Pero surgiría la misma dificultad: el texto está afirmando una serie de cosas, pero sus selecciones formales parecen estar afirmando otras, diferentes e incompatibles. A primera vista sería posible sostener, tal como lo hace James, que los términos del arte del novelista pueden expresar más adecuadamente lo que James llama "la moralidad proyectada" que cualquier otro conjunto de términos disponible.⁷ De nuevo, habría que decir más —especialmente sobre Aristóteles, quien se refiere a la particularidad con proposiciones que se acercan a las de James, pero en un estilo muy diferente (*cfr.* § E, F). Pero el sentido general de la segunda tesis ya se va haciendo visible, espero.

La tendencia predominante en la filosofía angloamericana actual ha sido la de ignorar *dej* todo la relación entre forma y contenido o, cuando no la ignora, negar la primera de nuestras tesis, tratando el estilo como algo en general decorativo, como algo poco relevante para la expresión del contenido y como neutro con respecto de los contenidos que puedan transmitirse. Cuando no se ignora el estilo filosófico ni se lo declara irrelevante, aparece ocasionalmente una posición más interesante que respeta la primera tesis. Según esta posición, las verdades que tiene que transmitir el filósofo son de tal naturaleza que el

6. Para un análisis más amplio de este punto, *cfr.* *El conocimiento del amor* en este volumen.

7. A este respecto *cfr.* *Finely Aware* y *Discernment* en este volumen. La frase "la moralidad proyectada" es del prefacio del *Portrait of a Lady*, AN, p. 45.

estilo general, sencillo, directo y no narrativo utilizado con mayor frecuencia en los artículos y tratados filosóficos, es en efecto el estilo más adecuado para expresar dichas verdades.⁸ En este libro se alegará contra ambas posiciones. La primera (el repudio de toda cuestión de estilo) será mi primer objetivo. Deseo establecer la importancia de tomarse en serio el estilo en sus funciones expresivas y assertivas. Pero también hay que discutir la segunda si queremos darle un espacio al texto literario dentro de la filosofía. Pues si todas las verdades significativas o todo lo que pueda ser una verdad sobre la vida humana son de tal naturaleza que el abstracto estilo de la filosofía las expresa al menos tan bien como los estilos narrativos de autores tales como James y Proust, entonces incluso aceptar la primera tesis no haría nada a favor de *esos* estilos, excepto vincularlos con la ilusión. No podemos pretender que se resuelva aquí la cuestión de la verdad en lo que se refiere a asuntos tan importantes, ni siquiera que se logre investigar más que una mínima fracción de los tópicos en los que surge la cuestión de la verdad y del estilo. Así, pues, la tesis más estrecha y modesta de estos ensayos será que en lo que se refiere a varias instancias interrelacionadas en el área de la escogencia humana, y al de la ética en sentido amplio (*cfr.* § C, E, G), hay una línea de posiciones que pueden ser verdades y que merecen por tanto la atención y el estudio de cualquiera que las considere con seriedad; y que la expresión plena, adecuada y (como diría James) “honorable” de tal línea de posiciones se encuentra en los términos que son característicos de las novelas que estudiaremos aquí. (Ciertamente, hay diferencias entre las novelas, y también nos detendremos en ellas).

A lo largo de este libro me referiré al autor y al lector; es necesario hacer, entonces, un breve comentario sobre lo que quiero y no quiero decir con esto. Considero estas obras literarias como obras cuyo contenido representacional y expresivo proviene de las intenciones y de las concepciones humanas. Este rasgo, de hecho, se dramatiza de manera especial en las novelas que se considerarán aquí; en todas ellas se escucha la voz de una conciencia autorial y en todas ellas la elaboración del texto es un tema explícito de la narrativa misma. Más aún, todas ellas, pero especialmente las de James y Dickens, conectan estrechamente la postura del autor con la del lector, pues la presencia autorial ocupa la posición del lector en pensamiento y sentimiento, preguntándose lo que el lector será capaz de sentir y pensar. Es importante distinguir aquí tres figuras: (1) el narrador o autor-personaje (junto con la concepción que tiene este personaje del lector); (2) la presencia autorial que anima el texto tomada en su totalidad (junto con la imagen implícita correspondiente de lo que experimentará un lector sensible y bien informado); y (3) toda la vida del autor real (y del lector), gran parte de la cual no tiene relación causal con el texto y no tiene relevancia para una lectura correcta del mismo.⁹ El primer y el segundo punto son los que me conciernen aquí, es decir, me ocuparé de las intenciones y los pensamientos que se realizan en el texto, que pueden verse adecuadamente en el texto, no

-
8. Aquí son especialmente importantes las ideas de John Locke. Se analizarán en *Fictions* y en *El conocimiento del amor*.
 9. Para distinciones similares, *cfr.* BOOTH, Wayne. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, 1961, segunda edición: 1983, y *The Company we Keep*, en donde las distinciones se conectan con un análisis de la evaluación ética.

de los otros pensamientos o sentimientos que puedan tener el autor o el lector en la vida real.¹⁰ Tanto James como Proust insisten en la diferencia entre la vida diaria de cualquier autor real, con sus rutinas, sus inatenciones, sus parches de apatía, y la atención más concentrada que produce y anima el texto literario. Por otro lado, ellos anotan que el lector también puede desviarse de muchas maneras y no lograr ser lo que el texto exige. A mí me interesa lo que se transmite en el texto y lo que el texto, a su vez, exige del lector. Así pues, nada de lo que diga sobre el autor implica que las declaraciones críticas de éste tengan una autoridad especial en la interpretación del texto. Luego, tales declaraciones pueden muy bien disociarse de las intenciones que se ven efectivamente materializadas en el texto. Tampoco, al hablar de las intenciones que el texto materializa, estoy pensando únicamente en la voluntad consciente de hacer una obra de arte de tal o cual tipo. Tal noción de intención nos desviaría, de hecho, de un estudio de todo aquello que sí está siendo plasmado en el texto; estas nociones estrechas de la intención son las que han desacreditado toda la noción de intención.¹¹ Me interesan, entonces, todos y sólo aquellos pensamientos, sentimientos, deseos, movimientos y procesos de cualquier tipo que se puedan efectivamente encontrar en el texto. Por otro lado, ver algo en un texto literario (o en una pintura, si es el caso) no es como ver figuras en las nubes o en el fuego. En estos casos el lector puede ver lo que su fantasía le permita y no hay límites a lo que pueda ver. En la lectura de un texto literario el sentido de la vida que tiene el autor, tal como se ve plasmado en la obra literaria, establece un patrón de lo que es una lectura correcta.¹² El texto, si se aborda como la creación de intenciones humanas, es una fracción o un elemento de un ser humano real, incluso si el autor sólo en la obra logra ver lo que ve.

Un problema parece surgir debido a mi recurrencia a los prefacios de Henry James. Al acudir a los prefacios desde las novelas, ¿no estaría confundiendo al autor en el texto con el autor en la vida real y dándole a las declaraciones de este último una autoridad inadecuada? Aquí debo aclarar tres cosas. Primero, que un autor no necesariamente es un mal juez de lo que efectivamente se ha materializado en su texto. Ciertamente, muchos no son muy buenos jueces, por razones psicológicas complejas; pero creo que hay excepciones

-
10. Un excelente recuento del papel de la intención en la interpretación se encuentra en WOLLHEIM, Richard. *Art and its Objects*, segunda edición, Cambridge. Ingl., 1980 y en su *Painting as an Art*, Princeton, N.J., 1987. Wollheim sostiene que para establecer en qué medida la actividad del espectador (o lector) está siendo correctamente desempeñada, hay que relacionarla con la intención del artista; pero que sólo importan aquellas intenciones que se vean causalmente involucradas en la producción de la obra. También insiste en que el papel del artista se entrelaza con el del espectador en cada estadio: éstos no son tanto dos personas como dos papeles, y el artista ocupa con frecuencia el lugar del espectador durante el proceso de creación. Esta versión se parece mucho al sutil análisis de James de la relectura del autor en el prefacio a *The Golden Bowl*. Sobre la intención, cfr. también a HIRSCH, E.D. *Validity in Interpretation*, New Haven, Conn., 1967.
11. Una noción de la intención similarmente amplia, y con restricciones parecidas, puede encontrarse en WOLLHEIM, R. *Art and its Objects* y en *Painting as an Art*; cfr. también CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say?*, New York, 1969; repr. Cambridge, Ingl., 1976.
12. En lo que se refiere a este contraste, cfr. WOLLHEIM, R. *Art and its Objects*, (especialmente el ensayo suplementario *Seeing-in and Seeing-as*) y *Painting as an Art*, cap. 2.

y que James es una de ellas. Segundo, no considero que los prefacios sean infalibles. Como a muchos críticos, me parecen a veces algo imprecisos en lo que se refiere al punto de vista del lector y a otras cuestiones relacionadas. Pero siguen siendo una guía notablemente aguda y útil para las novelas. Por último, James sugiere perceptiblemente que, una vez publicados junto con las novelas, los prefacios se han convertido en una parte de la empresa literaria que introducen. De tal manera que es tal vez demasiado simple verlos como comentarios del autor de la vida real. Están estrechamente relacionados con la conciencia autorial de las novelas y vinculan las novelas entre sí, como partes de un estructura narrativa más amplia, con partes discursivas y narrativas y una presencia autorial propia que las conecta. Sugiero, entonces, que al recopilar su obra y vincular sus partes constitutivas con una discusión más o menos continua del arte literario y de su "moralidad proyectada",¹³ James se ha movido en la dirección en que lo hace Proust con la creación de su texto híbrido, al combinar el comentario con la narración para formar un todo más amplio.

B. La antigua querella

Mi padre había dejado una pequeña colección de libros en una pequeña habitación del piso superior a la cual yo tenía acceso (pues se encontraba al lado de la mía) y por la que no se preocupaba nadie más en nuestra casa. De este milagroso cuartico salían Roderick Random, Peregrine Pickle, Humphrey Clinker, Tom Jones, *El Vicario de Wakefield*, *Don Quijote*, Gil Blas y Robinson Crusoe, una multitud gloriosa que me acompañaba. Mantenían despierta mi fantasía y mi esperanza de que había algo más allá de este lugar y este tiempo –ellos, y las *Mil y una noches* y los *Tales of the Genii*– y no me hacían daño. Eran mi único y permanente consuelo. Cuando pienso en ello surge una imagen, una noche de verano, los jóvenes jugando en el campo santo, y yo sentado en mi cama, leyendo como si en ello me fuera la vida. El lector puede ahora entender tan bien como yo, lo que yo era cuando llegué a ese punto de mi historia de juventud al que estoy llegando ahora.

DICKENS, Charles. *David Copperfield*

Para mostrar más claramente la naturaleza de este proyecto filosófico/literario será útil (puesto que es de alguna manera algo anómalo) describir sus inicios y motivaciones, el terreno en el que ha crecido. Creció recientemente y de manera inmediata ante la sensación de la fuerza e inevitabilidad de ciertas preguntas, y de mi desconcierto al encontrar que estas preguntas en general no se trataban en los contextos académicos que conozco; un desconcierto que sólo aumentó mi obsesión con tales preguntas. Más remotamente, sin embargo, creo que empezó con el hecho de que, como David Copperfield, yo fui una niña cuyos mejores amigos fueron, en general, las novelas; fui una niña seria y por mucho tiempo también solitaria.¹⁴ Recuerdo haber pasado muchas horas sentada en

13. JAMES, H. *Op. Cit.*, p.45.

14. Si esto alerta al lector a pensar en la posibilidad de que un sentido de la vida particular, no del todo inmerso en la vida, tiene que ver con el hecho de que se escriban estos ensayos, esto empezará a insinuar la cuestión central de varios de los ensayos: al esperar de nosotros que nos identifiquemos y nos reconozcamos en el

el desván semioscuro y silencioso, o en el alto pasto de cualquier prado que no hubiera sido alterado por la fría y clara opulencia propia de Bryn Mawr, leyendo con amor y pensando en muchas cosas. Encantada de estar a campo abierto, perpleja, leyendo mientras el viento soplaban alrededor de mis hombros.

En mi colegio no se dictaba nada que se pudiera considerar, bajo las convenciones anglo-americanas, "filosofía". No obstante, las preguntas que se plantean en este libro (y que denominaré en sentido amplio, éticas) se planteaban y se indagaban. La búsqueda de la verdad era un cierto tipo de reflexión sobre literatura. Y la forma que tomaba la cuestión ética, a medida que las raíces de algunas de ellas iban creciendo en mí, era la de reflexionar y pensar sobre un determinado personaje literario o una novela; también se tomaba algún episodio de la historia, pero visto como el material a partir del cual yo podía crear un relato de mi propia imaginación. Todo esto se veía, por supuesto, en relación con la vida, la cual a su vez se veía, cada vez más, de maneras que estaban influenciadas por relatos y por el sentido de la vida que éstos expresaban. Aristóteles, Platón, Spinoza, Kant, todos ellos eran unos desconocidos. Dickens, Jane Austen, Aristófanes, Ben Jonson, Eurípides, Shakespeare, Dostoyevsky eran mis amigos, mis esferas de reflexión.

En varios proyectos de mi adolescencia encuentro (releyéndolos con un sentido más de continuidad que de ruptura) gérmenes de preocupaciones posteriores. Encuentro un ensayo sobre Aristófanes en el que analizo las formas en que se presentaban asuntos sociales y éticos en la comedia antigua y cómo inspiraba reconocimiento en la audiencia. Encuentro un trabajo sobre Ben Jonson y la representación de personajes y motivos en la **Comedia de humores**. Encuentro, más tarde, una pieza teatral sobre la vida de Robespierre en la que el énfasis recae sobre el conflicto entre su amor por ciertos ideales políticos y su apego a seres humanos particulares. El argumento central es su decisión de enviar a Camille Desmoulins y a su mujer, ambas amigas amadas, a la muerte por la causa revolucionaria. Hay una profunda simpatía, incluso amor, por el ascetismo de Robespierre y su idealismo incorruptible, así como hay horror ante su capacidad de perder esta visión de lo particular y, al perderla, ser capaz de hacer cosas terribles. Las cuestiones de **Percepción y revolución** están ahí ya, preparándome para una cierta ambivalencia respecto a los movimientos revolucionarios que encontré poco después. Por último encontré un trabajo extenso sobre Dostoyevsky y sobre toda la cuestión de si la mejor manera de vivir es buscando trascender la propia finita humanidad; aquí, nuevamente, veo algunos de los mismos problemas e incluso las distinciones que sigo investigando.

En cuanto a Proust, mis cursos de literatura francesa recorrian meticulosamente todos los siglos, uno cada año, llegando en el último año al diecinueve; así que siguió siendo un desconocido para mí. Y Henry James. Leí *The Portrait of a Lady* demasiado

sentido de la vida que se expresa en sus obras. ¿hacia dónde están conduciendo los autores de varios tipos a sus lectores y cómo los están inclinando hacia varias formas de amor humano? (Cfr. *Perceptive Equilibrium, Finely Aware y Steerforth's Arm* en este volumen).

pronto, con apenas moderado entusiasmo. *The Golden Bowl* me lo prestó una profesora y estuvo sobre mi mesa de escritorio, con su portada blanca, negra y dorada y el tazón resquebrajado, silencioso, temido, guardando en su curva las manzanas del Paraíso. Lo devolví, sin leerlo, cuando me gradué.

Lo que me parece que vale la pena enfatizar sobre aquella época es, ante todo, la calidad obsesiva de mi enfoque, en aquel entonces como ahora, sobre ciertas cuestiones y problemas que parecían simplemente ir llegando, y que en lo que se refiere a ellos parece que no he sido capaz, desde entonces, de no pensarlos. Y segundo, el hecho de que, con mucho, la manera más natural y provechosa de acercarse a ellos parecía ser, tal como ahora, la de apelar a obras literarias. Yo estaba ocupándome de cuestiones que suelen considerarse filosóficas; de eso no cabe la menor duda. Y cada uno de estos ensayos tempranos contiene una buena cantidad de análisis y discusión generales. Pero me parecía mejor analizar estos puntos en relación con un texto que presentara vidas concretas y contara una historia; y hacerlo en formas que respondieran a estos rasgos literarios. En parte se puede atribuir esto a la falta de mejores textos alternativos; en parte a las ambiciones de las profesoras en mi colegio femenino, exigente y feminista; estas profesoras poseían intelectos poderosos, confinados y restringidos a su función educativa que trataban de romper las barreras de lo que se consideraba una adecuada formación literaria para jovencitas.

En la universidad ya sentía inclinación por la literatura griega y aprendí la lengua. Y mientras comencé con el estudio de los que eran reconocidos como filósofos (especialmente Platón y Aristóteles), me concentré sobre todo en la épica y en la tragedia griegas, en donde encontré problemas que me conmovieron profundamente. Aprendí a fijarme en las palabras y en las imágenes; en las estructuras métricas; en la narración y en la organización; en la referencia intertextual. Y siempre quise preguntar: ¿qué significa todo esto para la vida humana? ¿Qué posibilidades reconoce y cuáles niega? Aquí, de nuevo, tal como en mis estudios más tempranos, el cuestionamiento se vio estimulado: era a la vez una forma adecuada de aproximarse a un texto literario y un lugar adecuado para explorar las preocupaciones y perplejidades filosóficas.

En el posgrado, sin embargo, la situación fue diferente. En mis esfuerzos por seguir este complejo interés filosófico/literario encontré tres obstáculos: las concepciones de lo que es filosofía y filosofía moral en la tradición anglo-americana dominante en aquel entonces; la concepción dominante de lo que incluía la filosofía griega antigua y de los métodos que debían utilizarse para su estudio; finalmente, la concepción dominante de lo que eran los estudios literarios, tanto en el estudio de los clásicos como por fuera de éste. Esto fue en Harvard en 1969; pero estos problemas eran en realidad propios de la época y no exclusivos de Harvard.

Empezaré por el obstáculo literario, el primero que encontré: en aquella época se estudiaban los textos literarios antiguos con un enfoque fijado en asuntos filológicos y hasta cierto punto estéticos, pero no con énfasis en su relación con el pensamiento ético de los filósofos, ni tampoco como fuentes de reflexiones éticas de ningún tipo. Efectivamente, las obras éticas de los filósofos no formaban siquiera una parte esencial de los estudios clásicos en el posgrado. En la lista de lecturas aparecía sólo la *Poética* de Aristóteles, que supuestamente se podía estudiar sin tener que entrar en contacto con otras obras de Aristóteles; de Platón figuraban sólo aquellas obras como el *Banquete* o el *Fedro*, los cuales se consideraban importantes para la historia del estilo literario pero no se estimaban como obras filosóficas. (Muchos filósofos estaban de acuerdo en ello.) En el mundo más amplio de los estudios literarios, al que se asociaba ocasionalmente el estudio de los clásicos, se consideraba que los asuntos estéticos (siguiendo, en líneas generales, la pauta marcada por el formalismo del *New Criticism*) estaban más o menos desligados de los asuntos éticos y prácticos. En general no había sino desprecio ante la crítica ética de la literatura.¹⁵

También hubo obstáculos de parte de la filosofía. Harvard era más pluralista que la mayoría de los departamentos de filosofía, especialmente porque Stanley Cavell ya estaba enseñando allí y había empezado a publicar partes de su magnífico trabajo que construiría un puente entre la filosofía y la literatura. Pero la mayor parte del trabajo de Cavell se produjo después de este período; en ese momento, su trabajo (dedicado casi exclusivamente a Wittgenstein) no se dirigía explícitamente a las cuestiones de la filosofía moral, ni tuvo influencia sobre la manera en que otros enseñaban o escribían en el área de filosofía moral.¹⁶ Por estas razones no supe del trabajo de Cavell durante muchos años y me concentré en las posiciones dominantes en ética. A estas alturas estaba declinando el movimiento positivista/metaético en la ética, que había desalentado el estudio filosófico de las teorías éticas substantivas y de las cuestiones éticas prácticas y había confinado el estudio de la ética al análisis del lenguaje ético. Ya se estaba viendo el resurgir de la ética normativa, que ha dado hasta ahora tan buenos trabajos, con John Rawls a la cabeza.¹⁷

15. Un poco después de esta época, Gregory Nagy (que se encontraba por aquel entonces trabajando en lingüística y métrica indo-europeas) empezó a producir, en Harvard, su obra sobre la conexión entre los géneros tradicionales y las nociones de héroe, una obra ahora muy conocida: *cfr. The Best of the Achaeans*. Baltimore, 1979.

16. El trabajo temprano de Cavell en esta área se encuentra recopilado en *Must we mean what we say?* (*Cfr. cita 11*); para trabajos posteriores, *cfr.* especialmente, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Nueva York, 1979, y *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge, Ing., 1987.

17. RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., 1971; analizaré las ideas de Rawls más adelante, en *Perceptive Equilibrium*. Para el uso que hace Rawls, y que yo sigo, del término "filosofía moral", *cfr. Perceptive Equilibrium*, nota 2. La influencia de Rawls ha sido enorme; pero para ser justos habría que decir que algunos filósofos del período inmediatamente anterior, cuyo trabajo se enfocaba más hacia el análisis del lenguaje, también se ocupaban de asuntos que tuvieran que ver con la ética substantiva; un ejemplo de esto es sin duda el trabajo de R.M. Hare (*The Language of Morals*, Oxford, 1952; *Freedom and Reason*, Oxford, 1963; *Moral Thinking*, Oxford, 1981).

Pero los enfoques principales a la teoría ética en este resurgir eran el kantianismo y el utilitarismo, dos posiciones que eran, por razones internas, hostiles a la literatura. Se consideraba que estos enfoques delimitaban el campo de manera más o menos exhaustiva.

En el estudio de la filosofía antigua, había aún menos disposición de permitir un estudio filosófico de las obras literarias. A mi tutor, el magnífico estudiante G.E.L. Owen,¹⁸ no le interesaban mayormente las formas convencionales de hacer investigación académica. Al estudio de la dialéctica, la lógica, la ciencia y la metafísica antiguas él sumaba un conocimiento preciso y profundo de la historia y un temperamento iconoclasta. Con frecuencia le daba un vuelco a las distinciones y a los métodos más apreciados por sus colegas y terminaba presentando un recuento de los pensadores antiguos que era a la vez históricamente más denso y filosóficamente más profundo que los habituales. Pero a Owen no le interesaban mucho los problemas éticos; y si le interesaba alguno, eran entonces sólo aquellos que tenían que ver con la lógica del lenguaje ético. Por esto, tampoco se preguntó si la forma en que se escribía convencionalmente la historia del pensamiento ético griego era realmente productiva y correcta.

Esta historia, como bien lo saben generaciones enteras de estudiantes, empezaba el recuento de la ética griega con Demócrito (echando tal vez una breve mirada retrospectiva hacia Heráclito y Empédocles), seguía con Sócrates y los sofistas y concentraba la mayor atención en Platón y Aristóteles, con una breve ojeada a los filósofos helenísticos. La contribución de las obras literarias a la ética no se consideraba una parte del pensamiento ético griego como tal, a lo sumo una parte de lo que se consideraba el “pensamiento popular”, el trasfondo sobre el que trabajaban los grandes pensadores. El “pensamiento popular” se concebía como un tema enteramente distinto a la ética filosófica; pero ni siquiera este tema requería, se pensaba, un estudio de las formas literarias o de las obras de literatura.¹⁹ Un interés en una obra literaria entera se consideraba un interés “literario”, que equivalía a decir que era un interés estético y no filosófico. Aristóteles era parte del entrenamiento filosófico, pero Sófocles no. Platón, a su vez, estaba dividido convenientemente en dos figuras o grupos temáticos que se estudiaban en diferentes departamentos con diferentes tutores que no tenían el menor contacto intelectual entre sí. Algunas obras (el *Banquete*, por ejemplo)²⁰ se consideraban en su totalidad, como ya dije, más bien literarias que filosóficas; de otras se pensaba que tenían fragmentos

18. Cf. OWEN, G.E.L. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Londres e Ithaca, N.Y. 1986.

19. Cf. por ejemplo, la aproximación al estudio de la “moralidad popular” presentado en ADKINS, A.W.H. *Merit and Responsibility*. Oxford, 1960. El libro de DOVER, K.J. *Greek Popular Morality*; Oxford, 1974, es una obra mucho más adecuada metodológicamente; su argumento no excluye de ninguna manera la posibilidad de que las obras literarias puedan contribuir a los estudios de ética, como totalidades y por derecho propio. Pero este no es el proyecto de ese libro.

20. La edición de K.J. Dover de el *Banquete*. Cambridge, 1980, tiene en la contraportada un texto de anuncio que dice: “el *Banquete* de Platón es su obra más literaria. Es de interés para todos los estudiantes de los clásicos.”

recortables, que eran analizables, y el resto era decoración literaria; se pensaba que estos dos elementos se podían y se debían separar para ser estudiados aparte y por personas diferentes.²¹

Pero para entonces yo ya estaba demasiado empeñada en mi manera de ver las cosas, de tal forma que esta situación ni me asombraba ni me perturbaba. Mi interés en ciertas cuestiones filosóficas no disminuía; y seguía pensando que estas cuestiones me conducían tanto al estudio de obras literarias como de obras aceptadas como filosóficas. Y en cierto sentido era más fuerte, pues estaba encontrando en los poetas trágicos griegos un reconocimiento de la importancia ética de la contingencia, un profundo sentido del problema de obligaciones que entran en conflicto y un reconocimiento de la significación ética de las pasiones, que no me parecía encontrar sino raramente en los que se consideraban realmente filósofos, bien fueran antiguos o modernos. Y empecé, a medida que leía más y más los estilos de los filósofos, a sentir que había relaciones profundas entre las formas y las estructuras características de la poesía trágica y su capacidad para mostrar lo que tan lúcidamente mostraba.

Por tanto, cuando se me recomendó que para seguir con mi estudio del conflicto ético en Esquilo buscara de consejero un experto en literatura en el departamento de estudios clásicos, sentí que estaba a la vez de acuerdo y en desacuerdo. De acuerdo porque estaba convencida de que se trataba de cuestiones filosóficas, como quiera que se las defina; pero de cualquier manera, que se trataba de las mismas cuestiones que estaban discutiendo los filósofos, aunque las respuestas fueran otras. Por tanto, me parecía que tenía sentido seguir pensándolas en ese ámbito, en discusión con los filósofos y no por fuera, en otro departamento, sobre todo si se tiene en cuenta que los métodos y fines que regían los estudios literarios no permitían que los expertos en literatura mostraran mucho interés por esos temas. En desacuerdo, también, porque amo la filosofía en todas sus formas y sentía que las preguntas iban a estar mejor enfocadas, incluso aquellas que tenían que ver con literatura, si se estudiaban en diálogo con otros pensamientos filosóficos. De acuerdo porque percibía que cualquier análisis bueno de estas cuestiones en la tragedia tendría que ocuparse de los poetas no sólo como personas que habrían escrito un tratado pero que no lo hicieron, ni tampoco como depositarios del "pensamiento popular", sino

aun cuando su interés central no sea la filosofía de Platón". Independientemente de quién haya escrito este texto, es un ejemplo típico de la manera de concebir este diálogo en esa época que describo y, de hecho, concuerda con el enfoque que le da Dover.

21. Cfr. mi análisis de estas tendencias en los estudios platónicos en una reseña que trata de las recientes publicaciones sobre Platón, en *The Times Literary Supplement*, junio de 1987. Cfr. también *Fragility*, caps. 6-7, Interludio 1. Para ejemplos de los intentos más interesantes de disolver esta separación, cfr. KAHN, Charles. *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, p. 75-121; GRISWOLD, C. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven, Conn., 1986; FERRARI, G. *Listening to the Cicadas*. Cambridge, 1987.

como pensadores-poetas cuyos significados y elecciones formales estarían estrechamente relacionados. Para ese fin, sería esencial un estudio detallado del lenguaje y la forma literarios.

Pero aún más importante que mi propia ambivalencia ante esta separación disciplinaria me parecía el hecho de que para entonces el estudio de los griegos me iba mostrando que ellos habrían considerado esa separación artificial y poco iluminante. Para los griegos del siglo V y de principios del IV a de C, no existían dos conjuntos separados de preguntas en lo que se refiere a la escogencia y a la acción humanas, un conjunto de cuestiones estéticas y otro de cuestiones filosófico-morales, que debieran estudiarse y sobre los que se debieran escribir separando el uno del otro, por personas distanciadas entre sí y en departamentos distintos.²² Por el contrario, la poesía dramática y lo que hoy llamamos la indagación filosófica en cuestiones éticas, estaban enmarcadas por una sola pregunta general y se consideraban formas de pensarla: la pregunta acerca de cómo debían vivir los seres humanos. Se consideraba que los poetas como Sófocles y Eurípides, y los pensadores como Demócrito y Platón, estaban suministrando respuestas; con frecuencia las respuestas de los poetas eran incompatibles con las de los no poetas. La “antigua querella entre poetas y filósofos”, tal como la llama Platón en *La República* (usando la palabra “filósofo” de una manera muy propia), se podía llamar una querella justamente porque se estaba disputando sobre un solo tema. El tema era la vida humana y cómo vivirla. Y la querella era una querella sobre la forma literaria a la vez que sobre contenidos éticos, acerca de las formas literarias comprometidas con ciertas prioridades éticas, ciertas escogencias y evaluaciones por encima de otras. Las formas de la escritura no se consideraban vasijas dentro de las cuales se podía verter indiferentemente cualquier contenido; la forma era en sí una afirmación, un contenido.

Antes de que Platón entrara en escena, los poetas (especialmente los poetas trágicos) eran considerados por la mayoría de los atenienses como los maestros y pensadores éticos más significativos de Grecia, las personas a las que con razón acudía la ciudad, ante todo, con sus preguntas sobre cómo vivir. Asistir a un drama trágico no era asistir a una distracción o una fantasía en la cual uno podía olvidarse de las cuestiones prácticas que le preocupaban. Se trataba más bien de sumirse en un proceso comunal de indagación, reflexión y sentimiento con respecto a importantes fines cívicos e individuales. La estructura misma de la representación teatral implicaba esto fuertemente. Cuando asistimos al teatro, generalmente nos sentarnos en un auditorio en penumbras, con la ilusión de estar aislados, mientras la acción dramática –separada del espectador por la caja del arco prosénico– es iluminada con luz artificial, como si se tratara de un mundo separado, un mundo de fantasía y misterio. En contraste, el espectador en la Grecia antigua estaba sentado, a la luz del día, viendo, también a través de la acción representada en el escenario, las caras de sus conciudadanos, al otro lado de la orquesta. Y todo esto sucedía durante un solemne festival

22. Un tratamiento más extenso de este asunto aparece en *Fragility*, Interludio 1.

cívico y religioso, cuyas galas hacían conscientes a los ciudadanos que aquí se estaban examinando y comunicando los valores de la comunidad.²³ Responder a estos eventos era reconocer y participar en una forma de vida, en una forma de vida, habría que agregar, que incluía de manera prominente la reflexión y el debate público sobre los asuntos éticos y cívicos.²⁴ Una respuesta adecuada a la representación trágica incluía tanto los sentimientos como la reflexión crítica; y éstos estaban estrechamente ligados. La idea de que el arte existía sólo por el arte y de que la literatura se debía enfocar desde una actitud estética desprendida, pura y sin intereses en lo práctico, era una idea que los griegos ignoraban, por lo menos hasta la era helenística.²⁵ El arte se consideraba algo práctico, el interés estético un interés práctico, un interés en la vida buena y en la manera de entenderse a sí misma la comunidad. Responder de cierta manera era moverse en dirección hacia esa mayor comprensión.

El estudio de los asuntos éticos por parte de aquellos que ahora llamamos filósofos, se consideraba un asunto práctico y no una empresa puramente teórica. Se veía de la misma manera como se veía la tragedia, es decir como algo que tenía como meta una buena vida humana para sus espectadores. En Sócrates y Platón y hasta en las escuelas helenísticas había un profundo acuerdo en que el sentido de la indagación y del discurso filosóficos en el área de la ética era el mejoramiento del alma del discípulo, el de conducir al discípulo a un estadio más cercano de la vida buena.²⁶ Se consideraba que esta tarea requería una cantidad enorme de reflexión y comprensión; lograr esa comprensión era una parte importante del proyecto práctico. Los filósofos estaban obligados, entonces, a preguntar, y lo hacían, ¿cómo puede buscar y adquirir el alma de un discípulo comprensión ética? ¿Qué elementos tiene que fomentan o dificultan la comprensión y el buen desarrollo? ¿En qué estadio se encuentra el alma cuando reconoce una verdad? ¿Y cuál es el contenido de las verdades valorativas más importantes que ha de aprender? Habiendo llegado a algunas conclusiones (al menos provisionales) acerca de estas cuestiones, procedían a construir discursos cuya forma se adecuara a la tarea ética, revelando aquellos elementos del alma de los discípulos que parecían ser las mejores fuentes de progreso, formando los deseos de los discípulos en concordancia con una correcta concepción de lo relevante, confrontándolos con una imagen precisa de lo que tiene importancia.

23. Cf. *Fragility*, caps. 2, 3, 13, e Interludios 1 y 2. Respecto a los festivales trágicos y su función social, cf. WINKLER, John. *The Ephebes Song*. En: *Representations*. N° 11, 1985, p. 26-62.

24. Para la relación entre el gusto de los atenienses por el debate crítico público y el desarrollo de la argumentación lógica, cf. LOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience*. Cambridge, Ingl. 1981.

25. Cf. NUSSBAUM, M. *Historical Conceptions of the Humanities and their Relationship to Society*. En: *Applying the Humanities*. Ed. D. Callahan et al. Nueva York, 1985, p. 3-28.

26. Cf. NUSSBAUM, M. *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*. En: *The Norms of Nature*. Ed. M. Schofield y G. Striker, Cambridge, Ingl., 1986, p. 31-74.

Tanto los filósofos éticos como los poetas trágicos se concebían a sí mismos, entonces, como partícipes en una actividad educativa y comunicacional –en lo que los griegos llamaban *psuchagogia* (conducción del alma)–,²⁷ una actividad en la que las elecciones metodológicas y formales de parte del maestro o autor eran determinantes para el resultado final, no sólo por su función instrumental en la comunicación, sino también por los valores y los juicios que éstas expresaban y su función en la exposición adecuada de un punto de vista. Un discurso ético dirigido al alma expresa ciertas preferencias y prioridades éticas en su estructura misma; representa la vida humana como si fuera de una manera o de otra; muestra, cuando está bien hecho, la forma del alma humana. ¿Son verídicas y reveladoras estas representaciones? ¿Es esa el alma que queremos que nuestros discípulos contemplen como su maestra? Esta fue la pregunta que generó la querella antigua.

En el ataque de Platón a los poetas encontramos una constatación profunda: que todas las formas de escritura características de la poesía trágica (y muchas de la épica) estaban comprometidas con una visión de la vida humana, pero una visión muy general de la cual se podía disentir.²⁸ Las tragedias presentan esta visión de la vida en la forma como ponen en escena sus argumentos, mantienen la atención del público, usan el ritmo, la música y el lenguaje. Los siguientes son al menos algunos de los elementos de esta visión: que los acontecimientos que están más allá del control del agente tienen importancia real, no sólo para sus sentimientos de felicidad o contento, sino también para su capacidad de vivir una vida buena plena, una vida en la que son posibles diversas formas de acción elogiable. Que, por tanto, lo que les sucede a las personas por casualidad o azar puede tener una enorme importancia en la calidad ética de sus vidas; que, por consiguiente, las personas buenas tienen razón al preocuparse seriamente por los eventos azarosos. Que, por lo mismo, la compasión y el temor que muestra el público en sus respuestas ante los eventos trágicos son respuestas valiosas, respuestas para las cuales hay un lugar de importancia en la vida ética, pues son la materialización de un reconocimiento de ciertas verdades éticas. Que otras emociones también son apropiadas y están basadas en creencias correctas sobre lo que importa. Que, por ejemplo es correcto amar a ciertas personas y ciertas cosas que están más allá del propio control, y lamentarse cuando esas personas mueren o cuando desaparecen esas cosas. El género trágico depende de tales creencias para su estructura y su forma literaria, pues su costumbre es contar historias de infortunios que les pasan a personas buenas pero no invulnerables, y contarlas como si les afectaran a todos los seres humanos. Y la forma despierta en el público reacciones, particularmente de lástima por los personajes y de temor por uno mismo, que presuponen un conjunto de

27. Respecto a esta idea, cfr. *Therapeutic Arguments* y también *The Therapy of Desire* (Martin Classical Lectures, 1986). Cfr. también RABBOW. *Seelenführung*, Múnich, 1954; HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlín, 1969.

28. Cfr. *Fragility*. Interludios 1 y 2.

creencias similares. Alimenta la tendencia del espectador a identificarse con un héroe que llora inconsolablemente sobre el cadáver de una persona amada, o enloquece de furia o está aterrado ante la fuerza de un dilema insoluble.

Pero uno puede aceptar o rechazar estas creencias, esta visión de la vida. Si uno cree, como Sócrates, que a la persona buena no se le puede hacer daño,²⁹ que lo único que realmente importa es la virtud, entonces no creerá que las historias de cambios fuertes tengan una significación ética profunda, y no querrá escribir como si la tuvieran, ni mostrará como héroes valiosos a personas que crean que tales historias tienen dicha significación. Como en *La República* de Platón, omitiremos las lágrimas de Aquiles a la muerte de Patroclo si queremos enseñar que la persona buena es autosuficiente.³⁰ Ni querremos valernos de obras que busquen la comunicación con el público a través de las emociones, pues todas ellas parecen basarse en la creencia (falsa desde este punto de vista) de que tales sucesos externos tienen efectivamente un significado. En resumen, la noción que se tiene de las verdades éticas moldea la noción que se tiene de las formas literarias entendidas como postulaciones éticas.

Me parecía entonces, como me sigue pareciendo hoy, que el debate antiguo se aproximaba a estos problemas con el nivel apropiado de profundidad, planteando las preguntas correctas acerca de la relación entre las formas del discurso y las nociones de vida. En contraste, me parecía que el tratamiento de los elementos de esta querella en la filosofía anglo-americana contemporánea –que creaba compartimentos para las formas del discurso de tal manera que parecía no *haber* ni debate ni querella– no permitía que se plantearan estas preguntas ni que se discutieran adecuadamente. Me parecía importante recuperar para el estudio de la filosofía griega antigua, un recuento de estas cuestiones sobre la suerte y sus implicaciones para la forma filosófica. Y comencé a llevar a cabo esa tarea. Una parte de este proyecto se cristalizó en *The Fragility of Goodness* (*La fragilidad del bien*); en la actualidad me encuentro trabajando en la continuación helenística de ese debate ético.

En este trabajo, Aristóteles ha desempeñado un papel primordial, pues es el filósofo no literario que más me gusta y el que genera en el centro de su proyecto tanto una revelación como un enigma.³¹ Porque Aristóteles defiende el postulado de que la tragedia dice la verdad; y su noción de la ética, según he expuesto, se acerca a las nociiones que se exponen en las tragedias. Y, sin embargo, Aristóteles no escribe tragedias. Escribe comentarios filosóficos y explicativos que son concretos y no se alejan del lenguaje común,

29. *Apología*, 41 CD; Sócrates afirma saber esto aun cuando en general afirma no saber nada.

30. *La República*, p. 387-88.

31. Cfr. *Fragility*, caps. 8-12; sobre el estilo de Aristóteles, Cfr. Interludio 2. Cfr. también mi *Aristotle*. En: *Anciente Writers*. ed. T.J. Luce, Nueva York, 1982, p. 377-416.

que son intuitivos y sin embargo no son literarios en su estilo. Esto me llevó a preguntarme si no habría una forma de escribir filosofía que fuera diferente de las formas literarias expresivas, pero a la vez su aliado natural, más bien explicativa que de por sí expresiva y, no obstante, al mismo tiempo comprometida con lo concreto, dirigiendo nuestra atención hacia los particulares en lugar de mostrárnoslos en su abrumadora multiplicidad. He tratado de exemplificar esa forma aquí (*cfr.* p. 48-49).

Pero mi interés por el debate antiguo estaba motivado por un interés en problemas filosóficos cuya fuerza yo sentía, y siento, en la vida diaria. Así que, mientras seguía trabajando en estas cuestiones históricas, empecé a buscar formas de continuar este debate antiguo en el contexto filosófico contemporáneo. El debate antiguo me había ayudado a articular gran parte de lo que yo había percibido muy anteriormente en las novelas de Dickens y Dostoyevsky, de lo que estaba descubriendo en ese momento en Henry James y en Proust. Y en la búsqueda de estas conexiones empezó a cobrar forma una continuación del debate que permitiría que la lúcida perplejidad y la precisión emocional de estos escritores entrara en conversación con los estilos y formas –tan distintos a los de estos autores– que fueron y son usuales en la indagación filosófica de estas mismas cuestiones de las cuales se ocupan las novelas. Estaba sola el día de Navidad de 1975 cuando terminé de leer *The Golden Bowl* en un pequeño apartamento en el Lincoln's Inn de Londres. La compasión y el temor de las indelebles líneas finales quedaron entretejidos, a partir de ese momento, con mi reflexión sobre la tragedia y su efecto, sobre el azar, el conflicto y la pérdida en la vida íntima; y se volvieron también expresión de esas reflexiones.

En esa época empecé a enseñar filosofía. Con estas preocupaciones sobre la forma y el estilo me aproximé a la escena filosófica contemporánea y descubrí que todavía había muy poco en esa dirección. El debate ético se estaba volviendo más complejo; se estaban escuchando críticas interesantes tanto al kantianismo como al utilitarismo, en algunas ocasiones acudiendo para ello a cuestiones y debates de la Grecia antigua. Pero, en lo que se refería a la *forma* de los escritos sobre ética, era muy poco lo que se había avanzado en el trabajo. Todavía se podía observar, en las selecciones literarias que se hacían, una extraña mezcla de profundidad antítrágica con un convencionalismo poco reflexivo. Es decir, por un lado, se veía en ciertos filósofos morales del pasado –en Kant, Bentham y Spinoza, por ejemplo, pero también en sus más perceptivos seguidores contemporáneos– una preocupación por la adecuación de la forma al contenido, combinada con una noción ética que nunca podría encontrar su expresión adecuada en novelas o dramas trágicos: o sea, se aceptaba mi primera tesis, a la vez que se rechazaba la segunda. Se pueden observar en las elecciones de estilo de estas figuras, problemas que se relacionan estrechamente con las cuestiones antiguas.³²

32. Esto no es una pura coincidencia, pues la mayoría de estas figuras fueron lectores minuciosos de los filósofos griegos de la antigüedad. La influencia de los estoicos y su teoría de la emoción es especialmente omnipresente.

Por otro lado, sin embargo, la mayoría de los discípulos y descendientes contemporáneos de estos filósofos no daban la impresión (y esto sigue hasta nuestros días) de que hubiesen elegido su estilo teniendo en cuenta estas cuestiones filosóficas. Tampoco lo hicieron sus oponentes filosóficos, que habrían tenido buenas razones para reflexionar sobre estos asuntos. Independientemente de que se estuvieran defendiendo o atacando las ideas de Kant sobre la inclinación, de que se estuviera hablando a favor o en contra de las emociones, prevalecía el estilo convencional de la prosa filosófica angloamericana: un estilo correcto, científico, abstracto, higiénicamente pálido, un estilo que parecía ser considerado una especie de solvente para todos los fines en el cual se podía desenmarañar eficientemente cualquier tipo de cuestión filosófica, en el que se podía desatar cualquiera y todas las conclusiones. No se afirmaba, ni siquiera se negaba, que pudiera haber otras formas de ser preciso, otros conceptos de lucidez y de compleción que podrían considerarse más apropiadas para expresar el pensamiento ético.

Esta situación era el resultado, en parte, de la larga predominancia de nociones éticas que efectivamente aprobaron el estilo convencional, de tal manera que éste se había convertido ya en segunda naturaleza, como si fuera *el estilo* de la ética. Pero esta situación tenía también que ver —y no se puede sobrestimar este hecho— con la larga fascinación que han sentido los filósofos occidentales por los métodos y el estilo de las ciencias naturales; éstas parecen haber materializado, en muchos momentos de la historia, el único tipo de rigor y precisión que merecería la pena de cultivarse, la única norma de racionalidad que valdría la pena emular, incluso en el área de la ética. Esta cuestión es tan vieja como el debate entre Platón y Aristóteles sobre la naturaleza del conocimiento ético. Y ciertamente es posible argumentar fundamentalmente que la verdadera naturaleza del dominio ético es tal que puede transmitirse más efectivamente en el estilo que generalmente asociamos con las matemáticas y las ciencias naturales. Esto fue lo que hizo Spinoza, por ejemplo, con gran fuerza filosófica; de otra manera es lo que ha hecho el mejor pensamiento utilitario.

Pero se comete un error, o al menos un descuido, cuando se toman un método y un estilo que han demostrado ser productivos para la investigación y la descripción de ciertas verdades —como serían las de las ciencias naturales— y se aplican sin mayores reflexiones o argumentos en un área muy distinta de la vida humana que puede tener una geografía muy distinta y exigir un tipo distinto de precisión, una norma distinta de racionalidad. Gran parte de la filosofía moral que he encontrado carece de estas reflexiones y de estos argumentos. Con frecuencia, las selecciones estilísticas parecían haber sido dictadas no por una concepción fundamental, ni siquiera siguiendo el modelo de la ciencia, sino por el hábito y por la presión de la convención: por la meticulosidad y la reticencia emocional característicamente anglo-americanas, y sobre todo por la académización y profesionalización de la filosofía, que conduce a que todos escriban como todos los demás para ser considerados respetables y para que les publiquen sus trabajos en las revistas que circulan. La mayoría de los filósofos profesionales no compartían, me parecía, la concepción antigua de la filosofía entendida como un discurso que se dirige a lectores no

expertos de muchos tipos, que formularían con respecto al texto sus preocupaciones más urgentes, sus preguntas y necesidades, y cuyas almas podrían transformarse a partir de ese intercambio. Puesto que se perdió esta concepción, también se perdió la noción de que el texto filosófico es una creación expresiva cuya forma debería ser un arte y parte de su concepción, revelando en la forma de las oraciones los rasgos distintivos de una personalidad humana con una noción particular de la vida. Como dice Cora Diamond con magnífica claridad: “el placer de leer lo que ha sido escrito bajo la presión de una forma que moldea el contenido de la forma que ilumina el contenido, tiene que ver con lo que uno siente que es el alma del autor del texto, y tal placer y tal sensación de lo que es el alma del autor es justamente lo que se considera irrelevante o fuera de lugar en lo que escriben los profesionales para los profesionales”.³³

Estas cuestiones se tenían tan completamente ignoradas que a medida que la crítica al kantianismo y al utilitarismo crecía, uno encontraba escritos en los que aparecía este peculiar tipo de autocontradicción entre la forma y las tesis a la que he venido refiriéndome.

33. Cora Diamond, carta de agosto 30 de 1988. Cf. también el ingenioso análisis de esta cuestión en TANNER, Michael. *The Language of Philosophy*. En: *The State of Language*. Ed. Leonard Michaels y Christopher Ricks, Berkeley, 1980, p. 458-66. El ensayo de Tanner empieza con un comentario sobre el siguiente pasaje de prosa filosófica para profesionales, tomado de un artículo titulado *A Conceptual Investigation of Love*:

Una vez definido el campo de investigación, podemos pasar a bosquejar los conceptos que se presuponen analíticamente cuando usamos la palabra “amor”. Se puede obtener una idea de lo que son estos conceptos bosquejando una secuencia de relaciones, cuyos miembros podemos considerar como relevantes para decidir si la relación que existe entre las personas A y B es o no una relación de amor. No son relevantes en el sentido de que sean evidencia para una relación posterior de amor sino en cuanto son, al menos en parte, el material de que consiste el amor. La secuencia incluiría al menos los siguientes elementos:

- 1) A conoce a B (o al menos sabe algo sobre B)
- 2) A se interesa por (le importa) Ba A le gusta B
- 3) A respeta a B
- A se siente atraído por B
- A siente afecto por B
- 4) A siente un compromiso ante B
- A desea que el bienestar de B sea fomentado

La conexión entre estas relaciones, que aquí llamaremos ‘relaciones que incluyen amor’ o ‘RIA’, no es, con excepción de “saber algo sobre” y posiblemente “sentir afecto por”, tanto una conexión estrecha como más bien un vínculo.

(NEWTON-SMITH, W. En: *Philosophy and Personal Relations*. Ed. Alan Montefiore, Londres, 1973, p.188-19. Cabe señalar que el autor es en la actualidad un prominente especialista en filosofía del espacio y del tiempo, un área donde el estilo seguramente es más adecuado.)

Este pasaje debería ser una buena ilustración, para los lectores que no conocen la prosa filosófica profesional, de lo que estoy tratando en esta sección. La conclusión de Tanner es notable: “Lo que hay que reconocer es que hay otras formas de rigor y precisión que no son las quasi-formales, y formas de ser profundo que no requieren ser casi ininteligibles.”

Un artículo, por ejemplo, argumenta que las emociones son esenciales y centrales en nuestros esfuerzos para la compresión de cualquier asunto ético de importancia, y sin embargo está escrito en un estilo que expresa únicamente actividad intelectual y que sugiere fuertemente que sólo esta actividad es de importancia para el lector en sus intentos de comprensión. Seguramente habría razones de peso para escribirlo de esta manera; pero como es usual en estos casos, el problema ni siquiera se había planteado. Estos artículos se escribían así porque ésta era la forma en la que se escribía la filosofía, y en muchos casos porque un estilo emotivo o literario habría provocado críticas o incluso habría sido ridiculizado. Algunas veces, también porque los filósofos no tienen la preparación para escribir de otra manera y no querían admitir que tal vez les faltaba una herramienta importante. De hecho, era obvio que uno no podía recuperar para nuestra área de estudio las antiguas preguntas referentes al estilo sin prepararse en aspectos irrelevantes desde el punto de vista profesional y sin arriesgar caer en el ridículo, aunque ya había valerosos pioneros, especialmente Stanley y Cavell, que se arriesgaron.

Por su lado, la literatura no era un terreno más propicio, ni siquiera en esta época. Porque, aunque aquí también se estaban dando cambios, las nociones que se estaban imponiendo —a medida que el New Criticism iba siendo reemplazado por el deconstrucciónismo— seguían siendo hostiles a la idea de incorporar una amplia serie de preocupaciones humanas al estudio de la literatura. La querella antigua se rechazaba alegando que estaba pasada de moda y no era interesante; lo mismo pasaba con el trabajo de ciertos escritores modernos como F.R. Leavis y Lionel Trilling³⁴ que trataban de continuarla. Se consideraba que cualquier análisis de un texto literario que buscara plantear preguntas respecto a cómo debemos vivir, tratando el texto como algo que se dirige a los intereses y necesidades prácticas del lector y como algo que de alguna manera trata sobre nuestras vidas, era un análisis terriblemente ingenuo, reaccionario e insensible a las complejidades de la forma literaria y a la referencialidad intertextual.³⁵

Ciertamente, la “querella antigua” era a veces deficiente por su énfasis *exclusivo* en lo práctico. Ignoraba a veces el hecho de que la literatura tiene tareas y posibilidades que no se limitan a las formas de ilustrarnos sobre nuestra vida. (Pero debemos recordar, sin embargo, que el concepto antiguo de lo ético era extremadamente amplio y comprehensivo, y que incluía las formas en que los textos configuran la mente y los deseos, y transforman la vida por medio del placer). En muchos casos, también, el discurso literario de los autores de la antigüedad podía llegar a ser poco sensible a las formas como se constituyen conexiones en el texto literario, tanto internamente como en su relación con otros textos; poco sensible ante los juegos de la metáfora y la alusión, ante la forma

34. Cfr. especialmente, TRILLING, Lionel. *The Great Tradition*. New York, 1948; TRILLING, Lionel. *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. New York, 1950.

35. Esta posición efectivamente se critica en: DANTO, Arthur. *Philosophy and/as/of Literature*. En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, N°. 58, 1984, p. 5-20.

autoconsciente de configuración del lenguaje. Este tipo de crítica puede aplicarse también a algunos de los que se han ocupado más recientemente de la crítica ética. Algunas veces sí metieron el texto en una estrecha camisa de fuerza moral, dejando de lado las otras formas en que éste se dirige al lector, dejando de lado también sus complejidades formales. A menudo se exponían teorías morales demasiado simples sobre "el" papel moral de la literatura, nociones que ocultaban muchas complejidades. No cabe duda de que el trabajo literario de años recientes ha hecho mucho para mostrarles a los lectores de manera más precisa y firme las sutilezas de la estructura literaria y de la referencia intertextual.

Pero las fallas de lo que se simplificaba demasiado en el proyecto antiguo y en algunas –aunque ciertamente no en todas– de sus continuaciones más recientes, no debe considerarse como una falla de toda la visión antigua ni como una excusa para desear sus preguntas.³⁶ Porque el enfoque antiguo en sus mejores versiones no se muestra insensible a la forma literaria. De hecho, de lo que se trataba era de la forma. Es más, argüía convincentemente que muchas de las cuestiones más interesantes y apremiantes en lo que respecta a la forma literaria, no podían empezar a resolverse si no se pregunta por las conexiones íntimas entre las estructuras formales y el contenido que expresan. Este tipo de crítica ética requiere de una indagación formal rigurosa.

Tampoco se sostiene hoy en día el cargo de que esta crítica sea inevitablemente rígida y moralista, ni siquiera a la luz de la situación antigua.³⁷ Porque los críticos solían considerar que la visión de la vida humana que se expresaba en las obras literarias –que trataban, como solían hacerlo, del amor apasionado de individuos, de la pena, del dolor y del desconcierto–, más bien subvertía la visión de una moralidad que concebían estrecha. Esto es lo que sus defensores veían como una de sus funciones éticas más esenciales. En los ejemplos recientes de buena crítica ética –por ejemplo, el ensayo de F.R. Leavis sobre *Hard Times* de Dickens o el de Trilling sobre *The Princess Casamassima*–³⁸ se ve esto mismo: acuden a la literatura y sus formas para subvertir moralismos simplistas.

De nuevo, lo mejor de la crítica ética, bien sea antigua o moderna, no pretende que la literatura tenga una sola y simple función en la vida humana; más bien insiste en la complejidad y la variedad que se nos revela a través de la literatura y apela a esta

36. Wayne Booth aboga elocuentemente por un revivir de una crítica ética amplia y flexible en *The Company we keep*, Berkeley, 1988, criticando las versiones excesivamente simples y mostrando que la crítica ética no tiene necesariamente esos defectos. Cfr. mi reseña en *Reading* en este volumen. Otra defensa de la crítica ética es la de PRICE, Martin. *Character and Moral Imagination in the Novel*. New Haven, Connecticut, 1983. El libro de Booth contiene una bibliografía extensa de la crítica ética.

37. Booth analiza este punto extensamente con referencia a ejemplos modernos.

38. LEAVIS, F. R. *Hard Times: an Analytical Note*. En: *The Great Tradition*. p. 227-48; TRILLING, L. *The Princess Casamassima*. En: *The Liberal Imagination*. p. 58-92. Sobre estos críticos cfr. también *Perceptive Equilibrium* en este volumen.

complejidad para cuestionar las teorías reduccionistas.³⁹ De hecho, es la crítica que se concentra exclusivamente en la forma textual y excluye todo tipo de contenido humano la que parece ser en extremo estrecha. Porque parece no tener en cuenta la urgencia de nuestro compromiso con las obras literarias, la intimidad de las relaciones que construimos, el modo de leer, a la manera de David Copperfield, "como si nos fuera en ello la vida", entrelazando el texto con nuestras esperanzas, nuestros temores y confusiones, y permitiendo que el texto le imparta una cierta estructura a nuestro corazón.

El proyecto que emprendí fue, entonces, el de empezar a recuperar, en el dominio de lo ético, entendido de manera muy amplia e inclusiva, ese sentido de la conexión profunda entre el contenido y la forma que animaba la querella antigua y que ha estado presente en los grandes pensadores éticos, independientemente de que sintieran inclinación por la literatura o no, o de que escribieran con un estilo "literario".

Ciertamente, esto no es una indagación sencilla, sino que constituye una compleja familia de indagaciones,⁴⁰ incluso si tan sólo se tienen en cuenta las cuestiones que tienen que ver con lo ético en este sentido amplio, y no todas las que se beneficiarían del estudio de la relación entre forma y contenido. Estos ensayos representan, pues, sencillamente, los inicios de una porción pequeña de esta gran indagación, inicios que tienen sus raíces en mi amor por ciertas novelas y en un interés, estrechamente relacionado con ellas, por ciertos problemas: por el papel del amor y otras emociones en la vida buena humana, por la relación entre emoción y conocimiento ético, por la deliberación sobre los particulares. No pretendo hacer afirmaciones sobre la novela en general, mucho menos sobre la literatura en general, a partir de los ensayos de este libro. Pero creo que estas preguntas más amplias pueden abordarse de manera más productiva a través del estudio detallado de casos particulares complejos; más aún si se tiene en cuenta que es la importancia de la particularidad compleja lo que estaremos tratando de aclarar en estos estudios.

C. El punto de partida: “¿Cómo se debe vivir?”

No es cualquier cosa lo que estamos discutiendo, sino cómo se debiera vivir.

PLATÓN. *La República*

Aquí, como en todos los otros casos, debemos registrar las apariencias y, primero trabajándolas a los enigmas, de esta manera pasar a mostrar, si es posible, la verdad de todas las creencias bien arraigadas acerca de estas experiencias; y si esto no es posible, la verdad de la mayor parte posible y la más autorizada.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*

39. Esto rige definitivamente para Leavis, Trilling y Booth.

40. Otros trabajos filosóficos relacionados con esto serían, Stanley Cavell (las obras atrás mencionadas en la nota 17); Richard Wolheim (cfr. nota 10); WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge, 1973; *Moral*

La “querella antigua” tenía una claridad ejemplar puesto que los participantes compartían una noción sobre aquello de que trataba la querella. Independientemente de cuán grande fuera el desacuerdo entre Platón y los poetas, todos estaban de acuerdo en que la gran meta de su trabajo era brindar conocimiento sobre cómo se debería vivir. Por supuesto que no estaban de acuerdo respecto a lo que es la verdad ética, lo mismo que respecto a la naturaleza de la comprensión. Pero, no obstante, había en términos generales una meta única que compartían, aun cuando necesitara mucha especificación, una pregunta para la cual podían ofrecer respuestas alternativas.

Un obstáculo para cualquier versión contemporánea del proyecto antiguo es la dificultad de que las partes lleguen a un acuerdo sobre lo que se está buscando. Mi intención es establecer que ciertos textos literarios (o textos similares a los literarios en aspectos relevantes) son indispensables para la indagación filosófica en la esfera ética: no son, ciertamente, suficientes, pero sí son una fuente de ilustración sin la cual la indagación no puede ser completa. Pero entonces es importante tener una noción, por muy general y flexible que sea, de la indagación dentro de la cual quiero ubicar las novelas, del proyecto en el cual las veo con capacidad de ayudar a establecer una alternativa clara a las concepciones kantianas y utilitaristas. Una dificultad de esto es que varios recuentos influyentes de lo que incluye la filosofía moral están modelados en los términos de una u otra de estas concepciones filosóficas, que compiten entre sí; por tanto no sirven, si queremos organizar una comparación justa entre ellas. Si empezamos, por ejemplo, con la pregunta organizadora de los utilitarios, “¿cómo se puede maximizar la utilidad?” estamos aceptando de antemano una cierta caracterización de lo que sería el aspecto más sobresaliente en materia de ética, de lo que serían las descripciones correctas o relevantes de una situación práctica; una caracterización que descartará desde un principio, por irrelevante, gran parte de lo que las novelas presentan como importante. De igual manera, apoyarse en una caracterización kantiana del reino de la moral y de la relación de éste con lo que sucede en el reino de lo empírico, y en la pregunta organizadora del kantismo – “¿cuál es mi deber moral?” –, ocasionaría en la indagación, de manera artificial, la eliminación de algunos elementos vitales que las novelas presentan como importantes y ligados con otros; y todo esto antes de siquiera haber emprendido un estudio diferenciado del sentido de la vida que nos ofrecen las novelas. Así pues no sería aconsejable que adoptáramos estos métodos y preguntas como guías arquitectónicas para emprender una comparación entre concepciones diferentes, entre distintas nociones de vida, entre ellas

Luck. Cambridge, 1981; *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, mass, 1983: PUTNAM, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*, London, 1979; DIAMOND, Cora. **Having a Rough Story about what Moral Philosophy is.** En: *New Literary History*. N° 15, 1983, p. 155-70; **Missing the Adventure**, compendiado en *Journal of Philosophy*, N° 82, 1985, p. 529s; MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. London, 1970; WIGGINS, David. *Needs, Values, Truth*. Oxford, 1987; FRAASEN, Van Bas. **The Peculiar Effect of Love and Desire**. En: *Perspectives on Self Deception*. Ed. B. McLaughlin y A. Rorty, Berkeley, 1988, p. 123-56; JONES, Peter. *Philosophy and the Novel*. Oxford, 1975.

las que se expresan en las novelas. Tal parece que debemos buscar una versión de los métodos, de los temas y de las preguntas de la filosofía moral (la indagación ética) que sea más inclusiva.

Aquí, definitivamente, lo que realmente queremos es una versión de la indagación ética que permita captar lo que hacemos cuando nos preguntamos las cuestiones éticas más urgentes. Porque la actividad de comparación que estoy describiendo es una actividad práctica, y la emprendemos de múltiples maneras diferentes cuando nos preguntamos cómo queremos vivir, qué queremos ser; es una actividad que realizamos con otros, buscando la forma de convivir en una comunidad, un país, un planeta. Incorporar las novelas al estudio de la filosofía moral no quiere decir –tal como yo entiendo esta propuesta– que se las incorpore a una disciplina académica que resulta ser la que se ocupa de cuestiones éticas. Se trata de conectarlas con nuestra búsqueda práctica más profunda, la de buscarnos a nosotros mismos y a los demás; la búsqueda a partir de la cual se desarrollaron originalmente los conceptos filosóficos más influyentes en relación a lo ético; la búsqueda que emprendemos cuando comparamos estas concepciones, tanto entre sí como con nuestra noción activa de vida. Es decir, de reconocer que las novelas ya forman parte de esta búsqueda: describir el asunto e insistir en las conexiones que las novelas ya tienen para esos lectores que las aman y que las leen, a la manera de David Copperfield, como si les fuera en ello la vida.

Ningún punto de partida es enteramente neutro. Ninguna forma de emprender la búsqueda, de plantear la pregunta, puede evitar que se insinúe, en uno u otro modo, cuál es la respuesta.⁴¹ Las preguntas organizan las cosas de una forma o de otra, nos dicen qué incluir y qué debemos buscar. Cualquier procedimiento implica una o varias concepciones de cómo llegamos al conocimiento de algo, de en qué aspectos de nosotros mismos podemos confiar. Esto no quiere decir que todas las elecciones de procedimiento y de un punto de partida sean puramente subjetivas e irracionales.⁴² Quiere decir que para llegar a la racionalidad *asequible* (puesto que la quimera del desprendimiento total no lo es) necesitamos estar alerta a esos aspectos de procedimiento que pueden influirla tendenciosamente en una u otra dirección y comprometernos seriamente a investigar las posiciones alternativas.

Aquí se combinan la vida y la historia de la filosofía para ayudarnos. Pues al vivir incorporamos nuestra experiencia, nuestra noción activa de la vida, a las diferentes concepciones que encontramos; operamos con ellas y comparamos las alternativas que nos presentan con referencia al desarrollo de nuestra noción de lo que importa y de aquello con lo que podemos vivir, buscando un ajuste entre experiencia y concepción. Y en la

41. Para un análisis de esto *cfr. Perceptive Equilibrium* en este volumen; también *Therapeutic Arguments* (*cfr. nota 27*). Así mismo, *cfr. Having a Rough Story about what Moral Philosophy Is* (*cfr. nota 40*).

42. *Cfr. Therapeutic Arguments.* (*nota 27*).

historia de la filosofía moral encontramos también una versión de un punto de partida inclusivo y un método abierto y dialéctico, que es, en efecto, una descripción filosófica de esta actividad en la vida real y de cómo se elabora cuando se lleva a cabo de manera detallada y sensible. Porque los proponentes de concepciones filosóficas rivales en el área de la ética generalmente no llegaron a la conclusión de que sus indagaciones y resultados no son comparables con aquellos de sus oponentes, o que son tan sólo comparables por un método de comparación que de antemano arroja resultados para uno u otro lado. Por el contrario, han acudido con frecuencia al método dialéctico inclusivo, descrito por primera vez por Aristóteles como el método que (en conjunción con la búsqueda activa en la vida) puede suministrar un procedimiento comprehensivo o enmarcador en el cual se pueden comparar bien las nociones alternativas entre sí, así como para el sentido de la vida que va evolucionando y para el cual cada una de ellas es una respuesta. Filósofos tan diferentes como el utilitarista Henry Sidgwick y el kantiano John Rawls han acudido a la concepción de procedimiento filosófico de Aristóteles considerándola, por su inclusividad, justa para las posiciones en contienda.⁴³ Yo concuerdo con este juicio y sigo este ejemplo, insistiendo además en que una de las virtudes sobresalientes de este método es su continuidad con “nuestra aventura real” de buscar las formas de comprender. (Es importante distinguir el procedimiento aristotélico del punto de partida de su propia concepción ética, que es tan sólo una de las concepciones que admite).

El procedimiento aristotélico en ética empieza con una pregunta amplia e inclusiva: “¿Cómo debe vivir un ser humano?”⁴⁴ Esta pregunta no presupone una demarcación específica del territorio de la vida humana, así que, *a fortiori*, no presupone su demarcación en áreas morales y otras no morales. Es decir, no supone que hay, entre los muchos fines y actividades que valoran y a los que se dedican los seres humanos, un área específica, el área de valor moral, que sea de especial importancia y tenga especial dignidad, separada del resto de la vida. Tampoco supone, como lo hacen los teóricos de la utilidad, que hay un algo más o menos unitario que se puede considerar está siendo maximizado en cada acto de elección. Tampoco supone la negación de estas proposiciones; las deja abiertas para ser indagadas dentro del procedimiento, con el resultado de que, hasta aquí, examinamos todo aquello que Aristóteles examina; que estamos efectivamente examinando: el humor junto con la justicia, la gracia además de la valentía.

Esta indagación (tal como la describo, más en detalle, en *Perceptive Equilibrium*) 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.

-
43. RAWLS, John. *Op. Cit.*, p. 46-53; SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*, 7a. edición. Londres, 1907, especialmente el prefacio a la sexta edición (republicado en la séptima).
44. Bernard Williams presenta una defensa muy lograda de este punto de partida en *Ethics and the Limits* (cfr. nota 41); cfr. también *Fragility*, cap. I, y *Perceptive Equilibrium* en este volumen.

La indagación se da trabajando a fondo las principales posiciones alternativas (incluyendo la del mismo Aristóteles, pero también otras) contrastándolas entre sí, pero también con los sentimientos y las creencias de los participantes, con su noción activa de la vida. En esta manera de proceder no se considera que haya algo que no se pueda revisar, con la única excepción de la idea lógica básica de que una afirmación implica su negación, que afirmar algo es excluir algo. Los participantes no buscan una noción que sea verdadera en relación con una realidad extra-humana, sino el mejor ajuste general entre una noción y lo que se encuentra en el fondo de su vida. Se les pide que se imaginen, a cada paso, de que estarían menos dispuestos a prescindir para vivir bien, lo que se encuentra en lo más profundo de su vida, e igualmente lo que parece ser más superficial, más prescindible. Buscan coherencia y ajuste entre el juicio, el sentimiento, la percepción y el principio, tomados como un todo.

En esta empresa, las obras literarias desempeñan un papel a dos niveles.⁴⁵ Primero, pueden intervenir para asegurarnos de que obtengamos una concepción suficientemente densa e inclusiva de la pregunta inicial y del procedimiento dialéctico que la indaga —que sea lo suficientemente inclusiva para abarcar todo aquello que nos urge considerar según nuestra noción de vida. *Perceptive Equilibrium* se ocupa de esta cuestión, mostrando cómo puede ampliarse la concepción que presenta John Rawls del procedimiento aristotélico al tener en cuenta nuestra experiencia literaria.⁴⁶ El estilo de esta introducción es una muestra de lo inclusivo que puede ser el método de aproximación aristotélico.

Pero, según los términos de la querella antigua, la elección misma de escribir un drama trágico —o, para hoy en día, una novela— expresa ciertos compromisos valorativos. Dentro de éstos parecen encontrarse compromisos con la significación ética de acontecimientos no controlables, con el valor epistemológico de la emoción, con la variedad de inconmensurabilidad de las cosas importantes. Las obras literarias (y de aquí en adelante nos concentraremos en ciertas novelas [cfr. § F]) no son instrumentos neutros para la investigación de todo tipo de concepciones. En la novela misma se halla construida una determinada concepción de qué importa. En los novelistas que estudiamos aquí, cuando encontramos a un personaje kantiano, u otro exponente de una posición ética divergente de aquella que anima la narrativa en su totalidad (Mrs. Newsome en James; Agnes y Mr. Gradgrind en Dickens⁴⁷), estos personajes no van a gozar de la simpatía del lector. Y nos hacen conscientes de que si los acontecimientos en los que participamos como lectores hubieran sido descritos por estos personajes, no habrían tenido la forma que tienen, no habrían constituido una novela. Otra noción de lo que es relevante habría impuesto otra

45. Una tercera función de la literatura en esta indagación se describe en las notas a *Plato on Commensurability* en este volumen.

46. Cfr. también RICHARDSON H. *The Emotions of Reflective Equilibrium*, que se publicará posteriormente.

47. Respecto a Mrs. Newsome, cfr. *Perceptive Equilibrium*; respecto a Agnes, cfr. *Steerforth's Arm*; respecto a Mr. Gradgrind cfr. *Discernment* en este volumen.

forma. En resumen, nosotros, como lectores, al aceptar ver los acontecimientos que suceden en el mundo de la novela tal como ella los presenta, ya nos estamos distanciando éticamente de Gradgrind, Mrs. Newsome y Agnes.

Mi segundo interés en las novelas es, pues, un interés por este lazo entre una concepción distintiva de la vida (o una familia de concepciones) y las estructuras de estas novelas. De hecho, quiero argumentar que hay una concepción ética distintiva (que llamaré la concepción aristotélica) que exige, para que su investigación y afirmación sean adecuadas y completas, formas y estructuras tales como las que encontramos en las novelas. Así pues, si se entiende la tarea de la filosofía moral tal como la hemos entendido –como la búsqueda de la verdad en todas sus formas, que requiere una investigación profunda y comprensiva de todas las alternativas éticas importantes y de la comparación de éstas con nuestra noción activa de la vida–, entonces la filosofía moral necesita, para ser completa, de estos textos y de la experiencia de una lectura atenta y emotiva de las novelas. Esto implica, obviamente, una expansión y una reconstrucción de lo que se ha considerado por mucho tiempo como la materia de la filosofía moral.

Lejos de mí está el sugerir que **sustituyamos** el estudio de las que han sido reconocidas como grandes obras de las diversas tradiciones filosóficas en la ética por el estudio de las novelas, aunque esto puede decepcionar a aquellos que consideran que las posiciones moderadas son aburridas. No tengo ningún interés en hacer ataques denigratorios a la teoría ética sistemática, o a la “racionalidad occidental”, ni siquiera al kantismo o al utilitarismo, frente a los cuales las novelas ciertamente presentan oposiciones. Hago una propuesta que debería ser aceptable incluso para los kantianos y para los utilitaristas, si ellos, como Rawls y Sidgwick, aceptan la pregunta y el procedimiento dialéctico aristotélico como guías generales y adecuadas en el campo de la ética, y simpatizan, por tanto, metodológicamente, con el estudio de concepciones alternativas. La propuesta que hago es que **sumemos** al estudio de esas obras el estudio de ciertas novelas, sobre la base de que sin ellas no tendrímos una formulación enteramente adecuada de una concepción ética poderosa, concepción que debamos investigar. Quedará claro que simpatizo con esta concepción ética y que presento, en alianza con las novelas, los inicios de su defensa. Pero es sólo eso, se trata de los inicios, no de la terminación. Y en todo el proceso de la indagación, la investigación de posiciones alternativas, en sus estilos y estructuras propios, tendrán una función central. De hecho, esta indagación más amplia, tal como lo aduzco en *Perceptive Equilibrium*, tendrá una función incluso para comprender las novelas, puesto que uno ve una cosa más clara y profundamente cuando se entiende con mayor claridad a qué se opone.

Habrá quien presente objeciones alegando que no hay ninguna pregunta ni procedimiento que pueda hacerle justicia, a la vez, a la concepción de la vida que encontramos en una novela de James y a la visión muy diferente de, por poner un ejemplo, Kant en su segunda Crítica. Y, por supuesto, hemos admitido que este procedimiento no

es independiente de un contenido. De hecho, los procedimientos de la dialéctica aristotélica y las nociones de la ética aristotélica, aunque significativamente distintos, son de alguna manera continuos, en la medida en que la noción de la vida que nos conduce a incorporar dentro del procedimiento total una atención a los particulares, un respeto por las emociones y una actitud atenta y no dogmática ante las desconcertantes multiplicidades de la vida, también nos inclinará a simpatizar con la concepción aristotélica, que tiende a hacer énfasis en estos aspectos. Pero, ante todo, el procedimiento en general **incluye** estos aspectos: no nos dice todavía cómo evaluarlos. Y nos pide que consideremos positivamente todas las posiciones significativas, no sólo ésta. Por ser inclusiva y flexible, y sobre todo abierta, puede plausiblemente alegar que es una indagación filosófica balanceada de todas las alternativas, y no tan sólo una defensa partisana de ésta. Más aún, la razón para incluir estos aspectos no es una arbitrariedad teórica: ellos son tomados de la vida, y se incluyen porque nuestra noción de vida parece abarcarlos. Así que, si un procedimiento que incluye aquello que la vida abarca, se distancia de ciertas alternativas teóricas, esto es, o puede ser, una señal de las restricciones de tales alternativas teóricas.

Pero ciertamente, dirán muchos, cualquier concepción de procedimiento que tenga algún contenido incorporará una concepción de racionalidad que pertenecerá a una tradición de pensamiento y no a otra, y por tanto no podrá contener o explorar con actitud positiva los pensamientos de cualquier otra tradición. Las tradiciones incorporan normas de racionalidad para el procedimiento que son un ingrediente especial de las conclusiones sustantivas que apoyan.⁴⁸ Esta no es una preocupación menor; pero considero que una gran parte depende de lo que se haga con esto, de qué tan decidido se está para avanzar con la pregunta inicial. El procedimiento aristotélico nos pide que seamos respetuosos de la diferencia; pero también nos pide que busquemos una respuesta consistente y compatible a la pregunta sobre "cómo vivir", una respuesta que abarque lo que es más profundo y más básico, aun cuando, por necesidad, para alcanzar esta meta, tenga que abandonar otras cosas. En esta medida su flexibilidad se ve restringida por un compromiso profundo de llegar a alguna parte. Es parte del procedimiento mismo que no nos detengamos sencillamente en un punto, con una enumeración de las diferencias y con el veredicto de que no podemos comparar justamente, que no podemos decidir racionalmente. Nos pide que hagamos todo lo posible para comparar y elegir de la mejor manera posible, a sabiendas de que ninguna comparación puede estar del todo más allá de los reproches que tal vez alguien le haga, puesto que tenemos, de hecho, que traducir cada una de las alternativas a la evolución de nuestros términos y contraponerlas a los recursos de nuestra imaginación, de nuestra concepción de la vida, cuya incompletud reconocemos. (Debemos anotar aquí que es justamente esta determinación de comparar y de llegar a algo que sea compatible lo que motiva tanto a Rawls como a Sidgwick a elegir el procedimiento aristotélico.) ¿Por qué, entonces, insistir en este método deficiente en lugar de concluir sencillamente que

48. Para este disenso, *cfr.* MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? What Rationality?* Notre Dame, 1988; analizo el argumento de MacIntyre en una reseña en el *New York Review of Books*, Diciembre 7, 1988.

cada tradición ética es completamente incomparable con cualquier otra, y que no hay un sólo punto de partida, un procedimiento único?

A esto, la respuesta aristotélica es que eso es justamente lo que hacemos, y lo que con más urgencia hacemos más y lo que hacemos mejor. Nos preguntamos cómo vivir. Comparamos y valoramos una tradición, una manera, una respuesta, en relación con otras –aunque cada una contiene normas de racionalidad para el procedimiento– sin dejarnos intimidar por lo confusa que es esta tarea, llevados por la fuerza de nuestra necesidad. Lo que propongo aquí no es puramente una empresa teórica, sino, precisamente, una apremiantemente práctica, una empresa que conducimos y debemos conducir cada día.⁴⁹ Estamos en nuestro derecho a pensar que los obstáculos que se presentan para hacer una comparación justa de las alternativas es insuperable por razones de pureza metodológica; pero el costo de esto es enorme. Nuestras experiencias diarias, nuestras preguntas prácticas, le brindan a la búsqueda una unidad y un foco que no pareciera tener cuando la contemplamos únicamente en el plano de la teoría. Tal como lo dijo Aristóteles, “Las personas no buscan el camino de sus ancestros, sino el bueno”.⁵⁰ El procedimiento aristotélico le concede una forma explícita a esa búsqueda y nos urge a seguir con ella. Queremos saber cómo las distintas concepciones éticas –incluso las más distantes en el tiempo y el espacio– se ajustan o no a nuestra experiencia y a nuestros deseos. Y en un mundo en el que el discurso práctico es y debe ser cada vez más universal, es aún más urgente hacer esto de la manera más flexible y atenta que nos sea posible, a pesar de lo difícil que pueda ser hacerlo bien. Tal como le dice Charlotte Stant al Príncipe (antes de embarcarse en un proyecto confuso, urgente y lleno de amor): “¿Qué otra cosa podemos hacer, qué demonios más podemos hacer?”⁵¹

Otra persona puede objetar preguntándome por qué quiero forzar a la literatura a formar parte de esta empresa práctica-filosófica. Y puede preguntarme si esta empresa no le está haciendo demasiadas concesiones a la exigencia de explicación de la filosofía y si por esta razón tal vez no se le hace justicia a la literatura. ¿No se estará convirtiendo la literatura, en esta empresa, en un capítulo de un libro de texto sobre ética, y con ello en algo plano y reducido? A esto la respuesta debe ser, ante todo, que la literatura ya está presente en la búsqueda práctica; y que no son los lectores comunes, sino los teóricos, los que han sentido que las presiones de una pregunta práctica mancharían, más o menos como una mano sudorosa sobre el lomo de cuero de una encuadernación lujosa, la pureza

49. Cfr. también, NUSSBAUM, M. *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. En: *Midwest Studies in Philosophy*, N° 13, 1988, p. 32-53; *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* en un volumen sobre la obra filosófica de Bernard Williams, ed. J. Altham y R. Harrison, Cambridge University Press, 1991. Un bosquejo de los resultados políticos de esta indagación, cfr. NUSSBAUM, M. *Aristotelian Social Democracy*. En: *Liberalism and the Good*. Ed. H. Richardson y G. Mara, Nueva York, 1990.

50. ARISTÓTELES. *Política*. 1268a, p. 39s, analizado en: *Non-Relative Virtues* (cfr. nota 50).

51. JAMES, H. *Op. Cit.*, III, 5.

del acabado del texto.⁵² Nuestra relación con los libros que amamos ya es confusa, compleja, erótica. Leemos "como si nos fuera en ello la vida", traemos a los textos literarios que amamos (así como a los textos que son decididamente filosóficos) las preguntas y las dudas que más nos acosan, buscando imágenes de lo que podríamos ser y hacer, y contrastándolas con las imágenes que derivamos de nuestro conocimiento de otras concepciones, bien sean literarias, filosóficas o religiosas. Y el seguir dedicándose a esta tarea a través de la comparación y de la explicación explícitas no es en absoluto una disminución de las novelas, sino más bien una expresión de la profundidad y de la amplitud de lo que reclaman para ellas quienes las aman. Profundidad, porque el procedimiento práctico aristotélico muestra con qué han de ser comparadas, de qué se supone que sean rivales: de las otras concepciones filosóficas, de las mejores y más profundas de ellas. Amplitud, porque el resultado de la empresa dialéctica debería ser el convencimiento no sólo de la gente que ya de todas maneras siente inclinación por la obra de James, sino de todos aquellos que tienen un interés serio en la reflexión ética y en un examen justo de las alternativas, de que obras como éstas contienen algo que no puede expresarse en su totalidad de otra manera y que tampoco puede ser omitido.

Debemos insistir nuevamente en que esta aproximación dialéctica a las obras literarias no las convierte de lo que son en tratados sistemáticos, dejando de lado en el proceso sus rasgos formales y su contenido misterioso, variado y complejo. Esto es, de hecho, justamente, lo que queremos preservar y traer a la filosofía, que para nosotros es sólo la búsqueda de la verdad y por tanto debe ser variada, misteriosa y no sistemática si es que la verdad es así, y en la medida en que lo sea. Aquellas cualidades que hacen que las novelas sean tan distintas a los tratados abstractos dogmáticos son, para nosotros, la fuente de su interés filosófico.

D. La forma como contenido: preguntas diagnósticas

La exposición de la carta no es otra cosa que el desarrollo de la forma

DANTE. *Carta a Can Grande*

52. Es notable que en los últimos años los teóricos literarios que se valen de la deconstrucción han hecho un giro hacia lo ético. Jacques Derrida, por ejemplo, se dirigió a la Asociación Filosófica Americana con el tema de la teoría de la amistad de Aristóteles (*Journal of Philosophy*, N° 85, 1988, p. 632-44); el libro de Barbara Johnson, *A World of Difference*, Baltimore, 1987, sostiene que la deconstrucción puede hacer contribuciones éticas y sociales valiosas; y en términos generales pareciera haber un giro hacia lo ético y lo práctico, aun cuando tal vez no hacia un compromiso riguroso con el pensamiento ético propio del mejor trabajo en filosofía moral, ya sea "filosófico" o "literario". Sin duda parte de este cambio puede atribuirse al escándalo sobre la carrera política de Paul de Man, que ha hecho que los teóricos se muestren ansiosos de demostrar que la deconstrucción no implica un descuido de las consideraciones éticas y sociales. (Hacia finales de los 80 se encontraron escritos de Paul de Man durante la ocupación nazi en los Países Bajos, su lugar de origen, en los que mostraba claramente su aceptación de la ideología nazi y una actitud colaboracionista. N. del T.)

El procedimiento aristotélico nos dice una cantidad de cosas sobre lo que estamos buscando y, en términos generales, cómo podemos buscarlo. Pero hasta ahora no nos ha dicho mayor cosa sobre cómo indagar dentro de la cuestión de la forma literaria y de la expresión de contenido de la forma: qué preguntas debemos formular para ahondar más en esa cuestión, qué categorías reconocer para organizar la comparación entre las novelas y los textos reconocidos como filosóficos. Tales preguntas pueden formularse respecto de cualquier texto y en cualquier área, no tan sólo en el campo de la ética. Para ser bien formuladas deben plantearse con respecto a toda la forma y a la estructura de cada texto, y no sólo respecto de un corto pasaje. Pero para tener un punto de partida, escuchemos unos comienzos, todos ellos de textos que se dedican a cuestiones que tienen que ver con la vida humana y cómo vivirla. Y al escuchar estos textos y las diferencias que hay entre ellos, al escuchar la forma de las frases y el tono de las voces, miremos qué tipo de preguntas comienzan a surgir, cuáles son las preguntas que parecen que nos fueran a conducir más adelante hacia una comprensión de las maneras en que la forma y el contenido se modelan el uno al otro. Elijo para ello sólo ejemplos de altísima excelencia literaria, en los que el ajuste entre la forma y el contenido me parece que está especialmente bien logrado y es particularmente ingenioso.

TEXTO A. DEFINICIONES

1. Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia implica existencia; o aquello cuya naturaleza puede concebirse únicamente como existente.
2. Se dice de una cosa que es finita en su propio género cuando puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito porque siempre podemos concebir un cuerpo que sea más grande que él. Así, también, un pensamiento puede ser limitado por otro pensamiento. Pero el cuerpo no está limitado por el pensamiento, ni el pensamiento por el cuerpo.
3. Por substancia entiendo aquello que es en sí mismo y es concebido por sí mismo; es decir, que su concepción no necesita la concepción de otra cosa de la cual ha de ser formado.
4. Por atributo entiendo aquello que el intelecto percibe de la sustancia como constituyente de su esencia.
5. Por modo entiendo las inclinaciones de la sustancia; es decir, aquello que es en otra cosa y es concebido a través de otra cosa.
6. Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito; es decir una sustancia que consiste en infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

TEXTO B

Si seré el héroe de mi propia vida, o si esa posición será ocupada por otra persona, es lo que estas páginas han de mostrar. Para empezar mi vida con el comienzo de mi vida, registro que nací (tal como se me ha informado y estoy dispuesto a creer) en un día viernes, a las doce de la noche. Cuentan que el reloj empezó a tocar la hora y que yo empecé a llorar simultáneamente.

Teniendo en cuenta el día y la hora de mi nacimiento, declararon la enfermera y algunas mujeres sabias del vecindario que habían mostrado un enorme interés por mí varios meses antes de que hubiera la menor posibilidad de que llegáramos a conocernos personalmente, primero, que estaba destinado a tener mala suerte en la vida, y segundo, que gozaría del privilegio de ver fantasmas y espíritus, por ser estos dos dones los que se conceden inevitablemente, según lo creían, a todo infeliz infante de cualquier género que haya nacido en las altas horas de la noche del viernes.

TEXTO C

Cuando Strether llegó al hotel, su primera pregunta fue acerca de su amigo; no obstante, al enterarse de que al parecer Waymarsh no iba a llegar hasta la noche, no se desconcertó del todo. En recepción entregaron al perquiridor un telegrama, con respuesta pagada, en que aquel le encargaba una habitación “siempre que no fuera ruidosa”; de modo que el acuerdo de que se encontrarían en Chester y no en Liverpool seguía teniendo validez hasta el momento. El mismo principio oculto, empero, que había impelido a Strether a no desear absolutamente la presencia de Waymarsh en el muelle, que en consecuencia le había llevado a posponer dicha alegría durante unas horas, era el mismo que a la sazón le hacía comprender que aún podía esperar sin decepcionarse más. En el peor de los casos cenarían juntos y, con todos respeto para el querido Waymarsh —si no para sí mismo, en ese caso—, poco temía que en lo sucesivo no se viera lo suficiente. El principio que había operado al que acabó de referirme había sido, por lo que toca al hombre que había desembarcado primero, enteramente instintivo: resultado del insistente sentimiento de que, por agradable que fuese ver, tras separación tan larga, el rostro de su compañero, su tarea consistía sencillamente en preparar un pequeño ardor para que su propia imagen apareciese ante el próximo vapor como la primera nota según él, europea. A esto había que añadir ya el temor de Strether de que demostraría, como mucho y de todas, dicha nota europea en medida más que suficiente.

TEXTO D. (Séneca, De la ira, libro I, [comienzo])

Exigís de mí, Novatus, que trate por escrito de los medios de curar la ira; celebro que temáis esa pasión, porque es entre todas la más fea y la más desenfrenada. Las otras,

en efecto, conservan un resto de calma y sangre fría; ésta no es más que un frenesí rabioso, ebrio de sangre y exterminio; sin atender más que a sí misma, con tal de saciarse en su enemigo, y arrojándose con furor sobre espadas desnudas, ávida de venganzas que tarde o temprano llamarán un vengador. Por eso algunos sabios la han definido con esta frase: locura pasajera. Además de ser impotente para dominarse, olvida toda decencia y desconoce los más sagrados lazos; tenaz, encarnizada en su objeto, sorda a los consejos de la razón, se exalta por los motivos más vanos y es incapaz de discernir lo justo y lo verdadero; se asemeja a esas ruinas que se quiebran sobre el mismo a quien aplastan. Para convencerlos de que el hombre dominado por la ira es un ser que ha perdido la razón, observen la actitud de toda su persona; presenta las señales del delirio: semblante amenazador, cejas fruncidas, aspecto feroz, andar precipitado, respiración frecuente y convulsiva, manos crispadas; tal se ve al hombre iracundo. El rostro se le inflama, sus ojos echan fuego, su sangre hiere febril, sus labios tiemblan; se le aprietan los dientes, se le erizan los cabellos, respira con trabajo, se le tuercen las articulaciones; gime, ruge; sus palabras son trémulas y entrecortadas; sus manos se golpean, sus pies vacilan, todo su cuerpo está convulso: espectáculo repugnante y repulsivo. Se duda al verlo si semejante vicio es más odioso que disforme.

Las otras pasiones pueden ocultarse, alimentarse en secreto: la ira se descubre a través de la fisonomía; cuanto más fuerte más se manifiesta. Reparad los animales; sus movimientos hostiles se anuncian por signos precursores; todos sus miembros pierden la calma de su actitud ordinaria, se exalta más la ferocidad de los fieros. El jabalí echa espuma y aguza el diente; el cuello de la serpiente se hincha; el toro levanta amenazadoras sus terribles astas y sus pies hacen volar la arena; el león espanta con su rugido sordo; el can rabioso horroriza con su solo aspecto. No hay animal tan malhechor y terrible que no muestre su cólera, cuando ésta le domina, con un aumento de ferocidad. Yo bien sé que las pasiones del alma se disimulan con dificultad: el miedo, la temeridad, la incontinencia tienen indicios que las dejan ver, pues no hay pensamientos de los que agitan al hombre que no se anuncien y dejen traslucir por la emoción que se pinta en el semblante. ¿Cuál es el rasgo distintivo de la iracundia? Que las otras pasiones se presienten y la ira estalla.

¿Queréis ahora conocer sus efectos destructores? Jamás hubo plaga que más daño hiciera a la humanidad: asesinatos, envenenamientos, infamias recíprocas, ciudades destruidas, naciones enteras aniquiladas, naciones enteras aniquiladas, sus jefes vendidos en subasta pública, la tea incendiaria llevada a las viviendas y después extramuros, propagando hasta muy lejos con sus tristes resplandores venganzas implacables: he aquí obras. Buscad aquellas ciudades en otro tiempo famosas de las que nada queda: ¿quién las arrasó? ¡la ira! Mirad esas desiertas soledades, esos espacios inmensos donde reina la desolación: ¿quién las ha hecho? ¡La ira! Recordad a esos grandes personajes cuyos nombres han llegado hasta nosotros “como ejemplos de un fatal destino”: la cólera traspasa al uno en su lecho, la cólera degüella al otro violando en un banquete la hospitalidad; aquí se ve la inmolación de un magistrado, en pleno foro, delante de las tablas de la ley; allí es

un padre que entrega su sangre al puñal de un hijo parricida; más allá es un rey que presenta su cuello al arma vil de un esclavo, y otro que muere clavado en una cruz. Y no refiero aquí sino catástrofes individuales. ¡A dónde llegaría si, aparte de estas víctimas aisladas, pudiera relatar el exterminio de asambleas enteras, de masas pasadas a cuchillo, de matanzas de una soldadesca vencedora en pueblos condenados a morir!... de pueblos exterminados por haber desconocido la autoridad de Roma o haber renunciado a su tutela. Que se me explique también la injusticia de este pueblo romano cuando se irrita contra los gladiadores, cuando se cree insultado y menospreciado por los mismos, porque no saben caer y morir con elegancia; cuando por sus gestos, su actitud y su encarnizamiento, el mismo pueblo se cambia de espectador en verdugo.

Este sentimiento no es propiamente la ira; sin embargo se le acerca. Es semejante al niño que le pega al suelo porque él se ha resbalado: se enfada a menudo sin saber con quién, pero se enfada; sin motivo, es cierto, y sin haber recibido ningún mal, pero se figura que lo ha recibido y siente deseos de castigar. Toma por verdaderos golpes los que se le fingen, y luego; lo calman lágrimas no menos fingidas. Así una venganza imaginaria se lleva el dolor también imaginario.

Se dirá que "el hombre se irrita algunas veces, no contra agentes que le han hecho daño, sino que han de hacérselo: prueba de que la cólera no viene solamente por la ofensa;" es verdad el presentimiento del daño irrita; pero consiste en que la intención es ya una injuria, y meditarla es tanto como inferirla. También se dice: "la ira no es un deseo de venganza, pues a menudo la sienten los más débiles contra los más fuertes; ¿pueden tener propósito de represalias los que no la esperan?".

Digamos ante todo que entendemos por ira el deseo de vengarse, no la facultad de hacerlo; y también se desea lo que no se puede. Además, ¿existe acaso un hombre tan humilde que no espere, con razón, poder tomar su desquite del mortal más poderoso? No hay enemigo pequeño; siempre se es bastante poderoso para molestar. La definición de Aristóteles no dista mucho de la nuestra, pues dice que la ira es el deseo de devolver el daño recibido. Proligo fuera hacer resaltar aquí los puntos en que difiere de la nuestra la definición aristotélica. A las dos se les objeta que los animales tienen su ira, y esto sin ser atacados, sin idea de castigar ni de causar molestia, pues los brutos no median y hacen el mal sin premeditación. Pero hemos de responder que todo animal, excepto el hombre, es ajeno a la ira, pues aunque ésta es enemiga de la razón, no se produce más que en los seres dotados de razón. Las bestias poseen el ímpetu, la ferocidad, la acometividad, pero no conocen la ira, como no conocen la lujuria, aunque tengan para ciertos placeres menos recato que el hombre. No creáis al poeta que dijo:

*Non aper irasci meminit; non fidere cursu Cerva;
nec armentis incurrire fortibus ursi.*

(Ha perdido el jabalí su ira, el ciervo desconfía de su carrera, de embestir al pacífico rebaño, los osos ni se acuerdan).

El poeta llama la ira a la brutalidad, a la violencia del choque; pues bien, el bruto no sabe encolerizado, no se enciende en ira, como no sabe tampoco perdonar: los animales mudos son ajenos a las pasiones del hombre; no tienen sino impulsos que se les parecen. De lo contrario, si hubiera en ellos amor, habría igualmente odio; la amistad supondría también la enemistad; y las disensiones la concordia: de todas estas cosas ofrecen algún indicio, pero el bien y el mal pertenecen exclusivamente al corazón humano. Solamente al hombre se le han dado la previsión, el discernimiento, el pensamiento; nuestras virtudes y nuestros juicios son ajenos a los animales, que interiormente difieren de nosotros tanto como exteriormente. Es verdad que tienen la facultad soberana que podemos llamar principio motor, pero incompleta; como tienen una lengua, pero encadenada e inhábil para las variadas inflexiones de la nuestra. El principio motor a que nos referimos está en ellos apenas esbozado. Ven la apariencia de las cosas que excitan sus movimientos, pero la ven confusa: de aquí la violencia de sus transportes y de sus ataques; pero nada que signifique aprehensión, cuidado, miedo, tristeza ni cólera, de lo cual no tienen más que apariencias. Por lo mismo su ardor decae bien pronto y pasa al estado opuesto: así vemos que después de la furia o del espanto se ponen a pacer tranquilamente, y que a los bramidos y a las convulsiones de la rabia suceden en seguida el reposo y el sueño.

A medida que vamos leyendo estas obras,⁵³ escuchando la prosa y siguiendo sus estructuras, grandes o pequeñas, podríamos empezar –especialmente a la luz de estas yuxtaposiciones– a plantearnos algunas, o todas, las siguientes preguntas.

¿Quién está hablando (en cada uno de los casos)? ¿Qué voz o voces se están dirigiendo a nosotros o sosteniendo un diálogo entre sí? Aquí tendríamos que preguntarnos por los personajes y narradores explícitos, pero también por la presencia del autor en la totalidad del texto. ¿Qué tipo de seres humanos estamos confrontando? ¿Se presentan efectivamente como humanos (en lugar, de por ejemplo quasi-divinos, o alejados y no pertenecientes a ninguna especie)? ¿Qué tono utilizan, cuál es la forma de las oraciones? ¿Qué nos dicen sobre las relaciones que tienen con los otros participantes del texto, y con el lector? ¿Cómo parecen compararse unos con otros, y con respecto a nuestra concepción de nosotros mismos en lo que se refiere a seguridad, conocimiento y poder? (¿Quién es el

53 Los pasajes son de SPINOZA. *Ética*, la sección inicial; DICKENS. *David Copperfield*, los primeros párrafos; JAMES, Henry. *The Ambassadors*, el comienzo; y SÉNECA. *De Ira*, Libro I, comienzo. Hay una excelente discusión sobre el estilo del párrafo de James en: WATT, Ian. *The First Paragraph of The Ambassadors: An Explication* en: *Essays in Criticism*. No. 10, 1960, p. 254-68, una versión revisada aparece en A.E. Stone, Jr. ed. *Twentieth-Century Interpretations of the Ambassadors*. Englewood Cliffs, N. J., 1969, p. 75-87. (En las traducciones al castellano traídas aquí no podemos satisfacer completamente las exigencias de estilo en el sentido de Nussbaum que, requeriría, como ella misma anota, una especie de paráfrasis que tuviera en cuenta el propósito de que se trata.[N.d.T]).

que nos cuenta sobre Strether, y qué tipo de personaje es? ¿Quién es Novatus, y qué tipo de persona se dirige a él? ¿Quién se está presentando como el autor de la historia de la vida que estamos a punto de leer, y qué tan seguro parece estar de su conocimiento? ¿De dónde provienen esas definiciones, y quién es el “yo” que las enuncia? ¿Hay en cada uno de estos textos, tomados en su totalidad, una conciencia implícita, distinta de la de cada uno de los personajes y narradores?).

También podríamos notar que estas voces nos hablan, y hablan entre sí, desde distintos lugares o *puntos de vista*, respecto del tema y respecto de la posición del lector. Y otra familia de preguntas empezaría a tomar forma. ¿Se presentan, por ejemplo, (en cada caso) inmersos en el asunto que están tratando como si fuera una experiencia presente en la que están personalmente comprometidos? ¿O reflexionando sobre éste desde una posición de alejamiento, bien sea temporal o emocionalmente, o ambas? ¿O como si no tuvieran una posición concreta en absoluto, como si contemplaran el mundo “desde ningún lugar”?⁵⁴ (¿Cuál es la relación práctica que tiene el autor de la carta con la ira respecto de la que escribe? ¿Qué nos dice la forma del texto de David sobre su posición respecto de la historia de su vida? ¿Desde qué posición observa a Strether el “yo” que dice “acabo de mencionar”? ¿Está inmerso en la vida diaria el “yo” de las definiciones?). La misma voz puede ocupar, en tiempos distintos, puntos de vista distintos respecto del tema de la narración; luego hay que plantear estas preguntas a todo lo largo del texto. Y aquí, de nuevo, preguntaremos por el punto o los puntos de vista de la conciencia autorial, en la medida en que anima el texto, y también por el punto o los puntos de vista respecto del tema que se invita al lector para que los tome. (¿Le produce ira al lector el texto de Séneca? ¿Invita el texto de James a mirar el mundo poco más o menos a través de los ojos de Strether? ¿Y qué punto de vista es ese, más exactamente? ¿Y el punto de vista del lector implícito de Spinoza, o el del autor implícito del texto, es ese un punto de vista desde el cual el mundo parece contener historias interesantes?).⁵⁵

Hacernos todas estas preguntas nos puede conducir a preguntar también –en lo que se refiere a la forma general de expresarse la presencia autorial, en lo que se refiere a la actividad representada de los personajes, en lo que se refiere a la actividad misma del lector– por las *partes de la personalidad que se ven comprometidas*. ¿Qué es activo o se hace activo en cada caso? ¿Tan sólo el intelecto? ¿O también las emociones, la imaginación, la percepción, el deseo? Puede haber, en principio, distintas respuestas a los distintos niveles que hemos mencionado. Porque el texto de Séneca representa la ira, pero en una forma que no parece expresarla ni despertarla en el lector. De hecho, la fuerza de la representación desagradable es sin duda la de distanciar al lector de ella. Por otro lado,

54. Thomas Nagel utiliza esta frase para caracterizar una cierta concepción de la objetividad científica y la perspectiva que le es propia: *cfr. The View from Nowhere*. Oxford, 1986.

55. Sobre el punto de vista y otros conceptos relacionados con el análisis narrativo, *cfr.* la discusión de GENETTE, G. *Narrative Discourse*. Traducción de J.E. Lewin. NY: Oxford & Ithaca, 1980.

con frecuencia las respuestas están unidas por la invitación a identificarse con las experiencias representadas –tal como la curiosidad de Strether y sus sentimientos complejos se convierten en la aventura del lector; o la lectora de Spinoza emprende la actividad intelectual representada en el texto; o el amor y el temor de David se convierten en los propios, porque se nos lleva a quererlo y a que nos identifiquemos con él–.

Nos puede llevar además a preguntarnos *cuál es la forma general y la organización* que parece tener el texto y qué tipo y grado de control presenta el autor sobre el tema. ¿Anuncia, por ejemplo, desde un comienzo, lo que va a establecer, y procede luego a hacer exactamente eso? ¿O más bien sostiene una relación más tentativa y de meros control con el asunto que está tratando, una que deja abierta la posibilidad de sorpresa, desconcierto y cambio? ¿Sabemos desde el principio cuál va a ser el formato y la forma general del texto? ¿Y cómo se construye a medida que va avanzando, usando qué métodos? ¿Hay una historia? ¿Hay un argumento?

Luego nos podemos preguntar, en la medida en que las voces que conversan con nosotros hacen afirmaciones, ¿qué posición parece otorgárseles implícita o explícitamente? ¿Qué se sabe que son verdaderas? ¿O qué sencillamente se cree en ellas? ¿Cuál se muestra como la base del conocimiento o la creencia? ¿Se considera que estas verdades son valederas por siempre o tan sólo por un período de tiempo? ¿Y lo son para el universo entero? ¿O tan sólo para el mundo humano? ¿O solamente para ciertas sociedades? Y así sucesivamente. ¿En qué medida y en qué formas expresa el texto perplejidad o vacilación?

Otras preguntas: ¿produce placer el texto?⁵⁶ Si lo hace, entonces ¿qué tipo de placer proporciona su textura? ¿Qué se insinúa en el texto, por medio de él, acerca de este placer, sus variedades, sus conexiones con la bondad, la acción, el conocimiento? ¿Cómo nos lleva a sentir respecto de nuestras propias experiencias de goce? La narrativa de David Copperfield le brinda al lector a la vez un placer sensocial vívido, y (luego) comentarios sobre la importancia del placer sensorial en la vida ética. El placer del texto parece cálido y generoso, pero también peligrosamente seductor: sentimos que está en tensión con un cierto tipo de firmeza moral. El texto de Séneca ofrece una satisfacción más severa y sólida, con su retórica de la condenación. Es la satisfacción del autocontrol; y se obtiene, sentimos, pagando un precio, pues implica renunciar a una parte de nosotros mismos.⁵⁷ El texto de Spinoza produce un placer intelectual especialmente intenso, el placer de saber qué es cada cosa y cómo se conectan todas ellas. Este placer también tiene un precio, pues nos pide que tomemos distancia de nuestra relación más común con los

56. Debo a Cora Diamond comentarios significativos a este respecto. Para la relación entre el texto y pautas de deseo, cfr. BROOKS, P. *Reading for the Plot*. Cfr. nota 4.

57. Sobre Séneca, cfr. NUSSBAUM. *The Stoics on the Extirpation of Passions*, en: *Apeiron*. No 20, 1987, p. 129-77 y *Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's Medea* próxima a salir en *Festschrift a Stanley Cavell*. Ed. T. Cohen et. al. Texas: Tech University Press, 1990.

objetos, con los textos, con los demás. El texto de James brinda el placer de confrontar lúcidamente y sutileza nuestro desconcierto, nuestro amor por lo especial, nuestro sentido de la aventura de la vida. Y también nos pide, en su forma misma, que renunciemos a algo: a la pretensión de saber de seguro y de antemano de qué se trata la vida. En todos estos casos en que la forma configura el contenido, encontramos, pues, que el texto brinda un placer del tipo correspondiente. (En contraste, muchos textos en la filosofía moral contemporánea no brindan placer alguno, de ningún tipo, relevante o irrelevante).

Cada uno de estos textos tiene uno o varios temas; y su tratamiento está marcado por ciertos rasgos formales. Queremos saber, entonces, cómo habla sobre aquello que ha elegido. La *consistencia*, como primera medida: ¿qué tanta preocupación despliega el texto por brindar un relato libre de contradicciones de lo que es su tema, cualquiera que éste sea? Si hay contradicciones aparentes, ¿cómo se las trata y cómo se interpreta lo que muestran?

Luego, la *generalidad*: ¿en qué medida se caracteriza el tema en términos generales y se hace objeto de afirmaciones generales? Por otro lado, ¿hasta qué punto aparecen personas, lugares y contextos particulares en lo que se afirma, y cómo aparecen? ¿Como ejemplos de algo más general, o irreduciblemente únicos? ¿Son Séneca y Novatos especiales como los son David y Strether? Como quiera que sea, ¿por qué le escribe Séneca a su hermano en esta forma altamente general y abstracta? ¿Qué puede significar el hecho de que el texto de Spinoza no cuenta en lo más mínimo una historia sobre especiales?

También la *precisión*: ¿qué tan preciso intenta ser el texto respecto del tema del que se ocupa? ¿Cuánta vaguedad o indeterminación admite? ¿Y qué tipo de precisión despliega como parte de su propósito? La precisión en un texto filosófico escrito *more geometrico* es tan sólo un tipo de precisión. Las oraciones de Dickens y James tienen otro tipo, que está ausente (dejiradamente) en las de Spinoza. Porque ellos captan, con diferenciación vívida y sutil, ciertas complejidades de la experiencia ética que no transmite (o todavía no) el texto más abstracto. Incluso puede haber, como lo sugiere el comienzo del texto de Dickens, un tipo relevante de precisión en la caracterización lúcida de lo misterioso y no claro.

Los textos plantean y responden preguntas, ofrecen *explicaciones* de los fenómenos que tratan. ¿Qué tanta preocupación por explicar muestra el texto? ¿Qué tipo de explicaciones busca, y en qué momento se acaba la explicación? Las ciencias naturales, la historia, el psicoanálisis, cada una de estas disciplinas muestra distintas formas de explicación. ¿Cómo se relacionan nuestros textos con estas disciplinas, y con otras normas?⁵⁸ ¿En qué se diferencia la escrupulosa preocupación de David Copperfield por

58. La relación entre literatura y la teoría psicoanalítica es un tema amplio e importante. Para dos aproximaciones

contarle al lector cómo sucedió cada evento de su vida, de la preocupación de Spinoza por la explicación deductiva? ¿Qué nos ofrece cada uno de ellos, para el entendimiento y para la vida?

En todo esto tenemos que preguntarnos, en estrecha conjunción con estas y otras preguntas formales, acerca de lo que se llama generalmente el contenido. ¿Qué es lo que se supone que diga o muestre *acerca* de la vida humana, *acerca* del conocimiento, *acerca* de la personalidad, *acerca* de cómo vivir, el texto en cuestión? ¿Y cómo se relacionan estas afirmaciones con las que hace la forma por y en sí misma? Con frecuencia (como en todos estos casos) encontramos consistencia, e ilustración mutua. David Copperfield escribe con el tipo de consideración que también elogia. Séneca aleja a su interlocutor (y también al lector) de la pasión incluso mientras la condena. Spinoza cultiva el gozo intelectual sobre el que va a hablar. El texto de James ejemplifica, en su totalidad, un tipo de conciencia sobre la que habla con frecuencia en términos elogiosos. Pero ciertamente, este no es siempre el caso. Un texto puede afirmar ciertas cosas mientras su forma afirma otras algo distintas. Algunas veces se debe a un descuido. Otras, sin embargo, hay tensiones que son enormemente interesantes, pues los textos pueden, en su forma y manera, en los deseos que expresan y alimentan, subvertir activamente su propio contenido oficial, o cuestionar su viabilidad.

Para seguir este cuestionamiento hay que pasar por distintos niveles de análisis formal. Tenemos que pensar en el *género*, y en los textos como extensiones (o redefiniciones o subversiones) de un género existente.⁵⁹ La decisión de escribir una novela y no un tratado implica algunas posiciones y compromisos. Pero también hay que tener en cuenta la relación de una obra en particular con sus predecesoras y sus rivales del mismo género, pues no hay tal cosa que sea "la novela"; y algunas de las novelas que analizaremos aquí critican las formas de escritura tradicionales del género. Esto no quiere decir que sería mejor descartar el concepto de género. Porque incluso Beckett, cuyo ataque a la novela es radical, escribe sobre el transfondo de ciertas expectativas y deseos que sólo nos permite descifrar un concepto de género. Pero sí quiere decir que tenemos que mirar más allá de este concepto general y analizar, mucho más concretamente, los rasgos formales y estructurales de la obra que estemos trabajando en cada caso. Aquí planteamos ciertas preguntas estructurales amplias –por ejemplo sobre la función del héroe o la heroína, el tipo de identificación del lector, acerca de la forma en que se hace presente en el texto la

a éste, *cfr.* de Brook, *Reading for the Plot*, y de Wollheim, *Art and its Objects*. *Cfr.* de Wollheim también *Incest, Parricide, and the Sweetness of Art*, conferencia presentada en Brown University, febrero de 1989, próxima a publicarse. Dos colecciones representativas de trabajo en esta área son *Literature and Psychoanalysis*. Ed. Shoshana Felman. Baltimore: Md. 1982 y *Literature and Psychoanalysis*. Ed. Kurzweil y W. Phillips. Nueva York, 1983.

59. Debo agradecer a Ralph Cohen por su elocuente defensa del concepto de género y de su no eliminabilidad, presentada en una magnífica conferencia en la Universidad de California, Riverside, en mayo de 1988.

conciencia autorial, acerca de la estructura temporal de la novela. También formulamos preguntas que se suelen llamar estilísticas, tales como: ¿cuál es la forma y el ritmo de las oraciones? ¿Qué metáforas se utilizan, y en qué contextos? ¿Qué vocabulario se selecciona? En cada caso, el intento debería ser el de conectar estas observaciones a una concepción evolutiva de la obra y de la noción de vida que expresa.

E. La posición ética aristotélica

Nuestro anhelo de generalidad tiene otra fuente importante: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Quiero decir, el método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en las matemáticas, el de unificar el tratamiento de tópicos diferentes utilizando una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante sus ojos el método de la ciencia, y se sienten irresistiblemente tentados a plantear y responder preguntas de la manera como lo hace ésta. Esta tendencia es la fuente real de la metafísica, y conduce al filósofo a la oscuridad total.

WITTGENSTEIN, L. *El Libro Azul*

Dije que las novelas que estudiaré en este volumen pretenden ser filosóficas en relación con un conjunto particular de respuestas a la pregunta “¿Cómo debe uno vivir?”. Esta concepción se desarrolla y se defiende en varios de los ensayos, especialmente en **Discernment, Finely Aware** y **Trascending**. Su función en la reflexión pública y en la privada se defiende en **Discernment** y en **Perception and Revolution**. Por tanto, aquí me limitaré a enumerar brevemente sus rasgos más sobresalientes, ya comentaré los lazos entre esos rasgos y la estructura de la novela como género literario. El sentido de la vida expresado en la estructuración de estas novelas parece compartir, pues, los siguientes rasgos, que son también los rasgos de una posición ética aristotélica.⁶⁰

1. La incommensurabilidad de las cosas valiosas

No es sorprendente que encontremos que estas novelas asumen un compromiso con diferenciaciones cualitativas; difícilmente puede uno imaginarse un arte *literario* que no asuma ese compromiso. Pero la novela asume un compromiso más profundo que otras formas con una multiplicidad y sutileza de diferenciaciones. La visión organizadora de la novela muestra que una cosa no es apenas una cantidad diferente de otra; que no sólo no hay una medida única con la que se pueda examinar significativamente las pretensiones de diversas cosas buenas, sino que ni siquiera hay una cantidad pequeña de tales medidas. Las novelas nos muestran el valor y la riqueza del pensamiento cualitativo plural, y generan

60. Algunos filósofos contemporáneos que defienden posiciones estrechamente relacionadas con la que yo describo aquí son, entre otros, David Wiggins (*cfr.* nota 41); Bernard Williams (*cfr.* nota 41); Cora Diamond (*cfr.* nota 41); McDowell, John. *Virtue and Reason*, en: *The Monist*. No 62, 1979, p. 331-50; y, en ciertos aspectos, TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, 1989. Para un análisis de Aristóteles relacionado con esto, *cfr.* *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. Rorty. Berkeley, 1980 y SHERMAN, N. *The Fabric of Character*. Oxford, 1989. *Cfr.* también BLUM, L. *Friendship, Altruism, and Morality*. Londres, 1980.

en los lectores una forma de ver cualitativamente rica. Los términos del novelista son aún más variados, más precisos en su corrección cualitativa, que los términos algunas veces vagos y burdos de la vida diaria. Ellos nos muestran vívidamente que podemos aspirar a refinarnos nuestro entendimiento (que ya es cualitativo). La tendencia a reducir la calidad a la cantidad aparece en las novelas (en los *Ververs* en la primera mitad de *The Golden Bowl*, en *Mr. Gradgrind* y *Mr. McChoakumchild* de Dickens); pero, en el mejor de los casos, se considera que es inmadurez ética; en el peor, insensibilidad y ceguera. La aversión que le tenía Mr. Gradgrind a la novela estaba bien fundamentada.⁶¹

1a. La proliferación de afectos y obligaciones en conflicto

Para el agente para quien “nada puede llegar a ser lo mismo que cualquier otra cosa”, hay pocos intercambios fáciles, y muchas elecciones tendrán dimensiones trágicas. Tener que elegir entre \$50 y \$200, cuando no es posible obtener ambos, no es terriblemente tortuoso: uno renuncia simplemente a una cantidad diferente de lo que de todas maneras obtiene. La elección entre dos acciones o compromisos cualitativamente diferentes, cuando no se puede optar por ambos a causa de las circunstancias, es o puede ser trágica, en parte porque aquello a que se renuncia no es lo mismo que se obtiene. La novela como forma está profundamente comprometida con la presentación de tales conflictos, que surgen directamente de su opción por la descripción no commensurable y con la relevancia ética de las circunstancias. Se puede, por supuesto, describir algunos de estos dilemas brevemente, presentando un ejemplo muy claro. Pero en *Flawed Crystals* sostengo que únicamente si se sigue una pauta de elección y de compromiso durante un tiempo relativamente largo –tal como es propio de la novela– podemos entender la intensidad de la presencia de tales conflictos en los esfuerzos humanos por vivir bien.⁶²

2. La prioridad de las percepciones (La prioridad de lo particular)

En estos ensayos, y en las novelas, se valora mucho una capacidad ética que llamo “percepción”, siguiendo tanto a Aristóteles como a James. Entiendo por esto la capacidad de discernir, aguda y sensiblemente, sobre los rasgos sobresalientes de la situación particular en la que uno se encuentra. La concepción aristotélica sostiene que esta capacidad es el núcleo de la sabiduría práctica, y que no es únicamente una herramienta para llegar a la acción o a la afirmación correcta, sino una actividad éticamente valiosa por sí misma. Yo encuentro que James presenta algo similar con su constante énfasis en volverse “sutilmente

61. Para argumentos en contra de la commensurabilidad, cfr. *Discernment, Plato on Commensurability, Flawed Crystals*; y los capítulos 4, 6, 10 de *Fragility*. En *Discernment* la afirmación de que los valores pueden ser commensurables se divide en tesis más específicas y se investiga la relación entre unas y otras; las notas se refieren a análisis filosóficos contemporáneos.

62. Sobre el conflicto y su relación con la commensurabilidad, cfr. *Discernment, Plato on Commensurability* en este volumen. *Fragility*, cap. 4.

consciente y sustancialmente responsable". De nuevo, este compromiso parece estar incorporado a la forma misma de la novela como género.

Es mucho lo que hay que decir respecto de la relación de estas percepciones concretas con las reglas generales y las categorías generales, pues aquí se puede fácilmente malinterpretar la posición. Es muy claro, tanto en Aristóteles como en James, que un punto del énfasis en la percepción es el de mostrar la crudeza ética de las moralidades que se basan únicamente en reglas generales, y la de exigir para la ética una sensibilidad mucho más delicada hacia lo concreto, y que incluya rasgos que no han sido vistos anteriormente y no podían estar incorporados por tanto a ningún sistema de reglas constituido anteriormente. La metáfora de la improvisación es la que usan tanto Aristóteles como James para establecer este punto. Pero las reglas y las categorías siguen teniendo una enorme significación como guías de la acción en la moralidad de la percepción, tal como trato de mostrarlo en *Discernment* y en *Finely Aware*. Todo se reduce a qué significación se considera que tienen y cómo las usa la imaginación del agente.⁶³

La percepción particular que en esta concepción se prioriza por encima de las reglas y los principios fijos, se contrasta, tanto en Aristóteles como en mi análisis de él, tanto con lo *general* como con lo *universal*.⁶⁴ Es importante distinguir estas dos ideas y ver exactamente cómo la "prioridad de lo particular" opera con respecto a cada una. Los argumentos aristotélicos contra la *generalidad* (contra las reglas que se consideran *suficientes* para hacer una elección correcta) apuntan hacia la necesidad de una *concreción* altamente calibrada en la consideración y el juicio éticos. Insisten en la necesidad de que la consideración ética tenga en cuenta, como sobresalientes, tres cosas que omiten los principios generales, fijados con anterioridad al caso particular.⁶⁵

a) *Los asuntos nuevos y no anticipados*. Aristóteles usaba analogías entre el juicio ético y el arte del navegador o el del médico, para argumentar que los principios generales pensados para cubrir un espectro amplio de casos que se han visto en el pasado son insuficientes para preparar a un agente para responder adecuadamente frente a circunstancias nuevas. En la medida en que capacitamos a los agentes a pensar que un juicio ético consiste sencillamente en la aplicación de tales reglas formuladas con

63. Respecto de la percepción de particulares, *cfr. Discernment, Finely Aware, Perceptive Equilibrium, Perception and Revolution* y *Steerforth's Arm* en este volumen. Para discusiones filosóficas relacionadas con esto, *cfr.* la obra de Wiggins y McDowell citada anteriormente, también DE PAUL. M. *Argument and Perception: The Role of Literature in Moral Inquiry*, en: *Journal of Philosophy*. No. 85, 1988, p. 552-65; BLUM, L. Iris Murdoch and the Domain of the Moral, en: *Philosophical Studies*. No. 50, 1986, p. 343-67 y *Particularity and Responsiveness* en: *The Emergence of Morality in Young Children*. Ed. J. Kagan y S. Lamb. Chicago, 1987.

64. Sobre lo general y lo universal, *cfr.* también *Discernment* y *Finely Aware* nota final.

65. *Cfr. Discernment* y el capítulo 10 de *Fragility*.

anterioridad (en la medida en que capacitamos a los médicos a creer que todo lo que necesitan saber está en los libros de texto) los preparamos mal para el flujo real de la vida, y les quitamos recursividad para confrontar lo imprevisto.

b) *La inserción en el contexto que tienen asuntos relevantes.* Aristóteles y James sugieren que para ver adecuadamente cualquier asunto en una situación dada es por lo general esencial verlo en su relación de conexión con muchos otros asuntos de su contexto concreto y complejo. Esta es otra manera en la que la sorpresa entra al escenario ético y, nuevamente, las formulaciones generales resultan ser con frecuencia demasiado burdas.

Hay que notar que ninguno de estos asuntos quita que la posición ética aristotélica tenga un profundo interés en lo universal y en la universalización de juicios éticos. En cuanto a estos asuntos, el aristotélico podría bien sostener, y generalmente lo hace, que si se volvieran a presentar exactamente las mismas circunstancias, con todas los mismos rasgos contextuales relevantes, sería de nuevo correcto hacer la misma elección.⁶⁶ Esto es, de hecho y con frecuencia, parte de la justificación de la elección como correcta. El aristotélico señalará que una vez hayamos reconocido como relevantes tantos rasgos de contexto, historia y circunstancia como lo hace esta posición, es poca la probabilidad de que los universales (altamente diferenciados) que se obtendrán como resultado sean de mucha ayuda como guías de la acción. Ciertamente no tendrán la función de codificación y simplificación que han tenido los universales éticos en tantas posiciones filosóficas. Pero cuando reconocemos que los complejos juicios de James son, en muchos casos, universalizables, reconocemos algo importante sobre la forma en que la novela ofrece una educación ética y estimula la imaginación ética. Pero la dificultad que presentan incluso los universales altamente concretos está presente en el tercer argumento aristotélico sobre las percepciones particulares.

c) *La relevancia ética de las personas y las relaciones particulares.* Como respuesta a una novela de Henry James, el lector puede concluir implícitamente: "Si una persona estuviera en circunstancias suficientemente parecidas a las de este personaje, se justificaría elegir de nuevo las mismas palabras y acciones". Pero estas inferencias pueden ser de dos tipos. Si tomamos, por ejemplo, la escena entre Maggie y su padre, que es el tema de *Finely Aware*, podemos tener una inferencia del tipo: "Si una persona fuera como Maggie y tuviera un padre exactamente como Adam, y una relación y unas circunstancias como las de ellos, se justificaría elegir las mismas acciones". Pero también podemos tener un juicio del tipo: "Uno debería tener en cuenta la historia particular de las relaciones de cada cual con sus propios padres, sus características y las de uno mismo, y entonces elegir, como lo hace Maggie, con una sensibilidad diferenciada hacia lo concreto". El

66. A este respecto, la posición se asemeja a la que defiende R. M. Hare (*cfr.* la nota 16), quien reclama universales, pero insiste en universales concretos. Hay una discusión de la posición de Hare en la nota final de *Finely Aware*.

primer universal, aunque de poca utilidad en la vida, es significativo: porque uno no ha visto qué es lo correcto en las elecciones de Maggie si no ha visto cómo responden éstas a los asuntos descritos de su contexto. Pero el segundo juicio es una parte igualmente importante de la interacción entre la novela y el lector, en cuanto los lectores se convierten, como diría Proust, en lectores de sí mismos. Y este juicio le dice al lector, por lo visto, que vaya más allá de los rasgos descritos y tenga en cuenta los particulares de su propio caso.

Pero supongamos que uno encontrara la descripción de su propio caso. ¿Conduciría eso, a su vez, a un universal concreto que incorporara todo aquello que tuviera relevancia ética? Estas novelas sugieren que tal no es siempre el caso. El relato de la relación de Maggie con su padre sugiere que las propiedades descriptibles y las universalizables no son las únicas que son relevantes. Porque sentimos que hay entre Maggie y Adam una profundidad y una calidad de amor que no toleraría ser sustituido, pensamos, por un clon, ni siquiera por uno que tuviera los mismos rasgos descriptibles. Ella lo ama *a él*, no tan sólo sus propiedades, o a él más allá y por encima de sus propiedades, por muy misterioso que esto sea.⁶⁷ Y se invita al lector a amar de la misma manera. Más aún, es un rasgo notable de la vida humana, tal como las novelas la presentan, que sólo se vive una vez, y en una sola dirección. De tal manera que imaginarse la recurrencia de exactamente las mismas circunstancias y personas es imaginarse que la vida no tiene la estructura que realmente tiene. Y esto cambia las cosas. Tal como Nietzsche señala, al recomendar tal experimento del pensamiento en el contexto de la elección práctica, esto le adjudica un peso a nuestras acciones que la contingencia de la vida raramente le adjudica: el peso de hacer el mundo para toda la eternidad. Por otro lado, Aristóteles sugiere que se pierde un tipo de intensidad: pues él sostiene que la idea de que los hijos que uno tiene (por ejemplo) son "son los únicos que uno tiene" es una parte constitutiva importante del amor que uno siente por ellos, y que sin esta idea de lo irremplazables que son se socava una gran parte del valor y de la fuerza motriz del amor. La ausencia de esta intensidad en una sociedad (*la polis* ideal de Platón) nos brinda, sostiene él, una razón suficiente para rechazarla como norma.⁶⁸ Maggie, entonces, tiene que aceptar que es parte de su amor el que no haya un sustituto cualitativamente similar que sea aceptable; y que es una parte de su situación humana el que estas mismas cosas no van a suceder otra vez; que hay tan sólo un padre para ella y que sólo vive una vez. De tal manera que lo universalizable no determina, según parece, todas las dimensiones de la elección; y hay silencios del corazón dentro de los cuales sus requisitos no pueden y no deben ser escuchados. (Ver también *Discernment* y la nota final de *Finely Aware*).

67. Mucho depende aquí de la concepción del individuo y lo que ésta incluya como esencial: para un análisis del misterio y de la dificultad en la que nos encontramos aquí, *cfr. Love and the Individual*.

68. NIETZSCHE. *The Gay Science*. Traducción de W. Kaufmann. Nueva York, 1974, sección 341. (En español *La gaya ciencia*). Ver el análisis de esta posición en KUNDERA, Milan. *La insopportable levedad del ser*. Para la posición aristotélica *cfr. Política* 1262b22-3, discutida en *Discernment* y en el capítulo 12 de *Fragility*.

Estas reflexiones sobre el amor nos conducen directamente al tercer asunto importante de la concepción aristotélica.

3. El valor ético de las emociones⁶⁹

“Pero las novelas representan y activan las emociones: así que nuestras relaciones con ellas están desfiguradas por la irracionalidad. No es probable, por tanto, que contribuyan a la reflexión racional”. No hay una objeción tan frecuente como ésta contra el estilo literario, y ninguna otra ha sido tan perjudicial para sus afirmaciones. Las emociones, se dice, no son confiables, son animales y seductoras. Nos alejan de la reflexión fría, que es la única capaz de brindarnos un juicio considerado.⁷⁰ Ciertamente, la novela como forma asume un compromiso con las emociones; su interacción con los lectores tiene lugar principalmente a través de ellas. Así que hay que confrontar este desafío.

Un propósito central de estos ensayos es cuestionar esa noción de racionalidad y proponer, con Aristóteles, que la razón práctica desprendida de las emociones no es suficiente para la sabiduría práctica; que las emociones no sólo no son menos confiables que los cálculos intelectuales, sino que con frecuencia son más confiables, y son menos engañosamente seductoras. Pero antes de poder avanzar mucho en esta cuestión, es muy importante anotar que la objeción tradicional consiste en realidad en dos objeciones, que se han confundido en algunas versiones contemporáneas del debate. Según una versión de la objeción, las emociones no son confiables y distraen porque no tienen nada que ver con el conocimiento. Según la segunda objeción, tienen mucho que ver con el conocimiento, pero materializan una visión del mundo que es en realidad falsa.

Según la primera posición, entonces, las emociones son ciegas reacciones animales, parecidas o idénticas a las sensaciones corporales, que por naturaleza no se mezclan con el pensamiento, no discriminan y son impermeables al razonamiento. Esta versión de la objeción se apoya en una concepción muy empobrecida de la emoción, que no resiste mayor escrutinio. Aunque ha tenido cierta influencia, ya ha sido rechazada enfáticamente por la psicología cognitiva, la antropología, el psicoanálisis e incluso la filosofía, para no mencionar nuestra propia noción de la vida.⁷¹ Independientemente de cuánto se diferencien

69. En *Discernment* se presenta un argumento paralelo acerca de la imaginación, de nuevo con referencia a Aristóteles: una elaboración completa de su posición lo exige.

70. Este argumento que empieza, en la tradición filosófica occidental, con el ataque de Platón a la retórica en el *Gorgias*, ha sido influyentemente continuado por Locke (cfr. nota 8) y Kant. Resúmenes logrados de algunas de estas tradiciones de argumentación se encuentran en BLUM. *Friendship, Altruism* (cfr. nota 61) y en LUTZ, C. *Unnatural Emotions*. Chicago, 1988.

71. Para distintos tipos de crítica a esta posición, ver, en antropología, Lutz, y R. Harré, ed. *The Social Construction of Emotions*. Oxford, 1986; en psicoanálisis, el trabajo de Melanie Klein; en la psicología cognitiva, entre otros, el trabajo de James Averill (cfr. Harré, ed., artículo introductorio); en filosofía, DE SOUSA, R. *The*

estas disciplinas en el resto del análisis de emociones tales como el miedo, el dolor, el amor y la lástima, están de acuerdo en que estas emociones están estrechamente relacionadas con creencias, en forma tal que una modificación de las creencias produce una modificación de la emoción. Al llegar a esta conclusión están regresando, de hecho, a la concepción de emoción que Aristóteles compartía con la mayoría de los filósofos griegos, porque todos ellos sostenían que las emociones no son simplemente oleadas ciegas de afecto que se reconocen y se diferencian unas de otras tan sólo por su calidad sentida; más bien son respuestas discriminatorias, estrechamente vinculadas a creencias sobre cómo son las cosas y qué es importante.⁷² Sentir ira no es lo mismo que sentir apetito corporal. El hambre y la sed parecen ser bastante resistentes a los cambios de creencia, pero la ira parece exigir y basarse en una creencia de que uno ha sido agraviado o perjudicado de alguna manera significativa por la persona hacia quien se dirige la ira. Puede esperarse que al descubrir que es falso lo que se creía (que el suceso en cuestión no sucedió, o que el perjuicio al fin de cuentas fue trivial, o que no fue causado por esa persona) se quite también la ira contra esa persona. Sentir dolor presupone, de manera similar, una familia de ideas respecto de las circunstancias personales: que ha habido una pérdida, y que esa pérdida es de algo que tiene valor. Una vez más, un cambio en las creencias relevantes, bien sea sobre lo que ha sucedido o sobre la importancia que tiene, probablemente alterará o eliminará la emoción. El amor, el dolor, el temor, y las emociones relacionadas con ellas, están todas basadas en creencias, de manera similar: todas implican la aceptación de ciertas nociones de cómo es el mundo y de lo que es importante.

Hay varias posiciones que se diferencian sutilmente unas de otras (tanto en el análisis antiguo como en la literatura contemporánea) acerca de la relación precisa entre emociones y creencias. Pero las más importantes consideran que aceptar una cierta creencia o varias creencias es al menos la condición necesaria para la emoción y, en muchos casos, parte constitutiva de lo que ella es. Más aún, las versiones más poderosas alegan incluso que si uno *realmente* acepta o introyecta cierta creencia, también sentirá la emoción: la creencia es suficiente para la emoción; la emoción, necesaria para la creencia plena. Por ejemplo, si una persona cree que *X* es la persona más importante en su vida y que *X* acaba de morir, entonces sentirá dolor. Si no lo siente es porque de alguna manera no ha comprendido del todo o no ha captado la dimensión de lo sucedido o está reprimiendo estos hechos. De igual manera, si *Y dice* que la justicia racial es algo que le importa mucho y también que un ataque por motivos racistas acaba de tener lugar ante sus ojos, y sin embargo no siente furia de ningún tipo, esto nos llevará a su vez a dudar de la sinceridad o de lo que *Y proclama* como creencia o de la negación de su emoción.⁷³

Rationality of Emotion. Cambridge, Mass., 1987; WILLIAMS, B. *Morality and the Emotions*, en: *Problems of the Self* (cfr. nota 41). Una colección buena de trabajos recientes de varias disciplinas es *Explaining Emotions*. Ed. A. Rorty. Berkeley, 1980.

72. Para esto, cfr. *Fragility*; Interludio 2; *The Stoics on the Extirpation* y *Narrative Emotions* en *Love's Knowledge*.

73. Para un análisis más extenso de esto, y del concepto de creencia que implica, cfr. *The Stoics*.

Porque las emociones tienen esta dimensión cognitiva en su estructura misma, es muy natural que las veamos como parte inteligente de nuestra agencia ética, que responden a las operaciones de la deliberación y esenciales para completarlas. (*La intelligenza d'amore* de la que habla Dante no es la captación intelectual de una emoción; es una comprensión que no está a disposición del que no ama, y el amar en sí es parte de ella). En esta posición habrá ciertos contextos en los cuales la búsqueda de un razonamiento intelectual independiente de las emociones impedirá llegar a un juicio racional completo, al impedir, por ejemplo, un acceso al dolor, o al amor que se siente, y que es necesario para comprender en su totalidad lo que ha sucedido cuando muere una persona amada. Las emociones pueden, por supuesto, no ser confiables, al igual que las creencias. Las personas pueden enfurecerse a causa de creencias falsas respecto de los hechos o de su importancia; también puede ser que las creencias relevantes sean ciertas, pero injustificadas, o tanto falsas como injustificadas. En ***Narrative Emotions*** se argumenta que ciertas categorías emocionales –en aquel caso concreto, la culpa por el propio nacimiento y la propia corporeidad– son siempre irracionales y no confiables, en cualquier caso que surjan. Pero el hecho de que haya creencias irracionales no ha conducido casi nunca a que los filósofos eliminan todas las creencias del razonamiento práctico. Así que no es muy fácil entender por qué cuando las emociones fallan de manera paralela, esto conduce a que se les descarte. Y la posición aristotélica sostiene, de hecho, que con frecuencia son más confiables en la deliberación que los juicios intelectuales distantes, puesto que las emociones encarnan algunas de las nociones más profundamente arraigadas de lo que tiene importancia, nociones que pueden fácilmente perderse de vista en el proceso del razonamiento intelectual.⁷⁴

Esto nos lleva a la segunda objeción. Porque si bien los más grandes escritores sobre la emoción de la tradición occidental (Platón, Aristóteles, Crisipo, Dante, Spinoza, Adam Smith) están de acuerdo en encontrar en las emociones esta dimensión cognitiva, y aunque todos niegan que sean por naturaleza no confiables en la manera en que lo sostiene la primera objeción aquí mencionada, algunos de ellos sin embargo nos siguen recomendando dejar las emociones por fuera del razonamiento práctico, o incluso deshacernos del todo de ellas. Las objeciones de Platón, de los estoicos y de Spinoza son muy diferentes de las objeciones que identifican las emociones con sentimientos corporales; sin embargo, ellos también destierran las emociones de la filosofía. ¿Por qué motivos? Porque creen que los juicios sobre los que se basan la mayoría de las emociones son *falsos*. ***Trascending*** explora esta cuestión en detalle, así como mis trabajos sobre filosofía griega que se relacionan con esto. Pero el núcleo de la objeción es que las emociones implican juicios de valor que les adjudican un gran valor a cosas incontroladas por fuera del agente; son, entonces, reconocimientos del carácter finito e imperfectamente controlado de la vida humana. (Por esta misma razón Agustín sostenía, en contra de los estoicos, que las emociones eran esenciales para la vida cristiana). En otras palabras, desechar las

74. Cfr. Discernment en *Loves Knowledge* y el capítulo 3 sobre Creonte de *Fragility*, también cfr. DIAMOND, C. **Anything but Argument?** En: *Philosophical Investigations*. No. 5, 1982, p. 23-41.

emociones no tiene nada que ver, en este caso, con el hecho de que son “irracionales” en el sentido de “no cognitivas”. Se les considera partes del razonamiento que son en realidad falsas, vistas desde la perspectiva de ciertas aspiraciones a la auto-suficiencia. Pero esas aspiraciones y las posiciones que las apoyan pueden cuestionarse, tal como se hace en este ensayo. Y si se adopta una noción distinta de la situación y de los fines apropiados del ser humano, las emociones volverán como reconocimientos necesarios de algunas verdades importantes acerca de la vida humana.

Nada en este proyecto debe tomarse (repito) como que implique un fundacionalismo acerca de las emociones.⁷⁵ Éstas pueden ser injustificadas o falsas, tal como pueden serlo las creencias. No son fuentes auto-certificadoras de la verdad ética. Pero este proyecto sí quiere mostrar que la primera objeción es inadecuada, mostrando la riqueza de conexiones entre emoción y juicio. Y a través de esta exploración del amor y de otros apegos precarios muestra una concepción ética que está en desacuerdo con las de los autores de la segunda objeción, y muestra esa noción de la vida como buena.⁷⁶

Esto nos lleva al cuarto y último elemento de la concepción aristotélica, en cierta medida el más fundamental de todos.

75. Para una crítica de esta idea, *cfr.* *Narrative Emotions* y *Love's Knowledge* en *Love's Knowledge*.

76. La reivindicación de las emociones en el razonamiento práctico ha sido, por razones culturales obvias, un tema prominente en la escritura feminista contemporánea; *cfr.* por ejemplo, GILLIGAN, C. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass., 1982. El argumento de este libro tiene muchos puntos en común con este y otros trabajos feministas, presentando las cuestiones como algo importante para todos los seres humanos que quieran vivir bien.

Recientemente se ha estado desarrollando un corpus interesante de trabajos que se ocupan del papel de las emociones en el derecho y en el juicio legal. Dos ejemplos diferentes son, GEWIRTZ, Paul. *Aeschylus Law*, en: *Harvard Law Review*, No. 101, 1988, p. 1043-55 y MINOW L., Martha; SPELMAN V., Elizabeth. *Passion for Justice*, en: *Cardozo Law Review*, No. 10, 1988, p. 37-76. Ambos artículos se ocupan en profundidad del papel de la literatura y del estilo literario en el derecho, y ven la conexión de esta cuestión con la cuestión del papel de las emociones. (No es casualidad que ambos se ocupen también del feminismo. La elocuente conclusión de Gewirtz junta estos dos intereses:

...Pero, si bien las emociones no racionales pueden distorsionar, engañar o encandilar incontroladamente, ellas tienen valor en sí mismas y pueden también abrir, aclarar y enriquecer el entendimiento. Los valores y logros de un sistema legal –y de los abogados, jueces y ciudadanos involucrados en un sistema legal– están configurados por lo que las emociones permiten. Estas observaciones sugieren una relación importante entre el derecho y la literatura que raramente se hace explícita. La literatura puede exigir lo que exige de nosotros justamente porque alimenta los tipos de entendimiento humano que no se obtienen únicamente a través de la razón, sino que involucran también la intuición y la emoción. Si, como sugiere la *Orestiada*, la ley implica elementos no racionales y requiere las formas más comprensivas de entendimiento, la literatura puede tener una función importante en el desarrollo de un abogado. La inclusión de las Furias dentro del orden legal –una inclusión que representa el enlazamiento de las esferas de lo emocional a la ley– conecta la literatura con el derecho y subraya el lugar especial que puede tener la literatura para desarrollar la mente legal a su estadio de riqueza y complejidad plenas. (p. 1050).

Para esto, *cfr.* también BOYD W., James. *The Legal Imagination*. Chicago, 1973; *When Words Lose their Meaning*. Madison, Wisc., 1984 y *Heracles' Bow*. Chicago, 1985.

4. La relevancia ética de sucesos incontrolados

En la querella antigua, la poesía dramática recibió reprimendas por implicar, en la forma en que construía sus argumentos, que los eventos que le suceden a los personajes sin que ellos tengan la menor culpa tienen una importancia considerable para la calidad de la vida que lograrán llevar, y que posibilidades similares se hallan presentes en las vidas de los espectadores. Tanto los que defendían como los que atacaban lo literario estaban de acuerdo en que la consideración que se le daba al argumento expresaba, en sí misma, una concepción ética que estaba en desacuerdo con la noción socrática (aceptada por Platón en el ataque a la tragedia en la *República*) de que a una persona buena no se le puede hacer daño. Lo mismo parece regir también para nuestros ejemplos más modernos de ficción. La estructura de estas novelas, como miembros y extensiones de ese género trágico, ha incorporado un énfasis en la significación que tiene, para la vida humana, lo que pasa así no más, la sorpresa, el infortunio. James conecta su interés propio por la contingencia con el de la tragedia antigua, refiriéndose a la compasión y al temor de los personajes ante su situación. (Y sus lectores han de ser “participantes por medio de una consideración afectuosa”, considerando que los acontecimientos son importantes, incluso tal como lo hacen los personajes). Proust nos dice que una de las finalidades primordiales del arte literario es mostrarnos momentos en los cuales el hábito se ve interrumpido por lo inesperado y generar en el lector un incremento similar de sentimiento verdadero y sorprendido. Ambos autores consideran que la capacidad de penetración de sus textos depende de este poder para presentar tales acontecimientos no controlados como algo importante para los personajes, y hacer que también le importen al lector. Y la concepción aristotélica sostiene que una comprensión correcta de las formas en que la aspiración humana a vivir bien puede verse afectada por eventos no controlados es, efectivamente, una parte importante del entendimiento ético, y no, como le parece al platónico, un engaño.⁷⁷

La concepción aristotélica contiene una noción de aprendizaje que sirve para apoyar las pretensiones de la literatura. Porque aquí, la enseñanza y el aprendizaje no implican sencillamente el aprendizaje de reglas y principios. Una gran parte del aprendizaje tiene lugar en la experiencia de lo concreto. Este aprendizaje experiencial, a su vez, requiere que se cultiven la percepción y la sensibilidad: la capacidad de leer una situación y distinguir lo que es relevante para el pensamiento y para la acción. Esta tarea activa no es una técnica; se aprende con un guía y no con una fórmula. James argumenta plausiblemente que las novelas ejemplifican y ofrecen este aprendizaje: lo ejemplifican en los esfuerzos de los personajes y del autor, lo engendran en el lector, poniendo en escena una actividad similarmente compleja.⁷⁸

77. Cfr. *Fragility*, caps. 8-12.

78. Sobre el aprendizaje, cfr. *Discernment* y *Finely Aware* en *Love's Knowledge*.

Las novelas responden a la posición aristotélica ante el aprendizaje práctico de otra manera más. La posición aristotélica insiste en que los lazos de amistad estrecha o amor (como los que unen a los miembros de una familia o a amigos muy cercanos) son importantes en todo el asunto de convertirse en un buen perceptor.⁷⁹ Al confiar en la guía de un amigo y permitir que los propios sentimientos se comprometan con la vida y las elecciones de esa otra persona uno aprende a ver aspectos del mundo que había perdido previamente. El deseo de compartir una forma de vida con un amigo motiva este proceso. (Vemos esto en los Assingham, que encuentran la base de una percepción compartida de su situación a través del deseo amoroso de habitar la misma imagen, de poner a disposición las capacidades de cada cual para el otro). James hace énfasis en que no sólo las relaciones que se representan en las novelas, sino también la relación misma de lectura de la novela tiene este carácter. Algunos personajes, y sobre todo la noción de vida revelada en el texto en su totalidad se convierten en nuestros amigos a lo largo de la lectura, “participantes por medio de una consideración afectuosa”. Confiamos en su guía y vemos, por un tiempo, el mundo a través de sus ojos, incluso si, como en el caso de Steerforth en Dickens, nos vemos llevados, por amor, a salirnos de los límites del juicio moral recto.

Uno podría, si fuera un escéptico, sorprenderse ante esto, pensar que el amor distorsiona tanto, o más, de lo que revela. Pero los ensayos surgen de una experiencia en la que la capacidad que el amor tiene de iluminar ha sido una realidad marcada. Esto se ve en los ensayos, en formas abiertamente autobiográficas, en la forma en que mi amor por mi hija y la visión que tiene mi hija de Steerforth me llevaron a revisar la concepción de la conexión entre amor y moralidad; en la forma en que los cambios de posición de Hilary Putnam iluminaron, a través de la amistad (lo que no equivale a decir que hay acuerdo, sino algo más profundo que el acuerdo), mis propias posiciones cambiantes sobre la vida política. Esto se ve, también, en la forma en que otras figuras y acontecimientos, no nombrados, ausentes, toman forma en el texto y conducen el texto hacia sus percepciones. Pero sobre todo, esto se ve en la historia de mi relación con las novelas, una relación que empezó antes que casi cualquier otro amor y que es un amor tan íntimo como cualquier otro. El desarrollo de la historia de estas relaciones es la historia, también, del despliegue del pensamiento; es la configuración de la simpatía.

F. Novelas, ejemplos y vida

Ya me referí a la novela como un agente especialmente útil para la imaginación moral, como la forma literaria que nos revela más directamente la complejidad, la dificultad y el interés de la vida en sociedad, y que mejor nos instruye en nuestra variedad y contradicción humanas.

TRILLING, Lionel. *The Liberal Imagination*

79. Cfr. *Fragility*, cap. 12 y Sherman (cfr. nota 61).

Uno puede conceder que se requiere otro tipo de texto, diferente del tratado abstracto, si queremos investigar clara y plenamente lo que afirma la concepción aristotélica, tanto por lo que un tratado puede y no puede afirmar, como por lo que hace o deja de hacer con su lector y por él. Y sin embargo uno puede estar mucho menos seguro de que los textos requeridos sean novelas. Aquí surgen varias preguntas: ¿por qué estas novelas y no otras? ¿Por qué novelas y no obras de teatro? ¿O biografías? ¿Historias? ¿Poesía lírica? ¿Por qué no ejemplos de filósofos?, pero sobre todo, como dice Strether en la obra de James, ¿por qué no "la pobre vidita de siempre"?

Aquí debemos insistir una vez más en que lo que tenemos en nuestras manos es una familia de indagaciones; y que no todas nuestras preguntas, ni siquiera sobre cómo vivir, podrán ser igualmente bien buscadas en exactamente los mismos textos. Si, por ejemplo, queremos pensar sobre el papel de la creencia religiosa en ciertas vidas que podemos llevar, ninguna de las novelas que hemos elegido aquí será de gran ayuda, con excepción de la de Beckett, y ésta tan sólo de manera bastante restringida. Si queremos reflexionar acerca de las diferencias de clase, o acerca del racismo, o acerca de nuestra relación con sociedades distintas a la nuestra, de nuevo, estas novelas en particular no serán suficientes, aunque, tal como se sostiene en *Discernment*, la mayoría de las novelas se concentra de alguna manera en nuestra común humanidad a través de sus estructuras de amistad e identificación, y en esa medida contribuyen a llevar a cabo esos proyectos. La selección de textos expresa mi preocupación por ciertas cuestiones y no pretende dirigirse a todos los asuntos importantes.⁸⁰ (Algunas ideas curriculares en relación con mi posición se encuentran en la nota final de *Perception and Revolution*).

También debemos insistir en que no todas las novelas, y no únicamente la novela, resultan ser apropiadas, incluso para esta pequeña porción del proyecto. No todas las novelas son apropiadas por las razones que sugieren James y Proust en sus críticas a otros autores de novelas. James ataca la postura omnisciente del narrador en George Eliot como una falsificación de nuestra posición humana. Indica también que los resortes convencionales del interés dramático a los que se recurre en tantas novelas pueden, si no tenemos algo de cuidado, corromper nuestra relación con nuestra vida diaria, con sus búsquedas más rutinarias por la precisión de pensamiento y sentimiento, sus esfuerzos

80. Por supuesto, tampoco pretenden representar los únicos lugares a los que se pueda acudir para entender estas cuestiones. Es obvio que me he limitado tan sólo a una pequeña parte de una tradición literaria; pero con esto no quiero implicar que no haya otras tradiciones, otras perspectivas, cuya inclusión sería muy importante para completar esta indagación. Y si uno pasa de estas cuestiones a otras, es aún más importante recordar esto. Pues habrá cuestiones cuya investigación será esencial para la compleción de nuestro proyecto dialéctico, y que no podrían estudiarse bien usando únicamente textos literarios que pertenezcan a la tradición de literatura alta de Europa y Norte América. Necesitaremos, antes de que nuestro proyecto haya avanzado mayor cosa, entender de la mejor manera posible las formas de vida de otras personas muy distintas a nosotros, de minorías y grupos oprimidos en nuestra sociedad. Y aun cuando no acepto que las obras que se estudian aquí están condenadas a la estrechez y a la parcialidad por causa de su origen, es razonable suponer que una investigación precisa y plena de tales cuestiones requeriría acudir, también, a textos de otro origen.

mucho menos dramáticos por ser justos.⁸¹ El Marcel de Proust critica gran parte de la escritura literaria que encuentra, y sostiene que no se preocupa suficientemente por la profundidad psicológica. Tanto Proust como James escriben de una manera que se concentra en los pequeños movimientos del mundo interior. De tal manera que la elaboración que yo desarrollo con referencia a ellos no puede extenderse automáticamente a todos los novelistas. Por otro lado, creo que James tiene argumentos sólidos para la posición de que la novela, entre todos los géneros disponibles, es la que mejor ejemplifica lo que él llama "la moralidad proyectada".⁸² He introducido algunas de estas conexiones entre la estructura de la novela y los elementos de la posición aristotélica; los ensayos las desarrollan más ampliamente.

No sólo las novelas resultan apropiadas, pues (y de nuevo tan sólo con respecto a estas cuestiones en particular y a esta concepción) también muchos dramas serios son pertinentes, así como algunas biografías e historias –siempre y cuando estén escritas en un estilo que les preste suficiente atención a la particularidad y a la emoción, y siempre y cuando comprometan a sus lectores en actividades relevantes de buscar y sentir, especialmente de sentimiento en lo que se refiere a sus propias posibilidades así como a las de los personajes–. En un caso (**El conocimiento del amor**) encuentro en un cuento suficiente complejidad estructural para las cuestiones que estoy investigando ahí. La poesía lírica me parece que plantea otras cuestiones. Son importantes para la continuación del proyecto más amplio; pero se las debo dejar a aquellos que están más comprometidos que yo en el análisis de poemas. Dejo también para una indagación futura el papel ético de la comedia y la sátira, tanto en la novela como en otros géneros.

Pero es probable que el filósofo esté menos preocupado por estas cuestiones de género literario que por una pregunta previa: ¿por qué una obra literaria? ¿Por qué no podemos investigar todo lo que queremos utilizando ejemplos complejos como aquéllos que los filósofos morales saben inventar tan bien? En respuesta, debemos insistir en que el filósofo que plantea esta pregunta no se ha dejado convencer por el argumento expuesto hasta ahora de que hay una conexión íntima entre la forma literaria y el contenido ético. Los ejemplos de filósofos sistemáticos carecen casi siempre de particularidad, de interés emotivo, de una argumentación absorbente, de la variedad y el grado de indeterminación que tienen las buenas obras de ficción; tampoco tienen esa manera que tiene la buena ficción de hacer del lector un amigo y un participante; y hemos dicho que es justamente por gracia de estas características estructurales que la ficción puede desempeñar el papel que tiene en nuestras vidas reflectivas. Como dice James, "El retrato del estado expuesto

81. Cf. **Flawed Crystals**; y mi **Comment on Paul Seabright**, en: *Ethics*. No. 98, 1988, p. 332-40.

82. Cf. nota 7. Visiblemente estoy limitando mi discusión a las formas de expresión *verbal* disponibles, y no estoy siquiera intentando mostrar las relaciones de lo verbal y lo pictórico, lo musical, etc.

y enredado es lo que se requiere".⁸³ Si los ejemplos reúnen estas características, entonces son a su vez obras literarias.⁸⁴ Algunas veces una ficción muy corta resultará suficiente como vehículo de la investigación de aquello que estamos investigando en el momento; algunas veces, como en *Flawed Crystals* (en donde nuestra indagación se ocupa de lo que puede llegar a suceder en el curso de una vida relativamente larga y compleja), necesitamos la extensión y la complejidad de la novela. En ninguno de los dos casos, sin embargo, sería suficiente si se sustituyera con ejemplos esquemáticos. (Esto no quiere decir que hay que desecharlos totalmente, pues tiene otro tipo de utilidad, especialmente en relación con otras posiciones éticas).

Podemos agregar que los ejemplos, al organizar las cosas sistemáticamente, les señalan a los lectores lo que deben notar y encontrar relevante. Los ejemplos les entregan la descripción ética notoria. Esto quiere decir que una gran parte del trabajo ético está hecho, el resultado está "masticado". Las novelas son más abiertas, le muesran al lector lo que es buscar la descripción apropiada y por qué importa esta búsqueda. (Y sin embargo no son tan abiertas como para impedir que tome forma el pensamiento del lector). Al mostrar el misterio y la indeterminación de "nuestra aventura presente", caracterizan la vida de manera más rica y verdadera –de hecho, más precisa– de lo que podría hacerlo un ejemplo carente de estos rasgos, y suscitan en el lector un tipo de trabajo ético más apropiado para la vida.

¿Pero por qué no entonces la vida misma? ¿Por qué no investigar lo que queremos investigar viviendo y reflexionando sobre nuestras vidas? ¿Por qué, si lo que queremos estudiar es la concepción ética aristotélica, no lo hacemos sin textos literarios, sin textos de ningún tipo, o mejor aún, con los textos de nuestras vidas puestos ante nosotros? Lo primero que hay que decir aquí es que, por supuesto, también hacemos eso, tanto de manera independiente de la lectura de las novelas como (según sostiene Proust) en el proceso mismo de lectura. En cierta medida, Proust tiene razón cuando afirma que el texto literario es un "instrumento óptico" a través del cual el lector se convierte en un lector de su propio corazón. Pero, en ese caso, ¿por qué necesitamos tales instrumentos ópticos?

Aristóteles ya planteaba una respuesta obvia a esto: nunca hemos vivido lo suficiente. Nuestra experiencia, sin la ficción, es demasiado limitada y estrecha. La literatura la extiende, nos hace reflexionar y pensar sobre cosas que de otra manera estarían demasiado

83. JAMES, H. AN 65. Respecto de la posición de James sobre la moralidad, cfr. también CREWS, F. *The Tragedy of Manners: Moral Drama in the Later Novels of Henry James*. New Haven, Conn., 1957.

84. El uso de ejemplos en *The Sovereignty of God* de Iris Murdoch se acerca a esto. Otros filósofos que empiezan a aproximarse a este grado de complejidad son, Bernard Williams (cfr. nota 40); NAGEL, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge, 1979; y THOMPSON, Judith Jarvis. *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*. Cambridge, Mass., 1986.

distantes para sentir las.⁸⁵ No se debe subestimar la importancia de esto tanto para la moral como para la política. *The Princess Casamassima* representa la imaginación del lector de novelas —a mi manera de ver, con razón como un tipo de imaginación muy valiosa en la vida política (así como en la privada), que siente simpatía por una amplia gama de intereses y aversión por ciertas formas de negar lo humano. Cultiva estas simpatías en sus lectores.

Podemos aclarar y extender este punto haciendo énfasis en que las novelas no funcionan, dentro de este proyecto, como obras de vida “prima”; son descripciones interpretativas, íntimas y cuidadosas. Todo vivir es un interpretar; toda acción requiere que se vea el mundo *como* una cosa u otra. Así que en este sentido ninguna vida es “materia prima”, y (tal como sostienen James y Proust) a lo largo de todo nuestro vivir somos, de alguna manera, creadores de ficciones. La cuestión es que en la actividad de la imaginación literaria se nos lleva a imaginar y a describir con mayor precisión, concentrando nuestra atención en cada palabra, sintiendo cada evento más intensamente, mientras que gran parte de la vida real pasa sin esta conciencia realizada, y por tanto, no se vive, en cierto sentido, plena o profundamente. Ni James ni Proust piensan que la vida común es normativa, y en esto concuerda la concepción aristotélica: mucho en ella es obtuso, rutinario, incompleto en lo sensible. De tal manera que la literatura es una extensión de la vida, no sólo horizontalmente, al poner al lector en contacto con acontecimientos o lugares, personas o problemas que él o ella no habrían tenido oportunidad de encontrar o ver, sino también es una extensión vertical, por así decirlo, que le da al lector experiencias más profundas, agudas y precisas que gran parte de lo que sucede en la vida.

A este punto le podemos agregar otros tres puntos que tienen que ver con nuestra relación como lectores con el texto literario y las diferencias entre esa relación y otras en las que nos compromete la vida. Tal como afirma James con frecuencia, leer una novela nos pone en una posición que es a la vez igual y distinta a la que ocupamos en la vida; igual, en cuanto estamos comprometidos emocionalmente con los personajes, participamos de su actividad, y somos conscientes de lo incompletos que somos; distinta, en cuanto estamos libres de ciertas causas de distorsión que con frecuencia dificultan nuestras deliberaciones en la vida real. Puesto que no es nuestra historia, no nos encontramos enredados en el “fuego vulgar” de nuestros celos o iras personales ni en la a veces enceguecedora violencia del amor. Una actitud estética preocupada por lo ético puede por ende mostrarnos el camino. También lo ve así el Marcel de Proust, y lo expresa en una afirmación mucho más radical (que tal vez, por eso mismo, es menos convincente): que es tan sólo en relación con el texto literario, y nunca con la vida, como podemos tener una relación caracterizada por un genuino altruismo y por un genuino reconocimiento de la otredad del otro. Nuestra lectura de Dickens complica este punto, como ya lo veremos, pero no lo elimina. Hay algo en el acto de la lectura que es ejemplarizante para la conducta.

85. Estoy pensando en las afirmaciones de Aristóteles, tanto en *Retórica* como en *Poética*, acerca de la relación entre nuestro interés por la literatura y nuestro amor por aprender: *cfr. Fragility, Interlude 2*.

Además, otra forma en la que la aventura de la lectura es ejemplarizante es en el hecho de que agrupa a sus lectores. Y, tal como anota Lionel Trilling, los agrupa de una manera especial, una manera que es constitutiva de un tipo especial de comunidad: una en la que el imaginar, el pensar y el sentir de cada persona se respetan por ser moralmente valiosos.⁸⁶ La empresa dialéctica aristotélica se caracteriza como un esfuerzo social o comunal en el que las personas que van a compartir una forma de vida tratan de ponerse de acuerdo en la concepción según la cual pueden vivir juntas. El escrutinio solitario que hace cada persona de su experiencia puede ser, pues, una actividad demasiado íntima y que no es compatible, de tal manera que no facilita tal tipo de conversación compartida, especialmente si tomamos en serio, tal como lo hacen las novelas, el valor moral de la intimidad en lo que se refiere a los pensamientos y sentimientos propios.⁸⁷ Necesitamos, pues, textos que podamos leer juntos y sobre los que podamos hablar como amigos, textos a los que todos tengamos acceso. La amplia presencia del "nosotros" y la poca del "yo" en las últimas novelas de James es enormemente significativa, en lo que se refiere a la presencia autorial. Una comunidad está constituida por autores y lectores. En esta comunidad no se descuidan ni lo distintivo ni la diferencia cualitativa; se estimula la intimidad y la imaginación de cada cual. Pero al mismo tiempo se insiste en que el objeto de nuestro interés ético es la vida en comunidad.

Hasta ahora he insistido en que la forma y el contenido son inseparables en obras escritas que hayan sido cuidadosamente concebidas. Pero también he defendido las novelas como parte de una búsqueda general que requiere claramente, para ser completada, la descripción explícita de la contribución de las obras literarias y la comparación de su noción de la vida con la que se implica en otros trabajos. Para llevar a cabo esta búsqueda, los ensayos utilizan un estilo que responde a las obras literarias y, hasta cierto punto, continua sus estrategias, pero también muestran una preocupación aristotélica por la explicación y la descripción explícita. Y varios de los ensayos (especialmente **El conocimiento del amor**) analizan la idea de un estilo filosófico aliado de la literatura, que no sea idéntico al de las obras literarias, pero que dirija la atención del lector hacia los rasgos notables de esas obras, colocando lo que éstas revelan en una relación transparente con otras alternativas, otros textos. Ya se veía en nuestra exposición del procedimiento dialéctico que la comparación entre concepciones se debe organizar con un estilo que no se comprometa enteramente con alguna de ellas, pero ahora vemos que incluso para empezar esa tarea dialéctica, en lo que se refiere a la literatura, necesitamos –incluso antes de llegar a la investigación de concepciones alternativas– un tipo de comentario filosófico que señale explícitamente las contribuciones que pueden hacer estas obras a la indagación sobre nuestro asunto: los seres humanos y la vida humana y su relación con

86. Cfr. *The Liberal Imagination* (cfr. nota 35), esp. vii-viii, prefacio agregado en 1974.

87. Un sutil análisis relacionado con la intimidad en la novela de conciencia es el de D. Cohn, *Transparent Minds*. Princeton, N.J., 1978.

nuestras intuiciones y nuestra noción de la vida.⁸⁸ Las novelas y su estilo, como hemos sostenido, son una parte ineliminable de la filosofía moral, entendida como nosotros la entendemos, pero su contribución se lleva a cabo unida a un estilo que en sí mismo es más explicativo, más aristotélico. Para ser aliado de la filosofía y dirigir al lector a esa variedad y complejidad, en vez de alejarlo de ellas, el estilo aristotélico tendrá que diferenciarse mucho del de una gran parte de los escritos filosóficos con que comúnmente nos encontramos, pues tendrá que ser no reductivo y tener conciencia de su incompletud, y acudir a la experiencia y a los textos literarios como esferas donde se puede buscar la compleción.⁸⁹ Pero tendrá que ser diferente a las novelas si ha de mostrar los rasgos distintivos de éstas en una forma que las contraste con los rasgos de otras concepciones. Tanto las obras literarias como la “crítica filosófica” que las presenta son partes esenciales de la tarea filosófica general.

Esta unión de riqueza literaria y comentario explicativo puede adoptar muchas formas. Algunos autores –Platón y Proust, por ejemplo– incorporan ambos elementos en un todo literario. Otros, como Henry James, suplementan sus obras literarias con un comentario explícito propio. Otros autores del comentario filosófico –desde Aristóteles hasta figuras contemporáneas como Stanley Cavell, Lionel Trilling, Cora Diamond y Richard Wollheim– escriben comentarios sobre obras de arte escritas por otros. No hay normas sobre cómo debe hacerse esto. Depende mucho del grado de capacidad narrativa del filósofo, del tipo y el grado de su compromiso con el proyecto total de investigar concepciones éticas alternativas. Pero en cada caso hay que tener cuidado de que la forma y las pretensiones estilísticas del comentario desarrollos y no socaven las del texto literario. Y no se debe descartar la posibilidad de que el texto literario contenga elementos que saquen al lector completamente de la cuestión dialéctica; ésta puede ser, de hecho, una de sus contribuciones más importantes.

G. Las fronteras de la preocupación ética

¿Y por qué, excepto por tí, siento amor?
¿Aprieto el libro más extremo del hombre más sabio
contra mí, escondidos en mí el día y la noche?

STEVENS, Wallace. *Notes Towards a Supreme Fiction*

Esta indagación toma como punto de partida la pregunta “¿Cómo debemos vivir?”. Y todos los libros que estudio aquí se dirigen, de una manera u otra, a esta cuestión. Pero varios de ellos también tratan del amor; y el amor, o sus secretos, es un tema conector en

88. Richard Wollheim fue el primero en hacerme notar este punto en sus comentarios a *Flawed Crystals*, en: *New Literary History*, No15, 1983, p. 185-92. Cfr. *Finely Aware* en *Love's Knowledge*, p. 162.

89. Para una exposición más amplia de este punto, cfr. *El conocimiento del amor*, con referencia a William James. Acerca del propio estilo de Aristóteles, cfr. *Fragility*, Interlude 2.

estos ensayos. Esto quiere decir que es necesario preguntarse hasta dónde invitan o permiten las novelas que se las confine dentro de los límites de la cuestión ética, hasta dónde, por otro lado, expresan y seducen al lector hacia una conciencia que la rebasa. En estos ensayos y en las novelas hay una concepción (o concepciones) recurrente de una postura ética, una postura que es necesaria para plantear y responder adecuadamente esa pregunta ética inclusiva. Esta postura suele estar estrechamente ligada a la del autor y la del lector. Nuestra pregunta, en cada caso, debe ser entonces: ¿es esta la postura organizadora de la novela como un todo? O (para plantearlo más dinámicamente) ¿constituye la obra literaria (algunas veces) a su lector como una conciencia que transgredie los límites de esa pregunta? Y si tal es el caso, ¿cómo afecta esto la contribución ética de la novela?

La respuesta de cada autor a esta pregunta (y la evaluación que uno haga de esa respuesta, como lector y como crítico) expresará la posición acerca de la relación entre el punto de vista ético y ciertos elementos importantes de la vida humana –especialmente las formas del amor, los celos, la necesidad y el temor– que parecen moverse por fuera de la postura ética y estar potencialmente en tensión con ella y dependerán de ella. Los autores que analizo aquí varían (y tal vez también cambian) de posición respecto de esta pregunta. Y mi propia posición respecto de esta cuestión también ha sufrido un cambio, conduciéndome a concentrarme o a acudir en busca de mayor ilustración a una novela o un autor en lugar de otro, en distintas ocasiones. Para aclarar ciertas preguntas que van a suscitar los ensayos, tomados como un todo, quiero dividir esta evolución en tres períodos (aún cuando en realidad no sean del todo temporalmente separables). Me concentraré en el ejemplo del amor erótico/romántico.

En la primera etapa creía que la postura ética aristotélica era tan inclusiva que abarcaba todos y cada uno de los elementos constitutivos de la vida humana buena, incluyendo el amor. Argumentaba en aquel entonces que si uno se moviera de un entendimiento estrecho del punto de vista moral hacia un entendimiento aristotélico más inclusivo, con su pregunta por la vida humana buena, uno podría pensar y sentir respecto de cualquier cosa que es una parte plausible de la respuesta a esa pregunta, incluyendo el amor apasionado, preguntando cómo se ajusta con otros elementos y cómo podría uno construir una vida equilibrada a partir de ellos. (Señalaba para esto el hecho de que las obras éticas de Aristóteles incluyen muchos aspectos de la vida humana que para Kant y para muchos otros estarían por fuera de la moralidad: contar chistes, la hospitalidad, la amistad, el amor mismo. Todos estos elementos se encuentran firmemente establecidos dentro de la búsqueda de la vida buena tal como Aristóteles la entiende, y pueden ser evaluados y se puede seguir especificándolos en esa búsqueda).

En este período hacía énfasis en el hecho de que la concepción de James de la postura ética parecía ser igualmente inclusiva; que sus novelas constituyen en su lector una conciencia siempre consciente de la relevancia de cada cosa y son modeladas por ella: la fortuna de sus personajes, la estructura del argumento, la forma misma de las

oraciones, los cuales importan para la pregunta sobre la vida humana y cómo vivirla. Esta conciencia tiene presente los elementos no éticos, e incluso antiéticos, de la vida –tales como los celos, el deseo de venganza, y el amor erótico en la medida en que tenga que ver con éstos–. Pero la naturaleza de su conciencia de estos elementos es en sí misma poderosamente ética. Se le exige al lector que observe siempre la relevancia de estos elementos en la “moralidad proyectada” y que los evalúe como elementos (o impedimentos) de la vida humana buena. Mi propia convicción de que la postura ética aristotélica era completa, en tanto es una actitud hacia una variedad de elementos de la vida, era una idea que me guió en la escritura de *Fragility*, y se nota en **Flawed Crystals, Finely Aware** y **Discernment** (en *Love's Knowledge*), con su la asimilación de Aristóteles y James.

En su comentario escrito a **Flawed Crystals**, Richard Wollheim sostiene que una de las contribuciones notables de la novela a la comprensión de nosotros mismos es la de conducir a sus lectores, en ciertos momentos y de ciertas maneras, “por fuera de la moralidad”, convirtiéndolos en cómplices de proyectos extra-morales, especialmente aquellos basados en los celos y la venganza.⁹⁰ Sostiene que de esta manera la novela, al mostrarnos los límites de la moralidad y sus raíces en actitudes más primitivas, nos muestra algo importante sobre la moralidad que no habríamos podido ver en un tratado sobre moral. Mi réplica a Wollheim en aquella ocasión, en la respuesta que se publicó, fue que nuestra diferencia era puramente verbal, resultado sencillamente de un uso diferente de las palabras “moral” y “ética”. Él estaba usando un entendimiento kantiano más restringido de la moral; yo, un entendimiento aristotélico más amplio. Lo que estaba por fuera de lo ético o lo moral en el primero de los sentidos, era parte de ello en el segundo. Incluso (agregaba) si uno concedía que a ratos *The Golden Bowl* sí le permitía a los lectores echar una mirada a los límites de incluso esta postura más amplia, mostrándoles un amor que es, en su exclusividad, incompatible con una conciencia delicada y una responsabilidad enriquecida, e incluso si la novela, de hecho, hasta cierto punto compromete a los lectores en la parcialidad de visión culpable de ese amor, de todas maneras lo hace de tal forma que siempre les permite mantener una conciencia clara de aquello que los personajes pierden de vista; y así la novela se queda siempre dentro de la postura ética.

Durante una segunda etapa mantuve más o menos una actitud constante ante la lectura de James y sus rasgos éticos, pero expresé una actitud diferente ante el amor y su relación con el punto de vista ético aristotélico. O mejor, desarrollé más en profundidad algunos elementos de mi posición que ya habían sido sugeridos en mi lectura del final de *The Golden Bowl*, aunque no estaban incluidos en mi réplica a Wollheim. Aquí hacía énfasis en que ciertas relaciones humanas significativas, sobre todo el amor erótico, exigen una cierta consideración que está en tensión profunda y omnipresente con el punto de vista ético, incluso cuando se entiende éste en la manera amplia de James y Aristóteles. La necesidad que tiene la relación a la vez de exclusividad y de intimidad se considera

90. Wollheim (cfr. nota 88).

éticamente problemática, puesto que aún el entendimiento aristotélico inclusivo de la postura ética hace énfasis en la relación de esa postura con una consideración amplia e inclusiva y con aclaración pública de las razones. Así, sobre todo en **Perceptive Equilibrium** (y en las secciones de **Steerforth's Arm** que tratan de Adam Smith y de James) sostengo, siguiendo a James y a Strether, que hay una tensión omniabarcadora entre el amor y lo ético, y entre el tipo de consideración que cada cual requiere. Una vida que busque incluir ambos no puede aspirar a una condición de balance o equilibrio, únicamente a una oscilación intranquila entre la norma ética y este elemento extraético. (Este punto se presenta por primera vez en las breves anotaciones al final de la lectura de *The Golden Bowl* en **Flawed Crystals** en lo referente a la necesidad de improvisar cuando se trata de decidir en qué situación seguir la norma de conciencia delicada y en cuál abandonarla). En cuanto a James, mi argumento era que él coloca a sus lectores en el punto de vista que es más favorable para la moralidad, convirtiéndolos en aliados de Strether y mostrando el punto de vista de Strether como el fruto a su vez de su propio compromiso con la literatura. Pero James complica el apego del lector a Strether lo suficiente como para que perciba, en los márgenes de la novela, el silencioso mundo del amor, y como para que se pregunte a partir de eso si un bien humano más completo no sería más bien la “oscilación perceptiva”, y no el “equilibrio perceptivo”. En esta medida, la novela no contendría en sí una representación de ese bien humano completo.

En este período no insistía en la contribución positiva que puede hacer el amor al entendimiento moral. Lo veía como parte de un vida humana completa, pero como una parte que era más subversiva que útil, en lo que se refiere a la posición ética misma. Aquí perdí de vista los argumentos contenidos en la lectura del *Fedro* de Platón que aparecen en el capítulo 7 de **Fragility**, que argumentaban que la “locura” del amor es esencial no sólo para una vida plena, sino también para el entendimiento y la búsqueda del bien, o perdí la confianza en ellos. En **Love and the Individual** registraba estos argumentos, pero con cierto escepticismo, y la absorción evidente de esa heroína en el rostro y la forma de un individuo particular se muestra incompatible con intereses éticos más amplios, aun cuando ella *hable* mucho sobre intereses éticos.

Hay otro argumento que influyó sobre mí en aquella época y ayuda a explicar mi énfasis en la brecha entre el amor y la consideración ética. Este argumento se menciona brevemente en **Flawed Crystals** y en **Perceptive Equilibrium** en las referencias a los celos, pero no está desarrollado en profundidad, aun cuando era un tema importante en la réplica de Wollheim a **Flawed Crystals**; está trabajado en detalle en un estudio de la tragedia en Séneca que forma parte del libro que estoy escribiendo sobre la ética helenística. Este argumento mira la forma en que el amor erótico, cuando se ve traicionado o defraudado, se convierte en ira y le desea el mal al objeto, al rival o a ambos. Yo sostengo que el amor erótico no puede ser “amansado” dentro de un esquema aristotélico de acción balanceada y armónica hacia la vida plena, sino que siempre subvertirá potencialmente la

búsqueda aristotélica a causa de la relación de este amor con la ira y el deseo de hacer daño. Al amar eróticamente se corre el riesgo no sólo de la pérdida, sino también del mal.

La tercera posición se encuentra en **Steerforth's Arm**, el más reciente de los artículos. Aquí, llevada por mi lectura de Dickens (o tal vez llevada de nuevo a Dickens por mi interés en esta posibilidad) argumento que el amor a los particulares, sin juicios de valor, característico de la mejor y la más humana postura ética, contiene en sí mismo una susceptibilidad hacia el amor, y hacia un amor que conduce al amante algunas veces más allá de la postura ética hacia un mundo en el que el juicio ético no tiene lugar. Dickens presenta una versión cinética y romántica de la moralidad de la compasión de una manera distinta de la de Strether. El "amor por los particulares, sin juicios de valor" de Strether, en el fondo, no es nunca realmente sin juicios de valor. No deja de escucharse la insistente pregunta aristotélica acerca de cómo todo esto que se halla frente a mí cabe en un plan de cómo debe vivir un ser humano, la pregunta de si se están eligiendo los actos y los sentimientos apropiados. La tradición dentro de la cual Dickens introduce a su héroe tiene diferentes raíces en la antigüedad. Es en las ideas de los estoicos romanos sobre la piedad y la renuncia a un juicio directo, que se desarrolla luego en el pensamiento cristiano, donde vemos, creo, un origen de la concepción del amor de David Copperfield. (Otro origen es seguramente romántico, pues vemos en David una preferencia por un exuberante movimiento hacia adelante y su asociación de lo extático con la muerte).

Según esta concepción, el amor y el interés por lo ético no encuentran exactamente un equilibrio, pero se apoyan y comunican mutuamente; y cada uno de ellos es menos bueno, menos completo, sin el otro. Proust ciertamente no podría aceptar esta idea, pues él cree que todo amor personal es necesariamente solipsista, indiferente al bienestar del amado. Es más difícil saber hasta qué punto James la aceptaría o si lo haría. En *The Ambassadors* y en algunas partes de *The Golden Bowl* aparece la preocupación por entender esto adecuadamente, pero está todavía demasiado atada a la exigencia de una conciencia delineada y de una responsabilidad enriquecida como para darle la bienvenida al amor, con su exclusividad y tumulto, como una influencia productiva en la vida ética –aun cuando se vea al mismo tiempo como una parte central de una vida humana fértil o plena-. Y sin embargo, en el amor de Hyacinth Robinson y Millicent Henning, en la forma en que tanto Hyacinth como Lady Aurora compasivamente aman a la Princesa, en el retrato de los Assinghams en *The Golden Bowl* –y tal vez en el tierno negarse a juzgar de Maggie Verver al final de la novela, en donde vemos un lazo profundo entre el afecto erótico y una nueva forma, más concesiva, de la corrección moral– sí encontramos elementos de esta imagen, señas de que hay una gracia en ceder el control rígido y que de hecho, tal como reflexiona Maggie, "la debilidad del arte (es) el candor del afecto, la vastedad de la alcurnia el refinamiento de la simpatía".⁹¹

91. JAMES, H. *The Golden Bowl* Nueva York, 1907-09, II.156; cftr. **Flawed Crystals (LK)**.

La filosofía se ha considerado a sí misma con frecuencia como una forma de trascender lo meramente humano, de darle al ser humano un conjunto de actividades y afectos nuevos y más cercanos a lo divino. La alternativa que exploró ve la filosofía como una forma de ser humano y de hablar humanamente. Esta idea les llamará la atención tan sólo a aquellos que realmente quieran ser humanos, que ven en la vida humana tal como es, con sus sorpresas y sus relaciones, sus penas y alegrías inesperadas, una historia digna de ser tomada. Esto no quiere decir que no se desee que la vida sea mejor de lo que es, y mejorarla. Pero tal como sostengo en **Trascending**, hay formas de trascender que son humanas e “internas”, y otras que implican la fuga y la repudiación. Parece plausible que en la búsqueda de la primera forma –en la búsqueda del auto-entendimiento humano y de una sociedad en la cual la humanidad pueda realizarse más plenamente– la imaginación y los términos del artista literario son guías indispensables: como sostiene James, ángeles de un mundo caído presentes en él, alertas en la percepción y en la simpatía, lúcidamente desconcertados, sorprendidos por los secretos del amor.⁹²

92. Debo agradecer por los comentarios a esta Introducción, a Sissela Bock, Cora Diamond, Anthony Price, Henry Richardson, Christopher Rowe, Paul Seabright y Amartya Sen. También mis agradecimientos al Columbia Law School y al Boston University Law School por la oportunidad de discutir en coloquios, y a los miembros del público en aquellas ocasiones por sus desafiantes preguntas.

INTRODUCCIÓN: FORMA Y CONTENIDO, FILOSOFÍA Y LITERATURA

Por: Martha Nussbaum

***Visión de la vida *Filosofía y Literatura *Forma y contenido**

RESUMEN

Tanto la filosofía como la literatura, en cuanto búsquedas de la verdad, de respuestas frente a un núcleo de preguntas vitales, recurren a una estructura formal que necesariamente es la expresión de una actitud frente a la vida. Se plantea que la forma literaria no puede separarse del contenido filosófico, pues es el resultado de una indagación que intenta dar respuestas a asuntos particulares sobre la vida humana, así como el contenido filosófico halla expresión en una estructura formal que transmite un sentido de la vida. La forma y el contenido no pueden separarse sin fracturar la visión de la vida que ofrecen tanto el texto literario como el texto filosófico. Sin embargo ¿cómo escribir, qué formas, qué estructuras, qué lenguaje utilizar para hablar de asuntos tan particulares como el amor? ¿Hasta dónde es posible escribir filosóficamente sobre la vida y sus interrogantes particulares? ¿Cuáles han sido los aportes de la literatura en la búsqueda de visiones alternativas frente a la experiencia humana? Tal es el punto de partida en la elaboración de este ensayo que intenta, por lo demás, concederle a la literatura y a sus formas de expresión, un lugar más central en el campo de la reflexión sobre el sentido de la vida y otros interrogantes importantes acerca de los asuntos humanos.

INTRODUCTION: FORM AND CONTENT, PHILOSOPHY AND LITERATURE

By Martha Nussbaum

*** Vision of life *Philosophy and literature *Form and content**

SUMMARY

Both philosophy and literature inasmuch as they represent a search for truth, for answers to a whole range of vital questions each turn to a formal structure which of necessity is the expression of an attitude to life. Literary form cannot be separated from philosophical content, since it is the result of an enquiry which strives to provide answers to certain matters of human existence. In much the same way, its philosophical content is grafted in its expression into a formal structure which transmits a meaning of life. Form and content may not be split up without fracturing the vision of life that both literary and philosophical texts afford. Nevertheless, certain questions beg the asking: How to write? What forms, structures and language are we to use to speak of such particular issues as love? To what extent may we write philosophically upon life and its own special questions? What contributions has literature made in the search of alternative visions on human experience? This is the point of departure for this essay which aims to grant literature and its means of expression a more central rôle in the field of reflection on the meaning of life and other important questions on human concerns.

EL DISCERNIMIENTO DE LA PERCEPCIÓN: UNA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA RACIONALIDAD PRIVADA Y PÚBLICA

Por: Martha Nussbaum

Universidad de Brown

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

Lo que aquí se adquiere no es una técnica; se aprende a juzgar correctamente. Hay, también, reglas que, sin embargo, no forman un sistema y que, a diferencia de las reglas de cálculo, sólo las personas con experiencia pueden aplicar bien. Aquí lo difícil es expresar en palabras, de modo correcto y sin falsificarla, esta indefinibilidad.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*, II. xi

De estos Estados es el poeta el hombre ecuánime.
Él otorga a todos los objetos o cualidades
sus proporciones justas, ni más ni menos.
No juzga como juzga el juez, sino como
el sol que cae sobre un ser impotente.
Él contempla eternidad en los hombres y
mujeres, no ve a los hombres y mujeres
como sueños o puntos.

WHITMANN, WALT. *En la ribera del Ontario azul*

¿Es científico el razonamiento práctico?¹ Y si no lo es —como es practicado de ordinario— ¿se lo puede volver científico? ¿Pero, sería provechoso que así fuera?² Gran parte de los escritos contemporáneos del ámbito de la filosofía moral y de las ciencias sociales dan una respuesta enérgicamente afirmativa ya sea a la primera pregunta o a la conjunción de la segunda y la tercera. Los escritos éticos y políticos de Aristóteles presentan poderosos argumentos en contra. “Es obvio, escribe, que la sabiduría práctica no es comprensión científica (*episteme*)” (EN 1142a24). Y esto no es precisamente la admisión de un defecto en la teoría contemporánea. Pues él afirma claramente en otra parte que en la propia naturaleza de la elección práctica verdaderamente racional está que no se la puede volver más “científica” sin empeorarla. Al contrario, nos dice, el “discernimiento” de la elección correcta se basa en algo que él llama “percepción”.³ Por el contexto es

- 1 Este tema fue tratado primero en mi libro *Aristotle's De Motu Animalium* (Princeton, N.J. 1978), ensayo 4. Fue desarrollado más ampliamente en *Fragility*, cap. 10. Para desarrollos relacionados con las ideas acerca de la literatura, ver en esta compilación: *Flawed Crystals, Finely Aware y Perception and Revolution*.
- 2 Sobre lo “científico” cf. más adelante, y para la discusión de las antiguas concepciones de ciencia, *Fragility*, cap. 4.
- 3 EN 1109b18-23, 1126b2-4, para lo cual ver mas adelante.

evidente que se trata de un tipo de sensibilidad compleja con respecto a los rasgos sobresalientes de la situación concreta en que se está.

La posición de Aristóteles es sutil y atractiva. Me parece que va más allá de cualquiera de las propuestas sobre racionalidad práctica que conozco en el hecho de captar la verdadera complejidad y la angustiosa dificultad de elegir bien. Pero estemos o no a la postre persuadidos de ella, es perentorio estudiarla. Y todavía más en nuestro tiempo que en el suyo, el poder de las concepciones "científicas" de racionalidad práctica afecta casi todas las áreas de la vida social humana por medio de la influencia de las ciencias sociales y de la parte de la teoría ética de base más científica en el desarrollo de los planes de acción pública. No debemos aceptar esta situación sin hacer una evaluación comparativa de los méritos de tales propuestas frente a los de alternativas más profundas. Si finalmente no aceptamos la concepción aristotélica, al menos habremos llegado a saber más sobre nosotros mismos.

Este artículo es una presentación de la concepción aristotélica que está a favor de ella. En su desarrollo esboza algunos modos de argumentación que Aristóteles usa contra sus oponentes del momento y otros en los que sus visiones pueden servirnos de argumentos contra algunas propuestas contemporáneas de concepciones "científicas" de racionalidad. Pero como su propósito es permanecer más bien cerca a Aristóteles y a los problemas éticos a los que responden sus visiones, no presenta una exégesis detallada de las posiciones oponentes ni, en consecuencia, argumentos detallados contra éstas. Más bien ofrece una orientación para ulteriores investigaciones.

La palabra "científico/a" será usada aquí, como Aristóteles la usa, para designar un grupo de características que solían ser asociadas con el postulado de que un *corpus* de conocimiento tenía el estatus de una *episteme*. Puesto que la aspiración a la *episteme* tomaba diferentes formas en los proyectos de los distintos oponentes, el ataque de Aristóteles a las concepciones científicas de racionalidad es un conjunto de ataques dirigidos a diferentes posiciones lógicas, aunque esas posiciones, en algunas formas, sean mutuamente compatibles y fueran unidas en una concepción única en ciertas obras de Platón. Mi propuesta será que el ataque de Aristóteles tiene tres dimensiones distintas estrechamente entrelazadas que son: un ataque a la afirmación de que todas las cosas valiosas son commensurables, un argumento a favor de la prioridad de los juicios particulares sobre los universales y una defensa de las emociones y de la imaginación como esenciales para la elección racional. Cada uno de los tres aspectos principales que él ataca fue prominente en el debate ético de la antigüedad y ha sido importante en los escritos contemporáneos que tratan de la elección. Cuando hayamos comprendido separadamente cada uno de esos aspectos principales de la crítica de Aristóteles así como los aspectos correspondientes de su propia concepción positiva, veremos cómo se ajustan unas con otras las partes de su concepción y enfrentaremos el cargo de que esta norma es vacía de contenido. Para poder ver su contenido más claramente, acudiremos a un caso

literario complejo que presenta de manera más completa esos aspectos sobresalientes. Finalmente, pasaremos del área de la elección personal, en la que la descripción de Aristóteles tiene un atractivo intuitivo inmediato, a la tarea más difícil de recomendar su visión como ejemplar para la elección pública.

I. Pluralidad de valores e inconmensurabilidad

Aristóteles conocía la tesis de que un distintivo de la elección racional es la medición de todas las alternativas por medio de un mismo patrón de valor individual cuantitativo. Tal “ciencia de la medición”⁴ estaba motivada –en su época como en la nuestra– por el deseo de simplificar y hacer manejable el enredado problema de la elección entre alternativas heterogéneas. Platón, por ejemplo, arguye que sólo por medio de tal ciencia los seres humanos pueden ser liberados de la insoportable confusión a que están expuestos en la situación concreta de elección con su indefinición cualitativa y su abigarrada pluralidad de valores aparentes. Y llega a creer y a argumentar con fuerza que muchos de los tipos más problemáticos de irracionalidad humana en la acción son causados por las pasiones que serían eliminadas o podrían volverse inofensivas por medio de la creencia a ultranza en la homogeneidad cualitativa de todos los valores. El agente débil (acrático) estará menos tentado a desviarse de la senda del mayor bien conocido si comprende que el artículo menos bueno, pero atrayente *prima facie*, contiene simplemente una menor cantidad del mismo valor que se encuentra yendo hacia el artículo mejor. La “ciencia” propuesta se basa en la idea de que puede encontrarse algún patrón único de valor y que toda elección racional puede ser convertida en un asunto de maximización de las cantidades de ese valor.

Podemos dividir la “ciencia de la medición” en cuatro diferentes tesis constitutivas. Primero, tenemos la tesis de que en cada situación de elección hay algún valor único que sólo varía en cantidad, el cual, además de ser común todas las alternativas, es usado para sopesarlas por quien elige racionalmente. Llámemos a esta tesis **Metricidad**. Además está la tesis de **Singularidad**, que afirma la existencia de uno y el mismo sistema de medición en todas las situaciones de elección. La tercera es la tesis acerca del fin de la elección racional: las elecciones y las acciones elegidas no tienen un valor en sí mismas, sino sólo como medios instrumentales hacia las buenas consecuencias que producen. La llamamos **Consecuencialismo**. Si combinamos el Consecuencialismo con la Metricidad, tenemos la idea de maximización: lo decisivo en la elección racional es producir la mayor cantidad del valor individual operante en cada caso. Combinando estas dos con la Singularidad, tenemos la idea de que hay un único valor individual cuya maximización

4 Esta frase está tomada de PLATÓN. *Protágoras*. 356. Para una discusión completa de las tesis propuestas en este párrafo, cfr. *Fragility*, cap. 4 y también en esta compilación: *Plato on Commensurability*. No creo que Platón sea el único proponente de la “ciencia” que Aristóteles tiene a la vista. Para más contexto relevante, cfr. mi artículo: *Consequences and Character in Sophocles’ Philoctetes*. En: *Philosophy and Literature*. 1, 1976-7 p. 25-35.

es, en todos los casos, lo decisivo en la elección racional.⁵ Finalmente, tanto entre los oponentes de Aristóteles como entre los utilitaristas modernos hay varias propuestas sobre el contenido del fin que ha de servir para el sistema de medición a modo de artículo que ha de maximizarse. El Placer es tanto para Aristóteles como para nosotros el candidato más conocido.⁶ Aristóteles rechaza estos cuatro componentes de la “ciencia de la medición”, defendiendo una concepción de la elección que la muestra como una selección de bienes, basada en las cualidades, entre bienes plurales y heterogéneos que son elegidos cada uno por su propio valor.

Los argumentos contra el placer como fin singular y como patrón de elección ocupan un espacio considerable en su obra ética. El otro candidato posible –lo útil o ventajoso– es criticado sólo implícitamente en muchos pasajes que lo tratan como un punto que no es homogéneo ni singular. Posiblemente se deba a que no tenía defensores prominentes. En cambio, la popularidad del hedonismo como teoría de la elección pedía una crítica detallada. Existen numerosas dificultades bien conocidas acerca de la interpretación de las dos tesis de Aristóteles sobre el placer.⁷ Lo que podemos decir con seguridad es que ambas tesis niegan que el placer sea algo singular producido por varios diferentes tipos de actividad de manera cualitativamente homogénea. De acuerdo con *EN VII*, mis placeres son, sin más, idénticos a las actividades que realicé en determinada manera; en otras palabras, la activación sin impedimentos de mi estado natural. Los placeres, entonces, son tan diferentes e incommensurables como las diferentes especies de actividad natural: ver, razonar, actuar justamente, etc. (1153a14-15, b9-12). De acuerdo con *EN X*, el placer sobreviene a la actividad a la que pertenece como la lozanía a las mejillas de un joven saludable, completándolo o perfeccionándolo. Aquí el placer no es idéntico a la actividad, pero no puede ser identificado sin referencia a la actividad a la que pertenece. No puede ser buscado por sí mismo sin incoherencia conceptual,⁸ lo mismo que las mejillas lozanas no pueden ser obtenidas aisladamente de la salud y de las buenas condiciones físicas del cuerpo a las que pertenecen.⁹ Todavía menos puede haber un asunto singular, el Placer, que sea separable de todas las actividades y producido por

-
- 5 Claro está que no es necesario aceptar o rechazar todo en conjunto. Podemos tener la Metricidad sin ninguno de los demás; Metricidad y Singularidad sin Consecuencialismo (si, por ejemplo, pudiera encontrarse una métrica en las acciones mismas) y Consecuencialismo sin Metricidad o Singularidad.
- 6 Para el papel del hedonismo en Platón y su relación con el contexto histórico, cfr. *Fragility*, cap. 4, que incluye referencias completas a la literatura secundaria.
- 7 Estas dificultades incluyen: la cuestión de si las dos propuestas son respuestas a una única o a dos diferentes preguntas; la cuestión de si las dos propuestas son compatibles o incompatibles; la cuestión de si *EN VII* (= *EE VI*) pertenece a la *Ética a Nicómaco* o a la *Ética a Eudemo* y qué implica esto para nuestro análisis. Algunos asuntos importantes de la vasta literatura sobre estas cuestiones son discutidos en *Fragility*, cap. 10.
- 8 Para la relación entre lo conceptual y lo empírico en Aristóteles, cfr. *Fragility*, cap. 8.
- 9 La interpretación dada aquí es la más común. Una reinterpretación reciente es analizada en *Fragility*, cap. 10, No. 12.

todas ellas en diferentes cantidades. A estas críticas, Aristóteles agrega la observación de que los placeres “difieren en su especie” lo mismo que difieren las actividades asociadas a ellos (1173b28 s.). Algunos merecen ser elegidos y otros no, algunos son mejores y otros peores. Algunos, además, son placeres sólo para gente corrupta, mientras otros son placeres para gente buena (1173b20 s.). Por ende la **manera** en que el placer no es singular nos provee de suficientes razones para no ponerlo como fin de la elección práctica.

El placer no resulta insuficiente sólo por falta de singularidad. Le falta, además, inclusividad; es decir, no cubre o no contiene todo lo que perseguimos como digno de ser elegido. Porque —escribe Aristóteles— “hay muchas cosas que perseguiríamos ansiosamente aún si no nos produjeran placer, como ver, recordar, conocer, tener excelencias. Y aún si necesariamente fueran seguidas de placer, no habría diferencia, porque las **elegiríamos** aún si no obtuviéramos placer de ellas” (*EN* 117a4-8). Aún cuando efectivamente el placer está fuertemente vinculado a la acción excelente como una consecuencia necesaria, no es el fin **por el cual** actuamos. Elegimos la acción sólo por sí misma. La imaginación deliberativa puede informarnos que lo haríamos aún si se hubiera roto la vinculación con el placer. Aristóteles nos muestra, en otra parte, casos en los que el vínculo de hecho está roto: por ejemplo, una persona buena elegirá a veces sacrificar su propia vida, y por tanto toda posibilidad de placer presente o futuro, por ayudar a un amigo o actuar valientemente (1117b10 s.). Aristóteles luego manifiesta que, efectivamente, perseguimos y valoramos fines que no se pueden reducir al placer. Vamos a ver después que él argumenta implícitamente a favor del valor y de la bondad de esos múltiples compromisos.

El argumento contra el placer es un fuerte argumento contra la Singularidad ya que no había otro candidato plausible que se presentara como patrón singular homogéneo. Pero es evidente que la oposición de Aristóteles a la Singularidad es general. En su ataque a la noción platónica del bien singular¹⁰ insiste en que “las definiciones del honor, de la sabiduría práctica y del placer son separadas y diferentes *qua* bienes” (*EN* 1096b23-25). De aquí saca la conclusión de que no puede haber una noción singular común del bien a través de estas cosas. Lo que parece estar diciendo es que lo que perseguimos o elegimos cuando consideramos cada uno de estos asuntos como dignos de elección es algo distinto, algo peculiar al asunto en cuestión. No hay una cosa singular que pertenezca a todos ellos de tal manera que permita una descripción unitaria plausible de su valor práctico. En la *Política* rechaza aún más explícitamente la opinión de que todos los bienes sean commensurables. En este importante pasaje ha presentado una teoría acerca del fundamento de las exigencias políticas de acuerdo con la cual cualquiera y todas las diferencias entre las personas son relevantes para la distribución política. Si A es igual a B en todos los demás aspectos pero supera a B en altura, A tiene derecho *eo ipso* a una mayor participación

10 Más análisis sobre este pasaje en *Fragility*, cap. 10 con sus notas. Ahí sostengo que los varios otros argumentos interesantes y profundos de este capítulo de la *EN* no son realmente pertinentes a la crítica de Platón al respecto de la noción de un bien singular en la vida humana. Este es el argumento que parece tener la función importante en ese tema.

en los bienes políticos que B; si A supera a B en altura y B supera a A en habilidad para tocar la flauta, tendremos que decidir cuál supera en más al otro. Y así sucesivamente. La primera objeción de Aristóteles a este esquema es específica: reconoce como relevante para las exigencias políticas muchas características que son totalmente irrelevantes para la buena actividad política. Pero su segunda objeción es general. El esquema es defectuoso porque en él se tratan todos los bienes como commensurables unos con otros: altura y musicalidad son medidas contra riqueza y libertad. "Pero puesto que esto es imposible, es obvio que en la política es razonable que los seres humanos no fundamenten sus exigencias sobre todas y cada una de sus desigualdades" (1283a9-11).¹¹

Claramente, éste –como el de *EN*– es un argumento contra la Singularidad: no hay un patrón en cuyos fenómenos todos los bienes sean commensurables *qua* bienes. Parece igualmente un argumento contra la Metricidad, porque indica que hay algo absurdo en suponer que aún en cada comparación singular entre dos alternativas vamos a encontrar una medida singular homogénea que sea relevante. Y, en efecto, las observaciones de *EN* sobre definición, cuando están unidas a otras acerca del valor intrínseco de la actividad de acuerdo a la excelencia, traen argumentos contra la Metricidad e igualmente contra el Consecuencialismo, en favor de una concepción en la cual el fin o el bien consiste en un número de diferentes actividades componentes (asociadas con las diversas excelencias), cada una de las cuales es un fin último perseguido por sí mismo. La vida buena consiste para un ser humano, argumenta Aristóteles, en actividad de acuerdo a las excelencias, e insiste repetidamente en que son estas actividades y no sus consecuencias ni los estados anímicos que las producen lo que en último término es portador de valor, los fines por los cuales perseguimos todo lo demás que perseguimos. Es realmente parte de la definición de actividad de acuerdo a la excelencia que deba ser elegida por sí misma y no por alguna otra cosa (*EN* 1105a28-33), así que elegir la actividad sólo por alguna otra consecuencia sería no sólo entender mal el valor relativo de las acciones y las consecuencias, sino, en realidad, no actuar bien. Si yo me alimento saludablemente simplemente para obtener la aprobación de mis padres o actúo de modo justo simplemente para ser premiado (o, tenemos que agregar, simplemente para producir las mejores consecuencias para la ciudad), mi acción no logra ser virtuosa en absoluto. Actuar de manera moderada o justa requiere, evidentemente, comprender el valor intrínseco de la moderación y de la justicia. No puedo tratarlas como herramientas y no obstante actuar de acuerdo con ellas. Pero entonces, si además –como Aristóteles lo ha argumentado– cada una de las excelencias es, en su naturaleza, un asunto diferente de cada uno de los otros, la elección de actuar de acuerdo con alguno de ellos requerirá una apreciación de esa diferente naturaleza como un fin en

11 Para más análisis sobre este pasaje y sobre los argumentos de Aristóteles de que la meta de la distribución de cargos políticos debe ser la capacidad para la función, cfr. mi artículo *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Volumen suplementario, 1988. Sobre la necesidad de reconocer fines cualitativamente heterogéneos en la planificación política, cfr. ERIKSON, Robert. *Description of Inequality: the Swedish Approach to Welfare Research*. Artículo para la *Conferencia sobre la calidad de la vida*, organizada por el World Institute for Development Economics Research en Helsinki y su publicación en: *The Quality of Life*. Oxford University Press, ed. M. Nussbaum y A. Sen.

sí mismo. En la elección entre alternativas habrá que sopesar esas diferentes naturalezas como asuntos diferentes y elegir el que es elegido por lo que él es en sí mismo. Supongamos que, ante la elección entre tocar un instrumento musical y ayudar a un amigo, yo decido seleccionar sobre la base de alguna métrica singular que cubra los dos casos y buscar cantidades de ella. Entonces, o la métrica va a ser idéntica a la naturaleza del valor distintivo de una u otra de las alternativas, o va a ser algo diferente de ambas –digamos, por ejemplo, placer o eficiencia–. Pero, de acuerdo con Aristóteles, en todos estos tres casos estaremos descuidando la naturaleza de algún fin o valor genuinos: en los primeros dos casos descuidaremos uno y en el tercer caso ambos. Al reducir la música y la amistad a materias de eficiencia, por ejemplo, no lograré atender adecuadamente a lo que ellas en sí mismas **son**. Al valorar la amistad en términos de creatividad artística o la creatividad artística en términos de otra virtud considerada ella sola, estoy aún desatendiendo un valor genuino.

En este punto, el proponente de Metricidad va a apremiar con preguntas. Primero, ¿cómo puede ser realmente racional la elección que no se basa en una medida? ¿Si al elegir entre A y B no elijo para maximizar un asunto singular y ni siquiera comparo los dos en términos del asunto singular, cómo diablos **puedo** comparar racionalmente las diversas alternativas? ¿No es simplemente una arbitrariedad o simple adivinación la elección hecha sin una medida común? Segundo, supongamos que Aristóteles ha descrito correctamente la manera en que la mayoría de la gente realiza en efecto sus elecciones, o sea, considerando sus valores como plurales e incommensurables. ¿Por qué tenemos que pensar que ésta es una manera de elegir particularmente buena? ¿Por qué este confuso estado de cosas no nos motiva a insistir en el desarrollo de la Metricidad y aun de la Singularidad donde éstas corrientemente no existen?¹² Las preguntas están conectadas. Pues si creemos que la elección en la que no hay al menos esta limitada commensurabilidad no es racional, esto será una razón fuerte en favor del desarrollo de una técnica superior.

La posición aristotélica no describe simplemente el *status quo*, sino que trae un fuerte argumento implícito en favor de la preservación de nuestra manera corriente de decidir porque es genuinamente racional y superior en riqueza de valor. Comenzamos a ver esto si volvemos a la idea de la diferencia de definición. Valorar separadamente cada uno de los tipos de actividad excelente como constituyente de la vida buena es equivalente, según la concepción de Aristóteles, a decir que una vida a la que le faltara un asunto dado sería deficiente o seriamente incompleta, de una manera que no podría ser compensada por la presencia de otros asuntos, no importa qué tan grande fuera su cantidad. Valorar la amistad, por ejemplo, de esta manera, es afirmar (como Aristóteles lo hace explícitamente) que a una vida a la que le falte esto, aún cuando tuviera tanto como se quiera de cualquiera otra cosa, le faltaría, de modo importante, la plenitud del valor o de la bondad.¹³ La amistad no proporciona un bien que pudiéramos conseguir en otra parte; es esa cosa

12 Sobre esta ambición como tema de la ética temprana en Grecia, cfr. *Fragility*, caps. 3 y 4.

13 En el libro I de la *EN*, al discutir el criterio de “cantidad suficiente”, Aristóteles indica que al respecto de un posible componente de la *eudaimonia* preguntamos si una vida plena con respecto a cualquier otro asunto

única, en su propia y peculiar naturaleza la que es portadora de valor. Esto es lo que significa juzgar que algo es un fin y no simplemente un medio para un fin: no hay trueque sin pérdida.

Valorar por separado cada uno de los elementos constituyentes de la vida buena por lo que es en sí mismo trae consigo reconocer luego su carácter de distinto y separado de cada uno de los otros elementos constitutivos, pues cada uno es una parte irremplazable del todo compuesto. Un adulto racional aristotélico tendrá una comprensión razonablemente buena de lo que son la valentía, la justicia, la amistad, la generosidad y muchos otros valores. Entenderá cómo, en nuestras creencias y prácticas, difieren uno de otro y que no son intercambiables el uno por el otro. Supongamos ahora que un proponente del progreso ético sugiere que las cosas se pueden organizar mejor eliminando parte o toda esta heterogeneidad. El adulto aristotélico responderá que al eliminarla se elimina la naturaleza de estos valores tal como son, y, por eso, también su especial contribución a la riqueza y plenitud de la vida buena. La propuesta amenaza con empobrecer nuestro mundo práctico, porque hemos dicho que cada uno de esos asuntos aporta su propia y diferente contribución que no podrá ser reemplazada por cualquiera otra. ¿Puede ser racional deliberar de modo que se borre esta distinción? Comprar organización a tal precio parece más irracional que racional. ¿Quisiéramos ser o tener amigos que fueran capaces de deliberar eficientemente acerca de la amistad porque logran concebirla como una función de algún otro valor? La verdadera manera racional de elegir, dice Aristóteles con gran plausibilidad, es reflexionar sobre cada asunto, reconocer su contribución especial y poner la comprensión de tal heterogeneidad como punto central de la materia de deliberación. Evadirse no es progresar.

En cuanto a la primera cuestión, el aristotélico debe empezar por objetar la manera como se plantea, porque el oponente sugiere que la deliberación debe ser cuantitativa o será un mero palo de ciego al azar.¹⁴ ¿Por qué tenemos que creer esto? La experiencia nos muestra otra alternativa: que es cualitativa y no cuantitativa, y racional precisamente porque es cualitativa y basada en la aprehensión de la naturaleza especial de cada uno de los asuntos en cuestión. Siempre elegimos de esta manera, y no hay razón para dejar que la

pero a la que le falta sólo éste, es verdaderamente completa sin él. El argumento es empleado de la misma manera en *EN* IX con respecto a la amistad para la *eudaimonia*; cfr. *Fragility*, cap. 12.

14 Este es un pensamiento profundo y generalizado desde los tiempos de la antigua Grecia hasta el presente. Para una discusión crítica cfr. SEN, Amartya. *Plural Utility*. En: *Proceedings of the Aristotelian Society*. 83 (1982-3). Sen sostiene plausiblemente que la utilidad no puede ser comprendida adecuadamente como una medida singular ya que no todas las distinciones cualitativas pueden ser reducidas a distinciones cuantitativas. Sin embargo, llega luego a la conclusión de que la utilidad debe ser entendida como una pluralidad de vectores a lo largo de cada uno de los cuales existe una commensurabilidad plenamente cuantitativa y entre los cuales hay una total incomparabilidad. En un trabajo más reciente, Sen defiende una concepción mucho más aristotélica. Ver en especial: *Commodities and Capabilities*, una Hennipman Lecture (Amsterdam, 1985) en la cual la función evaluativa es una ordenación parcial incompleta basada en una comparación cualitativa y no en una reducción a una medida singular.

retórica de pesar y medir nos intimide y nos ponga aquí a la defensiva o nos ponga a suponer que tenemos que proceder, para ser racionales, de acuerdo con alguna métrica escondida.¹⁵

Me propongo hablar más adelante sobre razonamiento social. Así que ahora tengo que comenzar a mostrar más el contraste entre la concepción aristotélica y algunas concepciones de deliberación que se usan en las ciencias sociales contemporáneas.¹⁶ Podemos ver fácilmente que el aristotelismo está en desacuerdo con las bases del utilitarismo clásico y, claro está, con cualquier utilitarismo contemporáneo que se apoye en la Singularidad o aún en la Metricidad. Pero hasta aquí parece perfectamente compatible con un procedimiento de decisión que haga uso de una jerarquización de preferencias puramente ordinal, donde las alternativas jerarquizadas incluyan principalmente situaciones en las que el agente realice o no alguna acción excelente o alguna combinación de tales acciones.¹⁷ ¿Por qué no concebir que el agente racional procede de acuerdo con algún ordenamiento semejante y la racionalidad social como un agregado de tales ordenamientos individuales?

-
- 15 No discuto aquí las manifiestas dificultades causadas por la presencia de la siguiente frase que aparece en la mayoría de las traducciones: "No deliberamos acerca del fin sino acerca de los medios para el fin". La traducción errónea es discutida en *Fragility*, cap. 10, con referencias especialmente a WIGGINS, David. **Deliberation and Practical Reason**. En: *Proc. Arist. Soc.* 76 (1975-6) 29-51, a quien le debo mucho mi comprensión de Aristóteles en este tema. La deliberación acerca de "lo que pertenece al fin" (la traducción correcta del griego) incluye igualmente la ulterior especificación de lo que ha de ser considerado como fin. Si parte de un fin que considero valioso, por ejemplo, el amor y la amistad, puedo pasar a buscar una mayor especificación de lo que son más precisamente el amor y la amistad y a hacer una enumeración de sus tipos, lo que no implica que considero esas diferentes relaciones como commensurables en una escala cuantitativa singular, ni entre ellos ni con otros valores más importantes. Y si pregunto si la justicia o el amor o ambos son partes constituyentes de la *eudaimonia*, eso con seguridad no implica que podemos convertir esas dos cosas en un patrón métrico singular, viéndolas como productoras de alguna otra cosa. La cuestión de si algo debe ser considerado o no como parte de la *eudaimonia* es precisamente la cuestión de si esa cosa es un componente valioso de la mejor vida humana. Puesto que Aristóteles sostiene que la mejor vida es la que contiene todas esas cosas que merecen ser elegidas por sí mismas, esto equivale a preguntar si ese ítem tiene un valor intrínseco. Pero en su discusión con Platón sobre el bien, Aristóteles ha sostenido que valorar una virtud por sí misma no sólo no requiere sino es incompatible con el hecho de verla como cualitativamente commensurable con otros ítems valiosos. Verla de esa manera sería no tener la adecuada visión de su naturaleza distinta.
- 16 Para la relevancia de las concepciones aristotélicas para el pensamiento social contemporáneo, ver: **Perception and Revolution** en este volumen. Cf. también: **Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach**. En: *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.
- 17 Parece también compatible con una jerarquización de valor singular en términos de la fuerza de los deseos del agente la propuesta defendida por GRIFFIN, James. **Are There Incommensurable Values?** En: *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1977) 34-59 y discutida por Dan Brock en su comentario a la versión original de este artículo en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* 1 (1985). Para una crítica aristotélica de tal visión, ver aquí más adelante.

Veremos pronto cómo Aristóteles objeta la idea de cualquier ordenación o jerarquización de fines fijada de antemano. Por eso dejo la discusión de las implicaciones de esos argumentos para la elección social. Tampoco puedo discutir largamente las otras dos maneras en las que el planteamiento ético de Aristóteles está en desacuerdo con los modelos dominantes en las ciencias sociales. Sólo los mencionaré brevemente. Primero, como hemos empezado a ver, Aristóteles no hace la distinción tajante entre medios y fines que se da por supuesta en gran parte de la literatura de las ciencias sociales, sobre todo quizás en la economía (cfr. nota 15). Tampoco sostiene que los fines últimos no puedan ser objeto de deliberación racional. En lo que concierne a todo fin último, podemos preguntar no sólo cuáles son los medios instrumentales para su realización, sino también qué cuenta como que se realizó ese fin. Además, sobre el fondo de nuestro modelo (evolutivo) de fines, podemos siempre preguntar si alguno de los elementos supuestamente constituyentes, por ejemplo, la amistad, es realmente o no parte constituyente del fin: es decir, si la vida sería menos rica y menos completa sin él. Todo esto es parte de la deliberación racional. Y al extender la esfera de la racionalidad práctica de esta manera, el aristotelismo diverge ciertamente de buena parte de lo que presuponen o explícitamente afirman esas propuestas económicas de racionalidad. No puedo entrar aquí más a fondo en este tema altamente importante y complejo.¹⁸

Otra evidente diferencia entre Aristóteles y el teorizador que procede ordenando preferencias concierne a la relación entre deseo y valor. Aristóteles no piensa que el solo hecho de que alguien prefiera algo nos da razón para clasificarlo como preferible. Todo depende de quién es ese alguien y a través de qué procedimiento ha sido efectuada la graduación. La jerarquización de la persona de sabiduría práctica puede servirnos de criterio para nuestras normas tanto personales como sociales, pero lo que prefiera la persona mala o loca o infantil cuenta muy poco o nada. Tampoco hay que confiar en los juicios de la gente severamente desposeída, porque con frecuencia esas personas ajustan sus preferencias a lo que su situación real hace posible. El valor es antropocéntrico; en general no está determinado independientemente de los deseos y necesidades de los seres humanos.¹⁹ Pero decir esto está muy lejos de decir que cualquier preferencia de cualquier ser humano cuente para propósitos evaluativos.

Sin duda, Aristóteles se opondría aún más fuertemente a cualquier propuesta en la que las alternativas estuvieran jerarquizadas en términos de una métrica de la fuerza del deseo. Si el hecho de que alguien desee algo no nos da, por sí mismo, una buena razón

18 Para los puros comienzos de una discusión, cfr. nota 15, *Fragility*, cap. 10 y *De Motu*, ensayo 5. Sobre este tema, además del artículo de Wiggins citado en la nota 15, ver también sus *Claims of Need*. En: *Morality and Objectivity* Ed. T. Honderich (Londres, 1985) 149-202. Hay un análisis excelente de todo este tema en RICHARDSON, Henry. *Deliberation Is of Ends*. Tesis de doctorado en Harvard, 1986.

19 Sobre esta antropocentricidad cfr. *Fragility*, caps. 10 y 11 y *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* que aparecerá en un volumen en honor de Bernard Williams. ed. R. Harrison and J. Altham, Cambridge University Press, 1991.

para valorarlo, *a fortiori* la fuerza o cantidad del efectivo deseo de alguien no nos da una buena razón para valorarlo proporcionalmente a tal fuerza. Aun si Aristóteles aceptara que la fuerza del deseo **puede** ser medida y computada en la manera unitaria requerida por esta teoría –lo que casi con certeza no haría– seguramente vería esto como una versión aún más perversa y menos plausible de commensurabilidad que la que la pone en el objeto o en la alternativa elegida. La tesis platónica yerra al considerar los valores commensurables pero, al menos, pone el valor en el lugar correcto –en los objetos y actividades– y no en nuestros sentimientos acerca de estos. Esta propuesta, por el contrario, dice algo no más plausible y pone el valor en el lugar equivocado.²⁰

Pero en vez de proseguir con este importante tema, quiero ir ahora a una de sus ramas colaterales, la que se centra en la diferencia entre el aristotelismo y algunas formas de la teoría social técnica de manera particularmente interesante. En la teoría de las preferencias ordenadas, cuando hay que hacer una elección (personal o colectiva) entre A y B, sólo se puede hacer una pregunta que es considerada prominente: cuál alternativa es la preferida. (Algunas veces, como en la propuesta de Griffin, se pregunta por el peso o la intensidad de la preferencia, pero esto es notoriamente difícil y controvertido). El agente trabaja con la concepción de una línea o escala individual y el objetivo es simplemente llegar lo más alto posible en esa linea. Aunque en este caso la línea no implica la presencia de una medida unitaria de valor, en términos de la cual sean vistas todas las alternativas como commensurables, sigue habiendo una línea única: la jerarquización de las preferencias reales entre las alternativas a disposición. Todas las alternativas están ordenadas a lo largo de esta línea, y al elegir el agente no debe mirar a ninguna otra parte. El aristotelismo aboga por la posibilidad de preferencia general. Pero su concepción más bien difícil de la situación de elección también nos impulsa a preguntar y a extendernos a otra cuestión acerca de A y B. Hemos dicho que el agente aristotélico hace un escrutinio de cada alternativa valiosa, singularizando su naturaleza distintiva. Está decidido a reconocer el tipo preciso de valor o de bien presente en cada una de las alternativas que compiten, viendo cada valor, por decirlo así, como una joya separada en la corona, valiosa por propio derecho y que no cesa de ser valiosa individualmente sólo porque las contingencias de la situación la separan de otros bienes y pierde en una elección totalmente racional. Este énfasis en el reconocimiento de bienes plurales incommensurables conduce directa y naturalmente a la percepción de la posibilidad de conflictos contingentes irreconciliables entre sí. Pues una vez que vemos que A y B pueden ofrecer distintos bienes intrínsecamente valiosos, estamos en condiciones de ver también que una situación en la cual, por contingencias que escapan a nuestro control, nos vemos forzados a elegir entre A y B es una situación en la cual vamos a tener que renunciar a algún valor genuino. Cuando A y B son tipos de acción virtuosa, la situación de elección es una en la que tendremos que actuar deficientemente en algún respecto, quizás hasta actuar injusta o equivocadamente.

20 Tampoco la visión de Griffin va a resolver las dificultades que Platón quería evitar introduciendo la métricidad y la singularidad. Para esto cfr. *Plato on Commensurability* en este volumen. *Commodities and Capabilities* de Sen (ver nota 14) contiene un análisis muy clarificador de este tema.

En tales situaciones, decidir que A es preferible a B es, algunas veces, la menor de nuestras preocupaciones. Agamenón vio que entre el sacrificio de su hija Ifigenia y una impiedad que traería como secuela la muerte de todos los implicados, para un agente racional apenas si se trataba de la cuestión de *cómo* elegir. Pero aquí los problemas ulteriores apenas han comenzado. ¿Qué se puede hacer, pensar, sentir acerca de la deficiencia o culpabilidad que envuelve la omisión de B? ¿Qué acciones, emociones, respuestas, son apropiadas para el agente que está atrapado en tal situación? ¿Qué expresiones de remordimiento, qué esfuerzos de reparación requiere aquí la moralidad? El individuo no puede descuidar estas inquietudes sin una grave deficiencia moral. Agamenón las descuidó creyendo que el problema de la preferencia era el único que tenía que ser solucionado por medio de racionalidad. El coro de los ancianos no ve esto como sabiduría sino como locura.

He escrito mucho más acerca de estas situaciones en otra parte.²¹ Ellas son el núcleo de la tragedia griega y son también una parte regular de la mayoría de las vidas humanas. El aristotelismo las reconoce y las trata como prominentes y como inseparables de la riqueza y diversidad de los compromisos positivos de la persona buena que vive en un mundo de sucesos incontrolables. La teoría económica no las excluye explícitamente por definición como lo hace una gran parte de la filosofía moral moderna, sino que las trata como irrelevantes para aquello de que se trata en la teoría, es decir, la elección racional.²² Pero continuemos. Puede ser una consecuencia indirecta e inadvertida de una formulación prominente de un axioma de la teoría de la elección social el que no debamos reconocer tales situaciones. Consideremos el principio conocido como la independencia de alternativas irrelevantes: "La elección social hecha desde cualquier circunstancia depende sólo de los ordenamientos de los individuos con respecto a las alternativas de esa circunstancia... Para llegar a una decisión no es nunca necesario comparar las alternativas disponibles con aquellas que en un determinado momento no están a disposición".²³ En un caso del tipo que he considerado, el teórico de la elección social debe entonces, por lo visto, rehusar tener en cuenta la relación de la situación de Agamenón con otra situación en la cual él hubiera podido cumplir todos sus compromisos sin cometer una maldad

21 Cf. *Fragility*, cap. 2, también *Aristotle's De Motu*, ensayo 4 y *Flawed Crystals* en este volumen. Aristóteles mismo les da menos peso a tales conflictos de lo que parece exigir su teoría, pero en principio él los reconoce. Cf. *Fragility*, caps. 11-12 e Interlude 2.

22 *Fragility*, cap. 2 contiene una discusión de las propuestas de Kant, Hare y Sartre y amplias referencias a literatura secundaria.

23 Esta formulación es tomada de ARROW, K. *Values and Collective Decision Making*, de P. Laslett y W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Third Series (Oxford, 1967), repr. en E. Hahn y M. Hollis, eds., *Philosophy and Economic Theory* (Oxford, 1979), 110-26, en p. 113, 120. Arrow vincula explícitamente el principio, así establecido, a un rechazo de cualquier medición cardinal de utilidad: "Cualquier medición cardinal, cualquier intento de dar una representación numérica de utilidad depende básicamente de comparaciones que envuelven acciones alternativas que no están o, al menos, pueden no estar disponibles en las circunstancias predominante en el momento" (113). Pienso que es conveniente decir, entonces, que al menos él sostiene el principio en una forma que eliminaría el tipo de reconocimiento adecuado de dilemas morales que estoy describiendo aquí.

atroz. Le basta considerar la ordenación de las opciones en la situación misma y juzgar irrelevante que todas las opciones disponibles sean horribles en comparación con lo que una persona buena desearía elegir. Ésta, claro está, no es la intención del principio, pero sí parece ser consecuencia de su formulación, una consecuencia que es de la misma clase que el rechazo más general de la distinción entre valor y deseo que he descrito atrás. Para el aristotélico "inaccesible" no implica "irrelevante" (estas dos palabras son usadas como si fueran intercambiables en la formulación de este principio que hace Arrow, produciendo confusión). El aristotelismo incita a atender a las maneras en que el mundo puede impedir nuestros esfuerzos de actuar bien. Indica que el hecho de que muchas cosas nos sean importantes nos expondrá al riesgo de esas terribles situaciones. Nos pide, como personas que se proponen el bien, poner atención cuando ninguna de las opciones que tenemos es buena.²⁴ Nos aconseja desarrollar maneras de pensar y de sentir apropiadas al respecto de esas posibilidades, diciéndonos que todo eso es parte del buen vivir para un ser humano. La decisión de Agamenón, aún bajo esas terribles limitaciones, sería mejor y más racionalmente tomada si él considerara la relación de esa compulsión con sus deseos y elecciones como persona virtuosa. Sin embargo, la teoría social insiste en que sólo la jerarquización ordinal de las posibilidades reales es relevante, así que él puede elegir racionalmente y bien sin pensar que el sacrificio de una hija es una cosa absolutamente mala.²⁵

¿Importa esto para una teoría de la racionalidad pública? Yo sostendría que importa muchísimo. Con frecuencia los líderes políticos, como los ciudadanos privados, se ven enfrentados a desagradables elecciones morales, elecciones en las cuales no hay alternativa sin pérdida y quizás ni siquiera curso de acción libre de culpabilidad. Queremos líderes que sean capaces de hacer elecciones difíciles, necesarias en tales situaciones, prefiriendo A a B o B a A. No queremos que la presencia de un dilema reconocido les impida mostrar una preferencia. Pero queremos también que conserven y muestren públicamente suficiente intuición aristotélica de la persona común privada ordinaria para poder decir: esta es una situación en la cual estamos violando un importante valor humano. Supongamos, por ejemplo, que estamos de acuerdo en que, haciendo un balance, Truman hizo bien en elegir el bombardeo atómico de Hiroshima, que esta era la mejor solución posible para el

24 Si el agente delibera bien acerca de esta situación, la utilidad negativa que él o ella vinculan con las dos líneas de conducta se revelará de alguna manera en sus deseos y preferencias; pero, primero, puesto que se le permite sólo comparar alternativas posibles y no todas las posibles con todas las buenas y no disponibles; la mala, que es la menos mala, se revelará aún como el punto más alto de una línea libremente flotante (no anclada cardinalmente); segundo, si, como Agamenón, delibera evasivamente, la maldad de la línea de conducta elegida no se reflejará en sus deseos y entonces, si la selección es correcta, la presencia de la maldad a ambos lados no establecerá una diferencia; tercero, este procedimiento no nos permite distinguir entre deliberación evasiva y no evasiva mientras la alternativa elegida siga siendo la misma.

25 Con "absolutamente" no quiero ni puedo querer decir que es una cosa que no hay que hacer nunca, porque parte de lo que me interesa es insistir en que hay circunstancias en las cuales cualquier cosa que se haga será simplemente así de mala. Quiero decir que se haga lo que se haga, es malo. Aunque algunas veces puede ser la cosa menos mala entre las disponibles.

horrible dilema en el que estaban él y la nación, debido a factores fuera de su control. Importa mucho, sin embargo, si el bombardeo es considerado simplemente como la alternativa ganadora o, además, como un curso de 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. Si toda su atención está dirigida a escoger el punto más alto de una sola línea ordenada, o si atiende igualmente al carácter ético intrínseco de la exigencia que, en el balance, no es preferida.²⁶ El líder aristotélico, que aprecia cada valor separadamente y le adjudica a cada uno las emociones apropiadas y los sentimientos de obligación, se comporta de la segunda manera. Y todavía más, sostiene que es bueno, de un modo más general, centrarse en estos dilemas y no pasar por encima de ellos o "solucionarlos", porque ese enfoque reafirma y refuerza la fidelidad a los valores en cuestión, de tal manera que será menos probable violarlos en otras circunstancias. El líder educado para no tener en cuenta el contraste entre la situación real en que se está y una situación que, para bien o mal, no es accesible, no aprenderá por medio de tal educación que hay una diferencia importante entre esas dos maneras y, entonces, será muy posible que prefiera la primera, por ser más fácil para la tranquilidad de conciencia.²⁷

En su reciente libro *Moral Thinking*, R. M. Hare introduce a dos razonadores estilizados. Son llamados el Arcángel y el Proletario.²⁸ El Proletario, adherido a la racionalidad intuitiva cotidiana ordinaria, considera que los dilemas morales son reales e indisolubles y requieren remordimientos y esfuerzos de reparación. El Arcángel, un filósofo utilitarista, puede ver que desde la perspectiva crítica de su teoría (como Hare la describe) esos dilemas se desvanecen. Aprende a superarlos y desdena a aquellos que continúan reconociéndolos. Hare presenta su posición, como siempre, con vigor y sutileza. Cualifica su contraste explicando que hay muchas razones por las cuales, en la mayoría de las elecciones diarias, debemos comportarnos como proletarios, pero, sin embargo, el Arcángel es una norma de razonamiento práctico cuando está en su mejor manera. Y es claro que el Arcángel es la respuesta de Hare a sus propias preguntas apremiantes motivadas por la búsqueda de cómo una teoría de la elección puede realmente mejorar la vida humana. Yo creo, con Aristóteles, que la claridad y la simplicidad superiores del Arcángel no mejoran las cosas, que levantarse por encima de un problema humano no lo soluciona. Creo que queremos más proletarios y menos Arcángeles, no solamente en la elección cotidiana sino también como líderes y modelos. Los ángeles, sostenía Tomás de Aquino, no pueden percibir lo perceptible en este mundo de contingencia. Y por ende son, como concluye De

26 Para una buena discusión de este tema y de este caso, cfr. M. Walzer, *Political Action and the Problem of Dirty Hands*, en: *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160-80. *Fragility*, cap. 2 da otras referencias.

27 Hay una excelente discusión de esto en HAMPSHIRE, S. *Public and Private Morality*. En: *Morality and Conflict*. Cambridge, Mass. 1983, p. 101-25, específicamente en p. 123. Yo discuto su posición en la última sección (política) de este ensayo.

28 HARE, R.M. *Moral Thinking*. Oxford, 1981.

Aquino, en verdad malos guías para desenvolverse en este mundo, por prósperos que puedan ser en el cielo. Es el bien humano lo que estamos buscando, dice Aristóteles, y no el bien de algún otro ser.

II. Prioridad de lo particular

"El discernimiento es una cuestión de percepción". Esta frase, de la cual he tomado mi título, es usada por Aristóteles en conexión con su ataque a otro aspecto de las concepciones pseudocientíficas de racionalidad: la insistencia en que la elección racional puede ser capturada en un sistema general de reglas o principios que luego pueden simplemente aplicarse a cada nuevo caso. La defensa que hace Aristóteles de la prioridad de la "percepción", junto con su insistencia en que la sabiduría práctica no puede ser una ciencia sistemática que tenga que ver en todo con principios universales y generales, es evidentemente una defensa de la prioridad de los juicios referidos concretamente a la situación y, por eso, de un tipo más informal e intuitivo, sobre cualquier sistema. Una vez más ataca un asunto que en nuestros días es considerado, comúnmente, como criterio de racionalidad, particularmente en la esfera pública. Su ataque a la generalidad ética está estrechamente vinculado al ataque a la commensurabilidad, pues entre las dos nociones hay una cercana relación. Ambas son vistas por sus defensores como estrategias progresivas que podemos usar para librarnos de la vulnerabilidad ética que resulta de la percepción de la heterogeneidad cualitativa. Demasiada heterogeneidad expone a quien la ve a la posibilidad de sorpresas y perplejidades, pues una nueva situación la puede hacer creer que es diferente de cualquier otra. Un asunto valioso puede parecer completamente distinto y nuevo. Pero si la persona se dice a sí misma que existe un único asunto en virtud del cual todos los valores son commensurables o que hay un número finito de valores generales repetidamente ejemplificados, bajo el cual todos los casos nuevos tienen que caer como ejemplos, por cualquiera de estos caminos escapará de la carga de lo no rastreable y lo no esperado. A cada nueva situación llegará preparada para ver sólo aquellos asuntos sobre los cuales ya sabe deliberar.

La percepción de la heterogeneidad trae consigo otro problema: la vulnerabilidad a la pérdida. Ver a una persona amada (o un país, o una ocupación) no como única sino como un ejemplo de un concepto general homogéneo, es verla potencialmente reemplazable por otro ejemplo similar, en el caso de que el mundo nos prive de la que ahora tenemos. La Diótima de Platón arguye que darle de esta manera la prioridad a lo general sobre lo particular trae consigo "sosiego" y "descanso" de las fatigas que envuelve la planificación de la vida. Con la generalidad del valor, lo mismo que con la reducción más radical de la commensurabilidad a un valor singular, si el mundo nos quita algo que amamos parece probable que haya un reemplazo disponible en otros objetos similarmente valiosos. Muchos pensadores griegos creían que un distintivo del procedimiento de decisión realmente

racional era que nos quitara algo de nuestra perplejidad y vulnerabilidad éticas, asegurándonos un mejor control sobre las cosas más importantes. Esta idea ejerce todavía una poderosa atracción.

Aquí tenemos que empezar a distinguir –lo que Aristóteles no hace con claridad– lo **general** de lo **universal**. Lo **general** es lo opuesto a lo **concreto**. Una regla general no solamente cubre muchos casos sino que se aplica a ellos en virtud de algunas características preferentemente no concretas. Una regla **universal**, en cambio, se aplica a todos los casos que son similares de manera relevante. Pero lo universal puede ser altamente concreto al referirse a características que probablemente no se repitan. Muchas de las nociones morales que fundamentan la elección correcta en los principios universales emplean principios de amplia generalidad. Y este es un vínculo natural si uno está interesado en la codificación y en la fuerza orientadora de los principios para la acción. No se le puede enseñar a un niño lo que debe hacer usando reglas cuyos términos sean demasiado concretos a fin de prepararlo para nuevos casos todavía no vistos. Y el papel epistemológico de las reglas en la moralidad ha sido tradicionalmente simplificar y sistematizar el mundo moral, tarea que universales concretos y altamente refinados tienen dificultades para realizar. Pero los universales pueden ser también concretos. Y algunos filósofos –especialmente R. M. Hare²⁹ que tienen un profundo interés en la universalidad de las prescripciones morales, han insistido también en que los principios deben ser con frecuencia de contextos muy específicos. La afirmación de Aristóteles de que lo “particular” tiene la “prioridad” en el razonamiento ético está dirigida –de diferentes maneras y con diferentes argumentos– tanto a los principios generales como a los universales. Su ataque a lo general es más global y fundamental. Acepta la universalidad hasta cierto punto, aunque yo creo que en determinados casos niega su papel moral, sosteniendo que en esos casos no es correcto decir que si volvieran a ocurrir las mismas circunstancias, la misma elección volvería a ser correcta. Así que para dar una descripción clara del pensamiento y del argumento que lo apoya, tenemos que insistir en esta distinción con más fuerza de lo que lo hace Aristóteles, cuyo primer oponente es Platón, para quien los universales son también altamente generales.

Los argumentos aristotélicos contra la commensurabilidad no implican, por sí mismos, que los juicios particulares tengan prioridad sobre las reglas generales. Su ataque a la commensurabilidad, como lo hemos descrito, se basa en la concepción de una pluralidad de valores distintos, cada uno de los cuales tiene sus propias exigencias, pero tiene igualmente su propia definición general y puede ser exemplificado en cualquier número de situaciones y acciones particulares. Así, el puro hecho de que, por ejemplo, el valor, la justicia y la amistad son plurales y distintos sirve poco para apoyar la prioridad de las percepciones particulares sobre los sistemas de reglas o principios. Por el contrario, el

29 Cf. *Moral Thinking*; y para más discusión de su posición en este volumen, cf. **Introducción** y **Finely Aware**, nota final.

que hayamos hablado de distinción en la definición sugirió que Aristóteles pudo haber tenido un gran interés en un tal sistema. Por otra parte, Aristóteles insiste, como hemos visto, en que la sabiduría práctica no es *episteme*, o sea, no es comprensión científica sistemática. Defiende su afirmación argumentando que tiene que ver con particulares últimos (*ta kath'hekasta*) que no pueden ser incluidos en ninguna *episteme* (sistema de principios universales) sino que tienen que ser aprehendidos por medio de la experiencia (EN 1142a11 s.). Al elogiar la percepción, elogia la aprehensión de los particulares contenidos en este tipo de juicio de experiencia. Su aseveración parece ser un ataque a la prioridad de lo **general** y, probablemente, también de lo **universal**. Tenemos que indagar luego cómo son defendidos los movimientos ulteriores de la pluralidad hacia la especificidad o concreción y, algunas veces también, de la concreción hacia la singularidad. Igualmente, tenemos que averiguar qué papel juegan en realidad las reglas de varios tipos en la racionalidad aristotélica.

Tenemos que darnos cuenta, primero, de que las reglas pueden jugar un papel importante en la razón práctica sin ser prioritarias con respecto a las percepciones particulares,³⁰ debido a que pueden ser usadas como no normativas para la percepción, como la autoridad última con respecto a la cual es evaluada la corrección de las elecciones particulares, sino más bien como sumarios de reglas prácticas, altamente útiles para una gran variedad de propósitos, pero válidas sólo hasta donde describen correctamente juicios concretos buenos, y que, en última instancia, han de ser evaluadas frente a estos juicios. En esta segunda concepción, hay todavía campo para reconocer como éticamente prominentes las nuevas o sorprendentes peculiaridades del caso que tenemos delante, que no han sido anticipadas en la regla o que ni siquiera pueden, en principio, ser captadas en ninguna regla. Si de lo que habla Aristóteles es de reglas de este segundo tipo, no tiene que haber ninguna tensión entre su evidente interés por reglas y definiciones y su defensa de la prioridad de la percepción. Voy a argumentar ahora que ésta es, en efecto, la situación, y a analizar sus razones para darle la primacía a lo particular.

Podemos empezar con los dos pasajes en los que se introduce la frase de nuestro título. En ambos exige explícitamente que la prioridad en la elección práctica no sea otorgada al principio sino a la percepción, la facultad de discriminación que se ocupa de la aprehensión de particulares concretos:

La persona que se aparta sólo un poco de lo correcto no es censurable, ya sea que yerre por exceso o por defecto; pero la persona que se aparta mucho es censurable, pues esto es evidente. Pero decir hasta qué punto y qué tanto alguien es censurable no es fácil de determinar por un principio, como, de hecho, no lo es con cualquier otra cosa perceptible, pues las cosas de este tipo están dentro de los particulares concretos y el discernimiento es una cuestión de percepción. (EN 1109b18-23).

30 Para una exposición más amplia de este punto, *cfr. Fragility*, cap. 10.

También en un análisis sobre una de las virtudes específicas –la mansedumbre– escribe Aristóteles: “Qué grado y tipo de divergencia es censurable no es fácil de expresar en un principio general, porque el discernimiento reside en los particulares y en la percepción” (1126b2-4). Las sutilezas de una situación ética compleja tienen que ser aprehendidas en una confrontación con la situación misma por una facultad que es apropiada para dirigirse a ella como conjunto complejo. Previas formulaciones generales carecen tanto de la concreción como de la flexibilidad que se requiere. Ellas no contienen los detalles particularizantes de la materia de que se trata y que la decisión tiene que tratar de resolver, y no son sensibles a lo que hay ahí, como tiene que serlo una buena decisión.

Estas dos críticas relacionadas son recalcadas repetidamente cuando Aristóteles argumenta a favor de la prioridad ética de la descripción concreta frente a la afirmación general, del juicio particular sobre la regla general. “Entre las afirmaciones acerca de la conducta”, escribe en un pasaje aledaño, “las que son universales (*katholou*) son más generales (*koinoteroi*, común a muchas cosas),³¹ pero las particulares son más verdaderas, porque la acción tiene que ver con lo particular y las afirmaciones deben armonizar con esto”(1107a29-32). Los principios son perentorios sólo en tanto correctos, pero son correctos sólo en tanto no yerren con respecto a lo particular. Y una formulación que intenta cubrir muchos diferentes particulares no puede lograr un alto grado de corrección. Por eso, en su discusión sobre la justicia, Aristóteles insiste en que los juicios del agente basados en la experiencia deben ser correctos y, además, complementar las formulaciones generales y universales de la ley:

Toda ley es universal, pero acerca de algunas cosas no es posible que una afirmación universal sea correcta. Porque en aquellas materias en las cuales es necesario hablar universalmente, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley toma el caso usual, aunque sin ignorar la posibilidad de errar en su propósito... Entonces, cuando la ley habla universalmente pero se presenta algo que no está comprendido en lo universal, es correcto –en tanto que el legislador, hablando simplemente, ha sido deficiente o ha fallado– corregir la omisión, diciendo lo que él mismo habría dicho si hubiera estado presente y cómo hubiera legislado si hubiera sabido (EN 1137b13 s.).

La ley es perentoria en tanto es un sumario de decisiones sabias. Por eso es bueno complementarla con nuevas decisiones sabias tomadas en el momento, y es bueno también corregirla cuando diverge de lo que un buen juez haría en ese caso. Aquí de nuevo encontramos que el juicio particular es superior tanto por su corrección como por su flexibilidad.

31 Notar aquí el paso casi imperceptible de lo universal a lo general: pero el punto es que en el momento en que cubre muchos particulares se vuelve demasiado inespecífico para ser la mejor manera de acercarse a un contexto concreto. Lo universal no necesita hacer abstractos los rasgos contextuales (cf: más adelante), pero el tipo de principio universal que puede ser fijado de antemano y aplicado a muchos casos tiene que hacerlo demasiado, según Aristóteles. Para mantener la consecuencia, yo traduzco siempre *katholou* como “universal”, pero en mis observaciones interpretativas trato de hacer claro exactamente a cuál se está refiriendo Aristóteles.

Aristóteles ilustra la idea de flexibilidad ética con una metáfora clara y famosa. Nos dice que una persona que realiza cada elección apelando a algún principio general preexistente mantenido firme e inflexiblemente para la ocasión, es como un arquitecto que trata de usar una regla recta en las complicadas curvas de una columna acanalada. Ningún arquitecto real hace esto. Más bien, siguiendo el ejemplo de los constructores de Lesbos, mide con una cinta metálica flexible, la regla lesbia, que “se amolda a la forma de la piedra y no es rígida” (1137b30-32). Este artefacto se usa todavía, como es de esperar. Yo tengo uno. Es invaluable para medir partes de forma extraña de una vieja casa victoriana. (El utilitarista que escribió hace poco que nosotros preferimos sistemas éticos en el estilo del Bauhaus³² tiene gustos arquitectónicos afortunados, dada su visión de las reglas). También es útil para medir las partes del cuerpo, pocas de las cuales son rectas. Podemos anticipar bastante bien nuestro argumento diciendo que la concepción aristotélica de la realidad ética tiene la forma del cuerpo o de los cuerpos humanos más bien que la de una construcción matemática. Así que requiere reglas que le sean adecuadas. La buena deliberación, como la regla lesbia, se acomoda a la forma que encuentra, con sensibilidad y respeto por la complejidad.

Pero quizás Aristóteles habla aquí sólo de la deficiencia de los sistemas reales de reglas. Quizás no diría nada contra la idea de la creación de una ciencia ética si sus reglas fueran hechas con suficiente precisión o complejidad. La imagen de la regla lesbia no estimula este pensamiento. Pero podemos ir más allá en la respuesta a esta objeción mostrando, primero, que él cree que la elección correcta no puede, ni siquiera en principio, ser comprendida en un sistema de reglas, y luego, pasando a indicar tres características de la “materia de lo práctico” que muestran por qué no.

En esta misma sección de *EN* V, Aristóteles nos dice que las materias prácticas son, en su verdadera naturaleza, indeterminadas o indefinibles (*aorista*), y no sólo que han sido insuficientemente definidas hasta el momento. La propuesta universal falla porque ningún universal puede captar adecuadamente este asunto. “El error no está ni en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, ya que la materia de los asuntos prácticos es ya desde un principio de este tipo” (1137b17-19). Y, de nuevo, en el libro II, analizando el papel de las definiciones y propuestas universales en la ética (y preparándose para exponer sus propias definiciones de las virtudes) escribe:

Convengamos desde un principio en que toda afirmación en asuntos prácticos tiene que ser formulada en líneas generales y no con precisión, como dijimos al comienzo, que deben exigirse afirmaciones apropiadas al asunto del cual se trata. Y los asuntos prácticos y las cuestiones sobre qué es provechoso no son nunca estables, lo mismo que sucede en asuntos de salud. Si con la definición universal pasa esto, la definición que concierne a los particulares es aún más imprecisa. Porque tales casos no caen bajo ninguna ciencia ni bajo ningún precepto, sino que los agentes mismos deben, en cada caso, mirar qué es lo apropiado a la ocasión. lo mismo que sucede en la medicina y en la navegación.(1103b34-1104a10).

32 GLOVER, J. citado en WIGGINS, D. *Deliberation and Practical Reason* (cfr. nota 18).

La enunciación general **debe**³³ presentarse sólo como un esbozo y no como la palabra final precisa. Y no es exactamente que la ética no haya alcanzado todavía la precisión de la ciencia; es que ni siquiera debe tratar de obtener tal precisión.

En este breve pasaje se indican tres razones para ello. Primero, las materias prácticas son mutables, les falta fijeza. Un sistema de reglas fijado de antemano sólo puede incluir lo que ha sido visto antes, así como un tratado médico sólo puede dar la configuración reconocida de una enfermedad. Pero el mundo cambiante nos confronta con configuraciones y situaciones siempre nuevas para la determinación del modo de conducta virtuosa. Y encima de todo, puesto que las virtudes mismas son individuadas y definidas con referencia a circunstancias contingentes que también en sí mismas pueden sufrir cambios (por ejemplo, Aristóteles mismo señala que no existirá la virtud de la generosidad en una ciudad con instituciones de propiedad comunitaria)³⁴ el agente bueno puede no sólo tener que poner la acción virtuosa entre nuevos acontecimientos extraños, sino que tratar también con una lista de virtudes evolucionante y relativa a la situación. Para los seres humanos, dice Aristóteles, aún la justicia natural es “mutable en todos sus aspectos”, o sea, enraizada históricamente, relativa a las circunstancias de escasez y del carácter personal, que son relativamente estables pero todavía están en el mundo natural.³⁵ Un médico cuyo único recurso –confrontado con un nuevo conjunto de síntomas– fuera ir a los libros de texto, sería un pobre médico. Un piloto de barco que dirigiera su barco según la regla en una tempestad de dirección o de intensidad imprevistas, sería incompetente. Asimismo, la persona de sabiduría práctica tiene que enfrentar lo nuevo con sensibilidad e imaginación, cultivando el tipo de flexibilidad y percepción que le permitirá, en las palabras de Tucídides (articulando el ideal ateniense del cual Aristóteles es heredero y defensor) “improvisar lo que se requiere” (I.118). En diversos contextos, Aristóteles habla de la sabiduría práctica como una capacidad que tiene que ver con *stochazesthai*. Esta palabra que originalmente significa “apuntar a un objetivo” ha llegado a ser empleada para el uso conjetal e improvisatorio de la razón. Él nos dice que la “persona que, sin más, es buena en la deliberación es aquella que conforme a la razón apunta al óptimo objetivo (*stochastikos*) que puede alcanzar un ser humano en la esfera de las cosas que hay que hacer” (1141b13-14) y asocia este ideal estrechamente con la observación de que la sabiduría práctica tiene que ver con particulares y no con universales (1141b14-16).

33 Este “debe” es a veces mal traducido como “tendrá que”. Al respecto *cfr. De Motu*, ensayo 4 y *Fragility*, cap. 10.

34 *Pol.* 1263b7-14. Aquí, sin embargo, Aristóteles en realidad concluye que el esquema platónico debe ser censurado por eliminar la virtud, lo que parece estar en contra de su posición general, para la cual *cfr. Fragility*, cap. 10. Posiblemente esta observación se entiende mejor si se dice que Platón no ha eliminado la propiedad en sí misma, sino el control de los individuos sobre la propiedad. Por tanto, hay todavía espacio conceptual para la virtud, pero no hay campo de elección en el que los individuos puedan ejercer la virtud. *Cfr.* también *Non-Relative Virtues*.

35 *EN* 1134b28-33; para los argumentos de Aristóteles sobre por qué las leyes deben hacerse de modo que sea difícil cambiarlas, *cfr. Fragility*, cap. 10.

En el pasaje de *EN* V e implícitamente en el del libro II, Aristóteles alude a una segunda característica de lo práctico, su carácter indeterminado o indefinible (*to aoriston*). Es difícil interpretar esta característica. Parece estar conectada con la variedad de los contextos prácticos y la relatividad de la situación de la elección apropiada. Un ejemplo es revelador. No hay definición (*horismos*) acerca de cómo contar bien los chistes, escribe Aristóteles, es *aoristos*, pues de lo que se trata sobre todo es de agradar al oyente particular y “asuntos diferentes son repugnantes y placenteros para diferentes personas” (1128a25 s.). Extrapolando este caso habría que decir: la elección excelente no puede ser encerrada en reglas generales porque en ella se trata de ajustar la propia elección a los requerimientos complejos de una situación concreta, tomando en cuenta todas sus características contextuales. Una regla, como un manual de humor, serviría muy poco y demasiado: muy poco porque la mayoría de lo que en realidad cuenta está en la respuesta a lo concreto y esto sería omitido; mucho, porque la regla implicaría que ella misma sería normativa con respecto a la respuesta (como un manual de chistes exigiría que el chiste se ajustara a la fórmula que éste contiene) y ello interferiría demasiado en la flexibilidad de la buena práctica. La regla lesbia es llamada *aoristos*, presumiblemente porque, a diferencia de estos preceptos, varía su propia forma de acuerdo con la forma de lo que tiene delante. Al hablar de mutabilidad, Aristóteles acentúa el cambio en el tiempo y la relevancia moral de la sorpresa; al hablar del *aoriston*, acentúa la complejidad y el contexto. Ambas características piden sensibilidad y flexibilidad, el tono preciso y el toque seguro que ninguna propuesta general puede captar adecuadamente.

Finalmente, Aristóteles indica que el caso ético concreto puede contener, en efecto, algunos elementos esencialmente particulares y no repetibles. Esto es, en parte, lo que quiere decir cuando declara que simplemente no están incluidos bajo ninguna ciencia o precepto general. La complejidad y la variedad ya revelan que la situación puede ser particular en alto grado. Pues que ocurra el caso de propiedades que –tomadas singularmente– pueden darse concretamente en otra parte en una infinita variedad de combinaciones, convierte todo el contexto en uno único y particular. Pero Aristóteles reconoce también la relevancia ética de los componentes no repetibles. La dieta, apropiada para Milo, el luchador, no es la misma que la dieta apropiada para Aristóteles (en verdad, para ningún otro ser humano), porque la combinación concreta, y presumiblemente única de tamaño, peso, necesidades, metas y actividades de Milo es relevante para determinar lo apropiado para él. Esta es una limitación contingente de lo universal. Podríamos decir que tenemos aquí un principio universal con un único caso, porque si volviera a darse alguien con este preciso tamaño, peso, etc., la prescripción ética sería la misma. Aún así, este no sería el tipo de principio universal que satisfaría a la mayor parte de los devotos de los principios, ya que está enraizado en la particularidad del contexto histórico de Milo, de tal manera que no habría podido ser previamente anticipado con precisión y, quizás (en realidad, muy probablemente), no sería utilizable en el futuro. Una ciencia ética con “principios” de una tal especificidad de contexto tendría que tener una vasta serie de principios infinitamente extensible y no sería una ciencia que satisfaría a aquellos que buscan una ciencia.

Pero Aristóteles va aún más allá en algunos casos. La particularidad del amor y de la amistad parece pedir la irrepetibilidad en un sentido todavía más fuerte. Los buenos amigos deben atender a las necesidades e intereses particulares de sus amigos, ayudándoles por lo que en sí y por sí mismos son. Algo de este “sí mismo” consistirá en rasgos de carácter repetibles, pero a las características de la historia compartida y de la relación de confianza que no son, ni siquiera en principio, repetibles, se les concede un verdadero peso ético. Aquí la singularidad propia de la historia del agente (y/o la singularidad de la historia de la relación misma) entran en la deliberación moral de una manera que no podría, ni siquiera en principio, dar lugar a un principio universal, ya que lo éticamente importante (entre otras cosas) es tratar al amigo como un ser único e irremplazable, un ser que no es como ningún otro en el mundo.³⁶ “La sabiduría práctica no tiene que ver sólo con los universales; tiene que reconocer los particulares, porque es práctica y lo práctico tiene que ver con los particulares” (1141b4-16).³⁷

De todas estas maneras, las reglas generales o universales, consideradas como normativas para el juicio correcto, fallan en su propia naturaleza por no estar a la altura de las exigencias de la elección práctica. Y los argumentos de Aristóteles son fuertes no sólo contra el uso normativo de una jerarquía sistemática de reglas sino, en general, contra cualquier procedimiento numérico general para la elección correcta. La defensa de la regla lesbia y la afirmación de la relatividad contextual del medio no sólo implican que el buen juez no debe decidir incluyendo un caso bajo reglas fijadas de antemano, sino también que no hay ningún procedimiento general ni numérico para calcular lo que hay que hacer en cada caso. A la respuesta apropiada no se llega mecánicamente, ni hay una descripción procedural que indique cómo encontrarla. Y si la hay, es tan útil como un manual para contar chistes y es potencialmente engañoso. Aquí también la concepción aristotélica rompe fuertemente con los intentos contemporáneos de definir una fórmula o técnica general de elección que pueda ser aplicada a cada nuevo particular. Aristóteles no hace objeciones al uso de pautas generales de este tipo para ciertos propósitos. Ellas juegan un papel útil mientras se mantengan en su puesto. Las reglas y los procedimientos generales pueden ayudar para el desarrollo moral, ya que personas que todavía no tienen sabiduría ni perspicacia práctica necesitan guiarse por reglas que comprenden los juicios sabios de otras. Además, si no hay tiempo para formular una completa decisión concreta en el caso de que se trata, es mejor seguir una buena regla global o un procedimiento de decisión estandarizado que hacer una elección apresurada e inadecuada a su contexto. Además, si no confiamos en nuestro juicio en un caso dado, o si tenemos razón para creer que un

36 Acerca de los tipos de individualidad reconocidos como relevantes para el amor y la amistad, *cfr. Fragility*, caps. 6, 7, 12. Para las dudas sobre si la posición aristotélica realmente satisface todas nuestras intuiciones acerca de esta individualidad, *cfr.* en este volumen **Love and the Individual**. Más observaciones hay en la Introducción en la sección titulada **La posición ética aristotélica** y en la nota final de **Finely Aware**.

37 Para una lista de pasajes en los que Aristóteles habla de esta manera, *cfr. Fragility*, cap. 10, n. 29. Comparar con la iluminante discusión de estas cuestiones en HARRISON, Andrew. *Making and Thinking: a Study of Intelligent Activities*. Hassocks, Sussex, 1978, esp. cap. 3.

prejuicio o un interés puedan distorsionar nuestro juicio particular, las reglas nos dan una mayor constancia y estabilidad. (Este es el argumento principal de Aristóteles para preferir el imperio de la ley al del decreto). Pero aún para adultos sabios a quienes no les falta tiempo, la regla tiene la función de guiarlos tentativamente en su enfoque de lo particular nuevo, ayudándoles a discernir sus características prominentes. Más tarde vamos a examinar esta función con más detalle.

Pero Aristóteles hace notar que en todos estos casos la regla o el procedimiento numérico representan una disminución de la plena racionalidad práctica y no su florecimiento o plenitud. La existencia de una función formal para la elección no es condición (de ningún modo suficiente y usualmente ni siquiera necesaria) de la elección racional, de la misma manera que la existencia de un manual de navegación no es una condición de la buena navegación. La función de la elección es simplemente el compendio de lo que los buenos jueces hacen o han hecho en las situaciones en que se han encontrado hasta ahora –en cuyo caso será verdadera pero posterior y cuanto más posterior más simplificadora³⁸ o un intento de extraer de lo que ellos hacen y han hecho algún procedimiento más elegante y más simple que, de ahora en adelante, pueda ser normativo para la acción –en cuyo caso la elección será falsa y hasta dañina–.

Es importante tener en cuenta, al valorar esta aserción, que la deliberación aristotélica no se limita al razonamiento de medios y fines. Como hemos insistido, ella se preocupa también de la especificación de los fines últimos. Pero esto significa que el material contextual y no repetible puede entrar en la deliberación del agente a un nivel mucho más básico que el del cálculo de medios, y, por ejemplo, de la estimación de la probabilidad en conexión con esto. Una gran parte de la deliberación **racional** tendrá que ver con cuestiones acerca de si una cierta conducta cuenta realmente aquí y ahora en la medida que realiza algún valor importante (digamos, valentía o amistad) que hace parte, *prima facie*, de la idea que se tiene de la vida buena; o si una cierta manera de actuar (un cierto tipo de relación o un cierto particular) cuenta realmente como el tipo de asunto que se quiere llegar a incluir en la propia concepción de vida buena. Si esta amistad, este amor, este riesgo denodado es realmente algo sin lo cual la propia vida sería menos valiosa o menos plena. Es obvio que para este tipo de pregunta no hay una respuesta matemática, y que el único procedimiento que se puede seguir es (como veremos) imaginarse todas las características relevantes tan bien, tan plena y concretamente como sea posible, poniéndolas a prueba contra cualquier intuición, emoción, plan o imaginación que hayamos traído a la situación o que podamos formar en ella. No hay ningún atajo posible o ninguno que no sea dañino. Lo mejor que tenemos como teoría sobre el proceder correcto es la propuesta de buena deliberación dada por el mismo Aristóteles, y ella es deliberadamente de escaso contenido y refiere, para éste, a la consideración del carácter. No solamente no nos dice cómo calcular los medios sino que nos dice que no hay una respuesta general y verdadera a esta cuestión. Más allá de esto, el contenido de la elección racional debe ser suplido por

38 Cfr. Aristotle's *De Motu*, ensayo 4.

nada menos confuso que la experiencia y las historias de experiencia. Entre las historias de conducta, las más verdaderas e informativas van a ser las obras de literatura, biografía e historia. Mientras más abstracto sea el relato, menos racional será usarlo como única guía. 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. Apoyarse aquí en un procedimiento numérico no sólo es insuficiente sino un signo de inmadurez y debilidad. Es posible tocar un solo de jazz siguiendo una partitura y haciendo mínimas alteraciones para la particular naturaleza del instrumento que se está tocando. Pero la pregunta es: ¿quién lo haría y por qué?

Si todo esto es así, Aristóteles tiene que abstenerse de dar una descripción normativa formal de las propiedades de la racionalidad deliberativa del adulto. Porque como asunto de contenido, es demasiado flexible para ser fijado de manera general. En vez de esto, acentúa la importancia de la experiencia para dar contenido a la sabiduría práctica, desarrollando un contraste entre la perspicacia práctica y la comprensión científica o matemática:

Es obvio que la sabiduría práctica no es comprensión científica deductiva (*episteme*). Porque tiene que ver, como se ha dicho, con lo último y particular, pues así es la materia de la acción. Es el correlato de la intelección teórica (*nous*): porque *nous* tiene que ver con los últimos primeros principios para los que no hay justificación externa; y la sabiduría práctica tiene que ver con lo último y particular, de lo cual no hay comprensión científica sino una especie de percepción —quiero decir, no la percepción sensorial ordinaria de los objetos propios de cada sentido, sino la especie de percepción por medio de la cual captamos que una cierta figura está compuesta, en cierta manera, de triángulos— (1142a23).³⁹

La perspicacia práctica es como la percepción en el sentido de que no es inferencial, no es deductiva. Es una capacidad de reconocer las características prominentes de una situación compleja. Y así como el *nous* teórico sólo se desarrolla a través de una larga experiencia con los primeros principios y un sentido —ganado gradualmente y a través de la experiencia— del papel fundamental que esos principios juegan en el discurso y en la explicación, también la percepción práctica —que Aristóteles llama de igual modo *nous*— es obtenida sólo a través de un largo proceso de vivir y elegir que desarrolla la recursividad y la sensibilidad del agente:

Los jóvenes pueden llegar a ser matemáticos, geómetras y sabios en cosas de este tipo, pero no parecen ser personas de sabiduría práctica. La razón es que la sabiduría práctica tiene que ver con lo particular, que se hace captable a través de la experiencia, mientras que una persona joven no la tiene, porque para tenerla se requiere una cantidad de tiempo (1142a12-16).

y además:

39 Cfr. la excelente discusión de este pasaje en WIGGINS, D. *Deliberation*. Hasta cierto punto estoy en deuda con su traducción-cum-explicación aquí, lo mismo que en 1143a25-b14 más adelante.

Atribuimos a las mismas personas la posesión del buen juicio, el haber alcanzado la edad de la perspicacia intuitiva y ser gente de entendimiento y sabiduría práctica. Porque todas estas habilidades tienen que ver con lo último y lo particular... y todas las materias prácticas tienen que ver con lo particular y lo último. Porque la persona de sabiduría práctica debe reconocer esto, y el entendimiento y el juicio también tienen que ver con materias prácticas, es decir, con materias últimas. Y la perspicacia intuitiva (*nous*) tiene que ver con lo último en ambas direcciones. [Sigue un desarrollo del paralelo entre la aprehensión de los primeros principios y la aprehensión de los últimos particulares]... Es por esto por lo que debemos prestar atención a lo que dicen, sin demostrarlo, los que tienen experiencia, y la gente mayor o de sabiduría práctica, no menos que a las demostraciones. Porque, como la experiencia les ha dado el ojo, ven correctamente (1143a25-b14).

A estas alturas estamos inclinados a preguntar con qué puede contribuir la experiencia, si lo que ve la sabiduría práctica es lo idiosincrásico y lo nuevo. Nuestro énfasis en la flexibilidad no debe hacernos imaginar, sin embargo, que la percepción aristotélica carece de raíces y es *ad hoc*, rechazando toda guía del pasado. El buen navegante no navega según el libro de reglas y está preparado para manejar lo que no ha visto antes. Pero sabe, también, cómo usar lo que ha visto: no pretende no haber estado nunca antes en un barco. La experiencia es concreta y no es compendiable exhaustivamente en un sistema de reglas. A diferencia de la sabiduría matemática, no puede ser bien abarcada en un tratado. Pero nos ofrece una guía y nos impulsa al reconocimiento de las características tanto repetidas como únicas. Aunque no sean suficientes, las reglas pueden ser muy útiles y frecuentemente hasta necesarias. Volveremos a este importante tema en la sección V, y lo trataremos por medio de un ejemplo concreto de deliberación aristotélica. Ahora pasamos a la tercera característica de su concepción que además iluminará las otras.

III. La racionalidad de las emociones y de la imaginación

Hasta aquí Aristóteles ha atacado dos asuntos que son comúnmente defendidos como criterios de racionalidad. Su tercer objetivo es aún más ampliamente tenido por tal: la idea de que la elección racional no es tomada bajo la influencia de las emociones y de la imaginación. La idea de que la deliberación racional puede ser causada y hasta guiada por esos elementos ha sido tomada algunas veces (tanto en los tiempos antiguos como en los modernos) como una imposibilidad conceptual, puesto que el ser “racional” se define por oposición a esas partes “irracionales” del alma. (Esto es especialmente verdadero con respecto de la emoción, pero importantes autores tanto de los tiempos antiguos como de los modernos han incluido la imaginación para culpar lo irracional. Este es el caso, sorprendentemente, aún de filósofos como Stuart Hampshire que simpatizan, por otra parte, con la concepción aristotélica de la elección).⁴⁰ Platón rechazó la emoción y el

40 Cfr., por ejemplo, HAMPSHIRE, S. *Morality and Conflict*. p. 130-135, donde la imaginación es contrastada con lo “racional” y se la considera como una facultad inapropiada para los juicios sobre justicia. (Aquí yo debería decir “simpatizan con la imagen de elección que yo he adscrito a Aristóteles”, puesto que Hampshire y yo en general no interpretamos a Aristóteles de la misma manera).

apetito como influencias malignas, insistiendo en que a los juicios prácticos correctos se llega sólo animando el intelecto a ir “sólo y por sí mismo”, alejándose en lo posible de esa influencia. La condición de la persona en la que aquellos dirigen o guían el intelecto recibe la denominación peyorativa de “locura”, definida en contraste con la racionalidad o el sano juicio.⁴¹ Las dos teorías morales dominantes en nuestro tiempo, el kantismo y el utilitarismo, no han sido menos recelosas con las pasiones; en efecto, este es uno de los pocos asuntos en los que aquellos (por lo general) están de acuerdo. Para Kant, las pasiones son invariablemente egoístas y tienden a un estado de propia satisfacción. Aún en el contexto del amor y de la amistad, nos incita a evitar ser sujetos de su influencia, porque una acción sólo puede tener genuino valor moral si es elegida por sí misma. Y dada su concepción de las pasiones, no puede admitir que la acción elegida sólo o primariamente por la pasión, pueda ser elegida por sí misma. El utilitarista cree que una pasión, como el amor personal, frecuentemente impide la racionalidad por ser demasiado estrecha de miras, que nos lleva a acentuar las relaciones personales y a valorar más lo cercano que lo lejano, obstruyendo la actitud plenamente imparcial hacia el mundo, que es el sello de la racionalidad utilitarista.

A la imaginación no le va mejor. El rechazo de Platón de la influencia del conocimiento sensorial es parte de su rechazo general de la influencia de lo corporal. Sin intentar caracterizar la compleja concepción kantiana de la imaginación, podemos decir que los kantianos modernos han mostrado considerable interés en reprimir los vuelos de la imaginación deliberativa que ellos ven como fuertes impedimentos potenciales de la acción en conformidad con el deber. Con frecuencia la imaginación se consideraba, asimismo, como egoísta y autoindulgente, demasiado ocupada con lo particular y con su relación con el propio yo. Uno puede estar correctamente motivado por el deber sin desarrollar la imaginación; por tanto, su cultivo es, en el mejor de los casos, un lujo y, en el peor, un peligro.

Los utilitaristas tampoco aprueban la vívida representación que hace la imaginación de las alternativas en todo su color y singularidad. Por otra parte, existe la sospecha de que esta facultad se dedica a la particularidad y al reconocimiento de lo incommensurable y, por tanto, es una amenaza a la valoración imparcial de hechos y probabilidades. Puede ser que *Hard Times* de Dickens contenga errores –y son muchos– como retrato del utilitarismo, pero acierta con seguridad cuando pinta al padre benthamita sosteniendo la opinión de que la “fantasía” es una forma de autoindulgencia peligrosa y que la razón (concebida como ese poder de almacenar y calcular hechos en virtud del cual Mr. Gradgrind está siempre “dispuesto a pesar y medir cada pedazo de naturaleza humana, y puede decir exactamente cuánto suma”) es la única facultad a la que la educación se dirige adecuadamente, si queremos llegar a conformar una sociedad apropiadamente imparcial. (Con respecto a Louisa –hambrienta de fantasía desde la cuna– él reflexiona con satisfacción

41 Cf. *Fragility*, caps. 5, 7. Yo considero que el *Fedro* modifica esta imagen.

moral que “habría sido porfiada... a no ser por su educación”). Los teóricos contemporáneos siguen esta pauta, ya sea explícitamente, repudiando la imaginación y la emoción como irracionales, u ofreciendo una imagen de racionalidad en la que ellas no juegan un papel positivo.

He bosquejado las motivaciones que conducen al rechazo de la imaginación y de la emoción para indicar que la percepción aristotélica puede tener motivos correspondientes para su cultivo. Si estas facultades están efectivamente vinculadas muy de cerca con nuestra capacidad de aprehender lo particular en toda su riqueza y concreción, descuidarlas será un peligro para la percepción. Siguiendo esta pauta veremos al mismo tiempo cómo contesta Aristóteles los cargos de que esas facultades son invariablemente distorsionantes y están sólo al servicio del yo.

Aristóteles no tiene un concepto singular que corresponda exactamente a nuestra “imaginación”. *phantasia*, usualmente así traducida, es una capacidad humana y animal más amplia; es la capacidad de enfocar algo particular concreto, presente o ausente, de tal manera que lo ve (o lo percibe de otra manera) **como** algo, notando sus rasgos prominentes y discerniendo su contenido.⁴² En esta función es el aspecto activo y selectivo de la percepción. Pero la *phantasia* trabaja también estrechamente en *tandem* con la memoria, permitiéndole a la criatura enfocar asuntos experimentados que están ausentes en su concreción, y hasta formar nuevas combinaciones, todavía no experimentadas, de asuntos que han entrado en la experiencia sensorial. Así que puede hacer mucha parte del trabajo de nuestra imaginación, a pesar de que es preciso acentuar que el énfasis de Aristóteles está puesto sobre su carácter selectivo y discriminatorio más que sobre su capacidad de fantasear libremente. Su trabajo tiende más a enfocar la realidad que a crear irrealdad.

La *phantasia* parece ser una facultad apropiada para el trabajo de deliberación, como Aristóteles lo entiende, y por ende no es sorprendente que la invoque en conexión con la premisa menor del “silogismo práctico”, o sea, la percepción que tiene la criatura de un asunto en el mundo **como** algo que corresponde a uno de sus intereses o inquietudes. En otra parte, muestra la imaginación trabajando en estrecha colaboración con una concepción ética de lo bueno: nuestra visión imaginativa de una situación la “demarca” o “determina” en el sentido de presentar elementos que corresponden a nuestra concepción de lo que debe ser buscado o evitado.⁴³ Por eso, no es sorprendente que él adscriba a los seres humanos la capacidad de un tipo especial de imaginación que es llamada “*phantasia deliberativa*” y que incluye la capacidad de vincular varias imágenes o percepciones,

42 Cfr. *De Mera*, ensayo 5, donde yo discuto todos los textos relevantes, y la literatura secundaria.

43 Cfr. *De Anima*, 431b2 s., discutido más ampliamente en *Fragility*, cap. 10. En *Changing Aristotle's Mind* (cfr. *De Anima*. En: *Essays on Aristotle's*, eds. M. Nussbaum y A. Rorty. Oxford, 1991). Hilary Putnam y yo ponemos de manifiesto con evidencia que Aristóteles considera la emoción, lo mismo que la imaginación, como una forma selectiva de conciencia cognitiva.

"conformar a partir de muchas una unidad". Para Aristóteles, todo pensamiento tiene la necesidad (en las criaturas finitas) de ir acompañado de un imaginar concreto, aún cuando el pensamiento en sí mismo sea abstracto. Este es justamente un hecho de la psicología humana. Pero mientras el matemático puede, sin peligro, dejar de ver las características concretas de su triángulo imaginario cuando está demostrando un teorema sobre triángulos, la persona de sabiduría práctica no debe descuidar lo dado concretamente en la imaginación cuando está pensando acerca de la virtud y el bien. En vez de ascender de lo particular a lo general, la imaginación deliberativa vincula lo particular sin prescindir de su particularidad.⁴⁴ Incluye, por ejemplo, la capacidad de traer a la memoria la experiencia pasada como parte del caso correspondiente y como relevante para él, manteniendo al pensarlos juntos su rica y vívida concreción. Ahora estamos preparados para comprender que para el aristotélico ese enfoque concreto no es peligrosamente irracional, sino un ingrediente esencial de la racionalidad responsable que los educadores han de cultivar.

En cuanto a las emociones, Aristóteles claramente las devuelve al lugar central de la moralidad del que Platón las había desterrado. Sostiene que la persona verdaderamente buena no sólo actúa bien sino que siente las emociones apropiadas acerca de lo que elige. Su virtud o bondad están constituidas no sólo por una motivación correcta y por correctos sentimientos motivacionales, sino también por correctos sentimientos reactivos o de respuesta. Si yo hago algo justo, por motivos y deseos malos (no por sí mismos sino, digamos, para ganar), lo hecho no cuenta como una acción virtuosa. Esto hasta Kant lo concedería. Más sorprendente aún es que debo hacer lo correcto sin reticencia o tensión emocional interna. Si mis elecciones correctas requieren siempre lucha, si todo el tiempo tengo que estar dominando sentimientos poderosos que van contra la virtud, soy menos virtuosa que la persona cuyas emociones están en armonía con sus acciones. Soy evaluable tanto por mis pasiones como por mis cálculos; todo esto es parte de la racionalidad práctica.

Detrás de esto hay una concepción de las pasiones como elementos responsables y selectivos de la personalidad. No siendo ni apremios ni impulsos platónicos, ellas son en alto grado educables y discriminadoras. Aún los deseos del apetito son para Aristóteles intencionales y capaces de hacer distinciones. Pueden informar al agente de la presencia de un objeto que necesita, al trabajar en interacción responsable con la percepción y la imaginación.⁴⁵ Su objeto intencional es el "bien manifiesto". Las emociones son combinaciones de creencia y de sentimiento, conformadas por el pensamiento en evolución

44 Este modo de ver la *phantasia* deliberativa no es cierto, pero tiene una historia larga y venerable; cf. por ejemplo, el fascinante análisis de Tomás de Aquino sobre por qué Dios ha provisto a los seres humanos de *phantasia* para su vida en este mundo y por qué un ángel a quien ésta le falta estaría confuso y perdido en un mundo de particulares. (Las numerosas referencias sobre este tema en la *Summa Theologica* son reunidas y discutidas en Putnam y Nussbaum).

45 Cf. *Fragility*, cap. 9 (una versión anterior fue publicada bajo el título *The 'Common' Explanation of Animal Motion*. En: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*. eds. P. Moraux y J. Wiesner. Berlin, 1983, p. 116-57).

y son altamente discriminadoras en sus reacciones. Pueden dirigir o guiar al agente perceptor “demarcando”, en una situación imaginada concretamente, los objetos que han de buscarse y evitarse. En suma, Aristóteles no hace una separación tajante entre lo cognitivo y lo emotivo. La emoción puede jugar un papel cognitivo y la cognición, si ha de estar informada apropiadamente, debe sacar conclusiones del trabajo de los elementos emotivos.⁴⁶ No sorprende que la elección sea definida como una capacidad que está en el límite entre lo intelectual y lo pasional, pues participa de ambas naturalezas. Se la puede describir, dice Aristóteles, como una deliberación desiderativa o como un deseo deliberativo (*EN* 1113a10-12, 1139b3-5).

Juntando todo esto y permitiéndonos extrapolar el texto de una manera que parece compatible con su espíritu, podemos decir que una persona de perspicacia práctica debe cultivar la apertura emocional y la sensibilidad al abordar una nueva situación. Con frecuencia, será su respuesta pasional más que la reflexión distanciadora lo que la llevará al conocimiento adecuado. “Este es un caso en que mi amigo necesita mi ayuda”: esto, con frecuencia, es “visto” antes por los sentimientos que son partes constituyentes de la amistad, que por el intelecto puro. El intelecto querrá consultar con frecuencia esos sentimientos para obtener información acerca de la verdadera naturaleza de la situación. Sin ellos, su acercamiento a la nueva situación será ciego y obtuso. Y aún cuando se llegue a la elección correcta en ausencia del sentimiento y de una respuesta emocional, Aristóteles insiste en que esa elección es menos virtuosa que la emocional. Si yo ayudo a un amigo insensiblemente, soy menos digna de alabanza que si lo hago con el amor y la compasión apropiados. Y, en efecto, mi elección puede realmente no ser virtuosa. Porque para que una acción sea virtuosa no sólo debe tener el mismo contenido que la acción de la persona virtuosamente dispuesta, sino que debe ser hecha “de la misma manera” en que la haría una persona cuyas pasiones aman el bien. Sin el sentimiento, le falta una parte a la correcta percepción.

Yo creo que tales afirmaciones implican que la percepción no es que la emoción se limite a ser ayudada por la percepción, sino que está también constituida, en parte, por la respuesta apropiada. La buena percepción es un pleno reconocimiento o aceptación de la naturaleza de la situación práctica; la personalidad entera la ve como es. El agente que discierne intelectualmente que un amigo necesita ayuda o que un ser amado ha muerto, pero no responde a esos hechos con apropiada simpatía o condolencia, carece, claramente, de una parte de la virtud aristotélica. Parece correcto decir, además, que le falta, en parte, discernimiento o percepción. Esta persona no **se entera** realmente, no ve plenamente lo que ha sucedido, no lo reconoce genuinamente o no lo asimila. Podríamos decir que está simplemente diciendo las palabras: “él necesita mi ayuda” o “ella ha muerto”, pero que, en realidad, todavía no lo **sabe** completamente porque le falta la parte emocional de la cognición. Y no es simplemente que, a veces, necesitemos las emociones para **llegar** a la

46 Cf. mi artículo *The Stoics on the Extirpation of the Passions*. En: *Apeiron*, 1987.

verdadera visión (intelectual) de la situación. Esto es cierto, pero no es todo. No es tampoco precisamente que las emociones suministren valiosos elementos externos adicionales a la cognición, sin los cuales la virtud es incompleta. Las emociones son en sí mismas modos de visión, de reconocimiento. Sus respuestas son partes de aquello en lo que **consiste** ese conocimiento, o sea, el verdadero reconocimiento o aceptación. Responder “a su debido tiempo con referencia al objeto correcto, a la gente correcta, con el fin correcto y de la manera correcta, es lo más apropiado y mejor, y es la característica de la excelencia” (*EN* 1106b21-3).

Leer a Aristóteles de esta manera produce una sorprendente ganancia exegética y filosófica, que aquí sólo puede ser delineada brevemente. Durante largo tiempo ha molestado a los intérpretes que justamente después de rechazar la concepción socrática de la *akrasia*, de acuerdo con la cual toda acción contra el conocimiento ético es producida por falla intelectual, Aristóteles pase a ofrecer su propuesta que en sí misma caracteriza la *akrasia* como una falla intelectual. La creencia corriente de que es posible saber bien y hacer mal porque se está dominado por el placer o la pasión desacata la tesis socrática que sostén que esa falla era debida realmente a la ignorancia. Aristóteles, manteniendo la creencia corriente, menciona el papel de la motivación del deseo de placer en la *akrasia*, pero dice que este deseo no vencería al conocimiento si no fuera por una falla intelectual simultánea, la del agente en aprehender la “premisa menor” del silogismo práctico. Él o ella tienen el conocimiento ético general y lo usan pero les falta –o fallan al usarla– la concreta percepción de la naturaleza de ese caso particular. ¿Cómo entonces ha escapado a su propia crítica?

Sin enredarnos demasiado en los asuntos interpretativos que rodean este difícil texto, quisiera indicar que esta posición frecuentemente desdenada tiene mucho más sentido si tomamos la visión inclusiva de la percepción que acabo de bosquejar, de acuerdo a la cual ésta tiene componentes emocionales e imaginativos lo mismo que intelectuales. El agente gobernado por el placer no tiene que ser apartado del verdadero conocimiento de su situación, que es que éste es un caso de infidelidad o exceso. Se puede decir que en un sentido sabe esto plenamente. Pues, como dice explícitamente Aristóteles en el mismo contexto, él puede decir todas las cosas correctas si le preguntan y dar, efectivamente, correctas descripciones. Además, agrega, puede hasta hacer correctamente deliberaciones de medios y fines en conexión con su acción acrática, lo que presumiblemente no podría hacer si, en un cierto sentido, no aprehendiera intelectualmente su carácter.⁴⁷ Sin embargo,

47 *EN*, 1142b18,20; *cfr.* también 1147a18-24, donde Aristóteles compara la aprehensión intelectual del agente acrático con la aprehensión de un principio que tiene un estudiante cuando por primera vez lo está aprendiendo: “Que ellos (los acráticos) hagan las afirmaciones que hace una persona que sabe no significa nada. Porque personas así afectadas pueden también recitar demostraciones y citar versos de Empédocles. Y los estudiantes que están aprendiendo algo por primera vez hacen una retahila de hipótesis pero sin entenderlas todavía; porque las hipótesis tienen que volverse parte de ellos (*sumphuenai*) y esto requiere tiempo. Así que suponemos que los acráticos hablan más o menos como lo hacen los actores”. La comparación tanto con los estudiantes como con los actores confirma mi punto. Lo que tiene la persona acrática es un conocimiento fáctico

se comporta evasivamente. No está enfrentando plenamente o reconociendo para sí mismo la situación, permitiéndose ver vívidamente las implicaciones para su vida y las vidas de los otros y tener las reacciones apropiadas a tal visión. Su interés en el placer a corto plazo le lleva a aislarse de esas reacciones y del conocimiento que ellas ayudan a constituir. Así que su aprehensión intelectual no contribuye a la percepción o a una real aprehensión y uso de la premisa menor. Aunque tiene en mente los hechos correctamente, en un sentido perfectamente común —aunque nada socrático— no sabe lo que está haciendo.

Esta lectura ofrece una nueva visión del fenómeno de la *akrasia*, una que pone la concepción aristotélica en una relación iluminadora tanto con su propia tradición como con la nuestra. Nuestra tradición anglo-americana tiende a pensar —como Platón— la *akrasia* como un problema de la pasión, cuya solución está ya sea en alguna modificación racional de las pasiones problemáticas o en alguna técnica de dominio y control. Además, lo mismo que Platón, (influenciados, ciertamente, por las teorías morales modernas que he mencionado) tendemos a pensar las pasiones como asuntos peligrosamente egoístas y autoindulgentes que, cuando se les da un poco de libertad, cobran fuerza y nos alejan del bien. Según la concepción socrática, es el conocimiento ético lo que suprime la *akrasia* transformando las creencias en las que se basan las pasiones complejas; según la concepción platónica madura, el conocimiento debe ser combinado con supresión e “inanición”. Pero la causa del problema, en todos estos casos, se encuentra en la así llamada parte irracional del alma.

Si estoy en lo cierto, la propuesta aristotélica pone calladamente de cabeza esta concepción haciendo ver que la *akrasia* es frecuentemente (aunque no siempre) causada por un exceso de teoría y una deficiencia de reacción pasional. La persona que actúa acráticamente contra su conocimiento de lo bueno es bastante capaz de realizar correctamente todas las actividades intelectuales; lo que le falta es la confrontación del corazón con la realidad ética concreta. Podemos expresar esto diciendo que el conocimiento necesita sensibilidad para ser efectivo en la acción. Podemos decir también que en la ausencia de una reacción correcta no hay pleno conocimiento práctico. La propuesta aristotélica, poniendo las cosas de esta segunda manera, nos impulsa a pensar la perspicacia y la comprensión prácticas reales como una cuestión compleja que implica toda el alma. Lo opuesto al conocimiento platónico es la ignorancia; lo opuesto a la percepción aristotélica puede ser, en algunos casos, ignorancia, pero en otros casos puede ser también negación o racionalización autoengañosas.

Podemos ir más allá. Con frecuencia la confianza en los poderes del intelecto puede convertirse, efectivamente, en un impedimento para la verdadera percepción ética al impedir

(intelectual). lo que le falta es un verdadero reconocimiento o comprensión, la aprehensión de lo que está en juego que viene de algún lugar profundo en su interior, de algo que hace parte de ella. La comparación con el actor hace especialmente probable que se trata de la deficiencia de un genuino sentir, al menos algunas veces.

o socavar estas reacciones. A menudo sucede que la persona teórica, orgullosa de su capacidad intelectual y confiando en la posesión de técnicas para solucionar los problemas prácticos, es conducida por sus compromisos teóricos a no atender a las reacciones concretas de la emoción y de la imaginación que serían constituyentes esenciales de la percepción correcta. Es un problema conocido. El Creón de Sófocles, fascinado por su fuerza teórica para definir todos los intereses humanos en términos del bienestar cívico que producen, ni siquiera percibe lo que a algún nivel sabe, es decir, que Hemón es su hijo. Pronuncia las palabras, pero no reconoce el vínculo –hasta que el dolor de la pérdida se lo revela-. El narrador de Proust, después de un estudio sistemático de su corazón, usando los métodos de la psicología empírica precisa, concluye que ya no ama a Albertina. A esta falsa conclusión (que también él reconoce pronto como falsa y por medio de las reacciones del sufrimiento) llega, no a pesar del intelecto sino, en cierto sentido, a causa de él, pues lo estaba impulsando a salir de “sí por sí mismo” sin la necesaria compañía de la reacción y de los sentimientos. *The Sacred Fount* de Henry James es una descripción fascinante de cómo ve el mundo un hombre que siempre hace esta separación, permitiendo al intelecto teórico determinar su relación con todos los fenómenos concretos, rehusándose cualquier otra humana relación con ellos y, sin embargo, jactándose al mismo tiempo de la fineza de su percepción. Lo que descubrimos cuando la leemos es que tal persona no puede tener **ningún** conocimiento de la gente y de los eventos que lo rodean. El tipo de percepción incompleta que es la suya no puede nunca llegar al tema de que se trata ni puede relacionarse con él de manera significativa. Así que la posición aristotélica no nos informa simplemente de que la teorización tiene que ser completada con las respuestas intuitivas y emocionales, sino que nos alerta sobre las vías por las cuales la teorización puede impedir la visión. El intelecto no es sólo un amo no competente para todo, sino también peligroso. Por su extralimitación, el conocimiento puede ser “arrastrado por todas partes como un esclavo”.⁴⁸

Todo esto, a su vez, tiene claras implicaciones para la teoría contemporánea de la elección. Muchas de las teorías contemporáneas de la racionalidad, tal como son enseñadas y practicadas académicamente y en la vida pública, participan en los fines y planes de acción de Mr. Grandrind. Es decir, hacen todos los intentos de cultivar el intelecto calculador y ninguno por cultivar la “fantasía” y la emoción. No se ocupan de los libros (especialmente las obras literarias) que cultivan esas reacciones. De hecho, implícitamente niegan su relevancia para la racionalidad. Aristóteles nos dice, en términos nada vagos, que las personas de sabiduría práctica cultivan, tanto en la vida pública como en la privada, la emoción y la imaginación en sí mismas y en otros, y se cuidan de no confiar demasiado en una teoría puramente técnica o puramente intelectual que pueda ahogar o impedir esas reacciones. Estas personas promueven una educación que cultive la fantasía y el sentimiento por medio de obras literarias e historias, mostrando las ocasiones apropiadas para una

48 Para todos los temas, *cfr. Fragility*, especialmente cap. 3, Interludio 2. También en este volumen *Fictions y Love's Knowledge* (*El conocimiento del amor*).

reacción de ese tipo y los grados de ella. Considera infantil e inmaduro no llorar o no enfurecerse o, de otra manera, no experimentar y no mostrar pasión cuando la situación lo pide. Al buscar modelos privados y líderes públicos debemos asegurarnos de su sensibilidad y de su profundidad emocional tanto como de su competencia intelectual.

IV. Los tres elementos juntos

Hemos identificado ahora tres partes diferentes de la concepción aristotélica de la percepción y el conocimiento prácticos. Todas ellas parecen formar parte de su ataque a la noción de que la razón práctica es una forma de comprensión científica, concepción defendida principalmente por Platón. En ésta (al menos en algunos períodos), él insiste en la homogeneidad cualitativa de los valores y argumenta que el conocimiento práctico está completamente compendiado en un sistema de universales (intemporales) altamente generales. Además, insiste también en que el intelecto es tanto necesario como suficiente para la elección correcta. Platón no es ciertamente el único pensador en la historia que ha relacionado estas tres ideas. En este sentido, la concepción aristotélica ya se considera unificada, puesto que está dirigida contra diferentes elementos de una posición singular coherente. Pero es posible decir más sobre la coherencia interna de esta concepción de la percepción, pues sus diversos elementos se apoyan uno al otro más allá de una manera más que polémica.

La incommensurabilidad, como hemos dicho, no es suficiente para la prioridad de lo particular sobre lo universal. Pero la commensurabilidad, en la forma fuerte de la Singularidad, sí es suficiente para la prioridad de lo general y de lo universal sobre lo particular, porque la medida singular tendrá que ser algún tipo de universalidad altamente general, o sea, algo que aparece cualitativamente de igual manera en muchas cosas diferentes. Aún la commensurabilidad limitada de la Metricidad es suficiente para el rechazo de propiedades únicas no repetibles de importancia práctica. Y podemos ver que el espíritu general de la incommensurabilidad aristotélica conduce directamente a la tesis de la prioridad de lo particular y la apoya. Pues su incommensurabilidad dice: mira y ve qué ricos y diversos son los valores últimos en el mundo. No dejes de escudriñar cada asunto valioso, apreciándolo por su naturaleza específica propia y sin reducirlo a algo diferente. Estos preceptos van en dirección de una larga lista abierta, pues no queremos excluir de antemano la posibilidad de que aparezca algún nuevo asunto cuya naturaleza individual sea irreduciblemente distinta de los ya reconocidos. Especialmente en el contexto de la amistad y del amor, estos preceptos nos dan la certeza virtual de garantizar que la lista de valores últimos incluirá algunos particulares irrepetibles. Porque cada amigo ha de ser apreciado por sí mismo y no simplemente como un ejemplo del valor universal "amistad". Y esto, claro está, no incluye solamente el carácter sino también la historia compartida de la mutua relación. De esta manera, aunque Aristóteles trae argumentos independientes para la prioridad de lo particular (los que tienen que ver con indefinibilidad y mutabilidad), los dos primeros elementos se apoyan muy bien el uno al otro.

La consideración de la emoción y de la imaginación da apoyo suplementario a ambos elementos y es apoyada por ellos. Porque en la naturaleza de la imaginación, como dijimos, está el reconocer objetos muy concretos y, con frecuencia, particularmente únicos. Y los objetos a los cuales nos aficionamos más fuertemente por nuestras pasiones son, casi siempre, de este tipo. En la *Política*, arguyendo contra Platón, Aristóteles dice que ante todo aquello que hace que la gente quiera y cuide algo es pensar que es suyo y que es lo único que tiene (1262b22-3). Así que nuestros más intensos sentimientos de amor, temor y aflicción es probable que se dirijan a objetos y personas considerados irreductiblemente particulares en su naturaleza y en su relación con nosotros. Argumentar que la emoción y la imaginación son componentes esenciales del conocer y juzgar prácticos, es indicar con énfasis que, al menos en parte, el juzgar bien es cuestión de concentrarse en lo concreto y aún en lo particular que será visto como incommensurable con otras cosas. Y en *EN X 9*, en efecto, conecta explícitamente la relación de amor entre padre o madre e hijo con un conocimiento ético que es superior al del educador público en su particularidad concreta (1180b7-13). Por otra parte, defender la incommensurabilidad es volver a abrir el espacio en el que operan y tienen su fuerza las emociones y la imaginación. Una posición ética platónica, argumenta plausiblemente Aristóteles, socava la fuerza de las emociones (*Pol.* 1262b23-4), y Platón mismo concedería que creer en la commensurabilidad y en la universalidad cercana al menos muchas de las reacciones emocionales más comunes, ya que también admite que éstas se basan en las percepciones de la especialidad. Además, defender la prioridad de lo particular es informarnos que la imaginación puede jugar en la deliberación un papel que no puede ser reemplazado del todo por el funcionamiento del pensamiento abstracto. Sería posible defender una percepción flexible de los particulares orientada por el contexto sin conceder un papel prominente a la emoción y a la imaginación, pues se podría tratar de describir una facultad puramente intelectual que por sí misma fuera adecuada para captar las características relevantes. Hay algún precedente de esto en algunas concepciones griegas pre-aristotélicas de sabiduría práctica que defienden un uso de la razón improvisador y orientado por el contexto que parece indiferente, artero y con dominio de sí mismo.⁴⁹ Pienso que Aristóteles consideraría que este tipo de razón es insuficiente para la tarea sensitiva de la deliberación sobre fines, aunque podría funcionar bien para el razonamiento técnico de medios y fines. Aquí él está de acuerdo con una importante tradición del pensamiento político ateniense. Porque aunque Tucídides, como hemos mencionado, alaba la capacidad ingeniosa de improvisación de Temístocles sin mencionar la emoción, la oración fúnebre de Pericles le hace muy claro que la plena racionalidad política requiere pasión y un juicio hecho con amor y visión. Los atenienses deben cultivar la capacidad de concebir en su imaginación la grandeza de su ciudad y su promesa aún mayor, y deben “enamorarse” de ella cuando la ven así (II.43.I). Probablemente concluiría –lo que es bien plausible– que un ciudadano que no siente ese amor ha dejado de cierta manera de percibir tanto a Atenas como su propio lugar dentro de ella.

49 Cfr. DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. *Les ruses de l'intelligence: la mètis des grecs*. París, 1974, discutido en *Fragility*, esp. caps. 1, 7.

Una relación final entre esta característica y las otras dos: si uno cree, como Platón, que las emociones fuertes son fuentes de insopportable tensión y fatiga en la vida humana, tendrá buenas razones para cultivar una manera de ver y juzgar que limite y reduzca su poder. Tanto la comensurabilidad como la universalidad lo hacen, argumenta Platón. Debido a que la posición aristotélica acepta el vínculo emocional como una fuente intrínsecamente valiosa de riqueza y bondad en la vida humana, le falta una de las motivaciones más importantes de Platón para las transformaciones incluidas en las dos primeras características.

Entonces, los tres elementos se ajustan mutuamente para constituir una concepción coherente de elección práctica. Yo no veo tensiones importantes entre ellos sino numerosas razones para que el defensor de una quiera defender también las otras dos. Parecen articular diferentes aspectos de una idea singular. Podemos caracterizar esa idea central tomando prestada la frase de Henry James: volverse “sutilmente consciente y plenamente responsable, ser una persona en la cual nada se pierde”.⁵⁰ Al ser responsablemente comprometida con el mundo de valor que tiene delante, se puede confiar en que la persona preceptor investige y haga un escrutinio de la naturaleza de cada asunto y de cada situación, para responder a lo que tiene ante sí con plena sensibilidad y vigor imaginativo, que no dejará de ver lo que hay que ver y sentir, a causa de evasividad, abstracción científica o amor a la simplificación. El agente aristotélico es una persona en la que confiamos que describa una situación compleja con plena concreción de detalles y matices emocionales sin perder nada que tenga relevancia práctica. Como dice James: “La persona capaz de sentir en el caso dado más que cualquiera otra lo que hay que sentir por él y así ser adecuada en el más alto grado para registrarla dramática y objetivamente, es el único tipo de persona con la que podemos contar que no traicione, rebaje o, como diríamos, enajene el valor y la belleza de la cosa”.⁵¹ Pero esto significa que la persona de sabiduría práctica está sorprendentemente cerca del artista, del perceptor de arte, no en el sentido de que esta concepción reduzca el valor moral al valor estético o haga del juicio moral una materia de gusto, sino en el sentido de que se nos pide ver la moralidad como un elevado tipo de visión y de sensibilidad para lo particular, una capacidad que buscamos y valoramos en los grandes artistas y, especialmente, en los novelistas, cuyo valor para nosotros es sobre todo práctico y nunca alejado de nuestras preguntas acerca de cómo vivir. Una conducta excelente requiere sobre todo una descripción correcta y tal descripción es en sí misma una forma de conducta moralmente valorable. “‘Expresar’ cosas es hacerlas exacta, sensible e interminablemente”. El novelista es un agente moral y el agente moral, hasta el punto en que es bueno, comparte las capacidades del novelista.⁵²

50 JAMES. H. *The Princess Casamassima*. New York, 1907-9 I. 169.

51 *Ibidem*. Prefacio I. xiii.

52 *Golden Bow*; Prefacio; cf. *Finely Aware* en este volumen.

V. Ansias de pensamiento, digresiones de simpatía

Examinemos, entonces, esta concepción un poco más, dirigiéndonos a una novela. El que cree en un sistema general de reglas o en un procedimiento general de decisión puede ahora pasar a enumerar esas reglas o a describir ese procedimiento. El aristotélico nos dice que nosotros, en cambio, debemos buscar instrucciones en modelos ejemplares y experimentados de sabiduría práctica. El compromiso de la sabiduría práctica aristotélica con las descripciones ricas de heterogeneidad cualitativa, con una percepción sensible del contexto y con una actividad emocional e imaginativa, ya nos ha sugerido que cierto tipo de novelas podrían ser lugares apropiados para ver lo bueno de esta concepción adecuadamente expresado. Y, como ya he sugerido, creo que las novelas de Henry James son buenos ejemplos. Que si queremos saber más sobre el contenido de la manera aristotélica de elegir y por qué es buena, no podemos hacer nada mejor que ir a una de ellas. Me parece que no hay modo mejor para indicar la distancia entre esta concepción y la concepción de elección dada en las diversas clases de teorías sobre la decisión, que mostrar y comentar el tipo de prosa en la que está incorporada apropiadamente la visión aristotélica.

Juxtaponer a Aristóteles y a James no es negar que en muchas características dominantes sus concepciones del razonamiento no son idénticas. Hay una diferencia relevante entre sus concepciones de la conciencia y de la naturaleza y taxonomía de las emociones. Es necesario tener esto presente. Sin embargo, la convergencia de sus simpatías es más sugestiva que esas diferencias y no es puramente fortuita. De un lado, numerosas líneas de influencia unen a James con Aristóteles –desde su lectura directa hasta las variadas influencias filosóficas y literarias indirectas–. Pero aún más importante es hacer notar que, en efecto, como lo he sugerido, esta concepción responde verdaderamente a intuiciones humanas profundas acerca de la razón práctica, intuiciones recurrentes –aunque no exactamente en la misma forma– a través de diferencias de tiempo y espacio, así que no sorprende que dos escritores perceptivos en lo referente a la razón práctica puedan converger independientemente sobre ellas. Los problemas de la buena elección tienen una notable persistencia; convergir en una buena respuesta requiere menos explicación que convergir en el error.

Puede parecer peculiar poner un trozo de prosa tan largo y misterioso en el corazón de un artículo. La intención es que aparezca así y el lector debe reflexionar sobre la diferencia, y preguntarse qué les falta a las filosofías morales que se niegan a sí mismas este tipo de fuentes.

He aquí una parte de las deliberaciones de Maggie Verver de las páginas finales de *La copa dorada* de Henry James:

-¿Y bien? -apremió la señora Assingham.

-¡Pues tengo esperanzas..!

-¿Esperanzas de que él la vea?

Maggie dudó, pero no dio una respuesta directa. A poco dijo:

-Es inútil tener esperanzas. No lo intentará. Pero él estaría obligado.

La expresión de la amiga de Maggie de unos instantes antes, de la que se disculpó por considerarla vulgar, sonaba todavía en los oídos de Maggie prolongada en su estridencia, como el sonido de un timbre eléctrico cuyo botón se oprime sin interrupción. Expresado en sencillas palabras, ¿no era verdaderamente terrible que la posibilidad de que Charlotte anduviera detrás del hombre que durante tanto tiempo la había amado a ella, a Maggie, hubiera de ser tenida ahora en cuenta? Lo más extraño de todo era, sin duda, que Maggie se preocupara de lo que podía favorecer esta posibilidad y de lo que podía ir en contra de ella, y más extraño todavía era que Maggie se entregara en ciertos momentos a vagos cálculos sobre si era conceible que ella sondeara directamente a su marido acerca de aquel asunto. Sería monstruoso que de repente, después de varias semanas, preguntara a su marido, como impulsada por una alarma: "¿Consideras que el honor te obliga a hacer algo por ella en privado antes de que se vayan?". Maggie era capaz de medir el riesgo que semejante aventura comportaba para su espíritu; era capaz de sumirse en breves ensimismamientos aún mientras conversaba, como ocurría ahora, con la persona en quien más confianza tenía, aventurando posibilidades. También era cierto que la señora Assingham tenía la virtud, en semejantes momentos, de restablecer el equilibrio al no dejar de adivinar del todo los pensamientos de Maggie. Sin embargo, el pensamiento de Maggie tenía más de una faceta: una serie de facetas que se presentaban sucesivamente. Estas eran las posibilidades presentes en la aventura de preocuparse de la cantidad de compensación que la señora Verver todavía pudiera esperar. También se daba la posibilidad de que la señora Verver tuviera el poder suficiente para conseguir de Américo lo que quería, pues no cabía olvidar que lo había conseguido una y otra vez. En contra de esto no se alzaba sino la aparente creencia de Fanny Assingham, de que Charlotte se encontraba en una situación de impotencia, despiadadamente impuesta, o más despiadadamente sentida, en la relación real entre las partes interesadas, además de todo lo que, desde hacía más de tres meses, había llevado a la Princesa a una convicción parecida. Era cierto que estas presunciones podían carecer de base: sobre todo si se tenía en cuenta que en la vida de Américo había horas y horas de las que, por costumbre, no daba cuenta ni mostraba la más leve intención de hacerlo; sobre todo, si se tenía en cuenta que Charlotte había tenido que ir más de una vez, con el manifiesto conocimiento de la pareja de Portland Place, a Eaton Square, de donde tantos objetos de su posesión estaban en proceso de retirarse. Charlotte no fue a Portland Place, ni fue a pedir almuerzo en dos ocasiones distintas en que la pareja que vivía en dicha casa tuvo conocimiento de que pasaría el día entero en Londres. A Maggie le repelía comparar horas y apariencias, dar vueltas a la idea de si había habido momentos oportunos o fáciles circunstancias en el curso de los últimos días para un encuentro; si en un ambiente que la estación veraniega había limpiado de miradas curiosas, habría sido posible una entrevista improvisada. Pero la razón radicaba, parcialmente, en que Maggie, atormentada por la visión de aquella pobre mujer comportándose con tanta valentía por haber hallado el secreto de no dejarse apaciguar, se daba cuenta de que en su mente quedaba poco espacio para alojar una imagen alternativa. La imagen alternativa habría sido aquella en que el secreto tan bien guardado era el secreto de un apaciguamiento en cierta manera conseguido, en cierta manera obtenido con coacciones, y luego íntimamente amado, y la diferencia entre las dos formas de ocultar era tan grande que no permitía la confusión o el error. Charlotte no ocultaba orgullo ni alegría, sino humillación; y este era el punto en que la pasión de la Princesa, tan incapaz de vengativos vuelos, arañaba su ternura con más tesón contra el duro vidrio de su pregunta.

Detrás de ese vidrio se escondía toda la historia de la relación que la Princesa había intentado ver, pegando la nariz a él; el vidrio que quizás ahora la señora Verver estuviera golpeando

frenéticamente, desde el otro lado, a modo de suprema e irreprimible petición. Complacida, Maggie se había dicho a sí misma, después de la última conversación con su madrastra en los jardines de Fawns, que no le quedaba nada más por hacer y, en consecuencia, podía quedarse con las manos cruzadas. Pero ¿no le era posible avanzar más, y en satisfacción del orgullo personal, descender más bajo en su hostigamiento? ¿No le era posible atribuirse la función de portadora de un mensaje dirigido a Américo, en el que se expresara la angustia de su amiga, y se le convenciera de la necesidad a que estaba sometida? Maggie habría podido traducir así los golpes de la señora Verver contra el vidrio, como antes he dicho, de cincuenta maneras diferentes, y quizás habría podido traducirlos en la forma de un recordatorio que penetraría muy hondamente: "Tú ignoras lo que es haber sido amado y después rechazado. Nada se ha roto en tu caso, pues en tu relación ¿qué pudo haber habido de valio de lo que pueda hablarse para que se rompiera? Nuestra relación fue todo lo que puede llegar a ser una relación, llena hasta los bordes con el vino de la percepción consciente, y si esta relación había de carecer de sentido, no tener más significado que el que un ser como tú podía insuflarle para tu dicha, ¿por qué tuviste que esgrimir conmigo el engaño? ¿Por qué tuviste que condenarme, al cabo de un par de años, a ver que la dorada llama —sí, la dorada llama!— se había transformado en negras cenizas?" En ciertos momentos, nuestra joven amiga se entregaba a cuanto de insidioso había en estas sutilezas de su piedad, condenadas de antemano, de manera que, a veces, durante minutos enteros parecía sentir el peso de un nuevo deber: el deber de hablar antes de que la separación formara el abismo; el deber de abogar por un beneficio que pudiera ser transportado al exilio, como el último objeto de valor conservado por el emigrante, como la joya envuelta en un pedazo de seda antigua, negociable algún día en el mercado de la miseria.

Este imaginario servicio a la mujer que ya no podía defenderse por sí misma era una de las trampas dispuestas contra el espíritu de Maggie en todas las vueltas y revueltas de su camino. El ruido de esta trampa al dispararse, que atrapaba y retenía firmemente la divina facultad, era inevitablemente seguido de un aleteo, de una lucha de alas, e incluso, podemos decir, del desprendimiento de unas cuantas delicadas plumas. Y así era, pues estas ansias de pensamiento y estas digresiones de la simpatía muy pronto sentían un golpe que no bastaba para producir su derrumbamiento, el alto que les daba aquella figura tan notablemente delineada que durante las semanas anteriores estuvo en Fawns constantemente cruzando, en las vueltas incesantes que daba, el último término de cuantas perspectivas cabía contemplar. Quien sabía, quien no sabía si Charlotte, con lógicos quehaceres en Eaton Square, había escondido otras oportunidades bajo semejante pretexto, y, caso de hacerlo, hasta qué punto lo había hecho, era tema para la clase de serena ponderación que parecía haber hecho suya el hombrecillo que seguía avanzando por su sinuoso camino. Era cosa tan inveterada como el sombrero de paja, su blanco chaleco, el vicio de llevar las manos en los bolsillos, y la frialidad de la atención con que contemplaba sus propios pasos lentos, a través de las gafas firmemente asentadas en la punta de la nariz. Lo que ahora no faltaba nunca como elemento esencial del cuadro era el brillo del lazo de seda con que llevaba atada a su esposa; el inmaterial cordón que Maggie percibió tan claramente durante el último mes pasado en el campo. Ciertamente, el esbelto cuello de la señora Verver no se había liberado del lazo; tampoco el otro extremo del largo cordón —largo en la debida medida, desde luego— se había soltado del pulgar dobrado que con los restantes dedos apretados sobre él, que el marido de la señora Verver mantenía oculto. Percatarse de la función de este cordón, a pesar de lo tenue que era, comportaba ineludiblemente preguntarse gracias a qué mágico arte había sido atado, a qué tensión había sido sometido; pero jamás cabía dudar de la eficacia de su función ni de su capacidad de perdurar. Estos recuerdos eran, para la Princesa, renovados pasmos. Eran muchas las cosas que su padre conocía y que ella aún ahora ignoraba.

Todo esto pasó por la mente de la Princesa, en rápidas vibraciones, mientras se hallaba en compañía de la señora Assingham. Mientras la revolución de su pensamiento no había terminado todavía, Maggie expresó la idea de lo que Américo, tal como estaban las cosas, debía ser capaz; a continuación sintió la mirada de respuesta de su amiga. Pero Maggie insistió en su idea:

—Debiera desear verla; quiero decir, verla como de tapadillo, y en circunstancias de aislamiento, como solía verla, en el caso de que ella pueda arreglárselas para ello.

Con la valentía que su propia convicción le daba, Maggie añadió:

—Debería estar plenamente dispuesto, estar contento de poderlo hacer, sentirse obligado a aceptar cuánto ella haga, ya que es muy poco, teniendo en cuenta cuál es el final de esta historia. Parece que ahora deseé él quedar liberado sin dar nada.

Lo primero que notamos cuando leemos estas páginas es que, en comparación con nuestra posición frente a un ejemplo de la teoría de la decisión formal y aún de un ejemplo no técnico y bien desarrollado de un filósofo, aquí nos encontramos desorientados y perplejos. Si no estamos un poco familiarizados con la novela como un todo, es muy difícil imaginar sobre qué se está deliberando y decidiendo, y mucho menos cuál es el significado y el peso de cada uno de los factores. En consecuencia, es inmensamente difícil determinar si el pensamiento y la respuesta de Maggi aquí son racionales y dignos de alabanza o al contrario. Decidir esto requeriría que conociéramos una gran cantidad de cosas acerca de su historia. Parece apresurado y arbitrario formarnos cualquier juicio antes de darle un escrutinio lo más completo posible a la novela entera. (Es más que esto: esta novela, al enfatizar el hecho de que está escrita desde varios de los muchos puntos de vista posibles, nos recuerda una y otra vez que la totalidad de la realidad relevante es más compleja aún que el texto, que muchas visiones potencialmente relevantes nos son negadas). Todos estos hechos hacen del pasaje un buen ejemplo de aristotelismo. La rica contextualidad de la buena elección y su atención a lo particular —como engastado en el contexto— implica que no tenemos que esperar ser capaces de sumergirnos, tan cerca de su final, en una historia compleja, y aprehender y valorar cada cosa. Así como un buen médico no prescribiría sin un completo escrutinio de la historia de su paciente, ni evaluaría el trabajo de un colega sin conocer a fondo todo el material contextual que ese médico ha utilizado para llegar a su elección, no podemos realmente esperar que las razones de Maggie nos sean inteligibles y accesibles mientras no nos sumerjamos en su historia. El hecho de que este ejemplo no sea realmente resumible, es su virtud y la de Maggie. Si todo lo que ella considera relevante para su elección al final del pasaje fuera resumible adecuadamente para nosotros en estos pocos párrafos, es casi seguro que su elección sería irracional y mala. Tendríamos gran desconfianza de cualquier persona real que eligiera con base en un bagage contextual tan pequeño, como muy frecuentemente lo recomiendan los ejemplos filosóficos. Esto significa que habríamos tenido que citar la novela entera como ejemplo. Significa también que en la vida real los modelos que a nosotros —como aristotélicos— más nos ayudarían, serían aquellas historias que nos son conocidas con suficiente detalle para que el significado y la riqueza de las deliberaciones particulares nos fuera comprensible, o sea, las vidas de amigos y de personajes de novelas, en tanto que les permitiéramos convertirse en amigos nuestros. Me he tomado la libertad de usar este ejemplo sólo porque siento que estoy ahora en la relación apropiada de amistad con

la novela, una relación que, como la deliberación misma, es tanto afectiva como intelectual.⁵³

Tan pronto como notamos que estamos perdidos sin el contexto completo, descubrimos también que el estilo de este ejemplo parece algo que no pertenece al ámbito filosófico. Contrastarlo con la prosa de un ejemplo de una obra teórica acerca de la teoría de la decisión sería demasiado cómico. Pero aún la prosa menos científica de un ejemplo típicamente filosófico es la simplicidad misma al lado de esta construcción compleja y misteriosa, llena de indefinibilidad y circunloquios, perifrasis y vaguedades, que transmite la esencia de su significado en metáforas e imágenes más bien que en fórmulas lógicas o proposiciones universales. Esta es, creo, la prosa de la percepción aristotélica que expresa las “ansias de pensamiento y las digresiones de simpatía” que la persona de sabiduría práctica sentirá y hará. Esta prosa expresa el compromiso del agente a enfrentar todas las complejidades de la situación en toda su indeterminabilidad y particularidad, y a mirar el acto de deliberación como una aventura de la personalidad total. Ella describe en sus modulaciones el intenso esfuerzo moral que se requiere para ver correctamente y para llegar a la imagen o descripción apropiadas. Sus tensiones, circunloquios y perifrasis expresan la absoluta dificultad de encontrar la descripción correcta o la imagen de lo que ahí se tiene delante. Si, como James dice, “expresar” es “hacer”, mostrar esto es mostrar un tipo valioso de actividad moral.

Al seguir examinando el contenido de esta deliberación, notamos que está presente cada uno de los aspectos principales de la deliberación aristotélica y lo está de tal manera que debe convencernos de que *esto* y no algo más simple o más bonito es lo que requiere la racionalidad. La incommensurabilidad es un interesante caso pertinente. Al comienzo de la novela, Maggie ha acertado en concebir que todas las exigencias que se le hacen son homogéneas a lo largo de una única escala cuantitativa. Ha sido notable la utilización de imaginería financiera para los valores éticos, lo que expresa su estrategia reductiva. Aún cuando ella no usa esa imaginería, está mostrando continuamente de varias maneras su determinación de no reconocer las obligaciones conflictivas, de no vacilar en “esa consistencia ideal de la que ha dependido casi siempre su confort moral”. Esto la envuelve, repetidamente, en una u otra suerte de reinterpretación de los valores con los que tiene que ver, como para asegurarse que ellos armonizan el uno con el otro, que son “redondos” más bien que angulares. Una exigencia es reconocida sólo hasta el punto en que acepta encajar con otras exigencias que se mantienen fijas, pero esto lleva a Maggie a descuidar considerablemente la naturaleza aislada de cada exigencia diferente, ya que las naturalezas aisladas son asuntos angulares de bordes sin pulir que no pueden siempre ser encajados en una estructura preexistente. Sus imágenes arquitectónicas, como la financiera de la commensurabilidad, expresan el rechazo a las naturalezas aisladas. Compara la estructura de la vida moral con los edificios sólidos, simples, de líneas claras, los edificios clásicos

53 Cfr. Introducción, Flawed Crystals y Finely Aware en este volumen.

puros y blancos y los jardines arreglados de Eaton Square más bien que los grises y ambiguos y las formas complejas de Portland Place.⁵⁴

En esta escena, como en muchas de la segunda parte de la novela, Maggie muestra su reconocimiento de que la commensurabilidad, en particular, y la armonía consistente, en general, no son de ninguna manera metas para la deliberación racional de una mujer adulta. Ella se permite explorar completamente la naturaleza específica de cada exigencia pertinente, entrando en ella, preguntándose lo que es, intentando apreciarla debidamente con el sentir tanto como con el pensar. "Su pensar... tiene varias facetas, una serie de facetas que se presentan sucesivamente". Primero, ella considera la situación de su marido y de Charlotte, preguntándose qué descripción de su relación actual es la más probable. Luego pasa de esta consideración de probabilidades a una inspección más profunda del carácter de Charlotte y del carácter de su amor, intentando entenderlo y entender sus implicaciones para su elección, permitiéndose a sí misma pintarse e imaginarse vívidamente los sufrimientos de su amiga, de una manera que le hace ver claramente la dificultad moral de su propio proyecto, el cual es la causa de este sufrimiento. Luego, mientras está casi abrumada por la compasión, vienen abruptamente, como producidos por un impacto, las "ansias de pensamiento y las digresiones de simpatía" traídas por la imagen igualmente vívida de su padre, que se aparece ante ella, por así decirlo, como "una figura tan notoriamente delineada" forzando la consideración de sus exigencias. Ella solía ver a su padre como la fuente de toda exigencia moral, una autoridad con la cual a nada se le permitía estar en conflicto. Ahora lo ve "en contraste y oposición, en suma, como presentado objetivamente", o sea, lo ve en su naturaleza diferente, justamente porque ve el modo particular como sus necesidades y deseos están en tensión con otras exigencias. Ella tiene un sentido vivo de su carácter individual y también de su individualidad cualitativa, precisamente por el "choque" con el cual los intereses de él se oponen a la simpatía de ella por Charlotte. Ella lo ve como la causa de la fascinación y el dolor de Charlotte, y por eso ve que cualquier intento de corresponder a las necesidades de él tiene que terminar en injusticia y más dolor para esta. Por otro lado, la compasión y el proyecto de ser veraz, tienen que amenazar el control y la dignidad de él.⁵⁵ Mientras seguimos todo esto comprendemos que esta manera de mirar el carácter diferente de los asuntos separados y heterogéneos no es **menos** racional que su antigua adhesión a la commensurabilidad o a los principios con los que se relacionaba más débilmente. Es una manera de crecer moralmente, de razonar como una mujer madura y no como una niña temerosa.

Este caso se presta muy bien para comprender lo que quiere el aristotélico al insistir en la prioridad de lo particular sobre lo general. No es que Maggie abandone en esta ocasión todos los principios que la guían, cambiándolos por alguna intuición sin norma de lo particular irreductible. Gran parte de su deliberación es decididamente histórica.

54 Para un completo desarrollo de estos puntos, cfr. *Flawed Crystals* en este volumen.

55 Cfr. la interpretación del encuentro anterior con su padre en *Finely Aware* en este volumen.

Ella se pregunta cómo se relacionan con la situación presente los compromisos adquiridos y las acciones realizadas en el pasado. Esta situación es considerada enteramente como una continuación del pasado e influenciada por él. Además, no podemos comprender la fuerza que muchos de esos compromisos tienen para ella si no usamos términos generales. Ella expresa su preocupación por principios tan generalizables y universalizables como cumplir las promesas, sentir y obrar con gratitud con una amiga que la ha ayudado y animado y tener deberes de hija con su padre. Si nosotros describimos los particulares en los que su pensamiento mora usando sólo nombres propios y evitando términos generales como "padre", "marido" y "amiga", no hemos captado apropiadamente el significado que tienen para ella. Ella no piensa en Adam sólo como un ítem radicalmente único que genera obligaciones *sui generis*. Y aún cuando los términos de su reflexión son altamente **concretos** –por ejemplo, cuando piensa en lo que debe a la amiga con la cual tiene un cierto tipo de historia concreta–, gran parte de su pensamiento es universalizable e incluye la implicación de que si se presentaran exactamente las mismas circunstancias en cualquier tiempo y lugar, de nuevo sería correcta la misma elección. Todo esto concuerda con el aristotelismo que hace gran hincapié en los buenos hábitos y en el compromiso con las definiciones generales de las virtudes.⁵⁶

Aún más, en su buena voluntad para admitir el conflicto entre deberes y compromisos, Maggie es todavía más fiel a sus principios generales prioritarios de lo que sería un agente que simplemente negara que podría haber un conflicto real de deberes o uno que viera el conflicto en términos de mayores o menores cantidades de una y la misma cosa. Porque el hecho de que el mundo produzca un trágico conflicto de "deberes" no hace que ella juzgue que uno de los principios en conflicto ya no la ata ni que reformule la naturaleza del conflicto de tal manera que ya no presente el mismo aspecto trágico. Lejos de carecer de raíces y ser *ad hoc*, la deliberación aristotélica es, entonces, más fiel a su pasado que muchos de los otros tipos de deliberación propuestos.⁵⁷

Pero, al mismo tiempo, hay varias maneras en las que la concreta particularidad de la situación de Maggie tiene prioridad sobre los principios generales. Primero, ella está preparada para reconocer los asuntos no repetibles y únicos como moralmente relevantes al lado de lo universalizable. El concepto de "padre" no describe exhaustivamente los aspectos morales prominentes de su situación con Adam, ni la "figura tan notoriamente delineada" que aparece delante de ella es un parente abstracto. La descripción general y universal debe ser completada con la atención a sus cualidades personales y a su historia personal única, exactamente lo mismo que su preocupación por la relación "mejor amiga" debe completarse con el pensamiento y el sentimiento de quién es Charlotte como persona.

56 Cfr. la Introducción y la nota de Finely Aware en este volumen.

57 Para el cargo a que aquí se contesta, cfr. PUTNAM, Hilary. *Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum*. En: *New Literary History*. No. 15, 1983, p. 193-200 y también mi respuesta en la misma publicación.

Parte de esto será universalizable, aunque no de modo general, porque otra parte no lo será. Pero si volvemos a escribir el pasaje dejándolo en sus rasgos repetibles y omitiendo las imágenes vívidas y específicas y los recuerdos irrepetibles, habremos perdido gran cantidad de su riqueza moral y la deliberación parecerá extrañamente irracional.

Además Maggie ve también, como debe verlo un aristotélico, cómo el entrelazamiento contextual de los varios asuntos en la escena matiza su significación moral. Ella no debe considerar simplemente cuáles son, de manera general, sus deberes para con su amiga Charlotte, sino pensar lo que son en la situación concreta de Charlotte que ella enfoca en angustioso detalle. Para poder juzgar a qué debe impulsar, aun para poder decir lo que requiere cada una de las posibles obligaciones en conflicto, tiene que imaginarse cuál es la situación actual de Charlotte, qué es lo que ella posiblemente siente y desea. Una acción que quiere hacer bien, pero que no se amolda a lo que concretamente requiere ese sufrimiento siniestral y esa humillación escondida, no sería moralmente correcta, como no sería una elección correcta, en la navegación, una maniobra que sufra correcta teóricamente, pero elegida sin tener en cuenta las circunstancias concretas del navegante. Pero hay más que decir. No se trata simplemente de que la acción para ser correcta deba ser "adaptada" a su contexto. Podemos ver también que no hay manera de describir la acción elegida misma sin referencia a aspectos del contexto que son demasiado concretos para figurar en un principio utilizable como guía para la acción y que, en muchos casos, no son universalizables en absoluto. La elección de Maggie no es apresurar una confrontación final para obtener un resultado que proteja la dignidad de la familia. Prefiere un cierto modo de tratar el dolor particular de Charlotte en las circunstancias dadas para proteger la dignidad de un padre muy particular. El tono mismo de la acción (o no acción) es particular y complicado, y difícilmente puede ser bien descrito (si queremos captar su corrección) sin las sutilezas del novelista.

Finalmente, lo particular tiene prioridad en el sentido de que Maggie constantemente permite el descubrimiento y la sorpresa, aun una sorpresa que puede causar serios trastornos en el conjunto de su concepción ética. La primera mitad de la novela la muestra dirigiéndose a otras personas como si fueran esculturas o pinturas, dirigiéndose a situaciones como si fueran todos episodios de contemplación de la propia colección de tales objetos. Los objetos no actúan ni se mueven, les falta la fuerza para comportarse de maneras impredecibles y alarmantes; toda la escena moral está rodeada de una atmósfera de control contemplativo distante. En cambio, la segunda mitad muestra su pensar en imágenes de improvisación teatral. Se ha vuelto una actriz que súbitamente descubre que su papel no ha sido escrito previamente y que debe improvisarlo con "bastante audacia". "La preparación y la práctica se habían quedado cortas; su papel comenzó y ella inventaba de momento a momento lo que tenía que decir y que hacer". Pospongo una discusión completa de esta importante metáfora para la próxima sección, pero ella indica claramente un fino sentido de responsabilidad con respecto al momento y una apertura a las sorpresas que pueda contener.

La deliberación de Maggy nos muestra con bastante claridad lo que significa decir que la imaginación y la respuesta emocional tienen un papel directivo en la percepción y que son partes constitutivas del conocimiento moral. Si ella se hubiera acercado a la situación de Charlotte, de Américo y de Adam sólo con el intelecto, es muy dudoso que hubiera visto en ella todo lo que ha sido capaz de ver. Las imágenes de Charlotte golpeando el vidrio y de Adam llevando a Charlotte como con un cabestro invisible tienen la capacidad de comunicarle y de expresar el significado ético preciso de la difícil situación de Charlotte. Sentimos que esta capacidad faltaría en cualquier confrontación con Charlotte en la que se evitara el uso de imágenes. Y vemos también cuán cercanamente entrelazada se encuentra esta función imaginativa con el trabajo de las emociones. Las imágenes de Maggie están bañadas de sentimiento; en efecto, algunas veces vemos que la imagen es sugerida o engendrada por una emoción. Sus pensamientos son bruscamente producidos por una **conmoción** que luego encuentra su expresión en la imagen de su padre caminando. El choque emocional o la oleada de preocupación por Adam es el origen del modo en el que ella se lo imagina. Y la emoción parece ser un elemento inevitable **en** la imagen. Ella se imagina a Adam como un padre amado; su imagen es en sí misma amable. (Podríamos igualmente decir que el usar imágenes es una característica de su vida emocional vívida y altamente sensible. No podemos dar una buena descripción de sus emociones sin mencionar cómo ve ella los objetos de sus amores y ansiedades). Y todo este material amalgamado y altamente complejo parece ser esencial para llevarla a una percepción ética correcta de cada una de las exigencias que se le hacen. Si ella no se hubiera permitido ver a Adam de manera tan detallada y no hubiera aceptado que fuera "traído bruscamente" por esa imagen conmocionada, no habría comprendido la obligación moral que tenía con él en esa circunstancia. Las emociones pueden ser excesivas y extravagantes como lo vemos en el momento en que el esfuerzo de hacer justicia a la situación abarcándola por entero casi fracasa en la oleada de compasión por Charlotte. Pero la corrección viene, cuando viene, no en la forma de un juicio intelectual distanciador, sino en la forma de la imagen autocritica e imbuida de sentimiento del pájaro en la jaula, que luego da lugar a la compleja imagen de Adam, amado y terrible, paseándose delante de su mente con el dogal de seda entre los dedos.

Y de nuevo, creo que debemos insistir en que esas digresiones de imaginación y anhelos de simpatía no sólo sirven de medio para un conocimiento intelectual que es, en principio, (aunque quizás no en efecto) separable de ellas. Aquí no vemos tal conocimiento. El intento de enfocar lo concreto, una actividad en la que toda su personalidad está activamente envuelta, parece un fin en sí mismo. Supongamos que volvemos a escribir la escena, agregando, después de la imagen de Adam, varias frases del tipo "de esto, ella concluyó que su deber para con su padre era...". ¿Estaríamos convencidos de que esta escena posterior representaría un progreso real en el conocimiento moral? ¿Agrega algo a las "rápidas vibraciones" de su percepción? El aristotélico sostiene que no, excepto, quizás, en el sentido de que fosiliza o preserva la operación de la percepción en una forma en que podría ser designada para servir en otra ocasión de guía o de sustituto en el caso de que no

hubiera tiempo para una percepción completa. Por el contrario, el aristotélico insistirá en que la conclusión intelectual puede bien ser una regresión o una disminución del conocimiento pleno o el reconocimiento de la situación, defendible en la manera que he indicado, pero también peligrosa, ya que el conocimiento parcial fosilizado puede muy fácilmente volverse una forma de rechazo, a menos que sea continuamente despertado a la percepción.

Finalmente, la concepción aristotélica nos dice que el ejercicio de la sabiduría práctica es, en sí mismo, una excelencia humana, una actividad de valor intrínseco aparte de su tendencia a producir acciones virtuosas. Nuestro caso nos permite comprender en forma vívida hasta donde llega esta posición. Tanto antes como después de las páginas de reflexión citadas aquí, Maggie habla y actúa más o menos de la misma manera. Ella no cambia de opinión o habla y actúa differentlyemente. James nos llama la atención sobre esto por medio de la frase: "pero ella insistía en lo que se había propuesto" y adscribiéndole antes y después casi idénticas palabras. Pero él también insiste en que antes la reflexión registraba que "la revolución de su pensamiento era incompleta". Si esta deliberación tiene un valor moral parece no basarse en su productividad de actividades manifiestas. Pero nosotros estamos convencidos de que tiene un valor moral.⁵⁸ Algo significante se ha agregado por medio de su fiel confrontación con todo el conjunto de factores, aún si la decisión misma permanece incambiada. El trabajo silencioso de la percepción se muestra aquí como un caso laudable de excelencia humana en su propio derecho. Esto significa que sus partes constituyentes forman parte también de la vida buena para este ser humano.

VI. ¿Es vacía la moral que atiende a la situación?

Esta norma ética puede ser acusada de estar vacía de contenido. En un sentido esta acusación es correcta. Debido a la prioridad de lo particular no podemos dar una razón general que justifique las prioridades deliberativas y tampoco las técnicas y los procedimientos para la buena deliberación, una razón general que baste para diferenciar la elección buena de la defectuosa antes de una confrontación con el asunto en cuestión. Una razón general puede darnos las condiciones necesarias para elegir bien, pero, por sí misma, no puede darnos las condiciones suficientes. Aristóteles lo dice claramente: así como la propia decisión del agente es asunto de percepción, lo es también nuestra decisión de si ha elegido bien. Se debe oponer resistencia a la exigencia de establecer criterios generales exhaustivos para la correcta percepción (*EN* 1126b2-4). En la ciudad de Aristóteles la gente de sabiduría práctica no se pasea con carteles en la espalda, de modo que todo lo que tendríamos que hacer sería seguirlos. Igualmente, nunca en la vida podemos tener una garantía sin punto débil de que la percepción ha sido ejercida correctamente en un caso particular. No hay condiciones suficientes: nuestra propia decisión es un asunto de percepción.

58 Cfr. *Finely Aware* en este volumen, y MURDOCH, Iris. *The Sovereignty of Good*. London, 1970.

Pero la acusación de vacuidad ha sido hecha en una forma más fuerte y más inquietante. Hilary Putnam, comentando un previo intento mío de deducir de *La copa dorada* una concepción aristotélica de la elección, indicó que esta visión tenía el peligro de caer en “una moral situacional vacía” en la cual todo es “un asunto de trueque”.⁵⁹ Supongo que contribuye a la acusación que el agente que pone tanto peso en la situación concreta de la elección y juzga primariamente con una visión de las exigencias de la situación, puede, con el tiempo, ser deficiente al respecto de la continuidad ética y del compromiso, careciendo de principios firmes y de una concepción general confiable de la vida buena. Mientras el agente se angustie suficientemente por el material del caso, puede hacer lo que le guste.

Ya hemos comenzado a contestar esta acusación al insistir en el papel que juegan los principios generales como guías en la deliberación de Maggie Verver. También hemos hecho notar que, en la concepción aristotélica, la habilidad para reconocer conflictos de deberes permite un tipo de fidelidad más profunda a los principios de la que podemos obtener en muchas concepciones éticas. Pero ahora tenemos que seguir contestando a Putnam, porque esto nos permitirá dar cuenta, más ampliamente de lo que hemos hecho hasta ahora, de la interacción de lo general y lo particular en la elección aristotélica.

Podemos empezar volviendo a la metáfora de la improvisación teatral, una metáfora favorita tanto de James como de Aristóteles para la actividad de la sabiduría práctica. Maggie Verver es una actriz que ha preparado y practicado y ahora descubre que debe improvisar su papel “con bastante audacia” “de momento a momento”. Al aprender a improvisar ¿debe ella adoptar una manera de elegir en la que no hay principios y todo es *ad hoc*? (¿quizás en la que todo es permitido?). La metáfora de la actriz indica cuán inexacta sería tal conclusión. La diferencia dominante entre actuar siguiendo un guión e improvisar, es que se tiene que ser, no menos, sino mucho más sutilmente atento a lo dado por los otros actores y por la situación. No puede salirse haciendo algo de memoria. Se tiene que ser activamente consciente y responsable en cada momento, estar preparado para las sorpresas, de tal manera de no se deje de cumplir con los demás. Una actriz que improvisa, si lo hace bien, no siente que puede decir simplemente cualquier cosa. Tiene que acomodar su elección a la trama que se está desarrollando, que tiene su propia forma y continuidad. Sobre todo, tiene que mantener la interacción de su personaje con los otros personajes (de ella como actriz con los otros actores). Se requiere más –y no menos– fidelidad atenta.

Consideremos el contraste análogo entre un músico que toca una sinfonía y otro que toca jazz. Para el primero, la interacción y el momento de entrada en acción son externos, le vienen de la partitura y del director de orquesta. Su tarea es interpretar esas señales. El que toca jazz, inventando activamente los momentos de entrada en acción,

59 PUTNAM, H. *Taking Rules Seriously*.

tiene que elegir con plena responsabilidad y plena conciencia de las tradiciones históricas de la forma, y que respetar activamente en cada momento la interacción con sus compañeros músicos a los que preferiblemente ya conoce lo mejor posible como individuos únicos. Será más –no menos– responsable que el que lee la partitura con respecto a las partes instrumentales y a las estructuras de la obra que se está realizando. (Podemos decir también que a medida que el músico clásico asciende la escala de la excelencia musical, por así decirlo, deviniendo no simplemente lector rutinario de partituras sino intérprete que piensa activamente y realiza en forma nueva su trabajo en cada presentación, se semeja cada vez más, en la naturaleza de su atención, al músico que toca jazz).

Estos dos casos nos indican, entonces, que el perceptor que improvisa moralmente es doblemente responsable: responsable con respecto a la historia de su compromiso y a las estructuras actuales que van a constituir su contexto, y especialmente responsable con respecto a éstas, por el hecho de que sus compromisos son forjados de nuevo en cada ocasión en una confrontación activa e inteligente entre su propia historia y los requerimientos de la ocasión.

En términos éticos, lo que esto significa es que el perceptor trae a la nueva situación una historia de concepciones y compromisos generales y una multitud de obligaciones y afiliaciones pasadas (algunas generales, otras particulares) que en su totalidad contribuyen y ayudan a constituir su concepción en evolución del buen vivir. La internalización organizada de esos compromisos constituye su carácter. Va a considerar que la situación es configurada en buena parte por los asuntos generales; su descripción moral de ella usará términos (como vimos) tales como “padre” y “amiga”. Va también a reconocer obligaciones, tanto generales como particulares, que atañen a su responsabilidad en esta situación. Esto será así, como dijimos, aún cuando el hacerlo traiga el dolor del conflicto, porque esto es parte de su reconocimiento de esta situación concreta como es.

La percepción, podemos decir, es un proceso de conversación amable entre reglas y respuestas concretas, concepciones generales y casos únicos, en la cual lo general articula lo particular y es, a su turno, articulado por ello. Lo particular está constituido por características tanto repetibles como no repetibles, es diseñado por la estructura de términos generales y contiene también las imágenes únicas de aquellos a quienes amamos.⁶⁰ Lo general es oscuro, incomunicativo si no se realiza en una imagen concreta; pero una imagen o una descripción concretas serían inarticuladas y, de hecho, insensatas, si no contuviera términos generales. Lo particular tiene la preeminencia por las razones y en las manera que hemos dicho; hay propiedades relevantes no repetibles y hay algo que se puede reconsiderar. Finalmente, lo general es tan bueno como su papel en la correcta articulación

60 Finely Aware muestra que los asuntos son un poco más complicados: en algunos casos lo general no puede ni siquiera diseñar lo particular debido a que la distinción entre lo bueno y lo malo general es un asunto de lograr correctamente lo particular.

de lo concreto. Pero los contextos humanos particulares no son nunca, si se los ve bien, *sui generis* en todos sus elementos, ni están separados de un pasado pleno de obligaciones. Y la fidelidad a éstas, como un distintivo de humanidad, es uno de los valores más esenciales de la percepción.⁶¹

Y ahora vamos a ver otro modo como las novelas pueden jugar un importante papel en la articulación de una moral aristotélica. Porque éstas, como género, nos llevan a atender a lo concreto, y extienden ante nosotros una profusión de detalles ricamente realizados, presentados como relevantes para la elección. Más aún, nos hablan: nos piden que imaginemos relaciones posibles entre nuestras propias situaciones y las de los protagonistas, que nos identifiquemos con los personajes o con la situación, percibiendo en ello las similitudes y diferencias. De esta manera, su estructura indica también que gran parte de lo moralmente relevante es universalizable: enterarnos de la situación de Maggie Verver nos ayuda a entender la nuestra.

Se puede agregar todavía otro punto: que la deliberación aristotélica, como yo la concibo, se preocupa, sobre todo, muy profundamente de una noción general: la noción del ser humano. El punto de partida de la investigación aristotélica en la ética es la cuestión: “¿Cómo debe vivir un ser humano?”. (Cfr. Introducción) Y la respuesta general a esta pregunta que indica el mismo Aristóteles es: “De acuerdo con todas las formas del buen funcionamiento en que consiste una vida humana completa”. La noción del buen funcionamiento humano conduce y guía la investigación a nivel profundo, centrando la atención en ciertos rasgos de las situaciones más que en otros. El agente trae a la situación de elección su imagen evolutiva de la vida humana buena o completa. Ve que en la situación el funcionamiento humano bueno será o no será realizado; y el concepto de “ser humano” es uno de los más importantes que usa para demarcarla pensando en los otros y en sí mismo. Ve el juicio particular bueno como otra articulación de su concepción evolutiva del bien humano –o como la revisión de él si le parece defectuoso. No hay nada que no pueda ser revisado, pero la guía de la concepción tentativa es muy importante en su pensamiento sobre las ocasiones que la situación crea para diversas maneras de funcionamiento. Además, como hemos argumentado en “Trascending”, este concepto no es opcional. Cualquier elección que quiera ser elección **para él** tiene que ser elección para él **como ser humano**. Esto contribuye en no poca medida a nuestro sentimiento de que la concepción aristotélica no carece de ninguna manera de raíces (mucho menos, por ejemplo, que los esquemas de deliberación basados en las preferencias que se puedan tener en el momento), y a nuestro sentimiento de que sí procura al agente una buena guía con respecto a la dirección que puede tomar su pensamiento.

61 Cfr. la Introducción y la nota final de *Finely Aware* en este volumen.

Este es un largo tema y sus posteriores implicaciones no pueden ser consideradas aquí. Las he estudiado en otra parte.⁶² Pero un punto especialmente importante debe ser mencionado: la concepción aristotélica no implica subjetivismo y tampoco relativismo. La insistencia en que la deliberación debe tomar en cuenta las características contextuales no implica que la elección deliberada es correcta solamente en relación con normas locales. El particularismo aristotélico es completamente compatible con la concepción de que lo que la percepción busca ver es (en cierto sentido) cómo son las cosas, así que requiere un argumento ulterior para decidir la mejor interpretación de la posición actual. Y seguramente el uso del concepto “ser humano” jugará un papel importante en la adaptación de esta concepción a juicios en el ámbito intercultural y en la fundamentación del debate intercultural.⁶³ Así que si la inquietud de Putnam se debe, en parte, a esta razón, me parece que tiene poca base.

Y al respecto, debemos agregar que también aquí las novelas se muestran como vehículos apropiados para la concepción aristotélica. Porque mientras hablan concretamente sobre seres humanos en sus variados contextos sociales y consideran el contexto social en cada caso relevante para la elección, están construyendo también en su misma estructura una noción de nuestra humanidad común. Ellas les hablan a los seres humanos sobre los seres humanos. Y la noción de una forma común de vida humana, caracterizada por ciertas posibilidades y cierto tipo de finitud, es un vínculo poderoso entre ellas y entre cada una de ellas y sus lectores. Lo concreto es visto como escenario para el funcionamiento humano y el lector es invitado a evaluarlo en consecuencia. Así, mientras es extremadamente difícil y frecuentemente imposible evaluar intuitivamente como posibilidad para uno mismo, un tratado ético o religioso de una tradición cultural muy diferente, las novelas cruzan esos límites con mucha más energía, cautivando al lector en emociones de compasión y amor que lo convierten en participante de la sociedad en cuestión y en evaluador de lo que ella ofrece como material para la vida humana en el mundo. Así, en su misma estructura incluyen una interacción entre la concepción general evolutiva y la rica percepción de lo particular, y enseñan al lector a navegar hábilmente entre esos dos niveles.

VII. Improvisar cuando hay que improvisar

A veces la persona que percibe se mantiene en un compromiso establecido, a veces la nueva situación la lleva a revisar su esquema de fines. A veces, reconoce un conflicto de valores insoluble. A veces decide que uno o más de los valores no corresponde, en efecto, a este caso particular. A veces, atiende más a los rasgos generales de su situación y a veces a lo único, o a lo nuevo. ¿Cómo podemos decir cuándo ha de hacer cada una de

62 Con respecto a este punto, *cfr. Nature, Function, and Capability, Non-Relative Virtues* y también *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* (n. 19). *Cfr.* también: WIGGINS, D. *Deliberation*.

63 *Non-Relative Virtues* y *Aristotle on Human Nature* ofrecen más argumentos acerca de este punto.

estas cosas? ¿Cómo podemos estar seguros de improvisar en el momento oportuno y de no hacerlo cuando no conviene, con el tipo y la dosis de flexibilidad apropiada y no con los inapropiados?⁶⁴

La respuesta muestra otra dimensión de la prioridad de lo particular en la buena deliberación. Pues lo esencial es que no hay regla general para esto, puesto que la discriminación es asunto de percepción. El navegante experimentado percibirá cuándo debe seguir las reglas teóricas y cuándo debe dejarlas de lado. La “regla correcta” en tales materias es simplemente: hacerlo como lo haría un navegante experimentado. No hay ninguna garantía segura, no hay ninguna fórmula, ni ningún atajo alguno. Y, sin embargo, esta ausencia de fórmulas no significa que hay un *laissez-faire* o que cualquier elección que se haga es la correcta. Hay muchas maneras de hacer zozobrar un barco en una tempestad y muy pocas maneras de dirigirlo bien. Como dice Aristóteles: “Hay varias maneras de no dar en el blanco... y una sola de dar en él; así que una es fácil y la otra es difícil” (1106b28-32).⁶⁵ Pero eso no quiere decir que no haya cabida para la búsqueda de guía. Acudimos a historias de sabiduría práctica tanto para ver escenas de fina atención como para recibir nosotros mismos, como lectores, una formación que nos convierta en seres atentos y discriminadores.

¿Se ha dicho algo aquí? ¿Tiene todo esto un contenido? La pregunta retorna una y otra vez. Porque hay una tendencia, tanto en la filosofía como en la vida, a escoger teorías que fijan las cosas por adelantado. Parece vergonzoso a la vez que peligroso haber realizado tan poco y haber dejando tanto para las ocasiones de la vida. La respuesta es: esto tiene exactamente tanto contenido como la verdad.

VIII. Lo público y lo privado: el perceptor como líder

Hemos hablado principalmente de la elección individual y privada, y hemos dado como ejemplo el de una mujer que, angustiada y sola, se pregunta qué debe hacer. Para ello hay una razón. Pues en la discriminación de la percepción el énfasis está en el trabajo privado e individual de cada juez como persona que tiene que salir al encuentro de toda nueva situación con flexibilidad sensible. Las reglas son del dominio público; podemos imaginar que las siguen una comunidad como un todo. De la misma manera, una técnica

64 Esto –aunque no es la misma cuestión– tiene la misma forma de la pregunta acerca de cuándo hay que mantener una visión balanceada del bien de todo y cuándo se puede elegir la exclusiva atención característica del amor, que se ha formulado en *Flawed Crystals*, *Perceptive Equilibrium* y *Steer forth's Arm*, en este volumen.

65 Aquí probablemente tendríamos que ver una diferencia entre el caso de la improvisación ética y el caso de la improvisación teatral o musical: en esta última hay una pluralidad indefinida de maneras de realizar una elección correcta. Esto está conectado con el hecho de que en ética la persona que obra está más atada a obligaciones que le vienen del pasado o está atada a ellas de diferente manera. Ver *Finely Aware* en este volumen.

de maximización general puede ser, obviamente, aplicada a la situación de un grupo grande, tomado como totalidad. En la percepción aristotélica las cosas son diferentes. El énfasis en el trabajo interno de la imaginación y la emoción, el valor adscrito al ingenio para la improvisación, la afirmación de que la “materia de lo práctico” tiene una indefinibilidad que es muy difícil de poner en palabras, nos conduce naturalmente a pensar esa concepción como un modelo para la elección personal que tiene poca aplicabilidad en la esfera pública. Y, con frecuencia, en la teoría ética contemporánea, aquellos que tienen simpatía por una moral aristotélica en la elección personal hacen, al mismo tiempo, una fuerte distinción entre lo público y lo privado, insistiendo en que los procedimientos públicos tendrían que ser más explícitos y codificados de lo que recomendaría el procedimiento aristotélico.⁶⁶

Aristóteles no compartía esa concepción. En realidad, es evidente que en muchos de los pasajes que hemos discutido, se ocupa, sobre todo, de la conducción de la vida pública. Los pasajes que atacan la commensurabilidad y algunos de aquellos que indican los límites de las reglas generales se basan en sus discusiones sobre la ley y los sistemas políticos. La virtud de la equidad y el uso de la regla flexible son propiedades de un buen juez en la esfera política. La persona que, para Aristóteles, incorpora el ideal de sabiduría práctica no es la heroína solitaria de James, sino un ciudadano de Atenas políticamente activo. Pericles es un ejemplo. Efectivamente, aún al leer las partes de su análisis que parecen versar sobre la elección personal, tenemos que recordar que en su concepción ética no hay una fuerte distinción entre lo público y lo privado. La vida buena humana es una vida con los demás y en relación con ellos. La pertenencia a la *polis* es una parte importante de la actividad personal dirigida hacia los otros. Y el texto dice que cada una de las virtudes tiene un aspecto social.⁶⁷ Esto significa decir que, de cierta manera, la justicia es la suma total de la excelencia humana. Aun las ideas de que la respuesta emocional correcta es parte de la virtud y la de que la literatura y la poesía pueden enseñar este elemento de las virtudes son, para Aristóteles, ideas completamente públicas. Los hombres de Atenas no reservaban las expresiones de amor, dolor e ira para la esfera privada del hogar. La esfera pública estaba impregnada de la energía emocional e imaginativa que nosotros, en cambio, asociamos a veces con la esfera privada, de la misma manera que la esfera doméstica estaba impregnada de los intereses públicos. La poesía dramática era una parte central de los principales festivales públicos y la filosofía aristotélica se presentaba, en sí misma, como valiosa para la práctica pública.

Al insistir en que la percepción es la norma de la racionalidad política, Aristóteles no está innovando, aunque toma partido en una controversia de larga duración. Porque su concepción tiene, como hemos mostrado, fuertes lazos con los ideales de la Atenas de Pericles, y sus críticas a las reglas generales son, al mismo tiempo, críticas a algunas de las ideas políticas de Esparta. Así como Tucídides la presenta en contraste, la moral

66 Cfr., como ejemplo prominente, HAMPSHIRE, S. *Morality and Conflict*.

67 Para la interpretación de esta afirmación, cfr. *Fragility*, cap. 12.

espartana enseñaba que la fortaleza y la valentía podían ser fomentadas mejor por medio de un sistema de reglas inflexibles frente a las cuales todo ciudadano tenía que considerarse completamente subordinado. Los espartanos son caracterizados como cautelosos, lentos y pesados. No se les ha enseñado a pensar en improvisar por su cuenta, a pensar que su propia inteligencia es más confiable que la guía de la ley. ("Hemos sido educados para ser tan ignorantes que no desacatamos la ley con desprecio" I.84). Tampoco deben ellos atender, al tomar decisiones, las particularidades de los individuos y de las situaciones, pues su rey Archidamus les recuerda que los individuos no difieren mucho –y parece que con este recuerdo él conecta el mandato de confiar en la regla como guía suficiente–.⁶⁸ Tanto la heterogeneidad cualitativa como la particularidad del individuo que elige son negadas en la moral de Esparta como lo es, aparentemente, el valor del compromiso personal emocional e imaginativo.

La moral política ateniense, por el contrario, pone la percepción concreta por encima del seguimiento de la regla, convirtiendo la política pública en materia de improvisación creativa. La más alta virtud de un líder es la capacidad de Temístocles “de improvisar por sí mismo lo que requiere la situación concreta” (*autoschediaze in ta deonta*). La vida política ateniense se caracteriza por una intensa atención a las particularidades de los individuos y de las situaciones. Su educación enseña a los jóvenes ciudadanos a “usar su capacidad de juzgar como lo más entrañablemente propio” (I.70). Y la capacidad de juzgar dirigida hacia sí mismo (educada en parte por el amor al arte y a la música, mientras la educación espartana está constituida por un laborioso adiestramiento) enseña a valorar las cualidades distintivas de cada persona y de cada situación. La vida política ateniense es caracterizada como innovativa, osada, móvil, “policromática”. Además es plena de sentimiento. Pericles es explícito en este punto, como hemos visto (ver p. 83). No quiere seguidores subordinados ni tecnócratas calculadores, sino improvisadores cuya creatividad sea animada por la pasión.⁶⁹

Entonces, la percepción aristotélica es un estilo de racionalidad pública. ¿Podemos tomarla seriamente en este papel? Tenemos que preguntarnos, primero, si queremos líderes y políticos que razonen en la manera aristotélica. Luego pasaremos a preguntar qué forma de gobierno puede apoyar las capacidades aristotélicas.

Primero, entonces, ¿pedimos y debemos pedir que nuestros líderes públicos razonen como recomienda Aristóteles? Al evaluar su conducta ¿buscamos y debemos buscar la imaginación improvisadora y la rica sensibilidad que caracteriza al juez bueno y equitativo? Hampshire ha objetado que la percepción aristotélica no es suficientemente explícita y codificada para la vida pública. A veces es bastante difícil decir si el reclamo es que el de

68 Cfr. Tucídides I. 84.

69 Cfr. Tucídides II. 37.

Aristóteles no es un buen ideal o que, a pesar de ser un buen ideal, no va a funcionar en muchos casos. El segundo reclamo es afirmado por Aristóteles mismo. Porque él insiste, como hemos dicho, en que necesitamos procedimientos formales y reglas codificadas en la esfera pública por varias razones: para acelerar el funcionamiento por medio de un material complejo que no puede ser supervisado por la percepción en el tiempo disponible, para tomar precauciones contra la corrupción en situaciones donde la propensión puede distorsionar fácilmente la capacidad de juzgar y, en general, para proporcionar un contexto de elección para aquellos en cuyo razonamiento no confiamos realmente.⁷⁰ En la política de Aristóteles es defendida la autoridad de la ley y se le da un puesto de honor.

No obstante, Aristóteles hace una distinción. Él concede repetidamente que las reglas **deben** ser usadas con frecuencia en la vida pública y que esto es mejor que cualquier otra alternativa disponible. Pero niega que ellas sean la norma hacia la cual deba tender el dominio público. ¿Podemos darle un sentido a esta distinción y aceptar este punto? ¿O creemos que el juicio de la persona de sabiduría práctica es, en principio, una norma apropiada para la esfera pública? ¿Y a qué puede corresponder en nuestras instituciones el reconocimiento de tal ideal?

Aristóteles considera la equidad del mandatario flexible como la virtud del buen juez. Y su idea es que un juez de sabiduría práctica, más que estar irreflexivamente subordinado a la ley, la va a aplicar de acuerdo con su juicio ético realmente propio, mirando atentamente la historia y las circunstancias de su ciudad cuando lo hace. Considera, además, que la inclusión de este elemento de juicio ético flexible en las instituciones de la ciudad le da un alcance moral y una visión que de otra manera no tendría. También los legisladores deben mostrar sabiduría práctica y visión, pero llama la atención que Aristóteles particularice el contexto judicial como uno en el que se requiere más especialmente la sensibilidad equitativa.

La exigencia de Aristóteles corresponde exactamente a una prominente veta en nuestra tradición estadounidense de razonamiento legal y judicial. El diálogo entre la regla y la percepción en la moralidad aristotélica tiene una relación cercana e interesante con los procedimientos de un buen juez que, en la situación concreta, tiene que aplicar su conocimiento de la ley, la historia de los precedentes, su propio sentido de las convicciones morales incorporadas en la ley y la propia comprensión del caso que tiene ante sí. A pesar de que en el debate legal estadounidense hay opiniones conflictivas sobre lo que un juez debe hacer, varias teorías en contienda coinciden en rechazar, como normativas en el proceso de razonamiento judicial, las características del razonamiento "científico" que Aristóteles ataca. Pocos propugnarían por reducir en el razonamiento legal las distinciones cualitativas a distinciones cuantitativas. Y la mayoría insiste en la importancia de la confrontación con las complejidades de los casos particulares, vistas como partes de una

70 Cfr. Aristotle's *De Motu*, ensayo 4.

historia concreta que evoluciona por medio de los precedentes. La mayoría insiste (aunque de diferentes maneras) en la compleja interacción de principio, precedente y nueva percepción. (La evidencia de que Robert Bork rechazaba esta concepción compleja y el papel que le adscribe al precedente histórico, prefiriendo una concepción del juicio más dogmática y no contextualizada, fue, en gran parte, lo que condujo a su rechazo como candidato a la Corte Suprema de los Estados Unidos). Con respecto a las emociones, aunque de su contribución a veces se denigra más aquí que en cualquier otra parte, han sido también reconocidas prominentemente como portadoras de valor para dirigir o guiar el mejor razonamiento legal. Algunas veces este argumento es presentado por relativistas legales que ven todo juicio legal como expresión de “ideología” y niegan que se pueda hacer una distinción normativa entre poder y persuasión y que haya lugar para una concepción sustancial de objetividad en el juicio legal. Pero el punto ha sido defendido también por pensadores legales –cuyas concepciones están más próximas a la de Aristóteles– que defienden una concepción sustancial de sabiduría práctica e insisten simplemente en que en el proceso del juicio sabio una rica sensibilidad emocional es una característica no de irracionalidad sino de racionalidad rica o completa. Prominente en este último grupo es el abogado constitucional Paul Gewirtz, quien ha argumentado que aunque las pasiones **pueden** engañar, “pueden también abrir, clarificar y enriquecer la comprensión” y que “los valores y logros de un sistema legal –y de los abogados, jueces y ciudadanos comprometidos en tal sistema– están modelados por lo que las emociones producen”.⁷¹

Resumiendo, cada vez más se ve el buen juicio legal como Aristóteles lo ve, como la complementación sabia de las generalidades de la ley escrita realizada por un juez que imagina lo que una persona de sabiduría práctica **diría** en la situación,⁷² y que trae a la tarea de juzgar los recursos de una personalidad rica y sensible. No es sorprendente que tales reflexiones hayan conducido recientemente a algunos abogados a tomar un vivo interés en la literatura y a afirmar que las obras literarias ofrecen una clara visión de las normas del juicio legal. Porque la descripción del juicio que dan Gewirtz y otros tiene un vínculo natural con la actividad del lector (o espectador) implicada en muchos textos literarios (y dramáticos). Así que las reflexiones de Gewirtz acerca de la percepción y de la emoción lo llevan a hablar de “el puesto especial que puede tener la literatura en el desarrollo de la mente legal hasta su completa riqueza y complejidad”.

71 Para una discusión de trabajos recientes que conectan la ley con la literatura y hablan del papel de la emoción y de la imaginación en el razonamiento legal, *cfr.* la nota 76 de mi **Introducción**, donde este pasaje de Gewirtz está citado completo, con referencias y bibliografía. El pasaje citado aquí proviene del mismo párrafo.

72 El requerimiento de Aristóteles puede ser interpretado como significando: “decir lo que el legislador original **diría**”, con lo que se daría apoyo a la idea de que la interpretación constitucional procura dar con el intento de los fundadores. Pero es mejor leerlo como la instrucción dada al juez de imaginarse lo que un legislador **sabio** diría para así darle el espacio donde pueda poner juntos y a su manera el precedente, el principio y la propia percepción.

Entonces, dentro de los ideales estadounidenses del juicio legal ya ha sido reconocido el ideal aristotélico. Y será importante continuar desarrollando estos argumentos tanto teórica como históricamente, explicando lo que ha sido bueno en las decisiones de la corte en el pasado. Pero vemos que el ideal del buen juez está estrechamente vinculado (en el pensamiento de Gewirtz y en la tradición que él comenta) a una norma política más general. El buen juez es también un ciudadano modelo y en la concepción de Aristóteles éste se preguntará, igualmente, lo que un sabio legislador diría. Porque aunque, como Aristóteles admitiría, los diferentes tipos de procedimientos formales y regidos por la regla tienen que jugar un papel invaluable a varios niveles del proceso de toma de decisiones, lo que se le exige, ante todo, a un buen conductor y lo que debemos exigir de nosotros mismos como ciudadanos es un tipo de razonamiento diferente y más aristotélico. No creemos usualmente que el entrenamiento en las técnicas de la ciencia social cuantitativa sea esencial para ser un buen representante, aunque necesitamos también tales expertos. Insistimos –lo que es adecuado– y debemos insistir aún más, en el desarrollo de la imaginación, en un sentimiento fuerte de la realidad humana concreta y hasta en un nivel más bien ateniense de compromiso apasionado con la vida. Los peligros de no insistir en esto y, en su lugar, de ceder a la tentación seductora del intelecto técnico, son claros. Tendremos, como tuvimos en el desarrollo político que condujo a la guerra de Vietnam, modelos de humanidad empobrecidos delante de los ojos de nuestros dirigentes: números y puntos que ocupan el lugar de mujeres y hombres. Y cuando la propia deliberación no logra dotar a los seres humanos de su humanidad completa y compleja, resulta mucho más fácil planear cosas terribles con relación a ellos. Queremos dirigentes cuyos corazones y cuya imaginación reconozcan la humanidad en los seres humanos. El retrato que hace Walt Whitman del “alma grande y dulce” de Abraham Lincoln es el retrato de un líder aristotélico, visionario en su amor y de hábil imaginación. Y tales imágenes pueden encontrarse todavía en la vida política estadounidense, aunque no con suficiente frecuencia.

IX. Una sociedad de perceptores

He indicado que las normas aristotélicas son ya una parte de nuestras tradiciones políticas y legales, lo que significa que ellas no son, como tales, extrañas a la democracia o inclinadas hacia la aristocracia. Y Aristóteles mismo introduce las normas en conexión con el ideal de una sociedad de “ciudadanos libres e iguales que gobiernan y, a su vez, son gobernados”. Pero se ha dado a menudo la sospecha de que la norma aristotélica no es, de hecho, compatible con una manera de vida democrática. Esta cuestión necesita nuestro escrutinio. Porque aún si estuviéramos convencidos de que las virtudes aristotélicas son valiosas tanto en los líderes como en los ciudadanos, podríamos decidir seguir una norma diferente si llegáramos al convencimiento de que ellas sólo pueden ser cultivadas abandonando las instituciones que consideramos, por razones independientes, como las mejores y las más justas.

En otra parte he escrito acerca de la forma general de la concepción política de Aristóteles y he descrito la forma de democracia que exige su ideal.⁷³ Así que aquí voy a ser breve y me concentraré en las capacidades de percepción y en sus condiciones materiales e institucionales.

Primeramente, hay que conceder que la equidad y la sabiduría práctica que Aristóteles exige de los conductores puede ser realizada con frecuencia de la mejor manera incluyendo en el sistema político ciertas instituciones de carácter no directamente democrático. Aristóteles mismo era un tanto ambiguo al respecto, en cuanto, por una parte, alababa a Pericles en su papel de "primer ciudadano" y, por otra, insistía en el ideal de "gobernar y, a su vez, ser gobernado". Al estudiante contemporáneo de Aristóteles le parecerá semejante el hecho de que una institución no directamente democrática como la Suprema Corte de los Estados Unidos tenga que jugar un papel importante en que se mantenga la percepción en el corazón de la vida política. Por otra parte, es también de gran importancia que este gremio sea sensible, hasta cierto grado, a las percepciones de los ciudadanos y al sentido de sus tradiciones. En la derrota del nombramiento de Robert Bork a la Corte Suprema, el consenso sorprendente de las percepciones de los ciudadanos rechazó las propuestas de un presunto experto, y esta posibilidad también parece corresponder a las exigencias aristotélicas.

Segundo, si la forma de gobierno en una ciudad aristotélica ha de ser democrática, dando a todos los ciudadanos las dos formas de participación que Aristóteles exige –la judicial y la legislativa–, es esencial que el gobierno mismo tome a su cargo el suministro de la educación. Aristóteles argumenta que ser un ciudadano perceptor requiere estar libre de trabajo manual. Su argumento se basa en que, como él lo ve, una vida de trabajo de este tipo hace imposible obtener la amplia y completa educación requerida para cultivar las diversas habilidades incluidas en la percepción. Considera que proporcionar tal educación es la tarea "primera y más esencial" del gobierno y frecuentemente le reprocha que la descuide.

En el punto del trabajo, bien podríamos moderar la exigencia aristotélica de libertad de trabajo manual durante toda la vida, pues, como lo hemos dicho, lo decisivo de su exigencia es, sobre todo, asegurar la educación, tanto la básica como la que podemos llamar educación superior. Y aunque en el contexto de la Grecia antigua pudo haber parecido imposible combinar esta amplia y completa educación con una vida posterior en la clase trabajadora, nuestras posibilidades son más numerosas. Parece perfectamente razonable convertir el acceso universal a la educación superior en meta de una democracia moderna, e insistir en su importancia para la ciudadanía, tanto como lo hace Aristóteles, llegando más allá que él al incluir un grupo más grande en este gremio de ciudadanos. Así

73 Cf. *Nature, Function, and Capability. También Aristotelian Social Democracy*. En: *Liberalism and the Good*. Ed. G. Mara y H. Richardson, New York, 1990.

que proporcionar recursos adecuados para la educación, incluyendo la educación superior, se convierte en una de las tareas más esenciales de un gobierno basado en la percepción. Tratando la educación superior no como un lujo para los pocos privilegiados, sino como una necesidad para el pleno desarrollo humano de las facultades de la percepción del ciudadano, el gobierno se compromete a garantizar que ningún ciudadano, por pobre que sea, sea excluido de la oportunidad de recibir tal educación debido a la pobreza y a la necesidad de trabajar. Esto no significa descuidar la cuestión más amplia acerca de las relaciones entre formas de trabajo más adelante en la vida y el uso pleno de las propias facultades como ser humano. La política aristotélica siente también profundo interés en las posibles tensiones al respecto, ya que se ha comprometido a asegurar que todos los ciudadanos dispongan de las condiciones necesarias para el óptimo funcionamiento de sus humanas capacidades. Y como considera que la educación modifica toda la vida posterior y la hace más humana, pone las cuestiones referentes a la educación como primeras y más decisivas.

En resumen, hay un fuerte elemento de perfeccionismo en la teoría aristotélica que insiste en que hay que satisfacer, de preferencia, las condiciones materiales e institucionales exigidas, si la gente ha de realizar su plena humanidad. Esto no es aristocracia en el sentido hereditario o natural. Como he sostenido en otra parte, tiene más en común con las formas modernas de la democracia social que se basan en una noción sustancial del bien humano y del buen funcionamiento humano.

La educación aristotélica se propone producir ciudadanos que puedan percibir. Comienza con la convicción de que cada miembro de la ciudadanía heterogénea es una persona que posee una potencial sabiduría práctica, con la básica capacidad (o sea, todavía no completamente desarrollada) de cultivar la percepción práctica y de usarla en beneficio de todo el grupo.⁷⁴ Se propone llevar esas habilidades básicas a su completa realización. Como insisten tanto Aristóteles como la Atenas de Pericles, el núcleo de esta educación se encuentra en los estudios que ahora llamamos las "humanidades", o sea, el estudio ricamente cualitativo de la vida humana a través de obras de arte y de literatura, del estudio de la historia y de las formas humanísticas de la investigación social. (Incluirá, entonces, principalmente la enseñanza de la comprensión de la naturaleza incorporada en las matemáticas y las ciencias naturales, aunque tendrá cuidado de no confundir estos estudios con los estudios humanísticos). Análisis técnicos y cuantitativos de la realidad social estarán presentes como herramientas, frecuentemente muy valiosas, pero incompletas en sí mismas sin el rico estudio de los fines humanos que ellas no pueden efectuar. Esto significaría, por ejemplo, una política de educación pública que se moviera en una dirección fuertemente opuesta a la que ahora toma el gobierno de Thatcher en Gran Bretaña, donde los estudios humanísticos (y también la investigación científica básica) son degradados y oprimidos en favor del desarrollo de habilidades técnicas y empresariales. Esta concepción

74 Cf. *Nature, Function, and Capability*.

empobrecida y empobrecedora no hará posible —afirma el aristotélico— sostener una ciudadanía democrática. La percepción es plenamente compatible con la democracia, pero tiene condiciones necesarias materiales e institucionales y es la responsabilidad de los legisladores ponerlas en su lugar apropiado.

En lo que concierne a la enseñanza del razonamiento moral mismo, la concepción aristotélica apoyaría fuertemente los recientes esfuerzos que hacen los Estados Unidos de convertirla en una parte central de la educación en medicina, leyes, comercio y, más generalmente, en la educación a nivel de pregrado. Pero aquí hay que hacer de nuevo distinciones. El tipo de curso de razonamiento moral recomendado por el aristotélico será claro, bien argumentado y teóricamente rico. Pero hará también grandes exigencias a la imaginación y a las emociones. Estará muy lejos de un curso sobre teoría de decisión formal o sobre principios de racionalidad económica (en la forma en que se los describe más frecuentemente). En todo momento impulsará al estudiante a atender de cerca la heterogeneidad de la vida. Y los materiales del curso incluirán obras literarias que enriquezcan y desarrolleen el sentido de la vida, expresando, en su propia atención a la particularidad y en su riqueza de sentimiento, los elementos de la concepción aristotélica. Incluirá también un profundo y riguroso estudio de concepciones morales alternativas para dar al estudiante un sentido claro de las posibilidades de elección disponibles. Y esto estará al servicio del fomento de la capacidad del estudiante para elegir una concepción general de vida buena y de percibir en la práctica lo que esa concepción requiere. En cada nivel del proceso, el estudiante seguirá refinando sus capacidades para reflexionar sobre casos concretos y percibirlos, quizás de nuevo por medio del contacto continuado con obras de la literatura y de la historia.⁷⁵

En resumen, la aceptación de una concepción aristotélica debería conducir al reconocimiento de que las humanidades son el núcleo de nuestra cultura pública y que otras técnicas de razonamiento son herramientas cuya función es ayudar a las primeras en su tarea de revelar y establecer un pleno y rico sentido de la vida humana y sus requerimientos públicos. No tenemos que ir muy lejos para llegar a la idea de Walt Whitman (contenido el epígrafe a este ensayo) de que en una sociedad basada en la percepción, los poetas (y los filósofos que piensan como poetas o adoptan la visión perspicaz de la literatura dentro de su filosofía) son modelos de enseñanza y juicio. Porque ellos se dedican, sobre todo, a encontrar precisamente la vía acertada de presentar lo concreto, poniendo en palabras

75 Cfr. la Introducción y también **Perceptive Equilibrium** en este volumen para la distinción entre el método aristotélico que constituye el ensamblaje y que considera todas las teorías alternativas de la vida buena humana, y la concepción ética aristotélica que es una concepción particular considerada en el ensamblaje. Como lo muestra mi discusión ahí, la distinción entre esos dos niveles no siempre es fácil de establecer, ya que los métodos recomendados en el ensamblaje incluyen el uso de algunas facultades que son especialmente valoradas en la concepción aristotélica y menos valoradas en otras concepciones. Sin embargo, yo sostengo que por incluir más, o sea, por incluir facultades que otros métodos arquitectónicos omiten, el método aristotélico que constituye el ensamblaje puede reclamar ser justo con todas las alternativas.

toda la variedad, la confusión y la indefinibilidad de la “materia de lo práctico”, sin degradar su valor o simplificar su misterio.⁷⁶

Nota final

Este ensayo ya fue publicado en una versión más corta, pero esta es la primera publicación completa. Todas las secciones han sido reescritas para esta ocasión. Es la continuación de parte del trabajo sobre razonamiento práctico aristotélico realizado en el capítulo 10 de *The Fragility of Goodness* y es semejante a ese capítulo en su argumentación general. Pero esta presentación de la posición aristotélica es más completa en el alcance de las cuestiones y más explícita en el contraste entre la posición de Aristóteles y muchos de sus rivales. Esta compilación –junto con la Introducción– es central desde el punto de vista filosófico, ya que presenta la concepción filosófica de la vida ética y del razonamiento ético en conexión con la cual han de jugar un papel especial en la indagación ética las obras literarias discutidas (como argumentan estos artículos). Claro está que en la búsqueda general de respuesta a la pregunta “¿cómo vivir?” (cfr. Introducción, **Perceptive Equilibrium**) esta concepción aristotélica es sólo una más entre un buen número de alternativas que hay que investigar a fondo. Este ensayo no pretende haber realizado esa completa investigación y, por eso, tampoco una defensa completa de la posición aristotélica. Sólo se propone una descripción simpatizante de los elementos importantes de la concepción aristotélica y de la manera en que ésta, desde su propio punto de vista, se defiende contra varios de sus rivales. Una defensa completa requeriría una investigación mucho más sistemática y simpatizante de las concepciones rivales.

Es importante aclarar la relación entre esta concepción ética y el papel que yo reclamo para la literatura. Mi reclamo es que, aún sin **concluir** la investigación planteada por la cuestión ética general y, por tanto, sin establecer algo más que la afirmación de que la concepción aristotélica es una alternativa ética seria, podemos concluir que la literatura (del tipo y en el modo descrito) tiene un papel invaluable que jugar dentro la filosofía moral, como expresión de una tal concepción (o concepciones, ya que pretendo la existencia de un conjunto de concepciones relacionadas).

Este ensayo muestra la importancia esencial del comentario filosófico de la literatura que discuto en la Introducción, sección F (cfr. también **El conocimiento del amor**) y es, en sí mismo, un ejemplo de ese comentario aristotélico.

76 Expreso mis agradecimientos a Lawrence Blum, Dan Brock y Henry Richardson por sus comentarios que me han ayudado en la elaboración de estas ideas.

Las afirmaciones sobre las implicaciones políticas de la posición aristotélica están desarrolladas más ampliamente en **Perception and Revolution** (y su nota final). Las afirmaciones acerca de la prioridad de lo particular y el contraste entre lo general y lo universal están desarrolladas más ampliamente en la Introducción y en **Finely Aware** (y su nota final), donde hay un desarrollo más extenso de la metáfora de la improvisación.

EL DISCERNIMIENTO DE LA PERCEPCIÓN

Por: Martha Nussbaum

***Racionalidad práctica *Aristóteles**

***Elección práctica**

RESUMEN

Este artículo es una presentación de la teoría aristotélica de la racionalidad que pretende, apoyándose en dicha teoría, criticar las teorías contemporáneas de la elección. Así, establece una oposición entre los planteamientos aristotélicos de la racionalidad práctica, al interior de los cuales es diferenciada la sabiduría práctica de la comprensión científica, y las recientes teorías que establecen una concepción "científica" de la racionalidad práctica, o bien, que contemplan la posibilidad de hacer del razonamiento práctico, un razonamiento científico. Sin embargo, en la reflexión crítica de Martha Nussbaum no se agotan los planteamientos contemporáneos, pues la recurrencia a ellos se hace desde la interpretación exhaustiva de la teoría aristotélica de la racionalidad práctica, asunto principal de este artículo. Finalmente, este texto presenta un caso literario con el fin de ilustrar y profundizar en los criterios aristotélicos de la elección práctica.

ON THE DISCERNMENT OF PERCEPTION

By Martha Nussbaum

***Practical rationality *Aristotle ***

Practical choice

SUMMARY

The aim of the present essay is to stake out the grounds of Aristotle's theory of rationality and based on the aforesaid premises to criticise contemporary theories of choice. In this fashion, an opposition is established at the heart of Aristotle's claims concerning practical rationality, wherein practical wisdom is set apart from scientific understanding and recent theories which lay out a supposedly "scientific" conception of practical rationality, or which envisage the possibility of deriving scientific reasoning from practical reasoning. In Martha Nussbaum's critical reflection nonetheless, contemporary views are not stretched past breaking point, since resort thereto is fashioned from the stance of an exhaustive interpretation of Aristotle's theory of practical rationality which effectively constitutes the main thrust of this article. To round off, a literary case is put forward with a view to illustrating and penetrating further Aristotelian criteria on personal choice.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

*Revista del Instituto de filosofía
de la Universidad de Antioquia*

Se publica semestralmente desde 1990
(ISSN 0121-3628)

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández
Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar
Jairo Alarcón Arteaga
Francisco Cortés Rodas
Jairo Escobar Moncada

Comité Internacional

Miguel Giusti. Pont. U. Católica del Perú. Lima
José María González. C.S.I.C. Madrid
Pablo de Greiff. U. de Buffalo. New York
Axel Honneth. U. Libre de Berlín
Friedrich Kambartel. U. de Frankfurt

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 57 (4) 263 82 82
Teléfono 210 56 80
Medellín - Colombia
E-mail filodir@quimbaya.udea.edu.co

EL CONOCIMIENTO DEL AMOR

Por: Martha Nussbaum

Universidad de Brown

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

Y si la impresión cataléptica no existe, tampoco se la podrá aceptar y, entonces, tampoco habrá certeza. Y si no hay certeza, tampoco habrá un sistema de certezas, o sea, una ciencia. De donde concluye que tampoco habrá una ciencia de la vida.

SEXTO, Empírico. *Adversus Mathematicos* vii, 182

Cuando examinamos de cerca esta opinión nos parece más una plegaria que una verdad.

SEXTO, Empírico. *Adversus Mathematicos*, xi, 401

Francisca le trae la noticia: "La señorita Albertina se ha ido". Un momento antes él creía con absoluta convicción que ya no la amaba. Pero ahora, la noticia de su partida trae consigo una reacción tan fuerte, una angustia tan abrumadora que ese juicio sobre su estado afectivo simplemente desaparece. Marcel sabe y con certeza, sin que le quepa la menor duda, que ama a Albertina.¹

Nos engañamos acerca del amor, acerca de a quién amamos y cómo y cuándo y... si amamos. También descubrimos y corregimos nuestros auto-engaños. Las fuerzas que originan tanto el engaño como su descubrimiento son diversas y poderosas: el riesgo no superado, la urgente necesidad de protección y autosuficiencia y la necesidad igual contraria, de gozo, comunicación y unión. Cualquiera de ellas puede estar al servicio de la verdad o de la falsedad, según las exigencias de la ocasión. La dificultad consiste, entonces, en saber, en medio de esta confusión (y delicia y dolor), en cuál de las opiniones sobre nosotros mismos, en qué parte de nosotros podemos confiar. ¿Qué versiones sobre el estado de nuestro corazón son las confiables y cuáles son las ficciones con las que nos auto-engañamos? En medio de esta pluralidad de voces discordantes con las que nos interrogamos en este asunto de perenne interés, descubrimos que nos estamos preguntando dónde encontrar el criterio de la verdad. (Y ¿qué significa buscar un criterio en esto? Y, ¿si esta búsqueda fuera en sí misma un instrumento de auto-engaño?)

Proust nos dice que el tipo de conocimiento que necesitamos en este caso –el conocimiento del corazón– no nos lo puede dar la ciencia de la psicología ni ningún otro uso científico del intelecto. El conocimiento del corazón debe venir del corazón –de sus penas y anhelos– debe venir de sus respuestas emocionales. Voy a examinar esta parte de

1 He analizado este pasaje y su idea del conocimiento en *Fictions*. El presente análisis modifica muchas de las opiniones expresadas en ese artículo y expande otras.

la opinión de Proust y su relación con la noción opuesta, la “científica”. Dicha opinión origina una cantidad de preguntas inquietantes que sólo parcialmente son contestadas en la exposición más elaborada sobre la interacción entre emoción y reflexión que Proust presenta en el volumen final. Examinaré luego otra opinión sobre el conocimiento del amor que se opone a la científica de manera más radical; se encuentra en un relato de Ann Beattie. Finalmente, voy a ver cuál es la relación entre estas dos opiniones sobre el conocimiento del amor y los estilos en los que están expresadas, y haré algunas observaciones acerca de la crítica filosófica de la literatura.

El conocimiento del corazón por medio del escrutinio intelectual

Tenemos que comenzar con una descripción de la concepción a la que Proust se opone cuando presenta su explicación sobre cómo llegamos a saber de nuestro propio amor. Es importante ver desde el principio que esta no es simplemente una propuesta alternativa o rival, incompatible con la de Proust de la manera en que una creencia es incompatible con otra. Según él, es también una forma de actividad en la que nos comprometemos, una obligación que nos imponemos cuando queremos evitar o entorpecer el tipo de conocimiento que él va a describir. Es tanto una barrera práctica contra ese conocimiento como un adversario teórico de él. Creer en la teoría rival y vivir de acuerdo con ella no es sólo estar en un error, sino participar en una forma fundamental de autoengaño..

Esa propuesta alternativa es la siguiente: saber si uno ama a alguien, el conocimiento de la condición del propio corazón cuando se trata de amor es algo que 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, haciendo separaciones , análisis y clasificaciones. Este tipo de escrutinio es necesario y suficiente para el autoconocimiento buscado.² El Marcel de Proust está profundamente convencido de esto. Justo antes de recibir la noticia de la partida de Albertina, ha estado inspeccionando el contenido de su corazón en la manera científica: “Yo creía que, como analista riguroso, no había dejado nada por fuera; creía conocer el estado de mi propio corazón” (III.426).³ La inspección lo convence de que en su corazón ya no hay amor por Albertina. Está cansado de ella. Desea a otras mujeres.

2 Acerca de este punto hay un análisis más largo en *Fictions* con referencia a Platón.

3 Mis referencias a *Remembrance of Things Past* se basan en los volúmenes y páginas de la traducción de C. K. Scott Moncrieff y A. Mayor, revisada por Terce Kilmartin (New York, 1981). En varios casos yo misma he vuelto a traducir del francés con el fin de destacar más claramente algún aspecto del original, pero de todos modos cito las páginas de la edición de Kilmartin. (Aquí en castellano se ha traducido de la versión de Nussbaum y se mantiene la referencia a las páginas que ella da [N. d. T.]).

Sobra decir que esta concepción del conocimiento tiene fuertes raíces en toda nuestra tradición intelectual y, especialmente, en nuestra tradición filosófica. Es, además, el supuesto sobre el que se basan muchas de las concepciones sobre método y escritura en tal tradición. Sostiene (como lo hacen pensadores, tan diferentes en otros temas como Platón y Locke)⁴ que nuestras pasiones y sentimientos son innecesarios para la búsqueda de la verdad, no importa sobre qué materia. Y más aún, que los sentimientos pueden muy bien impedir esa búsqueda, ya sea perturbando el intelecto en su indagación o, peor aún, distorsionando su visión del mundo. Como dice Platón en el *Fedón*, el deseo ata el alma a su prisión corporal y la obliga a verlo todo desde ese distorsionante encierro. El resultado es que el intelecto queda “embrujado”, pervertido en su función; se convierte en un cautivo que “colabora en su propio encarcelamiento”. En suma, el auto-engaño sobre nuestra condición –cuando ocurre– es el resultado de la corrupción de la razón ocasionada por el sentimiento y el deseo. El intelecto “por sí mismo” nunca es autoengañoso. A pesar de que, por supuesto, puede no alcanzar su objetivo por alguna razón exterior, nunca presenta una visión sesgada o unilateral de la verdad. Interiormente no es corrupto ni corruptor. Tampoco requiere suplemento de alguna otra fuente. “Él solo” llega a la verdad.

Esta opinión tiene implicaciones en lo referente a cuestiones de método y de estilo. La visión de Locke es, naturalmente, muy diferente a la de Platón con respecto a la relación entre intelecto y percepción sensorial corporal, pero no es más caritativa con las pasiones y su papel en la búsqueda de la verdad. Su ataque a los rasgos de estilo retóricos y emotivos (que he analizado más ampliamente en otra parte) presupone que las pasiones nunca son necesarias para la comprensión de la verdad y que usualmente son perniciosas. Lo cito como forma típica del prejuicio que impregna nuestra tradición filosófica:

Sin embargo, si vamos a hablar de las cosas como son, tenemos que aceptar que... la aplicación artificial y figurativa de las palabras que ha inventado la elocuencia no sirve sino para insinuar ideas erradas, excitar pasiones y con ello desviar el juicio por lo que constituyen un engaño total. Por eso... deben ciertamente ser evitadas en todos los discursos que pretendan informar o instruir y, en lo que concierne a la verdad y al conocimiento, sólo pueden ser consideradas como un gran defecto, ya sea del lenguaje o de la persona que hace uso de ellas (*Essay*, Libro. 3, cap. 10).⁵

Hay que tener en cuenta especialmente la inferencia: “excitar las pasiones y **con ello** desviar el juicio”; igualmente, la afirmación explícita de que los elementos emotivos en el estilo no tienen ninguna función buena o necesaria y que pueden o deben ser omitidos totalmente. El intelecto es suficiente criterio de verdad; no tenemos otros elementos verídicos. Por tanto, un discurso que pretenda buscar la verdad e impartir conocimiento debe hablar en el lenguaje del intelecto, dirigiéndose al intelecto del lector (y, como diría

4 Para esta comparación y temas relacionados, *cfr. Fictions y Fragility*, especialmente cap. 1, Interludio 1; para Platón, *cfr. caps. 5-7*.

5 Con respecto a este pasaje, *cfr.* también DE MAN, Paul. *The Epistemology of Metaphor*. En: *Critical Inquiry*, 5 (1978), 13-30.

Platón, fomentando su independencia). Ahora podemos proceder a indagar la contrapropuesta de Proust, utilizando como blanco esta tesis, algo simplificada, sobre el conocimiento y el discurso.

La impresión cataléptica: el conocimiento en el sufrimiento

Seguro y satisfecho de sí mismo, y mientras lleva a cabo el escrutinio analítico de su corazón, Marcel oye las palabras: "La señorita Albertina se ha ido". Inmediatamente la angustia ocasionada por estas palabras rasga las pseudoverdades del intelecto, revelando la verdad de su amor. "Cuánto más hondo penetra el sufrimiento en la psicología que la psicología misma", observa. (III.425). La impresión de la pérdida y el concomitante aumento del dolor le muestran que sus teorías eran formas de racionalización autoengañosas, no sólo falsas con respecto a su condición, sino también manifestaciones y cómplices del reflejo de negar y de encerrar las propias vulnerabilidades que, para Proust, están en lo más profundo de toda vida humana. La forma primaria y más ubicua de este reflejo puede verse en las operaciones del hábito que nos hacen tolerable el dolor de la vulnerabilidad al escondernos la necesidad, la particularidad (y así la vulnerabilidad a la pérdida), y todos los aspectos del mundo que nos infligen dolor, haciendo que nos acostumbremos a ellos, haciéndonos insensibles a sus asaltos. Cuando nos hemos acostumbrado a ellos ya no los sentimos ni los deseamos en la misma manera, ya no nos aflige tan dolorosamente nuestra incapacidad de controlarlos y poseerlos. Marcel pudo concluir que ya no ama a Albertina, en parte, porque se acostumbró a ella. Su escrutinio intelectual, sereno y metódico, resulta impotente para desalojar a esa "deidad terrible, tan afianzada en el propio ser, cuya insignificante faz está tan incrustada en el propio corazón" (III.426). En efecto, es totalmente incapaz de descubrir la importantísima distinción entre la faz del hábito y la verdadera faz del corazón.

Y es que el intelecto ayuda y apoya activamente al hábito de diversas maneras, ocultando esta verdadera faz. En primer lugar, la visita guiada al corazón conducida por el intelecto trata todos los puntos sobresalientes como equivalentes, marcando como especiales e interesantes muchos deseos que son, en realidad, triviales y superficiales. Como en la descripción de la vida social presentada en la parodia del periódico de los *Frères Goncourt* (en la que el color de la cenega de un plato tiene la misma importancia que la expresión de los ojos de alguien), en la descripción intelectual de la psicología falta todo sentido de las proporciones, de la profundidad y de la importancia. Por consiguiente, tiende a calcular todo en términos numéricos, "al comparar la mediocridad de los placeres que Albertina me proporcionaba con la riqueza de los deseos que me privaba de realizar" (III.425). Este análisis del corazón en términos de costos y beneficios —la única valoración comparativa que el intelecto es capaz de efectuar por sí mismo— inevitablemente, sugiere Proust, ignora las diferencias de profundidad. No solamente las ignora sino que impide su reconocimiento. El análisis de costos y beneficios es una manera de consolarse, de asumir el control, pretendiendo que toda pérdida puede ser compensada por una suficiente cantidad

de alguna otra cosa. Esta estratagema se opone al reconocimiento del amor y, de hecho, al amor mismo.⁶ Además, podemos ver que no solamente el contenido de la explicación intelectual sino el hecho mismo de comprometerse en un auto-escrutinio intelectual es en este caso una fuente distorsionante de consuelo y distancia. El sentimiento mismo de estar siendo sutil y profundo, de no estar “dejando nada por fuera en cuenta, como un riguroso analista” lleva a Marcel a la complacencia, impidiéndole hacer una exploración más rica o más profunda quitándole la capacidad para atender a los impulsos de su corazón.

¿Cuál es el antídoto contra estas estratagemas? Para retirar esos obstáculos tan poderosos contra la verdad requerimos el instrumento “más sutil, más poderoso y más apropiado para comprender la verdad”. Éste nos es dado en el sufrimiento.

Nuestra inteligencia, por lúcida que sea, no puede percibir los elementos que lo componen y permanecen insospechados hasta que un fenómeno capaz de aislar esos elementos del estado volátil en el que generalmente existen, los somete a los primeros estadios de solidificación. Yo me había equivocado al pensar que podía ver claro dentro de mi propio corazón. Pero este conocimiento, que no me lo habrían dado ni las percepciones más sagaces de la mente, me lo ha traído –duro, rutilante y extraño, como sal cristalizada– la reacción abrupta de dolor (III.426).

Zenón, el filósofo estoico, sostiene que todo nuestro conocimiento del mundo exterior se basa en ciertas impresiones perceptivas especiales: aquéllas que por su propio carácter interno y la propia calidad de experimentadas, certifican su propia veracidad.⁷ Al recibir tales impresiones entramos en la condición cataléptica, una condición de certeza y de confianza de la cual nadie puede despojarnos. Sobre la base de tales certezas se construye toda la ciencia, tanto la natural como la ética. (La ciencia es definida como un sistema de catalepsis). Se considera que la impresión cataléptica, precisamente por medio de su especial calidad sensorial, tiene el poder de arrastrarnos a la aceptación, al convencimiento

6 Al respecto, cfr. la discusión más amplia en *Fragility*, cap. 10. Sobre la modificación de nuestra vida emocional por la creencia en la commensurabilidad, cfr. cap. 4 y *Plato on Commensurability*. En *El discernimiento de la percepción* discuto la relación entre el ataque de Aristóteles a la commensurabilidad y algunos modelos de racionalidad en la teoría económica contemporánea.

7 La impresión cataléptica es un tema histórico sumamente complejo. En cuanto las fuentes antiguas más importantes, cfr. Von ARNIM, J. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I, Stuttgart, 1905, p. 52-73 y II, 1903, p. 52-70. Los textos más importantes son: LAERTIUS, Diógenes. *Lives of the Philosophers VII (Zenon)*, p. 46-46, 50-54; SEXTUS, Empiricus. *Adversus Mathematicos* (de aquí en adelante *M*), VII, p. 227 s, p. 236 s, 248 ss, 426; CICERÓN. *Academica Priora* II, 18, 77, 144 y CICERÓN. *Academica Posteriora* I, 41. La versión que yo articulo aquí –que la impresión misma obliga a asentir por su propio carácter intrínseco– es la más común entre los antiguos expositores (dos de los cuales, sin embargo, son bastante hostiles a ella). Esta es seguramente la idea que Marcel, como lector de Sextus y de Cicerón, ha asimilado. Los comentaristas modernos han tratado de encontrar en la evidencia una posición más compleja y sofisticada y finalmente se ha hecho claro que los posteriores estoicos modificaron la idea original y simple de Zenón. En cuanto discusiones que se refieren a la evidencia, cfr. ANNAS, J. *Truth and Reality*. En: *Doubt and Dogmatism*. Ed. J. Barnes y otros (Oxford, 1980), 84-104; FREDE, M. *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*. En: *The Skeptical Tradition*. Ed. M. Burnyeat (Berkeley, 1983), 65-94; RIST, J. *Stoic Philosophy*, (Cambridge, 1969), cap. 8 y SANDBACH, F. *Phantasia Kataleptike*. En: *Problems in Stoicism*. Ed. A. A. Long (Londres, 1971), 9-21.

de que las cosas no pueden ser de otra manera. Es definida como una marca o impresión en el alma, "una marca impresa y acuñada en nosotros por la realidad misma y de acuerdo con la realidad, una que de ninguna manera puede venir de lo que no es esa realidad".⁸ Se compara la experiencia de una impresión cataléptica con la báscula que desciende abrumada por un peso excesivamente grande —se tiene que estar de acuerdo, obliga a asentir—.⁹ Por otra parte, Zenón compara su carácter de cerrada y su certeza con un puño apretado: tiene tal firmeza que no hay posibilidad de oposición.¹⁰ Me parece que Marcel —quien en otra parte muestra el serio interés que tiene por los filósofos helénicos—¹¹ desarrolla una consideración análoga (nada estoica)¹² a la de Zenón acerca de nuestro conocimiento del

"Cataléptico", el *kataleptike* griego, es un adjetivo del verbo *katalambanein*, "aprehender", "agarrar", "agarrar firmemente". Es probablemente más activo que pasivo: "aprehensivo", que "capta firmemente (la realidad)". En los epígrafes he traducido el sustantivo asociado *katalepsis* (la condición de la persona que tiene una tal impresión) como "certeza", lo que me parece apropiado pues destaca el punto esencial de que esa persona tiene ahora una aprehensión absolutamente indudable e incombustible de alguna parte de la realidad que no habría podido ser producida por lo no real. Sin embargo, es importante tener en cuenta que sólo un sistema (*sistema*) organizado de tales *katalepeis* puede constituir una comprensión científica o *episteme*.

Habrá que tener presente otro punto acerca de estas impresiones cuando consideramos el punto análogo de Proust y es que ellas pueden ser —y lo son con frecuencia— proposicionales, o sea, impresiones de que el caso es éste y éste.

8 Para la definición *cfr. SEXTUS. M VII*, 248, 426; *SEXTUS. Outlines of Pyrrhonism* II, 4; *DIÓGENES. Lives* VII, 50 y *CICERÓN. Acad. Pr.* II, 18, 77. El punto en esta última frase parece ser que la impresión no sólo no puede venir de algo que sea por completo irreal o inexistente, sino también que no puede venir de ninguna otra cosa que de la misma realidad que pretende representar. Para la definición de ciencia (*techne*) como un "sistema de *katalepeis* estructurado para algún fin práctico", *cfr.* la referencia en: Von ARNIM, J. *SVF* I, 73.

9 *Cfr. CICERÓN. Acad. Pr.* II, 38; *SEXTUS. M VII*, 405.

10 *CICERÓN. Acad. Post.* I, 41 y *Acad. Pr.* II, 144. (La *techne* misma es como una mano agarrando con el puño cerrado).

11 *Cfr. PROUST. M. Remembrance*, especialmente I, p. 789, donde la ansiedad que le causa a Marcel la visión de una joven bella le inspira la siguiente observación: y encontré una cierta sabiduría en los filósofos que nos recomiendan poner un límite a nuestros deseos (si es así, ellos se refieren a nuestros deseos hacia la gente porque esta es la única que nos causa ansiedad, ya que su objeto es algo desconocido pero consciente. Suponer que la filosofía podría estarse refiriendo al deseo de salud sería demasiado absurdo).

La conexión entre ponerle un límite al deseo y que se evite la ansiedad es un rasgo particular especialmente acentuado del pensamiento ético helenístico (tanto de los epicúreos como de los estoicos), lo mismo que del escepticismo, con ligeras variaciones. (Hay que tener presente también que los filósofos helenísticos eran centrales en el currículo de Marcel en una forma que no lo son para nosotros. Cicerón, Plutarco y Séneca eran mucho más leídos que Aristóteles, y los escépticos gozaban también de ininterrumpida importancia). Muy poco después de la anterior observación, Marcel se encuentra con Albertina.

12 El verdadero estoico no podría tolerar nunca una impresión emocional cataléptica. Esto sería casi una contradicción en el término mismo, ya que los estoicos sostienen que las emociones eran formas de juicios falsos. No obstante, cuando se mera más de cerca, la diferencia disminuye. Los juicios falsos, a los cuales son idénticas las emociones para el estoico, son juicios acerca del valor de objetos externos sobre los que no se tiene control, así que el amor —si lo entendemos como una emoción que implica una alta valoración de la persona amada, vista como un ser separado— es una falsa emoción, según él. Pero no es del todo claro que la concepción que Marcel tiene del amor fuera objetable para el estoico de esta manera (ver más adelante). *Cfr.* mi artículo: *The Stoics on the Extirpation of the Passions*. En: *Apeiron* (1987), p. 129-77.

mundo interior. El conocimiento de la condición de nuestro corazón nos es dado por medio de ciertas impresiones poderosas que vienen de la realidad misma de nuestra condición y que no es posible que vengan de otra cosa que no sea esa realidad. En efecto, utiliza explícitamente un lenguaje zenoniano para hablar de la manera en que obtenemos un conocimiento de nosotros mismos por medio de esas experiencias. Nos dice que la impresión es "el único criterio de verdad" (III.914), que toda la comprensión de nuestra vida se hace sobre la base del texto "que la realidad nos ha dictado, cuya impresión en nosotros es obra de la realidad misma" (III.914). Sin embargo, las impresiones catalépticas, en este caso, son impresiones emocionales; específicamente, impresiones de aflicción.

¿Qué es lo que hace catalépticas las impresiones de sufrimiento? ¿Por qué convencen a Marcel de que la verdad está ahí y no en los dictámenes del intelecto? Somos conscientes, ante todo, de su **poder** absoluto. El sufrimiento es "fuerte, centelleante, extraño"; "un dolor como el que yo sentía que no lo soportaría largo tiempo" (III.425); una "nueva sacudida inmensa" (429); un "golpe físico... al corazón" (431); "como... un rayo" (431); produce "una herida abierta" (425). El poder de esta impresión abate simplemente cualquier otra impresión. Las impresiones superficiales del intelecto "ya no pueden ni siquiera empezar a competir... han desaparecido instantáneamente" (425).

Estos pasajes nos muestran que, además de fuerza absoluta, hay sorpresa y pasividad. La impresión le sobreviene a Marcel espontáneamente, sin anunciararse, incontrolada. Porque no puede preverla ni gobernarla, porque simplemente le es grabada, parece natural concluir que es auténtica y no una estratagema ingenieril por la razón que quiere aliviarse. Estas impresiones emocionales al igual que las impresiones perceptivas de los estoicos, llevan al agente perceptor a asentir, no sólo por su intensidad sino también por su carácter espontáneo y externo –como no parecen haber sido inventadas, tienen que haber venido de la realidad misma-. Para Proust es especialmente significativo que la sorpresa, la viva particularidad y la extrema intensidad cualitativa, son todas características sistemáticamente escondidas por el funcionamiento del hábito, la forma primaria de auto-engaño y auto-encubrimiento. Aquello que posee estas características tiene que haber escapado a los efectos del auto-engaño, tiene que venir de la realidad misma.

Observamos, finalmente, que el dolor mismo de esas impresiones es esencial para su carácter cataléptico. Nuestro principal objetivo es consolarnos, aliviar el dolor, cubrir nuestras heridas. Entonces, lo que tiene un carácter doloroso tiene que haber escapado a esos mecanismos de consuelo y de encubrimiento; tiene, pues, que venir de la naturaleza, verdadera y sin ocultamientos, de nuestra condición.

Vamos a discutir ahora una ambigüedad que encontramos en la explicación de Marcel.¹³ Él nos ha dicho que ciertas impresiones sobre él ya son un criterio de verdad

13 Esta discusión sigue de cerca el tratamiento de este contraste en *Fictions* pero con algunos cambios significativos

psicológica acerca de nosotros mismos. Pero esto puede ser entendido en más de un sentido. En una interpretación, la impresión nos da acceso a verdades que pueden **en principio** (aún si no de hecho) ser captadas de otras maneras, por ejemplo, por el intelecto. Quizás no podamos percibirlas así debido a ciertos obstáculos de la psicología humana. Pero existen en el corazón, aparte del sufrimiento, a disposición del conocimiento. El amor de Marcel es algo que un ser superior –digamos, un dios– podría ver y conocer sin dolor. El conocimiento puramente intelectual del corazón como es en sí mismo es posible, en principio, sin que intervenga la emoción. No pertenece a la pura naturaleza del conocimiento el que tenga que implicar sufrimiento. Según esta lectura, Marcel discrepa del intelectualista solamente con respecto a los medios instrumentales del conocer; también, en algunos casos, con respecto al contenido del conocimiento obtenido. Pero no disiente fundamentalmente de él acerca de lo que el conocimiento **es**, acerca de qué actividad o pasividad de la persona lo constituye.

Hay, sin embargo, otra posibilidad. Para el estoico la impresión cataléptica no es simplemente una vía hacia el conocimiento, **es** conocimiento. No apunta más allá de sí misma hacia el conocimiento, pretende constituir el conocimiento (la ciencia es un sistema **constituido por catalepsis**). Si seguimos estrictamente la analogía, encontramos que el conocimiento de nuestro amor no es el resultado de la impresión de sufrimiento, un resultado que puede, en principio, haberse tenido aparte del sufrimiento. El sufrimiento mismo es un pedazo del auto-conocimiento. Al responder con dolor a una pérdida, estamos comprendiendo nuestro amor. El amor no es un hecho separado, tocante a nosotros, que sea indicado por la impresión. La impresión revela el amor al constituirlo. El amor no es en el corazón una estructura que esté esperando ser descubierta, sino que está incorporado en las experiencias de sufrimiento y está constituido por ellas. Es “producido” en el corazón de Marcel por las palabras de Francisca (III.425).

Esta lectura surge de la analogía química de Marcel. Un catalizador no revela los componentes químicos que estaban ahí desde un principio, sino que causa una reacción química. Produce como precipitado la sal. La sal no estaba antes ahí o no estaba en ese estado o forma. Las palabras, como el catalizador, revelan una estructura química y, al mismo tiempo, crean algo que no estaba ahí de la misma manera. Las palabras de Francisca son como el catalizador. No quitan simplemente los impedimentos para el conocimiento científico, como si se abriera una cortina y Marcel pudiera ver ahora exactamente lo que habría podido ver antes si la cortina no hubiera estado ahí. Ellas producen un cambio, que **es** el sufrimiento, y este sufrimiento no es tanto un objeto del conocimiento científico como una alternativa a ese conocimiento. El conocimiento científico es sustituido por algo que **vale como** auto-conocimiento en una manera no conocida por el tipo científico de comprensión, porque no es una estratagema para el dominio del algo, sino simplemente

concernientes especialmente a la relación entre creación y descubrimiento. Ahora considero que hay tanto creación como descubrimiento tanto a nivel particular como general, mientras antes consideraba que el amor particular era creado y el general era descubierto.

un caso desnudo de la incompletud y necesidad humanas. Su relación con el auto-engaño no es la de una explicación rival y más completa de las estructuras existentes en el corazón. Es aquello de lo que el engaño lo estaba protegiendo, o sea, el amor, la necesidad, la dolorosa capacidad de comprender que no sólo se trata de una condición específica actual de su corazón referida a Albertina, sino también de una condición fundamental del alma humana.

Marcel es conducido, entonces, por la impresión cataléptica, y en ella, a un reconocimiento de su amor. Aquí hay elementos tanto de descubrimiento como de creación, y tanto a nivel particular como general. El amor por Albertina es descubierto y es creado. Es descubierto, ya que el hábito y el intelecto le ocultaron a Marcel una condición psicológica que estaba pronta al sufrimiento y que, como las materias químicas, necesitaba solamente ser afectada ligeramente por el catalizador para convertirse en amor. Es creado, porque el amor negado y reprimido exitosamente no es, en verdad, amor. Mientras él se esforzaba por negar que la amaba, simplemente no la estaba amando. Por otra parte, a nivel general, Marcel descubre y establece un rasgo permanente fundamental de su condición, o sea, su necesidad, su anhelo de posesión y de completud. Esto también, en un cierto sentido, estaba ahí antes de la pérdida, porque es aquello de lo que está hecha la vida humana. Pero al negarlo y reprimirlo, Marcel se torna temporalmente auto-suficiente, aislado y separado de su humanidad. El dolor que siente por Albertina le da acceso a su condición fundamental permanente ya que es un caso de tal condición, un caso que no estaba presente un momento antes. Efectivamente, antes del sufrimiento estaba auto-engañoado, tanto porque estaba negando una característica estructural general de su humanidad como porque estaba negando la disposición particular de su alma a sentir un amor irremediable por Albertina. Estaba al borde de un precipicio y pensaba estar seguro, amurallado en su propia racionalidad. Pero su caso nos muestra muy bien que la negación exitosa del amor es la extinción (temporal) y la muerte del amor y que el auto-engaño puede pretender y casi lograr el cambio de sí mismo.

Ahora vemos exactamente cómo y por qué la explicación que hace Marcel del conocimiento de sí mismo no es simplemente opuesta a la explicación intelectual. Considera errada la interpretación intelectual, errada con respecto al contenido de la verdad acerca de Marcel, errada con respecto al método apropiado para obtener ese conocimiento, errada también acerca del tipo de experiencia –en la persona y de la persona– que es el conocimiento. Y nos dice que tratar de comprender el amor intelectualmente es una manera de no sufrir, de no amar, una oposición práctica, una estratagema de huida.

Las impresiones catalépticas y la ciencia de la vida

La propuesta cataléptica de Marcel es una alternativa poderosa a su oponente teórica y práctica. Y la mayoría de nosotros ha tenido experiencias en las que el tejido de auto-protección de la racionalización es cortado en un momento como con el bisturí de un

cirujano. La concepción de Zenón parece, en efecto, más convincente como una historia acerca del conocimiento emocional que como una descripción del conocimiento perceptivo, la función que se propone. Y, sin embargo, cuando reflexionamos sobre la historia de Marcel, indagando en nuestra propia experiencia en busca de material semejante, como Proust nos lo recomienda, comenzamos a sentir un cierto descontento.

¿Este surgimiento ciego, espontáneo de afecto doloroso es realmente el instrumento “sutil y poderoso” que Marcel cree que es? ¿No podría ser también engañoso, ocasionado, por ejemplo, por necesidades egocéntricas y frustraciones que tienen poco que ver con el amor? ¿No es, por otra parte, en su pura violencia y vehemencia –cualidades que serían importantes para su condición cataléptica– más bien un instrumento burdo y romo al que le falta sensibilidad y capacidad de discernimiento?

Aquí hay varias inquietudes que tenemos que desenmarañar. Forman dos grupos: el de las inquietudes acerca de si Marcel no ha escogido las impresiones erradas como catalépticas, y el de las inquietudes más generales acerca de toda la idea cataléptica. Entonces, primero: si hay sentimientos catalépticos en lo que concierne al amor ¿por qué tienen que ser sentimientos de sufrimiento? Entendemos por qué Marcel piensa esto: son los únicos que no falsificarnos nunca. Pero aun así, si yo considero mis propias experiencias al respecto, surge en mí la pregunta: ¿por qué no sentimientos de dicha o alguna pasión más amable, como el sentimiento de tierna preocupación?, ¿por qué no, en verdad, experiencias que por naturaleza tienen que ver más con las relaciones: experiencias de reciprocidad de sentimientos, de intercomunicación de emociones, experiencias que no pueden caracterizarse sin mencionar el conocimiento y la actividad de la otra persona? Si aceptamos la afirmación de Marcel de que nuestra tendencia psicológica natural es siempre al aislamiento dentro de nosotros mismos y al embotamiento de los estímulos importunos, parece razonable suponer que un sentimiento de sufrimiento intenso no se presentaría si no proviniera en verdad de alguna manera de las profundidades que solemos encubrir. Pero ¿debemos aceptar esta historia? Y aun si lo hacemos ¿nos da razón para pensar que no hay otros sentimientos que puedan tener también profundidad?

Consideremos, además, que si el sufrimiento es la única impresión confiable cuando se trata del corazón y si el sufrimiento es amor, la única respuesta confiable a la pregunta ¿amo? tiene que ser siempre “sí”. Podemos ver por qué Proust quiere decir esto; no obstante, nos parece extraño. ¿No hay posibilidades de auto-engaño de ambos lados?

Esto nos conduce al segundo grupo de problemas. ¿Puede ser realmente cataléptico un sentimiento cualquiera tornado aisladamente de su contexto, de su historia, de sus relaciones con otros sentimientos y acciones? ¿No podemos equivocarnos acerca de él y de lo que significa? Las emociones no son –y tampoco Proust cree que los sean– simples sentimientos toscos individualizados sólo por la calidad del sentir. Entonces, para estar seguros de que este dolor es amor –y no, por ejemplo, temor, pesar o envidia– tenemos

que escudriñar las creencias y las circunstancias que lo acompañan y su relación con otras creencias y circunstancias. Quizá ese escrutinio revele que Marcel estaba simplemente enfermo o desvelado, quizás en realidad estaba sintiéndose desilusionado de su carrera literaria o tenía temor de morir; en todo caso, no estaba sintiendo amor. La impresión no parece venir titulada confiablemente con el nombre de la emoción que es. Y aun si es amor, ¿puede una impresión informarle sin duda de que es amor por Albertina (y no añoranza de su abuela o algún deseo más general de consuelo y atención)? En resumen, las impresiones requieren interpretación. Y una interpretación confiable puede muy bien ser imposible si sólo tenemos una experiencia particular aislada. Aun un modelo ampliado podría ser erróneamente comprendido. Pero conceder tanto sería abandonar las impresiones catalépticas.

Todo esto nos conduce a preguntar si Marcel no se ha apresurado demasiado a descartar (aparentemente) el intelecto y su escrutinio de la empresa del conocimiento de sí mismo. Puede quizás haber mostrado que no es suficiente para el conocimiento del amor, pero no ha mostrado que no es necesario. Vamos a ver luego cortamente que Proust más tarde admite este punto, si bien en forma limitada.

Pero ahora vamos a refutar con una crítica más profunda que prestamos del ataque de Sexto Empírico a la impresión cataléptica de los estoicos. Ésta consiste en que todo el proyecto de Marcel tiene un extraño aspecto de circularidad. ¿Cómo conocemos el amor? Por medio de una impresión cataléptica. Pero ¿qué es esa cosa —el amor— que se llega a conocer? Se considera que es, —se define más o menos como— la cosa misma que nos es revelada en las impresiones catalépticas. Le damos a la impresión de sufrimiento el privilegio de funcionar como criterio y luego adoptarnos una noción de amor (dificilmente la única posible) de acuerdo con la cual amor es exactamente lo que este criterio nos revela. Sospechamos que Marcel no aceptaría que amor fuera algo que pudiera no ser transmitido de modo cataléptico, algo de lo cual pudiéramos no tener la certeza de la impresión singular y solitaria. Sospechamos que en la raíz de este rechazo enfático de muchos de los aspectos de la noción de amor que usualmente llamamos amor —digamos, reciprocidad, risa, cariño, ternura— hay la idea de que no hay catalepsis para estas cosas. No obstante, el estoico define la impresión cataléptica como “aquel que es marcado e impreso por lo que es real” y continuando define luego “lo que es real” como “aquel que produce una impresión cataléptica”.¹⁴ De esta manera, la ciencia de la vida se hiergue sobre un fundamento seguro.

La relación de Marcel con la ciencia del auto-conocimiento comienza a parecer ahora más complicada de lo que habíamos sospechado. Dijimos que el intento de comprender el amor intelectualmente era una manera de evitar amar. Dijimos que en la

14 Cf. SEXTUS. M VII, 426. Una interpretación diferente y extremadamente interesante del error de Marcel es la de Richard Wollheim en *The Thread of Life*. Cambridge, Mass., 1984, p. 191 ss.

impresión cataléptica hay reconocimiento de la propia vulnerabilidad e incompletud y con ella se pone fin a la huida de nosotros mismos. Pero ¿toda la idea de fundar el amor y su conocimiento en impresiones catalépticas no es en sí misma una forma de huida –de la apertura al otro, de todas esas cosas del amor para las cuales no hay efectivamente un criterio de certeza? ¿No es justamente toda esta empresa una nueva y más sutil expresión del ansia de control y de la necesidad de posesión y de certeza, de la negación de la incompletud y de la necesidad, que caracterizan el proyecto intelectual? ¿No está él todavía deseando una ciencia de la vida?

Pues tengamos en cuenta una consecuencia notable del proyecto. La catalepsis de Proust es un acontecimiento solitario. Esto se resalta en la novela, donde el verdadero conocimiento del amor llega cuando Albertina está ausente, de hecho, cuando Marcel –aunque no lo sabe– no la va a volver a ver ya más. La experiencia no requiere la participación de Albertina y ni siquiera que ella lo sepa; no hay en esa experiencia ni un elemento de reciprocidad o intercambio. En verdad, no presupone ningún conocimiento de los sentimientos del otro o de confianza en ellos. Coexiste con la creencia de que no sabe y no puede saber si ella lo ama. Efectivamente, la experiencia cataléptica parece poseer sólo de manera mínima una intencionalidad dirigida al objeto. Lo que Marcel siente es un vacío o una carencia en sí mismo, una herida abierta, un golpe en el corazón, un infierno dentro de sí. ¿Es todo esto amor por Albertina? Y ¿no es obvio que el saber que tiene una certeza cataléptica junto con la admisión de que la separación e independencia con respecto al otro hace que no pueda apoyarse en él para obtener tal certeza, es lo que lo llevó a una descripción tan peculiar de la naturaleza del amor?

En realidad, el resultado es todavía más inquietante. Hemos dicho que la impresión cataléptica puede coexistir con el escepticismo acerca de los sentimientos del otro; de hecho, implica ese escepticismo. Pues en el modo de ver cataléptico, una emoción sólo es y puede ser conocida cuando es vivamente experimentada. No se puede conocer lo que no se puede tener. Pero para Marcel, la voluntad del otro, sus pensamientos y deseos son el paradigma de aquello que no se puede tener. Esos pensamientos y deseos le hacen señas desde los ojos desafiantes y silenciosos de Albertine en Balbec, un mundo secreto cerrado a la voluntad de él, un vasto espacio que nunca pueden abarcar sus ambiciosos pensamientos.¹⁵ Sus proyectos de posesión, condenados al fracaso desde un principio, satisfechos sólo en el ahondar dentro de sí mismo –como cuando él mira a Albertina dormida que en ese momento ya no lo evita pero que habiéndose convertido simplemente en un “ser que respira” no le inspira tampoco amor– le enseñan que el corazón y la mente del otro son incognoscibles y hasta inaccesibles excepto en fantasías y proyecciones que son realmente elementos de la propia vida del conocedor y no del otro. “El ser humano es el ser que no puede salir de sí mismo, que conoce a los otros sólo en sí mismo y, si dice lo contrario, miente”. Albertina nunca puede ser para él algo más que “el centro que genera

15 Cf. PROUST, M. *Op.cit.*, p. 847 ss.

una inmensa construcción que se levanta sobre la llanura de mi corazón” (III.445). En resumen: “Comprendí que mi amor había sido menos un amor por ella que un amor en mí... Es la desgracia de los seres que no son para nosotros sino vitrinas útiles del contenido de nuestra propia mente” (III.568).¹⁶

Esta condición es su desgracia; en un sentido es también la nuestra. Pero el escepticismo no es simplemente una consecuencia incidental y desafortunada de la epistemología de Marcel. Es, al mismo tiempo, la motivación sobre la que se basa. Es porque este es un hombre receloso que no puede contentarse con nada menos que con un control total, que no puede tolerar la vida separada del otro, que pide las impresiones catalépticas y una certeza que el otro no puede darle nunca. Es porque desea no estar atormentado por la ingobernable vida interior del otro, que adopta una posición que le permite concluir que ésta no es nada más que la operación constructiva de su propia mente. La conclusión escéptica lo consuela mucho más de lo que lo atormenta. Significa que él está solo y es autosuficiente en el mundo del conocimiento, que el amor no es una fuente de apertura peligrosa sino una relación bastante interesante con uno mismo.

La catalepsia ordenada por la reflexión. La opinión final de Proust

Antes de dejar a Proust, tenemos que reconocer que ésta no es la palabra final de Marcel acerca del conocimiento del amor. La posición que expresa en el último tomo de la novela complica la propuesta cataléptica aparentemente en respuesta a algunas de nuestras críticas. Veremos, sin embargo, que nuestras inquietudes más profundas siguen sin que se haya hecho referencia a ellas.

El intelecto, insiste Marcel todavía, tiene que comenzar su trabajo a partir de las verdades espontáneas no intelectuales, “aquéllas que la vida nos comunica contra nuestra voluntad en una impresión que es material, porque entra a través de los sentidos, pero que tiene un significado espiritual que podemos extraer de ella”. (III.912) El intelecto, usando impresiones catalépticas y, sobre todo, impresiones de sufrimiento como su material básico, extrae de ellas las “leyes e ideas” generales a las que ellas apuntan. **Pensamos** lo que antes hemos “sólo sentido”. La reflexión llega a esta generalidad tomando una cantidad de impresiones y vinculándolas de manera artística. “Nuestras pasiones hacen el esbozo de nuestros libros y los intervalos de reposo que le siguen los que los escribe” (III.945).

¿Qué verdades acerca del amor revela la reflexión que no hubieran podido ser transparentes en sólo en el sentimiento y a través de él? Ante todo, la forma general y el modelo de los amores de la persona:

16 Hay muchas otras afirmaciones similares; para sólo unos pocos ejemplos, *cfr. PROUST, M. Remembrance III.* p. 656, 908-9, 950.

Una obra, aun si es claramente autobiográfica, es, en última instancia, una recopilación de los varios episodios interrelacionados de la vida del autor –episodios anteriores que han inspirado la obra y episodios posteriores que se les semejan igualmente, pues los amores posteriores son trazados según el modelo de los anteriores–. Pues a la mujer que más hemos amado en la vida no le somos tan fieles como lo somos a nosotros mismos, y –lo que es una de las características de este yo– tarde o temprano la olvidamos para poder volver a empezar a amar. A lo sumo, nuestra facultad de amar habrá recibido de esa mujer que tanto amamos un sello particular que hará que le seamos fieles aún en nuestra infidelidad. Tendremos que hacer, con la mujer que la sucede, los mismos paseos mañaneros o tendremos que llevarla a su casa cada tarde o que darle mil veces demasiado dinero en la misma manera... Estas substituciones le agregan luego a nuestra obra algo desinteresado y más general. (III.145-46)

Pero este poder generalizador hace algo más: nos muestra que el amor no es simplemente una experiencia repetida sino un rasgo estructural permanente de nuestra alma. “Si nuestro amor no es solamente amor por una Gilberte (la que nos está causando tanto sufrimiento) no es porque es también amor por una Albertina, sino porque es una porción de nuestra alma que debe separarse de los seres para devolverle su generalidad” (III.933). A este nivel de profundidad, el amor se une en sí mismo y nos muestra la unidad en diferentes desilusiones y sufrimientos que antes no habríamos podido llamar de ninguna manera formas de amor. En la reflexión vemos que el sufrimiento del amor y el sufrimiento del viaje “no eran diferentes desilusiones sino los varios aspectos adoptados –de acuerdo con las circunstancias particulares que los ponen en juego– por nuestra incapacidad inherente de realizarnos en el gozo material o en la acción efectiva” (III.911). En otras palabras, conocemos este amor por Albertina como un ejemplo de nuestro amar y nuestro amar como la forma general de nuestra permanente finitud e incompletud, derivando, de esta manera, una comprensión más completa y correcta del amor de la que habríamos podido tener en la sola impresión.

Finalmente, la reflexión nos muestra “las intermitencias del corazón”, las alternaciones entre el amor y su negación, el sufrimiento y la negación del sufrimiento, que constituyen el rasgo estructural más esencial y ubicuo del corazón humano. En el sufrimiento conocemos solamente el sufrimiento. Llamamos falsas y engañosas nuestras racionalizaciones y no vemos hasta qué punto expresan ellas un mecanismo regular y profundo en nuestra vida. Pero esto significa que en la vivencia del amor no alcanzamos todavía un conocimiento completo de él porque no comprendemos sus límites y fronteras. No se puede decir que los animales marinos conocen el mar de la manera que lo conoce una criatura que puede vivir tanto en el mar como en la tierra, observando cómo se limitan y confinan el uno con el otro.¹⁷

Esta reformulación de la visión cataléptica parece contestar algunas de nuestras inquietudes, porque la reflexión permite la valoración crítica de las impresiones, su vinculación en modelos generales, su clasificación y reclasificación. Proust concede ahora

17 Aquí estoy respondiendo a las críticas que Peter Brooks y Richard Wollheim hicieron a mi interpretación de Proust en la primera presentación *Fictions*.

que podemos equivocarnos respecto de ciertas impresiones: no notamos que el dolor del viaje y el dolor del amor son una y la misma emoción. La interpretación comienza a jugar el papel que pensamos para ella. Pero aquí es necesario tener cuidado. Primero, todavía no podemos equivocarnos respecto del **amor**. Nos equivocamos sólo cuando no elegimos como amor otro dolor que es realmente amor. La revisión que tiene lugar consiste en notar que la ubicuidad del amor es la forma básica del deseo, no en devenir más sutiles y selectivos en lo que concierne a que experiencias contar como amor. Segundo, es esencial notar que las impresiones catalépticas de amor son todavía las bases indiscutibles de todo conocimiento. La reflexión y el arte pueden completar el esbozo, pero nunca ponerlo en tela de juicio o corregirlo. “La impresión es el único criterio de verdad”, por tanto, la única fuente de las verdades de reflexión (III.914). La impresión emocional es para el artista, continúa aquí Marcel, lo que los datos de la observación son para el científico baconiano: aunque en algún sentido los datos no son conocidos real y completamente hasta que no son integrados en una teoría, el científico parte sólo de ellos y confía en ellos implícitamente. Así que la visión corregida no responde realmente a nuestras preguntas acerca del sufrimiento: si es la mejor guía y si una impresión solitaria es realmente evidencia de **amor**.

Y tiene todavía otra consecuencia. La conexión entre auto-conocimiento y escepticismo acerca del otro resulta, en realidad, reforzada en la visión compleja. Construida sobre los datos catalépticos y confiando sólo en ellos, la reflexión no puede nunca penetrar en los pensamientos y sentimientos del otro. Y, por ser reflexión, convierte este hecho en una conclusión teórica, en una “lección austera”. La mayor valentía del o de la artista, anuncia Marcel, consiste en su buena disposición a reconocer la verdad del escepticismo “revocando sus más caras ilusiones”, cesando de creer en la objetividad de aquello que uno mismo ha creado y en lugar de protegerse por centésima vez con las palabras “era encantadora”, leer a través de ellas: “gozaba besándola” (III.932). Creer en el otro es una debilidad, una forma de auto-engaño consolador.

Sin embargo, no podemos evitar sentir que hay algo más consolador aún en la austera lección de solipsismo, certificado, inmovilizado y convertido en científico por las operaciones del pensamiento. Sexto parece tener razón: esta opinión parece más un deseo de algo o una plegaria que la enunciación de una verdad. ¿Y no es quizás el deseo de la cosa que el intelectualista en verdad busca: la liberación de la inquietud y del dolor?¹⁸

18 Obviamente aquí no me he referido a todos los aspectos relevantes de la exposición de Proust sobre nuestro conocimiento de los otros. Sobre todo, no me he referido a la tesis, presentada en el último volumen, de que podemos conocer la mente del otro en un determinado caso: podemos conocer la mente del artista por medio de la lectura de una obra de arte literaria. Así que adscribo al personaje Marcel tanto la idea cataléptica simple como la compleja sin sacar ninguna conclusión oficial de la idea general de Proust aún sobre nuestro conocimiento de aquellos que amamos. Pero creo que es justo decir que la novela como un todo nos aparta del optimismo acerca del conocimiento del otro en el amor personal y parece confirmar la conclusión solipsista de Marcel al mostrar que aparentemente todos los casos más prometedores de amor están basados en algún tipo de auto-engaño.

Aprender a caer

Paso ahora a un modo de ver que comparte la crítica de Proust al intelectualismo pero coloca el conocimiento del amor en un lugar completamente diferente. Dice que conocer el amor es un conocimiento que va más allá del escepticismo y la soledad proustianos. Y ¿cómo va ha de ser superado el escepticismo aquí? Por medio del amor.

A diferencia de la opinión de Proust, ésta no sustituye simplemente la actividad del intelecto cognosciente por alguna otra actitud, o estado interior de la persona individual, sosteniendo que el conocimiento consiste en ella. Afirma que 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 mismo estar expuesto. Es, sobre todo, confiar en la otra persona, suspendiendo las dudas proustianas. Tal conocimiento no está fuera del ámbito de la evidencia. Se forma típicamente sobre la base de mucha atención durante largo tiempo, atención que suministra una cantidad de evidencia sobre la otra persona, sobre uno mismo y sobre modelos de interacción entre las dos personas. Tampoco es ajeno a sentimientos poderosos que tienen realmente valor de evidencia. Pero va más allá de la evidencia y se aventura afuera del mundo interior.

Es de la naturaleza de esta concepción que sea difícil decir mucho acerca de él de manera abstracta. Su mensaje es que no hay condiciones ni necesarias ni suficientes, que el conocimiento del amor es una historia de amor. La mejor manera de investigarlo parece ser acudir nosotros mismos a las historias de amor. Las podemos encontrar en muchos lugares (pienso sobre todo en Henry James y en Virginia Wolf). Pero he elegido en vez de ellas un texto contemporáneo que ejemplifica esta opinión con una notable condensación e intensidad de enfoque. Es el relato de Ann Beattie *Aprender a caer*.¹⁹ Como el título lo anuncia, es la historia de una mujer que aprende a conocer su propio amor y a no temer a su propia vulnerabilidad. Quiero dejar que la voz de esta mujer, cuyos ritmos cambiantes son ellos mismos parte del conocimiento emergente, cuente la historia hasta donde sea posible. Así que esbozaré concisamente el “argumento” y luego comentaré tres pasajes.

La narradora es una mujer algo mayor de treinta años, una ama de casa de Connecticut, que vive en un matrimonio infeliz con un profesional seco y exitoso. Tiene un amante en Nueva York, que se llama Ray. Hace algún tiempo rompió con él “cuando decidí que amar a Ray me desorientaba tanto como tenerle aversión a Arthur, que él tenía demasiado poder sobre mí y que yo no podía seguir siendo su amante” (p.12). Ahora, cuando va a la ciudad, evita encontrarse con Ray llevando con ella al hijo de su mejor amiga, Ruth. El chico es un solitario alumno de tercer grado, con un leve retraso mental, labio caído y grandes capacidades de percepción. Un día, lo lleva a varios lugares de la

19 BEATTIE, Ann. *Learning to Fall*. En: *The Burning House*. New York, 1979, p. 3-14.

ciudad y aunque todo el tiempo está pensando en Ray, no lo llama por teléfono. Luego, al ver que se le ha hecho tarde (quizá intencionalmente) para tomar el tren de vuelta a Connecticut, resuelve llamarlo. El viene a tomar café con ellos. Voy a discutir en detalle el final del relato, pero antes tenemos que ver el comienzo.

La casa de Ruth, temprano en la mañana: una fuente con manzanas en la mesa de la cocina, migajas sobre el mantel a cuadros. "Te quiero" le dice Ruth a Andrew. "¿Sabías que te quiero?". "Lo sé", contesta él. Se molesta de que su madre se ponga sentimental con él delante de mí. Se afana por parecer independiente y está de mal genio porque acaba de despertarse. Yo también estoy de mal genio, aun después del viaje en auto hasta la casa de Ruth en el frío de la mañana. Estoy tomando café para despertarme. Si alguien me dijera en este momento que me quiere, no se lo creería; no puedo pensar bien tan temprano en la mañana, odio conversar, me enoja este largo y frío invierno. (p.3)

Ruth es una persona confiada y confiable, la más capaz de amar, aquella cuya casa abrigada y desaliñada es para la narradora la antítesis de la esterilidad opulenta de su propio matrimonio. ("Gana a duras penas algo de dinero en el colegio comunal, pero sus medios galones de vino saben mejor que las botellas caras que descorchan los amigos de Arthur. Para hacerte saber que te escucha, se acerca y te toca cuando hablas, en vez de sugerirte que vayas a ver alguna película para divertirte" (p.8). Empezamos en la casa de Ruth, rodeados por su presencia, puestos como por un director teatral. Para Ruth, preguntar por el amor es –y sólo puede ser– un juego amoroso, una manera amable y juguetona de decir "te quiero". Puede preguntar "sabías" porque su vida entera está muy lejos del saber. (El padre del chico la abandonó abruptamente poco antes del nacimiento y no tiene contacto con ellos desde entonces. Aún así, ella no está "amargada", simplemente "enfadada conmigo misma. No suelo equivocarme así al juzgar a la gente de esta manera" (p. 9). El chico no ha pensado nunca hacer una pregunta realmente escéptica. Para él el problema es que su madre es demasiado sensiblera. "Lo sé" es la respuesta que el juego pide, pero tanto para él como para ella no tiene nada que ver con una verdadera búsqueda de conocimiento. Él no está examinando su psíquis (o la de su madre), no está buscando o experimentando nada cataléptico. Está simplemente tomando su desayuno y diciendo las cosas usuales. El conocimiento del amor es el modo entero de vida con su madre. Vemos que no está seguro de que le guste este conocimiento. Quiere separarse, aprender a no decir esas palabras. Puede ser que ya piense que la vida de un hombre adulto requiere tal rechazo.²⁰ Sin embargo, rechazarlas no sería descubrir algunos hechos nuevos acerca de su corazón o del de ella. Sería simplemente dejar de jugar ese juego, dejar de vivir esa vida.

La narradora es una escéptica. Ella no creería en una frase de amor. No creería porque está enojada, confusa, somnolienta, incómoda con la conversación. No tiene la gracia de Ruth para tocar y ser tocada. Se mantiene aparte, haciéndose a un lado, pensativa.

20 Quizá vale la pena mencionar que la discusión con estudiantes (que tomaban mi curso sobre la Filosofía y la Novela) en Brown University mostraba que ellos en su mayoría simpatizaban con la idea cataléptica, mientras

Bebe cantidades de café y Andrew sabe que ella no come “durante el día” (p.4). Tiene que controlarlo todo, su delgadez, su amante, el tiempo. Siempre temprano, de prisa para el tren, fascinada con la comida que rechaza.

Esto me lleva a su reloj.

Miré mi reloj. Era un regalo de Navidad de Arthur. Es casi conmovedor que no se avergüenze de darme regalos tan impersonales como tacitas para el huevo y relojes digitales. Para ver la hora hay que oprimir un diminuto botón que está al lado. Mientras se lo mantiene oprimido el tiempo está iluminado, cambia. Cuando se quita la mano, el reloj se vuelve de nuevo rojo claro. (p.7)

El reloj es el tiempo impersonal, el tiempo escrutado, controlado e intelectualizado: el tiempo del escéptico. (Ruth se toma tiempo, simplemente, sintiendo que lo tiene “cantidades”, te pone la mano en la espalda, no en el reloj). Con la mano siempre en el tiempo no va a dejar que sucedan las cosas que toman tiempo. Se necesitaron ocho años –se acuerda– para que Andrew confiara en alguien más que en su madre.²¹ Sólo con Andrew –porque se divierte con él, porque “lo conoce tan bien”, porque no es inquietante y porque le tiene lástima– quita ella la mano del reloj algunas veces. “Casi lo quiero”. Su extraña fantasía –ve al Superman del parche de la rodilla de Andrew lanzándose y volando a un pie de altura sobre el suelo y desconcertando a los transeúntes (p.4)– tiene un encanto, una no reprimida calidad de gozo y humor que no hemos visto en esta mujer antes. Es posible que sea la primera vez que ella no piense en sí misma.

Después de que ha estado caminando por la calle con Andrew, tomados de la mano y balanceándose, se da cuenta de que se les ha hecho tarde. Su reloj no marcha bien y ella lo sabía. (No ha servido ni siquiera para su tarea impersonal). Andrew “piensa lo mismo que yo; que si yo hubiera querido habrían podido alcanzar el tren” (p.11). Mientras ella confiaba en que el reloj la distanciara del amor, la mantuviera lejos de ese conocimiento

las estudiantes acentuaban la importancia del tiempo y de un modelo de interacción. (¿Estaban hablando sobre el mismo fenómeno? ¿Estaban configurando el definendum, como Marcel, de acuerdo con convicciones epistemológicas? ¿Plantea la brecha entre los dos grupos nuevos problemas epistemológicos propios?) De ninguna manera creo que de modo profundo o necesario una sea una visión masculina y la otra sea una visión femenina. Pero puede ser que el énfasis en la autonomía y en el control que pone la educación masculina en esta cultura, conduzca a muchos de los hombres hacia una visión del amor que promete tal autosuficiencia. Esto se confirma en el retrato de Andrew. Cfr. también las observaciones pertinentes de GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass., 1982.

21 El relato describe el amor de un amante como una continuación del amor de un padre o de una madre, pero infinitamente más difícil y arriesgado. La dificultad de Andrew de salir de la confianza y seguridad del hogar al mundo exterior de los niños y de los extraños es extrema debido a su impedimento. Pero su cohibición, inusual en un niño, es aquí una imagen de lo que la narradora considera verdadero en el amor del adulto en general –la dificultad de permitirse a sí mismo estar expuesto, el miedo a ser criticado o engañado o a ser objeto de burla-. Ella se siente tan poco cómoda en su cuerpo como Andrew en el suyo y también tiene temor de ser rechazada. Pero, tiene aún más temor de ser aceptada.

por medio del conocimiento preciso, otra parte de ella estaba usando el hecho de que fuera indigno de confianza para ganar confianza de otro tipo. Va a un teléfono público en la estación Grand Central y llama a Ray.

Para el modo de ver intelectualista el conocimiento del amor es medido por el reloj como todo lo demás. Está en el tiempo medido y él mismo es una medición, una actividad evaluativa, muy semejante a la medición del reloj. (Pesa y mide un placer contra otro, haciendo cuentas de costos y beneficios). Proust nos muestra que la temporalidad del corazón rompe con los ritmos de los aparatos de medición. La historia de amor completa –sus intermitencias, sus ritmos de dolor y evitamiento– sólo se puede comprender por una reflexión que observa la temporalidad específicamente humana de deseo y hábito, que procede según sus propias leyes de duración sentida. Y el momento deslumbrador del conocimiento cataléptico, como cualquier otra rotura de las paredes del hábito, tiene un sentimiento de eternidad, de la totalidad de una vida: misterioso y momentáneo, instantáneo y, no obstante, eterno, “duro, rutilante, extraño”, con la finalidad precipitada de la muerte. No es algo progresivo ni una secuencia, no es una relación que se desarrolle en el tiempo. De hecho, porque de ninguna manera es una relación –no tiene en realidad nada que ver con el otro, es una reacción química en uno mismo– puede tener ese carácter instantáneo. Proust nos lleva del tiempo del reloj al tiempo humano, pero a un tiempo humano que no quiere tomarse el tiempo para dejar que las cosas sucedan –porque puede que sucedan y entonces uno podría quizás no estar solo-. La narradora de Beattie pasa de su reloj digital a otro género de tiempo humano –a una confianza que evoluciona con el tiempo, que se aprende, que tiene que permitírsele en el tiempo, perdiendo un tren y tomando el tiempo, de que suceda–.²²

¿Qué sabemos de este hombre? Más encuentro en las diez páginas del relato que acerca de Albertina en tres mil. Esto ya es un signo de algo. Él se hace sentir desde el principio, mucho antes de que lo veamos, como una presencia intrusa, desconcertante –con su voz suave, su lacónica manera de hablar, sus botas, su gozo por los objetos físicos, sus bellas manos y su paciencia-. Su poder sexual, intenso pero gentil, está por todas partes a donde ella va –en el Guggenheim, en la buhardilla en el Soho, en la cabina telefónica-. Desde el comienzo esta es una historia de dos personas, la historia de un

22 Sobre la importancia del tiempo para la confianza requerida en el amor y en la amistad, *cfr.* ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, 1156b25 ss. *Cfr.* también la lectura de Stanley Cavell de *It Happened One Night* en *Pursuits of Happiness*, Cambridge, Mass., 1982, cap. 2. Varios motivos de la discusión de Cavell sobre esta película se cruzan con la lectura de Beattie aquí: *cfr.* particularmente la discusión sobre la comida. Diógenes cuenta que a Zenón, famoso en general por su férreo auto-control, no le gustaba ser asociado públicamente con las humildes funciones corporales. Para curarlo de tal vergüenza, el filósofo cínico Crates le dio una marmita con sopa de lentejas para que la llevara a través de El Cerámico y cuando vio que se avergonzaba y trataba de mantenerla escondida, le rompió la marmita con un golpe de su bastón. Cuando Zenón huía con la sopa de lentejas corriendo por las piernas abajo, le dijo Crates: “¿Por qué huyes, mi pequeño fenicio? Nada terrible te ha sucedido.” (*Lives VII*, 3, trad. Hicks, con mis revisiones). Diógenes también refiere que en los convites, a Zenón le gustaba sentarse en el extremo del sofá para no estar demasiado cerca de los otros.

conocimiento que reside en el otro y en el espacio entre los dos. "Yo solía dormir con él y luego le tomaba la cabeza como si creyera en la frenología. Él me cogía las manos mientras yo le tenía la cabeza. Ray tiene las manos más bellas que yo haya visto". Ella usa el presente mientras lo observa. "¿Quieres quedarte en la ciudad? dice él". (p.12).

El momento, comparable y tan diferente con el de Proust, es precipitado por el chico, catalizador con su parche de Superman en la rodilla –una omnipotencia a un pie de altura sobre el suelo–. Están sentados en el compartimiento de un restaurante. Andrew está comiendo como siempre, tomando una leche malteada. Más café para ella. Ray quería una bebida pero tiene que conformarse con un café. El relato termina así:

Andrew se mueve en el compartimiento, me mira como si quisiera decirme algo. Yo inclino la cabeza hacia él. —¿Qué?, —le pregunto suavemente—. Y él comienza a susurrarme rápidamente al oído.

—Su madre está aprendiendo a caer, —digo yo—.

—¿Qué significa eso?, —dice Ray—.

—En su clase de baile,—dice Andrew—. Vuelve a mirarme, tímido. —Díselo.

—Nunca la he visto hacerlo, —digo yo—.

—Ella me ha contado, es un ejercicio o algo así. Está aprendiendo a caer.

Ray asiente con la cabeza. Parece un profesor paciente con un estudiante que acaba de llegar a una conclusión obvia. Se nota cuando Ray no está interesado. Mantiene la cabeza bien recta y mira directamente a los ojos, como si lo estuviera.

—¿Hace simplemente "plop"? —le dice a Andrew—.

—En realidad, no, —dice Andrew más a mí que a Ray—. Es algo lento.

Yo me imagino a Ruth extendiendo los brazos hacia adelante, inclinando la cabeza casi en posición de penitente y luego soltando las rodillas y doblándose lentamente hacia abajo.

Por encima de la mesa Ray me separa los brazos de la parte delantera del cuerpo. El roce me sobresalta de tal manera que salto casi volcando el café.

—Vamos a dar un paseo, —dice—. Vamos. Tienen tiempo suficiente.

Pone dos dólares sobre la mesa y empuja la moneda y la cuenta hasta el fondo de ella. Yo tomo la chaqueta esquimal de Andrew y él se mete en ella por la espalda. Ray se la ajusta en los hombros, luego se agacha y palpa los bolsillos de Andrew.

—¿Qué estás haciendo?, —dice Andrew—.

—A veces los guantes que desaparecen vuelven a aparecer, —dice Ray—. Yo no creo.

Ray se cierra la cremallera de su chaqueta verde y se pone el sombrero. Salgo del restaurante al lado de él y Andrew nos sigue.

—No voy a ir lejos, —dice Andrew—. Hace frío.

Yo agarro el sobre. Ray me mira y sonríe; es tan obvio sostengo el sobre con ambas manos para no tomarle la mano. Él se me acerca y me pone el brazo alrededor de los hombros. No como niños tomados de la mano: el culto caballero y la dama van a dar un paseo. Lo que Ruth supo desde el principio: lo que va a suceder no puede ser detenido. Aceptar la gracia. (p. 13-14)

Ella sabe lo que Ruth ha sabido desde el principio: lo que va a suceder no puede ser detenido. Pero lo que esto significa es que ella se permite no detenerlo, decide dejar de detenerlo. Descubre lo que va a suceder dejándolo suceder. Como Ruth, cayendo lentamente en su ejercicio —que enseña y manifiesta confianza— ella aprende a caer. Como Andrew dice, ella no hace “plop” simplemente (como lo hizo Marcel, cayendo abruptamente), sino que lenta y gentilmente se rinde a su propio lento doblarse cuando el brazo de él se dobla alrededor de ella. No deja que la asuste ese contacto. Como la caída del cuerpo de Ruth y como una plegaria —así lo ve— es un hecho y, sin embargo, cuando se lo hace es fundamentalmente incontrolado, no es algo causal sino un rendirse, un aceptar, pero a una gracia. Realmente, no es posible aspirar 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.

¿Es esto un descubrimiento o es una creación? Tenemos que decir que ambas cosas. Aquí hay ya un modelo que vibra a través del relato. El momento final tiene la convicción, el poder, la loca alegría que tiene, porque es el emerger de algo que ha estado allí desde el principio y que ha sido reprimido. No podemos hablar de autoengaño de la misma manera como lo pudimos hacer en el caso de Marcel, porque ella ha negado el poder que Ray continuamente ejercía sobre su imaginación y sus acciones. Andrew sabía acerca de ella lo que ella se negaba a sí misma. Pero, por supuesto, ella ama ahora a Ray como no lo había amado antes. El amor temido y evitado no está ahí bajo la piel esperando a ser desnudado, como el caer lento de Ruth no habita platónicamente el cuerpo rígido, delgado, que bebe café, sino que tiene que ser creado. La supresión del autoengaño es también un cambio dentro de sí misma. Tanto el descubrimiento como la creación están presentes también a nivel general, en cuanto ella encuentra en sí misma un lado vulnerable y apasionado que ha sido negado y por sí misma se convierte en una mujer que confía más. Se decide a dejar que esos elementos florezcan, que se realicen.²³

La concepción cataléptica tiene un papel que jugar dentro de estas experiencias. No hay duda de que ella lo echaba de menos, que perdió el tren porque lo estaba echando de menos. Tampoco hay duda del poder de excitación y tampoco de su temor cuando él le toma la mano por encima de la mesa. Todo esto tiene un papel en su conocimiento del amor, y el poder de esas impresiones es una parte de lo que prepara su amor. Pero he ahí el punto: esas cosas lo preparan, no son el amor. El conocer mismo es una relación, un

23 Me han preguntado si esta historia y mi interpretación de ella depende de que Ray sea ese tipo de persona segura, fuerte y (por lo visto) no neurótica, en relación con la cual ella puede simplemente caer, sin peligro.

vertiginoso y regocijado caer. Aquí hay sentimientos poderosos, sentimientos sexuales, sentimientos —creo— de profunda alegría y desnudez, de vértigo y de libertad: el sentimiento de caer. Pero él es demasiado intrínseco a todo esto para que digamos que esos sentimientos *son* justamente el caer, el amar. El amar tiene que ver con él, es un abrirse a él, como la plegaria para ella sería un abrirse a Dios. Ella podría decir también que la fe es un cierto sentimiento fuerte en la región del corazón. La plegaria de Proust, la plegaria cataléptica es que esto sería todo lo que hay que decir.

El conocimiento de su propia condición y el conocimiento de él son inextricables aquí. No en el sentido de que ella haya logrado hacer frenología, que haya logrado una descripción científica de su cabeza que esté fuera de duda. No en el sentido de que ella posea sus experiencias o que las sienta ella misma. Ella puede equivocarse, eso es claro. La evidencia no es en vano, ni en su modo de ver ni en el nuestro con respecto a ella. No es en vano que ella tiene esta historia con él, que ella sabe cómo él hace bromas, que él la ha esperado tan pacientemente. Pero ninguna de estas cosas la lleva a ella o nos lleva a nosotros más allá de la duda acerca de él. Ruth juzgó mal a alguien y fue traicionada. La fe no está nunca más allá de la duda; la gracia no puede nunca ser segura. La empresa de probar la existencia de Dios tiene poco que ver con esto. Esperas eso sin intentar comprobarlo. Lo que la pone más allá de la duda es la ausencia de la búsqueda de prueba, el simple hecho de permitir que el brazo de él rodee su espalda. (Tenemos que agregar: en esto ella se permite a sí misma ser tierna y atenta con él, notar y responder a lo que está haciendo en una manera en que no lo había hecho antes, aprisionada como estaba en su propia ansiedad).

Cuando pienso en esta pareja, me encuentro a mí misma volviendo a sus bromas, al papel que juegan los chistes y el humor en la diferenciación entre este modo de ver el amor y el de Proust. Ray piensa que es muy importante hacer reír a esta mujer. “¿Sabe una cosa, mi querida señora?”, le dice después de su primer éxito: “yo logro divertirte mejor por teléfono que personalmente” (p. 12). Él sabe, lo mismo que nosotros, que cuando ella luego se ríe (por primera vez en el relato), su risa es un rendirse, una renuncia a ese riguroso control. Y al final, su rendición viene en una sonrisa que responde a la de él. Ella comparte con él la broma de su propio rigor cuando mantiene el sobre de modo que tenga que tomar su mano. El “culto caballero y la dama que salen a dar un paseo” se están riendo —me imagino— (como se muestra en la frase tan cómicamente inapropiada para una indigna mujer adultera y su amante, con sus botas negras y su lenguaje tan diferente al de Arthur, pero tan apropiado a la delicadeza del uno con el otro y a su relación que va tanto más allá de las copitas para huevos y los relojes digitales), se están riendo de la comedia del control y el incontrol, de la autosuficiencia y la rendición. La risa es algo social y relational, algo que implica un contexto de confianza, de un modo que no es el sufrimiento.

¿Se podría hablar de caer, y lo demás, si él fuera tan complejo y neurótico como ella? La respuesta creo que es: sí. Podríamos en tal caso hablar de aprender a caer de ambos lados. Pero entonces tendría que ser una historia mucho más larga.

Requiere intercambio y conversación, requiere otra persona realmente viviente, mientras las aflicciones de Marcel ocurren en un cuarto solitario y lo distraen de toda atención hacia afuera. 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 del solipsismo, realización de comunidad.²⁴ Vale la pena añadir aquí: nos imaginamos que esta pareja tiene una vida sexual feliz, mientras que el modo de ver de Marcel implica que no hay sino masturbación. "Los seres que amamos... no son sino un espacio vasto e indefinido donde podemos externalizar nuestros propios deseos" (III.505). Como una vez lo dijera Cary Grant: "¿Pero si esto no es bueno? No es ni siquiera conversación."

¿Y por qué confiamos en Ray y no nos preguntamos quién es él realmente, con sus botas y sus entradas para el ballet, y cuáles son sus verdaderas intenciones? Porque la seguimos a ella. Y a eso vamos, ¿por qué confiamos en ella? ¿Por qué suponemos sin dudar que nos está diciendo la verdad? Porque, como ella, hemos aprendido a caer. Leer una historia es así. Como su amor, toma tiempo, se aprende desde la infancia. Y si tu madre te hubiera preguntado: "crees que ese personaje estaba sintiendo realmente lo que te dije?" habrías estado tan divertida, desconcertada, molesta o avergonzada como Andrew en la mesa del desayuno.

Formas de discurso y modos de vida

¿Qué hacemos, entonces, con el hecho de que aquí se trata de una narración? Proust sostiene que una obra que va a presentar el conocimiento del amor debe poder presentar el sufrimiento cataléptico. Aún más, si va a transmitir ese conocimiento y no solamente a presentarlo, tiene que poder producir reacciones de sufrimiento en el lector. El lector o la lectora de la novela de Proust llegan a conocer su propio amor por medio de una actividad muy compleja que implica ser afectado empáticamente por el sufrimiento de Marcel, tener reacciones compasivas ante su sufrimiento y la "exploración" concomitante de su propia experiencia vital de amores semejantes. En el proceso del sufrimiento llegan a tener contacto con la realidad de su propia condición. El modo de ver final de Proust agrega a esta idea la actividad de la reflexión. Pues lo mismo que Marcel, al crear su obra literaria, discierne y articula el modelo de sus amores, haciendo transparente la estructura dc sus intermitencias, así el lector o lectora, comprendiendo el modelo completo de la obra de Proust (y poniendo ante sí su propia vida en una estructura transparente similar) se liberan, como Marcel, de la atadura a la experiencia presente y toman posesión de la totalidad de su amor. El único texto que podría estimular este tipo de conocimiento sería un texto que tuviera la combinación exigida de material emotivo y reflexión, es decir, un texto como el híbrido *sui generis* que es la novela de Proust. Su opinión con respecto a la

24 Cfr. CAVELL, Stanley. *Pursuits*. Esp. cap. 2, 80 ss. y también el capítulo sobre *The Philadelphia Story* de cuya película citó el comentario al final del párrafo.

verdad del corazón humano –su contenido y a través de qué actividades de conocimiento es aprehendido– determina su idea sobre qué texto o textos pueden servir como vehículos y fuentes de conocimiento.²⁵

Si ahora volvemos a Beattie, algo análogo se produce en nosotros, y aún con mayor fuerza. Pues si no es posible comprender la verdad de la idea cataléptica sin conexión con textos que nos muestren y nos den las experiencias catalépticas, será seguramente mucho más difícil mostrar en un texto no narrativo la idea del amor y de su conocimiento que yo he adscrito a Beattie.²⁶ Este conocimiento es “algo lento”, se despliega, evoluciona en tiempo humano. No es una cosa aislada sino una manera compleja de ser con otra persona, un deliberado ceder a influencias externas incontrolables. No hay condiciones suficientes ni necesarias y no hay certeza. Nos parece que hacer ver adecuadamente estas ideas requiere un texto que muestre una secuencia temporal de sucesos (que tenga un argumento), que pueda presentar las complejidades de una relación humana concreta, que pueda mostrar tanto el negarse como el ceder, que no dé definiciones y que permita que lo misterioso siga siéndolo.²⁷ ¿Puede lograr todo esto un texto no narrativo? Difícilmente podemos imaginarnos cómo podríamos nosotros (o Zenón) describir y defender la idea cataléptica del amor en un artículo, sin referencia a alguna obra literaria completa, usando quizás ejemplos esquemáticos. Podemos imaginárnoslo porque la experiencia en cuestión es básicamente independiente y aislada. Además, proclama una serie de condiciones necesarias y suficientes. Nos dice lo que *es* el amor. En el modo de ver de Beattie, un tratamiento hasta de ejemplos esquemáticos está destinado a parecer vacío, ya que le falta la riqueza de textura que aquí muestra el conocimiento del amor. Nos parece que se requiere un texto que no sea más corto que este relato con todo y su fin abierto. Según este modo de ver, no podemos amar si intentamos una ciencia de la vida. Es una idea que tiene que incorporarse en un texto que por sí mismo se aparte de lo científico.

Si ahora consideramos **nuestra relación con** el texto literario, la imposibilidad de eliminar la narración se torna aún más fuerte. Pues, como lo he indicado, este relato no

25 Sobre esto, ver la discusión más larga en *Fictions*. Para el tema en general, *cfr. Fragility*, esp. los caps. 1 y 7 y los Interstudios 1 y 2. Para más discusión pertinente de la idea del arte de Proust, *cfr. RAWLINSON, Mary. Art and Truth: Reading Proust*. En: *Philosophie and Literature*, 6, 1982, p. 1-16 y la discusión muy iluminante de la técnica narrativa de Proust en: GENETTE, Gerard. *Narrative Discourse*, trad. Jane E. Lewin (Oxford e Ithaca, N. Y., 1980).

26 Esta dificultad está bellamente confrontada en la parte IV de *The Claim of Reason* de Stanley Cavell, donde él, para contar la historia de nuestro reconocimiento y evitamiento de los otros y de nosotros mismos, cuenta historias, entra y sale de ejemplos complejos, se toma el tiempo para dejarlos desarrollar y termina con una lectura del *Othello* de Shakespeare. Una dificultad que algunas veces han tenido los filósofos con este libro es que en ninguna parte de él Cavell da una definición concisa del reconocimiento con condiciones necesarias y suficientes. Pero esto no significa que no haya hecho una exposición filosófica del tipo que requiere la materia.

27 Acerca de la profundidad de nuestro interés por la trama y las conexiones entre estructuras de trama y formas del deseo humano, *cfr. BROOKS, Peter. Reading for the Plot*. New York, 1984.

sólo describe el caer y el aprender a caer, sino que también nos hace participar en esa actividad de amar y confiar. Lo leemos suspendiendo el escepticismo, nos permitimos ser afectados por el texto, por los personajes que conversan con nosotros más allá del tiempo. Podemos equivocarnos pero nos permitimos creer. La actitud que tenemos ante un texto filosófico puede verse, por contraste, como reservada y poco arnabile, pues pedimos razones, cuestionamos y escudriñamos cada propuesta queriendo arrancar claridad de lo oscuro. Beattie sabe lo que hace cuando vincula el conocimiento del amor con la fe y no con la argumentación filosófica (cuando presenta a Ruth como una profesora de literatura que lee a los novelistas rusos y no como una profesora de filosofía que lee a Kant). Aparentemente no somos seres muy afectuosas cuando filosofamos. "La vida sin indagar no vale la pena de vivirse". Quien lo ha dicho no es precisamente un hombre que confía. "¿Crees que te quiero?" "Tú usas esa palabra –querer– a toda hora, mamá, aplicándola a muchas cosas diferentes. Pero, ¿puedes decirme, por favor, de qué hablas específicamente cuando la usas? Porque siento que no entiendo qué tienen en común todas esas cosas y tú debes saberlo, mamá, puesto que hablas continuamente de querer". Él no va a recibir una respuesta. Y, al hablar así, ya ha dejado de ser su hijo pequeño.

Ante una obra literaria (como esta narración) somos humildes, abiertos y activos, pero porosos. Ante una obra filosófica, al estudiarla somos activos, controlamos, intentamos no dejar ningún flanco indefenso y ningún misterio sin disipar. Esto es demasiado simple y esquemático, claro, pero dice algo. No es exactamente que falte la emoción, aunque en parte es así. También falta pasividad, confianza, aceptación de la incompletud.

Sin duda, esto suena sospechoso al final de una discusión como ésta. Porque, ¿qué puedo dar a entender al decir que el relato de Ann Beattie nos da todo el conocimiento que necesitamos, cuando obviamente estoy escribiendo aquí un artículo **acerca** de este relato y acerca de su relación con otras dos narraciones? ¿Es realmente suficiente por sí mismo el relato de Beattie para informarnos sobre el conocimiento del amor y para transmitirnos ese conocimiento? ¿No podría yo haber terminado citando el relato y desecharlo mi comentario?²⁸ ¿Necesitamos en verdad el marco del artículo? ¿No podríamos haber traído sólo el relato, quizás paralelamente con la novela de Proust? ¿Hay algo ahí acerca del conocimiento que estoy describiendo que sea esencialmente filosófico? ¿O con respecto a lo cual la filosofía no sólo no es un adversario sino realmente un amigo?

Aquí, como me sucede a menudo, me encuentro diciendo cosas aristotélicas.²⁹ Creo que hemos progresado en la comprensión al poner estas tres ideas opuestas del amor

28 Richard Wollheim hizo esta propuesta en réplica a **Flawed Crystals**. En: *New Literary History*, 15, 1983, p. 185-91. Ahora estoy más cerca a la posición de Wollheim de lo que estaba entonces. Cfr. la **Introducción** en este volumen.

29 Ver mi artículo **Saving Aristotle's Appearances**. En: *Language and Logos*. Edit. M. Schofield y M. Nussbaum, Cambridge, 1982, p. 267-93; una versión más amplia, con referencia a Wittgenstein, es el cap. 8 de *Fragility*.

y su conocimiento una al lado de la otra, examinando las relaciones tanto de ellas entre sí como con nuestras experiencias. En cierto sentido, no hay nada en este artículo que no estuviera ya en las narraciones y en lo que pudiera tener que ver con nuestra experiencia que nos lleve a interesarnos por estas historias. Pero es la filosofía o la crítica filosófica la que ha establecido la confrontación, clarificado las oposiciones, la que nos ha movido de una simpatía inarticulada por éste o el otro relato a una comprensión reflexiva de nuestras propias simpatías. Vemos más claramente cuál es nuestra relación con la historia de Marcel cuando observamos de qué manera ocasiona solipsismo, y cómo éste es superado, en el relato opuesto, no por medio de un ardor del intelecto sino por medio del amor mismo. Contrastamos el comportamiento escéptico y desconfiado del lector de filosofía con la apertura del lector de narraciones. En un sentido, esto es correcto. Pero ahora tenemos que reconocer que fue la filosofía y no el relato lo que nos mostró los confines y los límites de las narraciones, que nos hizo retornar al relato de Beattie y, por decirlo así, nos permitió confiar en él al clarificar su relación con el solipsismo cataléptico de Proust. Además, fue la filosofía y no una oleada de emoción lo que nos articuló la idea de que tal conocimiento podría ser diferente de la comprensión intelectual, que podría ser una respuesta emocional o aún una compleja forma de vida. Y aunque es verdad que hasta cierto punto teníamos que haberlo sabido antes, nuestra comprensión, después del examen reflexivo, es de un orden más firme; es menos probable que nos descarrilemos de él o que lleguemos a desconfiar de él por las afirmaciones de una teoría engañosa. La filosofía misma puede ser una teoría engañosa. No hay duda. Pero el mismo explorar y cuestionar que parece en la filosofía tan poco afectuoso puede también expresar, aplicado apropiada y pacientemente, el interés más tierno y protector por las "manifestaciones", por nuestras experiencias y por nuestras historias de amor.

En este punto hay todavía otro aspecto. Indicamos que las teorías acerca del amor, especialmente las teorías filosóficas, resultan insuficientes para lo que descubrimos en la narración, porque son demasiado simples. Quieren descubrir exactamente lo único que el amor es en el alma, único lo que es su conocimiento, en vez de ir a ver lo que hay ahí. El relato pudo mostrarnos que una complejidad, un polifacetismo de aspectos, una pluralidad que evoluciona temporalmente, no estaban presentes en las teorías explícitas, ni aun en la de Proust. Dijimos que, en efecto, es muy difícil hablar filosóficamente acerca de este modo de ver, precisamente debido a su complejidad. Está bien. Pero, por otra parte, ¿no fue la filosofía la que dijo "¡mira y ve!"? ¿Esto no dejaría que nos detuviéramos en alguna idea excesivamente simple, digamos, la de Proust? ¿No fue la filosofía lo que nos guió hacia la narración y nos mostró por qué era importante? Esto va a parecer irremediablemente arrogante y machista y seguramente alguien va a decir: "No, no, fue el corazón humano mismo, fue el amor mismo. No necesitamos una profesora de filosofía que venga a decirnos esto". En cierto sentido, la respuesta es justa. Pero 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. Que nos dirija a las "manifestaciones" más bien que a algún lugar "fuera de ahí" o al lado o detrás de ellas.

¿Cuáles son esas veces? Quizás las veces en que alguien siente la necesidad de una ciencia de la vida. Y en cuanto –nos lo muestran tanto Proust como Beattie de diferentes maneras– esta necesidad es tan profunda y persistente como nuestra necesidad de autosuficiencia y nuestro temor de exponernos, y si es, en efecto, una forma de esa necesidad, ello significa que una filosofía terapéutica siempre tendrá una tarea que cumplir: exponer esos varios proyectos auto-engañosos, mostrando el parentesco en que se basan y sus extrañas consecuencias e indicando las partes de la vida que encubren o niegan. Hace un momento pintamos al filósofo como un personaje escéptico y desconfiado, un personaje cuyo rechazo socrático de lo no examinado lo acerca a los buscadores de lo cataléptico. Esto es verdad de ciertos filósofos y en ciertos contextos. Pero tenemos que reconocer también que en otros contextos esta inquietud escéptica puede llevar de regreso a la multiplicidad de lo diario y a expresar respeto por ello. En ciertos contextos es sobre todo el filósofo quien efectivamente dice: “mira y ve, observa los diferentes lados, ten en cuenta que aquí no hay certeza cataléptica”. Es él quien, desmontando las simplificaciones y derribando las certezas, desbroza un espacio en el que las historias de amor pueden existir y tener su razón.³⁰

Para darle campo a las historias de amor, la filosofía debe ser más literaria, debe tener una relación más cercana con las narraciones y más respeto por el misterio y por los finales abiertos del que habitualmente tiene. Debe describir acercándose a los mejores y más sensatos escritos no filosóficos. Encuentro esta concepción de filosofía humana bellamente articulada en la obra de William James “El filósofo moral y la vida moral”:

En todo esto el filósofo es exactamente como el resto de nosotros, los no filósofos, en tanto que somos justos y compasivos por instinto y en tanto que estamos abiertos a la voz de la queja. Su función, en verdad, no se distingue de la del mejor hombre de estado en la época actual. Por eso, sus libros sobre ética, en tanto que verdaderamente referidos a la vida moral, tienen que altarse cada vez más con una literatura manifiestamente tentativa y sugestiva más que dogmática, quiero decir, con novelas y dramas del género más profundo, sermones, libros sobre política y filantropía y reformas sociales y económicas. Escritos de esta manera, los tratados éticos pueden ser voluminosos y luminosos al mismo tiempo, pero nunca podrán ser definitivos, excepto en sus aspectos más abstractos y vagos. Y deben abandonar más y más la forma anticuada, definida y pretendidamente “científica”.³¹

No obstante, pienso que el filósofo o la filósofa no serían plenamente justos ni luminosos si simplemente dejaran el campo a esas otras formas de escritura. James pide alianza y no renuncia. Es evidente que no todo tipo de filosofía puede ser aliada de la literatura; para serlo tiene que adoptar formas y procedimientos que no nieguen la

30 Acerca de esta imagen y del uso que Wittgenstein hace de ella, cfr. *Fragility*, cap. 8. Una propuesta similar acerca de la relación de la filosofía con la literatura la hace DIAMOND, Cera. *Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is*. En: *New Literary History*, 15, 1983, p. 155-69.

31 JAMES, William. *The Moral Philosopher and the Moral Life*, reimpresso en JAMES, W. *Essays on Faith and Morals*. Ed. Ralph Varton Perry. New York, 1962, p. 184-215; cita de p. 210.

perspicacia de la literatura. Pero nuestra imagen de la filosofía aristotélico ha indicado por qué ésta debe seguir teniendo una identidad crítica separada, por qué una alianza de esferas aún separadas puede ser necesaria para la justicia y la luminosidad de ambas.

Ninguna forma de discurso es cataléptica. Ninguna contiene en su propio estilo o método un criterio de verdad seguro y cierto. Ninguna es incapaz ser usada para fines de auto-engaño. Pero quizás en la atenta —o podría yo decir (*¿demasiado ingenuamente?*) hasta afectuosa— conversación entre filosofía y literatura podríamos esperar encontrar, ocasionalmente, misterioso e incompleto, en algunos momentos no gobernados por el reloj —algo análogo a la caída deliberada— la aspiración a la gracia.³²

Nota final

Este ensayo proporciona una información más completa y balanceada del proyecto de Proust que la de *Fictions of the Soul*, con la que, sin embargo, no es incompatible. En particular, informa sobre la manera en que el conocimiento transmitido por las impresiones emocionales debe ser sistematizado y fijado por la actividad de la reflexión. Es también más crítico acerca de la concepción de Proust sobre el conocimiento emocional y sus motivaciones. Para ser una completa información de la posición de Proust en estas materias, tendría que incluir el análisis de muchos otros elementos, ante todo, de la relación del lector con la obra de arte literaria en sí misma, de la que se sostiene que es una relación humana que, por ser tanto íntima como libre de celos, puede producir —como no lo pueden las relaciones de la “vida real”— un conocimiento genuino de otra mente particular.

El texto de Proust, combinando, como lo hace, la concreción narrativa con la reflexión filosófica explicativa, puede parecer un ejemplo de la combinación entre narrativa y explicación filosófica que he pedido en este ensayo y en la Introducción. Pero hay que tener cuidado, como se muestra claramente en la crítica de la impresión cataléptica hecha en este ensayo, pues la reflexión de Proust toma las impresiones de sufrimiento como sus datos catalépticos y confía plenamente en ellos en la ulterior reflexión. El método aristotélico recomendado aquí en mi sección final, se compromete (como también lo hacen claro las observaciones metodológicas en *Perceptive Equilibrium* y en la Introducción) a no considerar nada como no revisable y por encima (o por debajo) de la crítica. Busca coherencia y ajuste en el sistema como un todo; lo que significa que normalmente va a

32 Agradezco a Jeffrey Cobb quien, en conversaciones durante el tiempo en que enseñamos juntos en el otoño de 1984, me hizo preguntas que estimularon algunos de los puntos centrales de este artículo. Una invitación a presentar el artículo en un coloquio en el departamento de filosofía en la State University of New York en Stony Brook dio lugar a una valiosa discusión y estoy especialmente agradecida con Mary Rawlinson, Eva Kittay y Patricia Athay por sus preguntas. Otras personas que me ayudaron generosamente con sus comentarios escritos son Sissela Bok, Arthur Danto, Cynthia Freeland, David Halperin, Brian McLaughlin, Henry Richardson, Amélie Rorty y Gregory Vlastos. Sé que no he respondido adecuadamente a todos los puntos que ellos mencionaron.

someter las emociones a escrutinio, como lo ha hecho este artículo con las de Marcel (ver también **Narrative Emotions**).

Aquí se ve, por otra parte, la dificultad de caracterizar el debate entre las obras literarias y la filosofía corriente de manera que se logre una descripción compartida del propósito. El auto-conocimiento es comprendido tan diferentemente por esas tres diferentes concepciones –tanto con respecto al **contenido** del conocimiento obtenido como a la comprensión de lo que el conocimiento **es**– que nos es difícil decir de qué se trata en el debate sin usar términos peculiares de uno o el otro partido. Sin embargo, pienso que también tenemos el sentimiento de que aquí **hay** un genuino debate, el sentimiento de que el auto-conocimiento, aunque vagamente especificado, es un objetivo con contenido real y real importancia, capaz de organizar la investigación ulterior. En este sentido, se semeja al antiguo concepto griego de *eudaimonia* (“florecimiento humano”, “vida humana buena”), acerca del cual ha habido poco acuerdo con respecto a sus demás especificaciones, pero que, como concepto, ha seguido sirviendo para organizar el debate ético durante siglos.

Sobre un reciente tratamiento excelente de la misma materia, con análisis de temas relacionados de método y estilo filosófico, cfr. a Van FRAASSEN, Bas. **The Peculiar Effects of Love and Desire.** En: *Perspectives on Self-Deception*. Ed. B. McLaughlin and A. Rorty, Berkeley, 1988.

EL CONOCIMIENTO DEL AMOR

Por: Martha Nussbaum.

***Conocimiento del amor *Narración**

***Filosofía**

RESUMEN

Este ensayo considera, dentro de un contexto narrativo, el asunto de cómo llegar a saber de nuestro amor a partir de una comparación entre el comportamiento escéptico y desconfiado del lector de filosofía y el abierto y confiado del lector de relatos.

El artículo explica cómo la filosofía permite clarificar la idea del conocimiento del amor por medio del análisis de los conceptos, descubriendo específicamente que es el amor en el alma y como es su conocimiento; y cómo el relato, señala que el carácter complejo, las múltiples formas de los aspectos en desarrollo y la evolución temporal de lo narrado, no están presentes en las teorías explícitas y reflexivas.

Martha Nussbaum afirma que el corazón humano necesita de la reflexión activa, y que para poderle abrir un espacio a las historias de amor, la filosofía debe ser más literaria, debe tener una relación más estrecha con las narraciones y considerar respetuosamente el misterio y los finales abiertos de las mismas.

THE KNOWLEDGE OF LOVE

By Martha Nussbaum

***Knowledge of love *Narrative**

***Philosophy**

SUMMARY

Within the scope of a narrative context, the viewpoint of this paper is to broach the issue of how to attain knowledge about our love on the basis of a comparison between the sceptical and distrustful behaviour of the reader of philosophy and the open and trusting demeanour of the reader of narratives. On the one hand philosophy enables the idea of love to be clarified by means of an analysis of concepts, thereby leading to a discovery of what love truly is in the realm of the soul and how knowledge thereof may take shape. On the other hand, narrative underlines how the complex character and multiple forms of those elements being treated together with the temporal evolution of what is narrated are not actually present in explicit and reflective theories. Martha Nussbaum claims that the human heart needs active reflection and that so as to allow a space for love stories to unfurl, philosophy should be more literary and keep a tighter bond with narrative and thus contemplate respectfully the latter's mystery and open endings.

¿QUÉ SIGNIFICA VIVIR SU VIDA?

Por: Ursula Wolf

Universidad Libre de Berlín

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 543 p.

WOLLHEIM, R. *The Thread of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 288 p.

El problema de la constitución del ser humano, en el que la filosofía continental acuñada por el existencialismo, ve el problema fundamental de la filosofía, ha sido eludido durante largo tiempo en el ambiente anglosajón por considerárselo sospechosamente metafísico. Sin embargo, un problema semejante, si bien más limitado, ha despertado interés también allá: el problema de la identidad personal. El planteamiento de éste tiene la ventaja de que puede moverse sobre la base firme asegurada por ciencias empíricas como la fisiología y la psicología. En el marco de ese debate aparecieron hace poco dos investigaciones que no se limitan a la problemática de la identidad, sino que tienen por tema la pregunta fundamental: ¿en qué consiste el ser persona humana o qué significa que alguien viva su vida?: la de Wollheim, *The Thread of Life* y la de Parfit, *Reasons and Persons*. Como lector continental se está ansioso por saber qué nueva aclaración trae al problema el que lo trate un espíritu anglosajón. La ansiedad aumenta cuando uno lee las entusiastas reseñas críticas sobre ambos libros que los alaban como irrupciones revolucionarias, como avances en un nuevo territorio, como etapas que han de cambiar el filosofar venidero.

Para decirlo por adelantado, mis grandes esperanzas no se cumplieron al leer esos libros. Es verdad que ambos significan una importante contribución a la discusión filosófica actual y que poseen cualidades que no se hallan frecuentemente. Ambos contienen una argumentación intrincada y sutil, y erigen una amplia concepción comprometiéndose en forma tal que puede verse su convicción personal. Además en ellos se encuentra una serie de consideraciones originales y estimulantes. Pero ninguno de los dos abre nuevas perspectivas fundamentales, ni avanzan más allá de lo ya alcanzado en los planteamientos de la filosofía existencial.

Antes de ocuparme por separado de cada una de estas investigaciones, quisiera referirme a una dificultad común a ambas, a pesar de sus posiciones opuestas y a que son completamente diferentes en estilo y temperamento. Ambos autores mezclan el problema de la constitución o estructura de la vida humana, cuya solución tendría que consistir en

una descripción de fenómenos, con el problema de la vida buena. Esto trae como consecuencia que no aclaran el primero de estos problemas en una confrontación con los fenómenos sino que se guían siempre por sus concepciones acerca de cómo tendríamos que vivir y comprendernos. El poco interés por los fenómenos se muestra también en el hecho de que ambos autores operan frecuentemente con ejemplos que Parfit, la mayoría de las veces, no toma de la realidad sino de la ciencia-ficción, y que Wollheim toma de la realidad, pero ya interpretados por medio de una determinada teoría, la del psicoanálisis clásico.

Mientras Wollheim se coloca en la tradición del empirismo y del naturalismo, Parfit es consciente de ese hecho, pero no lo interpreta correctamente. En la introducción dice que la mayoría de nosotros tiene opiniones erradas sobre su ser persona humana y que por eso no ve la tarea de la filosofía en la simple explicación y justificación de nuestras opiniones fácticas. En la filosofía no se tendría que proceder descriptivamente sino en forma revisionista, es decir, tendríamos que intentar cambiar nuestras falsas opiniones (ver X). sin embargo, la contraposición que aquí se hace entre revisionismo y descriptivismo resulta inadecuada para la versión más interesante del descriptivismo, cuyo objeto de descripción no son las opiniones existentes sino los fenómenos fácticos. Esta última variante es ya revisionista en el sentido de Parfit –criticar y tratar de cambiar aquellas opiniones que no corresponden a los fenómenos–. Pero para Parfit no se trata de cambiar las opiniones *falsas* sobre la manera como el ser persona *está* constituido. Lo que él hace resulta mejor caracterizado al final del libro: él quiere mostrarnos lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto (p. 453). Esto naturalmente no se puede mostrar con un método puramente descriptivo, pues exige especulaciones sobre posibilidades y la justificación de nuevas propuestas. Esto no significa que se tendría que excluir de la filosofía la búsqueda de una visión de la vida humana que la presente plena de sentido. Sólo quiero decir que en las cuestiones que sobrepasan la capacidad del método descriptivo, tendrían que evitarse dos cosas: primero, las nuevas propuestas obtenidas mediante reflexiones especulativas no tendrían que darse como *la* verdad acerca de nosotros (como lo hace Parfit); segundo, no se debería especular en el vacío sino cuando las cuestiones que se pueden aclarar descriptivamente, han sido aclaradas hasta donde es posible, en vez de forzar los fenómenos a partir de una propuesta que uno considera plausible.

I. Parfit, *Reasons and Persons*

1. Razones del actuar, Razón, Tiempo. El libro de Parfit está dedicado sólo en parte al problema del ser persona. Su primera mitad se ocupa de la pregunta: ¿para qué tipo de acciones tenemos una razón? Aquí Parfit intenta oponerse a un determinado concepto del actuar humano que denomina la teoría del interés propio. Según ésta nuestro único motivo de actuar o el único motivo racional es la búsqueda del propio bienestar, del cual se desprende la tesis consecutiva de que la persona racional da el mismo peso a todos los momentos de su vida futura. Aún cuando yo considero exagerado su lujo de argumentos,

estoy de acuerdo en lo esencial con las tesis de Parfit: sucede efectivamente y no es irracional que obremos contra nuestros propios intereses por motivos morales o que sacrificaremos nuestro bienestar al logro de una meta que nos es importante, por ejemplo, la terminación de una obra. Hay diferentes posibilidades de una actitud plena de sentido y racional con respecto al propio futuro (y, como muestra Parfit, también al pasado) y, como tengo una vinculación más fuerte con mi futuro próximo, es completamente racional y tiene sentido darle a éste más peso que al futuro lejano.

No quisiera entrar más a la primera parte de este libro, ya que su tema no es todavía directamente el concepto de persona. Sólo he querido mencionar aquellas tesis que son inmediatamente relevantes para este problema y que más tarde van a ser importantes contra la teoría del hedonismo psicológico de Wollheim.

2. Identidad de la persona, Reducciónismo. ¿Qué significa que yo soy una persona? ¿A qué me refiero con la palabra "yo"? Según Parfit la opinión común que él llama no-reducciónista es que una persona es una entidad que existe por separado, algo como un ego cartesiano, es decir, algo más o añadido a la suma de cerebro, cuerpo y una serie de vivencias (p. 210). Es claro que la persona no es un ego cartesiano. Pero se puede dudar que ésta sea verdaderamente la opinión común y que en la filosofía actual juegue un gran papel.¹ Parfit nombra otras posiciones no reduccionistas que dicen que la identidad de una persona es un hecho más y no una entidad propia, o que no podemos referirnos a vivencias sin que nos refiramos a la persona que las posee (p. 225). Pero él no discute seriamente en ninguna parte estas versiones más plausibles del no reducciónismo (*Cfr.* la pregunta retórica, p. 240) sino que supone que contienen tesis problemáticas que las hacen atacables; especialmente, las tesis de que el hecho adicional tendría que ser profundo y servir siempre de criterio de identidad perfectamente evidente (p. 233, 239, 267). Parfit no muestra en ningún lugar por qué la defensa de estas tesis es una consecuencia del considerar como un hecho irreducible que los hombres son personas separadas unas de otras, así, por ahora, no se puede considerar como refutado el no reducciónismo.

Parfit en todo caso lo considera falso y ve el reducciónismo como lo apropiado. Según esta concepción, la existencia de una persona consiste en que existen un cerebro y un cuerpo y que una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados tiene lugar (p. 211). Esta serie tiene que estar constituida de tal manera que muestre conexión (*connectedness*) y continuidad. Conexión significa que haya una relación psíquica directa entre sucesos consecutivos (recuerdos, deseos, intenciones, etc.); hay continuidad cuando hay cadenas de fuertes conexiones que se superponen. Fuertes conexiones son aquellas en las que existe una suficiente cantidad de conexiones directas (p. 206 s.). De esta manera puede describirse la existencia de una persona impersonalmente cuando se enumeran los

¹ Lo mismo dice Strawson en su reseña sobre el libro de Parfit en *The New York Review of Books*, 14 de junio de 1984.

tres hechos siguientes: la existencia de un cerebro, de un cuerpo y de una cadena continua de sucesos (p. 210, 225).

En tanto que en este primer paso Parfit se orienta por el problema de la identidad, puede considerarse esa posición como razonable. En efecto, los tres hechos podrían servir de criterios mínimos pero suficientes para reconocer a una persona en diferentes situaciones como una y la misma. Pero la pretensión de Parfit no es solamente establecer las condiciones mínimas para la identidad de las personas, sino mostrar lo que significa existir como persona.² Cuando nos preguntamos qué es una persona o a qué nos referimos con palabras como "yo" o "esta persona", es claro que nos referimos a una cosa concreta que es una unidad psico física y no a la pura suma de tres hechos contiguos. Parfit es al menos consecuente. Él niega que las personas sean objetos unitarios y considera que su unidad y delimitación no es mayor que la de los clubes, las naciones, etc. (p. 275, 316). Limita la referencia de la palabra "yo" a determinados sectores temporales de la vida de una persona, porque sólo dentro de delimitados sectores se dan conexiones directas entre sucesos (p. 304), y, finalmente, la suprime por completo para dejar un modo impersonal de hablar que ya sólo refiere a la conexión misma (p. 306).

Esta reducción tiene como consecuencia que ya no se pueden describir aspectos fundamentales del ser persona. Lo que vale especialmente para todos aquellos fenómenos que tienen que ver con la autoconciencia. Dado que más adelante haré referencia a esto con mayor precisión, sólo enumeraré aquí algunos puntos. El primero se refiere a lo que podría llamarse "autoconciencia epistémica":³ que tengo un acceso privilegiado a mis propios estados mentales, que sé de ellos inmediatamente. El segundo, y con esto estaría relacionado el fenómeno que Wollheim capta con la expresión "subjetividad", alude a que, al fin de cuentas, nadie más puede saber lo que es para mí tener esta u otra sensación. Además, caen fuera de la concepción reduccionista los fenómenos de la relación práctica consigo mismo; por medio de los conceptos de ésta no se puede expresar que las personas se refieren a sus deseos, valoraciones, etc, y a su vida en total reflexionando.

3. What Matters. La suposición de que Parfit quizás sólo se orienta por el problema de las suficientes condiciones de identidad de las personas, es negada por medio de otro paso reduccionista. Él concede que a la identidad de la persona pertenece la identidad numérica y así la existencia material continua. Pero al ser persona como tal pertenece sólo aquello que importa esencialmente ("what matters"). Y según Parfit lo que importa no es que continuemos existiendo en este determinado cuerpo, sino únicamente la continuidad

2 Wollheim también dice que la concepción del existir humano como conjunto de relaciones se da a partir de la discusión sobre la identidad, p. 15.

3 Los términos "autoconciencia epistémica" y "relación práctica consigo mismo" son empleados por E. Tugendhat en su obra *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt, 1979. (Trad. *Autoconciencia y Autodeterminación*. Madrid: F. de C., 1993).

psíquica (p. 255, 271, 284 s.). Parfit hace abundante uso de la expresión “what matters” y quiere evidentemente que se la entienda en el sentido impersonal de “lo que es la característica decisiva”, ya que casi siempre la emplea sin completarla nombrando la persona a quien le importa. Así, puesto que las personas son constituidas fácticamente, este paso subsecuente de reducción que declara la continuidad física como insignificante, parece fantástico a primera vista. Correspondientemente, también su fundamentación se hace por medio de la discusión de ejemplos fantásticos, como el siguiente:

Alguien quiere viajar a Marte de la manera más rápida, cómoda y barata posible. Entra en una máquina que destruye su cuerpo y su cerebro, pero que retiene el estado exacto de todas sus células. Esta información es transmitida a Marte donde otra máquina fabrica con otra materia un cuerpo y un cerebro absolutamente iguales cualitativamente (p. 199). Y entonces Parfit considera que el hecho de que aquél de quien se trata muera como este individuo pero siga existiendo una réplica cualitativamente igual es tan bueno más o menos como sería el hecho de que sobreviviera. Y como ambos resultados son igualmente buenos tendríamos que entender nuestra existencia como personas de tal manera que lo decisivo sólo es la continuidad psíquica. Y puesto que para la continuidad psíquica no cuenta el cuerpo sino el cerebro, su tesis siguiente –esta vez aclarada por medio de ejemplos de transplantaciones de cerebro–, es que tampoco la igualdad cualitativa del cuerpo es indispensable. Unido al ejemplo anterior esto quiere decir que cuando un cerebro cualitativamente igual al mío sigue existiendo, el resultado es tan bueno como si yo mismo siguiera viviendo.

Por tarde aquí se hace claro que Parfit no quiere sacar a la luz la constitución fáctica de la existencia humana sino proponer a qué aspecto de esa constitución tendríamos que dar mayor valor o cuál tendríamos que ver como el único importante. ¿Por qué y en qué sentido son los resultados en los dos ejemplos igualmente buenos? Parfit evita la referencia a una persona: esos resultados no son igualmente buenos para mí sino desde un punto de vista impersonal. Uno de los pocos lugares donde Parfit no se basa en puras intuiciones sino que da una cierta aclaración, se encuentra en la página 284. Ahí dice:

What we value, in ourselves and others, is not the continued existence of the same particular brains and bodies. What we value, are the various relations between ourselves and others, whom and what we love, our ambitions, achievements, commitments, emotions, memories and several other psychological features.

Esto está muy bien pero va contra la tesis de Parfit. La formulación muestra que aquí no se trata de valores intuitivos o conocidos desde un punto de vista impersonal, sino de la pregunta acerca de lo que a *nosotros* nos importa.

Además, tanto en el lugar citado como en sus argumentos al respecto de ejemplos, Parfit ya no utiliza el concepto de continuidad psíquica en el sentido neutro en que lo

había usado al comienzo, es decir, en el sentido de conexiones psíquicas directas que se superponen. Para este modo de continuidad psíquica, que yo quisiera llamar continuidad formal, bastaría que por ejemplo mi réplica se acordara de mis propósitos, metas y valoraciones. Si llegara a la opinión de que son falsos o insatisfactorios y por eso los cambiara, esto no disolvería la continuidad formal. Pero a lo que damos mayor valor, según la discusión que Parfit hace de los ejemplos, no es a esta continuidad formal sino a la continuidad de los contenidos valorativos –a él le importa que su réplica se ocupe de los hombres que son importantes para él, que escriba los libros que él ha querido escribir, etc.– (p. 201). Y si esta fuerte continuidad del contenido es lo importante (para nosotros), la tesis de Parfit de que la continuidad física es insignificante, no es correcta.

Tomemos de las valoraciones de Parfit el caso del amor o de las emociones. El amor tiene lados tanto físicos como psíquicos y por eso no se puede garantizar que dos personas corporalmente diferentes entre las cuales existe la relación de continuidad psíquica formal amaran al mismo hombre/mujer. A las emociones o afectos pertenecen tanto elementos cognitivos como reacciones corporales y por eso no se puede garantizar que dos personas corporalmente diferentes entre las cuales hay la continuidad psíquica formal sientan de la misma manera. Esto vale también cuando ambas personas tienen cualitativamente los mismos cuerpos; pues estos dos cuerpos, como unidades materiales numéricamente diferentes, tienen una diferente historia causal y no se puede en principio excluir que esa diferencia tenga consecuencias sobre su comportamiento actual.⁴ La concepción de Parfit presupone en el fondo la separabilidad de la cadena de sucesos psicológicos de un determinado cuerpo y su trasladabilidad a otro cuerpo, con lo cual se acerca más a la adopción de un ego cartesiano que a las posiciones no reduccionistas que afirman que las personas son unidades psico físicas existentes esencialmente en forma continua.

4. La liberación. Parfit es perfectamente consciente de que su concepción puede resultar muy extraña para mucha gente y por eso intenta hacérnosla más sugerente al indicar sus consecuencias prácticas salvadoras. El efecto que ella tuvo sobre él mismo lo describe así:

I find it (sic. the truth) liberating, and consoling. When I believed that my existence was, a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my

4 Quizás habría que argumentar más fuertemente diciendo que la completa identidad cualitativa de personas numéricamente diferentes que tenemos que imaginarnos en algunos de los experimentos mentales de Parfit, es imposible. Dos cosas materiales no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. O mi réplica existe al mismo tiempo que yo y entonces está en otro lugar y tiene por eso otras percepciones y está sujeta a otras condiciones causales, o su existencia comienza en el punto espacial en el que yo he muerto y entonces tiene exactamente la misma constitución que yo tenía antes de mi muerte en un momento posterior y está así igualmente bajo otra constelación causal. Aún cuando la diferencia fuera mínima, no se puede excluir en principio que tal diferencia hiciera que mi réplica pudiera llegar a una visión y a una valoración completamente diferente de las cosas.

view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my life, and more concerned about the life of others (p. 281).

Lo que aquí presenta Parfit como la verdad es ciertamente un posible modo de ver la vida. Tiene sentido como una posible manera de manejar determinadas facticidades irremediables de la existencia humana, especialmente la de tener que vivir y morir como individuos aislados. Pero esta manera de manejarlas no resulta necesariamente de las facticidades y mucho menos puede hacer que esas facticidades desaparezcan.

Que se trata sólo de una manera de ver entre otras posibles lo muestra el fenómeno al que Parfit mismo se refiere: nos importa que nuestra vida no sea demasiado episódica y fluctuante (p. 301) e incluso se da el caso de que algunos hombres buscan una unidad de la vida a la manera de la unidad de la obra de arte (p. 446). Aunque Parfit considera que precisamente esta búsqueda puede caber dentro de su concepción, ésta parece más bien contener la concepción contraria al respecto del modo de constitución de la existencia. Pues para quien de esta manera intenta su propia configuración, el consejo de Parfit, de que uno debe ocuparse menos del propio futuro, es ciertamente poco apropiado.

Para Parfit, además del efecto liberante para la propia vida, otro motivo práctico (y quizás decisivo) es la convicción moral de que en la situación actual sólo se pueden solucionar los problemas si actuamos responsablemente, también cuando no se trata del comportamiento frente a un individuo y cuando apenas si se nota la contribución de la actuación individual a la situación conjunta. Por eso estamos obligados a desarrollar una autocompresión menos individualista y un punto de vista menos centrado en la persona (p. 85 s.). Este motivo es convincente e importante. Pero una tal concepción moral no puede resultar de negar simplemente facticidades constitucionales de la existencia humana que indican una manera de ver individualista.⁵

5. Resumen. En lo que se refiere a la estructura fáctica de la existencia humana no resulta fructífera la investigación de Parfit. En cambio, sus propuestas acerca de la manera en que podemos entendernos como personas son, al menos, estimulantes y dignas de consideración aunque con frecuencia exageradas. Esto último no se debe precisamente a que falte un análisis previo de los hechos al respecto de los cuales tomamos una determinada posición. En efecto, algunos hechos fundamentales juegan un rol en el fondo: la temporalidad de la existencia, la diversidad de motivos de obrar, la experiencia de

5 Me parece problemática la propuesta de despersonalización de Parfit sobre todo porque tiene como consecuencia un paternalismo moral. A partir de su manera de ver, Parfit concluye que mi "yo" futuro estaría conmigo más o menos en la misma relación en que las futuras generaciones están al respecto de nosotros y que, por eso, mi "yo" futuro tiene que ser protegido por medio de reglamentaciones morales, de tal manera que otros puedan intervenir en mi autonomía para evitar que haga algo nocivo para ese "yo" futuro (p. 321).

aislamiento, el interés en la continuidad de los contenidos vitales. Pero esos hechos no son aclarados ni se intenta establecer un entrelazamiento sistemático entre ellos. Tampoco se tiene en cuenta el fenómeno de que al respecto de esos hechos podemos adoptar diferentes perspectivas. Esto puede ser una consecuencia del reduccionismo que ha suprimido la persona que podría preguntarse qué posición quisiera tomar frente a los aspectos básicos dados de su ser. Sin embargo, el mismo Parfit no hace otra cosa que plantearse tales preguntas y buscar nuevas respuestas a ellas. Así, lo que él mismo hace, parece ya destruir su teoría reduccionista tan pronto como se lo intenta describir adecuadamente.

II. Wollheim, The Thread of Life

1. Planteamiento. Crítica del Reducciónismo. Wollheim distingue entre la cosa que vive (la persona), el proceso del vivir (*living*) y el resultado de ese proceso (*life*). Su tesis es que al proceso del vivir corresponde un lugar excelente, que sólo puede comprenderse la vida en el sentido del producto, y la persona, cuando se comprende el proceso del vivir (p. 2).

Wollheim utiliza el concepto de persona en el sentido corriente, es decir, en sentido no-reducciónista, según la terminología de Parfit. Pero no lo hace en alguna de las maneras fácilmente atacables, contra las que Parfit argumenta, sino simplemente diciendo que con la palabra "yo" nombramos una unidad psico-física concreta (p. 196). Contra opiniones reducciónistas como la de Parfit argumenta que el concepto de persona no puede reducirse a la relación entre sucesos y que no se pueden describir adecuadamente los sucesos de la vida de una persona si no se los relaciona con ésta como portadora de ellos (p. 16). Los sucesos psíquicos son actualizaciones de disposiciones y, a su vez, no hay disposiciones psíquicas sin personas que las porten (p. 17).

Al final del primer capítulo y al comienzo del segundo, Wollheim hace una corta exposición de su pregunta central: ¿qué significa llevar la vida de una persona? La respuesta a ella tiene que consistir en la exposición de tres interacciones características: 1. entre el pasado, presente y futuro de una persona; 2. entre sus disposiciones y sus estados mentales, y 3. entre sus sistemas de conciencia consciente, inconsciente y preconsciente (p. 33). Entre éstas la interacción decisiva es la primera. La segunda y la tercera tienen la tarea de describir el modo específico de la primera en las personas humanas (p. 31 s.).

Que la temporalidad sea la característica decisiva de la vida de las personas es claramente una reminiscencia de la filosofía existencial. Mientras en Parfit no se encuentra ninguna huella de esa tradición, toda la investigación de Wollheim, aunque en ninguna parte haga una referencia explícita a ella, está en implícita oposición a sus planteamientos,

especialmente a los de Heidegger.⁶ Se sirve en parte de su conceptualidad y empieza con su tesis de la temporalidad de la existencia. Sin embargo, al contrario de Heidegger, Wollheim no la tematiza como estructura ontológica existencial sino que la explica psicológicamente orientándose por el psicoanálisis freudiano clásico.

Por eso, antes de dedicarse directamente a su pregunta básica, Wollheim elabora una detallada conceptualidad para describir la psicología humana (Cap. II-V, VI). Sus discusiones al respecto son sutiles e intrincadas, de modo que no se las puede tratar adecuadamente en un breve espacio. Por eso yo me concentraré en la segunda parte del libro que contiene las tesis propiamente referentes al concepto de persona (Cap. VI, VIII, IX) y de la primera parte tomaré sólo los puntos indispensables para ello.

2. La concepción psicológica. El núcleo de la teoría psicológica de Wollheim es el concepto de subjetividad o fenomenología. Fenómenos mentales, especialmente estados mentales (p. ej. vivencias perceptivas, pensamientos, sentimientos actuales) muestran, entre otras cosas, intencionalidad y subjetividad. Que son intencionales quiere decir que tienen un contenido (p. 35), lo que para Wollheim es independiente del lenguaje (p. 36). La subjetividad significa qué es o cómo es para el sujeto estar en un determinado estado mental. La subjetividad no se puede describir directamente (p. 38) porque no ofrece un frente unitario sino que resulta de una cantidad de factores –modo del estado mental anterior, efecto del objeto, expectación, grado de atención, etc.– (p. 41). La intencionalidad y la subjetividad se penetran mutuamente (p. 39). Tomadas en conjunto, éstas conforman lo que Wollheim denomina con el término, ciertamente no muy feliz, de “fenomenología” (p. 42, s.). El “hecho misterioso” de que los estados mentales tienen fenomenología (p. 32) ha de entenderse, más o menos, como que eso denomina nuestros estados intencionales tal como los vivimos.⁷ O, como Wollheim dice más tarde: fenomenología es aquello que llegamos a conocer cuando entramos en nuestros estados mentales actuales (p. 256); entonces, algo así como el vivir subjetivo lleno de contenido del momento actual.

Un rol especial juegan aquellos estados mentales cuyo rasgo común es su iconicidad. Ejemplos de tales estados son la imaginación, el recuerdo, el sueño, la fantasía (p. 62). Las características de la iconicidad son: 1. los estados mentales icónicos aparecen en secuencias que conforman un conjunto narrativo; 2. los estados mentales representan esa historia (al respecto Wollheim considera que el concepto de representación necesita ser aclarado); 3. los estados icónicos tienen efectividad causal debido exclusivamente a su compleja fenomenología (que Wollheim llama también su “plenitud”) (p. 63). Su efecto consiste en que nos dejan en un determinado estado cognitivo, conativo o afectivo (p.

6 Lo mismo dice Ch. Taylor en su reseña sobre el libro de Wollheim en *The New York Review of Books*, 22 de noviembre de 1984.

7 Esta formulación se encuentra en TAYLOR, Ch. *Op. cit.*

69), un estado en el que estaríamos si hubiéramos vivido realmente las circunstancias icónicamente representadas (p. 79).

Por eso la fuerza de los estados mentales se puede emplear funcionalmente. En estados de imaginación, por ejemplo, se expresan nuestras disposiciones desiderativas (p. 84). Al imaginar lo deseado, uno se vive tal como si ya lo hubiera obtenido, y por eso la imaginación conduce a un estado de placer que tiene la función de reforzar la disposición desiderativa y poner en movimiento el actuar. Esta es la versión de Wollheim del hedonismo psicológico. Las personas actúan de manera satisfactoria cuando realizan deseos en los que el placer en la imaginación motiva el actuar (p. 89). Otro modo de relación entre deseo e imaginación tiene lugar cuando fantaseamos bajo el influjo inconsciente de deseos arcaicos. Aquí nuestro pasado puede volverse obsesivo y estorbarlos al respecto de una vida satisfactoria, porque los deseos arcaicos ya no nos son comprensibles y su influjo produce desagrado.

La teoría psicológica de Wollheim contiene sin duda puntos de partida importantes que habría que seguir investigando. Me parece que esto vale especialmente para el modo y el papel de la subjetividad, para la estructura y la función de los estados mentales icónicos, para el problema del nexo entre disposiciones y estados mentales, como también del nexo entre estos dos fenómenos y la realización de acciones y para la pregunta por el valor que tiene el placer en este mecanismo motivante. Habría que ver si la presentación que Wollheim hace de este conjunto de nexos es la apropiada. En lo que respecta, por ejemplo, al papel del placer en la motivación para la acción, podría uno preguntarse si cuando el actuar está motivado por la imaginación icónica, la vivencia de la obtención del deseo es efectivamente simulada para llegar a una percepción de placer que luego pone en movimiento el actuar. A mí me parece más bien que la imaginación tiene la función de actualizarnos la importancia o el aspecto valorativo de lo deseado y con ello de aumentar su fuerza de atracción. Lo problemático en la concepción psicológica de Wollheim es su unilateralidad. Mientras él mismo, en las primeras partes del libro, ve que su modelo es incompleto, lo utiliza más tarde para sacar conclusiones que presupondrían que fuera completo.

3. Autocontrol. Después de desarrollar un modelo psicológico, Wollheim vuelve a preguntarse por el significado de que una persona viva su vida. La respuesta apunta a dos cosas características: autocontrol y self-concern. El autocontrol se refiere al pasado o a las disposiciones mentales surgidas en él, y nos permite librarnos de su influjo obsesivo (p. 163). A diferencia de los planteamientos de la filosofía existencial, el autocontrol no significa aquí que uno intente interpretar el pasado con respecto al futuro o a la vida en su totalidad, sino solamente que en aquellas determinadas situaciones en que la tendencia hacia el placer o el cumplimiento de un deseo se frustra, sometemos a control el deseo obviamente problemático.

La existencia humana no puede realizarse en el modo de un irreflexivo tender hacia el placer, porque está constituida, así que en un tal modo de vivir se dan tres tipos de situaciones (p. 165): 1) hay situaciones en las cuales nuestras opiniones y/o deseos entran en conflicto por lo cual no se forma automáticamente una intención, sino que tenemos que tomar una decisión; 2) con frecuencia tenemos propósitos que luego, cuando se nos da la oportunidad, no cumplimos; 3) puede suceder que obremos de acuerdo a un deseo existente, pero, en vez de satisfactorio, el resultado sea decepcionante. Tales situaciones de conflicto de deseos, de debilidad de la voluntad o de decepción, hacen surgir la pregunta de si es verdaderamente esto lo que quiero o deseo. Y esta es la pregunta en que se efectúa el autocontrol. Ella no pregunta qué es lo que quiero o lo que tendría que querer, sino qué controla en principio sólo los deseos u opiniones que se dan en mí. El control utiliza dos métodos: primero, la introspección, por medio de la cual establezco si encuentro en mí realmente el deseo; segundo, la interpretación, en la que considero si el deseo está de acuerdo con el conjunto de mis demás fenómenos mentales (p. 167).

Al respecto de este estar de acuerdo, Wollheim plantea una tesis doble: tendemos hacia una consistencia y coherencia al respecto de nuestras opiniones pero no respecto de nuestros deseos (p. 173 s.); en cuanto a éstos se trata más bien de coexistencia (p. 175), es decir, mantenemos deseos mutuamente irreconciliables y sólo abandonamos aquéllos que nos conducen a tensiones subjetivas insopportables (p. 184). El fundamento para esta tesis parece ser "that we have an attachment to our desires just because they are our desires" (p. 183).

Aunque es cierto que efectivamente muchos hombres se limitan al autocontrol en este sentido débil y mantienen sus deseos simplemente porque son los suyos, es, sin embargo, también un hecho que las personas tienen la capacidad de autocontrol en un sentido más amplio, que ellas pueden preguntarse qué deseos quieren tener, o que buscan la unidad en su vida y, por tanto, también en sus deseos. ¿Qué razones tiene Wollheim para rechazar este hecho?

Él mismo da dos razones. Primero, la unidad de la vida total es una calidad de su forma que no se puede buscar ni establecer dentro del proceso, sino sólo desde un punto de reposo que permita una visión sinóptica (p. 164). Esto no me parece que tenga que ser así, pues no se ve por qué no tendría que poderse buscar dentro del proceso una visión de conjunto, provisional en cada caso y que cambiara con el tiempo. Segundo, de hecho la mayoría de los seres humanos no tiene la capacidad de someter su vida a un patrón, de manera que pueda interpretar unitariamente su pasado y a partir de ahí intentar un proyecto unitario de futuro (p. 266). Esto es así, pero no es necesario entender el autocontrol en sentido fuerte como Wollheim lo entiende, es decir, como la elaboración de un plan de vida de contenido concreto. Puede más bien entenderse como una determinada manera de existir en la que no nos orientamos simplemente por lo dado de facto, sino que siempre volvemos a poner en cuestión nuestros fácticos deseos y valoraciones. Por lo demás,

Wollheim mismo indica que hay un excelente tipo de deseos, o sea, los que resultan de nuestra concepción de la manera como queremos ser y pensar. Estos deseos resultantes del yo-ideal son para Wollheim producto de la cultura (p. 183). Pero esto no significa que no podamos cuestionarlos. En todo caso, Wollheim acepta que es característico de la manera de ser de las personas, el tener una determinada autocomprensión o una concepción de la vida feliz dentro de cuyo marco están los deseos individuales. Pero él toca este punto sólo de lado sin que llegue a tener importancia en su concepción total.

La caracterización que Wollheim hace de la existencia humana resulta así limitada, pues él deja importantes hechos sin tratar o hasta los niega. Me parece que el verdadero motivo de esto es su concepción de la vida buena –que por cierto considera fundamentada empíricamente–, que es un hedonismo psicológico: la idea de que viviremos felices y satisfechos cuando nos hayamos liberado de los deseos obsesivos por medio del autocontrol y obremos simplemente según los deseos que tengamos. Parfit opone con razón a una tal idea que cuando las personas viven en forma satisfactoria según sus deseos, no están contentas con su vida simplemente porque cumplen sus deseos, sino que además tienen que tener el sentimiento de que aquello que hacen tiene sentido y es valioso o importante (p. 502). Parece además que tiene que haber también una cierta unidad, ya que las personas sufren con su vida cuando tienen sentimientos de desintegración o fragmentación. Al respecto sorprende que Wollheim, que quisiera desarrollar una teoría del concepto de persona con base empírico-psicológica, se oriente tan exclusivamente por el psicoanálisis clásico e ignore sin más la psicología del yo, que precisamente se ocupa de problemas de la identidad personal y que además es vista por muchos psicólogos como necesario complemento del psicoanálisis.

4. Self-concern. El fenómeno complementario del autocontrol que se refiere al pasado, es el self-concern que se refiere al futuro. Dejo esta expresión porque no aparece en ningún diccionario sino que ha sido empleada como traducción del término heideggeriano “Sorge” (cura), pero es usada por Wollheim en un sentido completamente diferente. El self-concern se muestra en la reacción que asumo cuando sé que en el futuro me va a suceder algo malo: primero, me niego a aceptar ese hecho y luego, si llego a aceptarlo, reacciono con terror y temblor (tremor) (p. 237).

Lo que es exactamente self-concern, sólo se puede aclarar, según Wollheim, en el contexto del proceso total de la vida. Este proceso tiene la siguiente estructura temporal: entro en mis estados mentales presentes estando bajo el influjo de mis estados pasados y estando self-concerned de mis estados futuros (p. 253). La clave para entender el proceso total y la estructura de las tres relaciones temporales es que la entrada en los estados presentes nos pone en contacto con la fenomenología (p. 256). Este especial rol de la fenomenología o del entrar en el presente, es aclarado por Wollheim en el capítulo final orientándose por la pregunta: ¿por qué la muerte es un mal para nosotros? Es un mal, no porque nos robe el placer, sino porque nos roba la fenomenología. Lo que queremos al fin

de cuentas, es fenomenología. Después de que la hemos probado una vez, desarrollamos un anhelo de ella del que no podemos desprendernos ni siquiera cuando sólo nos queda la perspectiva del placer o del dolor (p. 269). Por otra parte, la muerte, si bien un mal, es un mal necesario. Sin ella el elegir perdería su valor (p. 265) pues tendríamos tiempo de hacer todo, uno detrás de otro. Y con el elegir también se perdería el sopesar de alternativas, el control de descos en la imaginación y, finalmente, la espontaneidad y la fenomenología (p. 266 s.).

Que sin la muerte se perdería el especial valor del elegir, no me parece un argumento muy convincente en la concepción de Wollheim, pues en ella el elegir no tiene un valor fundamental. Tampoco se ve cómo sin la muerte se perderían la fenomenología y la espontaneidad, es decir, la posibilidad de la vivencia libre y completamente subjetiva. Por eso el valor que la conciencia de la muerte tiene en la existencia humana no se puede presentar adecuadamente en la teoría de Wollheim. Que hombres que están en terribles condiciones se aferran a la vida porque tienen una sed insaciable de fenomenología no es tampoco un hecho general. En algunos casos puede ser esa la razón, pero situaciones de dolor pueden llevar también a embotamiento y desinterés por el vivir, de manera que el aferrarse a la vida sólo se puede explicar a veces como expresión de la biológica voluntad de vivir.

5. Resumen. La contribución de Wollheim al esclarecimiento del concepto de la vida humana está, según mi opinión, en el trabajo preliminar del primer capítulo del libro. Allá se encuentran planteamientos fructíferos para la descripción de los fenómenos psíquicos que, sin embargo, están limitados innecesariamente por el apoyarse sin crítica en el psicoanálisis ortodoxo y que, además, resultan difíciles de comprender a causa de su poca sistematicidad y del uso frecuente de conceptos idiosincrásicos. En cambio, la concepción de la existencia humana que Wollheim desarrolla en los capítulos siguientes es insatisfactoria en muchos aspectos. Él ciertamente acentúa y con razón un punto que Parfit había omitido, la subjetividad o la fenomenología. Pero esto no es todo, y tampoco cuando se agrega que las vivencias pasadas tienen efectividad sobre el presente. La especial temporalidad de la existencia humana no queda captada con eso. Tampoco el hedonismo psicológico de Wollheim explica adecuadamente la específica manera humana de actuar y elegir.

III. Perspectivas

Con respecto a la aclaración del concepto de persona, el resultado de la interpretación de ambos libros es desilusionante. En Parfit esto se debe a que él ni siquiera plantea el problema descriptivo de la constitución fáctica de la existencia humana. Wollheim, en cambio, comienza ciertamente con el desarrollo de una conceptualidad psicológica descriptiva. Pero este modo de proceder elaborando inmediatamente una conceptualidad psicológica concreta parece poco favorable. Pues cuando uno se orienta,

como hay que hacerlo, por las teorías psicológicas existentes, que han trabajado, una más y otra menos, determinados aspectos del ser persona, se llega como Wollheim a una visión de conjunto muy limitada. Por eso me parece que sigue teniendo sentido comenzar, como lo hace la filosofía existencial, por una investigación ontológica, y esto significa, por una investigación relativamente general y formal de la manera de ser de la persona. De este modo se obtiene el marco estructural dentro del cual se puede medir la adecuación y la exactitud de la descripción psicológica concreta.⁸ Yo no estoy en condiciones de dar una tal caracterización ontológica, y por eso quisiera solamente nombrar algunos puntos que me parecen decisivos. Lo haré intentando partir de los fenómenos tratados explícita e implícitamente por Parfit y Wollheim.

1. Autoconciencia epistémica. Aunque la subjetividad es el núcleo de la concepción del ser humano de Wollheim, él no aclara precisamente la forma específica que tiene la subjetividad en la persona humana. Dice que está llena de intencionalidad, pero según su opinión es independiente del lenguaje, mientras que la forma específica de la subjetividad humana se puede comprender precisamente sólo a través de su relación con el lenguaje. A diferencia de los animales, los hombres no sólo tienen sensaciones, percepciones y sentimientos, etc., sino que pueden saber que los tienen, lo que se expresa en oraciones de la forma "yo sé que estoy en tal o cual estado de conciencia" (por ejemplo, que tengo dolor de cabeza o el propósito A). El "yo sé" es aquí redundante o a lo sumo tiene la función de acentuar el especial acercamiento cognoscitivo que el hablante tiene a sus estados de conciencia. Él tiene de ellos un inmediato saber, mientras otro sólo puede conocerlos mediáticamente, a partir del comportamiento, de las expresiones, etc. del hablante. Por eso se puede decir que en las proposiciones de la forma "yo estoy en el estado de conciencia B" se expresa la autoconciencia epistémica inmediata. Mientras el acercamiento cognoscitivo en tales proposiciones es diferente para el hablante y para una tercera persona, la condición de verdad de la oración es la misma tanto desde la tercera como desde la primera persona. Esto se debe a que sólo podemos aprender ambos tipos de proposiciones en el contexto de situaciones exteriores, en el contexto de ocasiones y de reacciones de comportamiento, y que por eso sólo podemos articular lingüísticamente nuestras vivencias y estados subjetivos porque vivimos en un mundo común público y social.⁹

Sólo acoplándolo con una tal reflexión se puede tomar el punto de la subjetividad de Wollheim de modo que se haga visible su forma característica respecto a la persona. La subjetividad de la persona no es ni independiente del lenguaje ni totalmente captable por éste. Pienso que Wollheim tiene razón cuando señala que los estados de conciencia en último término no son comunicables ni directa ni completamente. Esto es válido ya para

8 Wollheim parece temer que una tal investigación ontológica tuviera que ser metafísica en un sentido problemático. Que ese no es el caso puede verse en la investigación de Tugendhat citada en la nota 3, la cual elabora importantes aspectos del ser persona con medios analíticos. A continuación mis consideraciones siguen en parte los resultados obtenidos por Tugendhat.

9 Este párrafo se apoya en TUGENDHAT, E. *Op. cit.* p. 22, 27, 89, 121, 124.

un ejemplo tan sencillo como "tengo dolor de cabeza". La manera como siento ese dolor no es comunicada en esa expresión y tampoco se la puede comunicar completamente por medio de más precisiones. Pues en la calidad de la sensación, como aclara Wollheim, toma parte una cantidad difusa de factores de fondo como por ejemplo el resto del modo en que me encuentro en ese momento y mi estado de ánimo, mi percepción de la situación exterior, mi asociación con experiencias anteriores de dolor de cabeza, etc. La vivencia individual está así bajo el horizonte de mi situación vital del momento, la que determina su modo. Pero como fondo abierto difuso, esa situación no es comunicable, ni siquiera para mí misma es captable directa y explícitamente. En el caso de sentimientos complicados, esta limitación de nuestras posibilidades lingüísticas y la incapacidad de la comunicación y de la expresión, son experiencias que tenemos continuamente. Esta fisura entre el lenguaje intersubjetivo público y la subjetividad de la vivencia, es estructural. El lenguaje, como medio social, tiene que fijar sus significados a fenómenos exteriores accesibles generalmente. La subjetividad del sentir, que se basa en la singularidad del organismo y de la historia de la vida de la persona, en su relación indirecta y difusa con el todo, no puede por eso articularse completamente por medio de él.¹⁰ Por otra parte, tampoco el individuo puede aclararse sus estados de conciencia más que intentando articularlos lingüísticamente.

Wollheim da al respecto una importante indicación con su concepto de representación icónica, según la cual ponemos una serie de acontecimientos en un conjunto narrativo. Parece en efecto que el mayor acercamiento a la expresión de la manera precisa como sucede una vivencia subjetiva, se lleva a cabo en la forma de textos narrativamente estructurados. Uno intenta aclararse a sí mismo y a los demás cómo siente, describiendo la situación con determinadas acentuaciones, contando de anteriores experiencias, incluyendo expectativas, etc. De esta manera uno se sirve de los significados intersubjetivos pero al mismo tiempo intenta, por medio de la elección de las frases y de la forma de relacionarlas u ordenarlas, expresar más de lo que podría ser dicho directamente a través de los significados lingüísticos. Esta forma indirecta de expresión y de comunicación que elige y estructura, se puede denominar aclaración o interpretación; pues si eligiéramos y conectáramos de otra manera, se diría que interpretamos la vivencia differently. Formas ejemplares de tales interpretaciones se encuentran en los mitos, en informes de experiencias y en obras literarias.¹¹ Pero esas formas ejemplares cuando son culturalmente comunes

10 Cfr. al respecto también: HELLER, A. *Theorie der Gefühle*. Hamburg, 1981, p. 35.

11 Para una concepción del arte como intento de sobrepujo del déficit de articulación de la subjetividad, Cfr. los trabajos de S. K. Langer. Y para citar a un representante del arte: el artista "interpreta la revelación, imposible a través de medios directos y conscientes, de la diversidad cualitativa del modo de aparecer del mundo, una diversidad que permanecería siendo el eterno secreto de cada uno si el arte no existiera. Sólo a través del arte podemos salir de nosotros y hacernos conscientes de cómo otro ve el universo que no es el mismo para ambos..." Y en tanto que también el arte es aquí impotente, significa que la "escencia es en parte subjetiva e incomunicable" Cfr. PROUST, M. *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Bd. 10. Frankfurt, 1979, p. 3975, 3961.

tampoco se dan intersubjetivamente en la forma del lenguaje público. Como intentan abarcar en su totalidad un horizonte difuso por medio de elección y conformación, la interpretación que dan nunca es completa ni perfectamente clara, y por eso puede ser leída y utilizada siempre differently por individuos que están en diferentes situaciones y que tienen diferentes experiencias anteriores.

Especialmente cuando se trata de vivencias profundas y radicales, la articulación indirecta por medio de la interpretación nos resulta difícil y encontramos insatisfactorias las formas ejemplares existentes. Las vivencias profundas cambian nuestra vida en su totalidad; en ellas nuestra visión del mundo, la comprensión de nuestra vida anterior y nuestras expectativas de sentido, parecen centrarse de tal manera que después de ellas el mundo y la vida son percibidos differently sin que todavía se pueda decir cómo. Por qué esa necesidad de articulación de las personas humanas intenta realizarse precisamente en la conformación de conjuntos narrativos y cómo ha de integrarse esa necesidad de articulación en la estructura del ser humano, quedará quizás más claro cuando pase a tratar el lado práctico del ser persona.

2. Relación práctica consigo mismo. Mientras Wollheim, por una parte, muestra el vivir subjetivo como central para el ser persona y pone de relieve que las personas tienen disposiciones, por otra, su modelo práctico de hedonismo psicológico no corresponde verdaderamente a ese lado pasivo de la existencia humana. Y es que sólo cuando además de la subjetividad del vivir individual, también su pasividad se pone de relieve, es posible ordenar y describir en forma apropiada el modo y la manera específicos del elegir y actuar humanos.

Los estados de conciencia pueden siempre en principio contener un sentimiento valorativo, pueden ser placenteros o desagradables, satisfactorios o desilusionantes, etc. Tales sentimientos valorativos subjetivos tienen una función cognitiva; nos muestran o abren lo valioso. Pero también los animales tienen sentimientos de placer y displacer y, por eso, el problema es cuál es la forma específica de estos sentimientos en las personas.¹²

Consideremos el caso de los afectos. Por ejemplo, alguien está iracundo porque otro lo ha despreciado. Esta reacción afectiva implica ciertamente un sentimiento de displacer, pero como tal no está caracterizada suficientemente. Hay que agregar que el afecto siempre se refiere al estado de cosas de un contenido, al hecho de que algo es bueno o malo para mí, para mi ser (o para otro cuyo ser me importa). De modo que estos sentimientos valorativos tienen una estructura especial, en tanto que en ellos estamos referidos a nuestro ser. Es esta estructura la que Heidegger llama *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

12 Para la problemática de los afectos y estados de ánimo Cf. también TUGENDHAT, E. *Op. cit.* p. 200-209.

se trata de su ser. Si a esto se agrega lo dicho arriba sobre la subjetividad, en esta estructura resulta incluida otra cosa. Como todo sentimiento subjetivo, los sentimientos valorativos están en una relación de totalidad abierta en el momento de la vivencia, ellos están también determinados en su modo de ser por mi percepción del mundo y por mi vida anterior. Cómo estas dos estructuras, la relación al propio ser y la relación de totalidad abierta, están mutuamente entrelazadas, o cómo pueden ser vistas como aspectos de una misma estructura, será especialmente claro al tener en cuenta otra clase de estados de conciencia subjetivos, los estados de ánimo, de los cuales ha sacado Heidegger la estructura de la cura (*Sorge*).

Estados de ánimo, como por ejemplo, alegría, satisfacción, tristeza, angustia o aburrimiento, son, a diferencia de los afectos, reacciones no a hechos individuales, sino a la situación vital total. Si alguien está en estado de ánimo alegre o desesperado, no se trata con frecuencia de una pura reacción a la situación vital que muestra la vida como llena de sentido o sin valor, sino de una reacción en la que ya entran ideas sobre cómo sería una vida llena de sentido. Y en efecto, la relación del propio ser en su totalidad es aquí especialmente clara, pues así como los estados de ánimo están referidos al mundo en su totalidad, también envuelven nuestra concepción de la vida en total.

Hay, sin embargo, un tipo fundamental de estados de ánimo (los llamo existenciales), en los cuales no estamos referidos a nuestra propia vida al respecto de una concepción de sentido dada, sino en los que precisamente ponemos en cuestión la concepción de sentido que tenemos y, por eso, en esos estados de ánimo nos confrontamos directamente con nuestro propio ser, y ellos son de tal manera constitutivos de su estructura que en nuestro ser nos va ese ser. La angustia existencial, como la describe Heidegger, es uno de esos estados de ánimo. Ella se refiere al total ser-en-el-mundo y así arroja a la persona a su propio ser, la aísla y la confronta con el hecho desnudo de existir teniendo la muerte delante de sí, la confronta con el hecho de tener que ser.¹³ Este estado de ánimo existencial no es negativo en el sentido en que lo son los corrientes estados de ánimo negativos, en los que nos sentimos desesperados o deprimidos dentro del horizonte de una idea de sentido ya dada. Tampoco se lo tiene que entender como negativo en el sentido de que abre el modo de ser humano en cuanto tal como negativo o la muerte como un mal.¹⁴ Lo que él abre más bien es la pregunta por el sentido en cuanto plantea un problema de comprensión. En tanto que me quita la angustia por el mundo y por los otros, me muestra mis anteriores concepciones de sentido como quebradizas y de ese modo me coloca ante el hecho desnudo de tener que ser, en tanto muestra mi ser en cada caso de la existencia y de la muerte, hace surgir la pregunta de cómo quiero entenderme y comportarme al respecto del mundo y de los otros, siendo un ente así constituido en su ser.

13 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. p. 134 s, 188, 250 s.

14 Aquí no solamente me aparto de Tugendhat, p. 207, sino que también modiflico mi propia posición en *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin, 1984. p. 160, donde había considerado que los estados de ánimo existenciales abrían inmediatamente los valores.

Sólo cuando los ponemos en el contexto de esta fundamental pregunta por el sentido, se hace clara la manera especial del elegir y actuar humanos. Un elegir que puede siempre confrontarse con su tener delante la propia muerte (aún cuando fácticamente evitemos con frecuencia esta confrontación), tiene un peso diferente al de la decisión que simplemente elige entre posibilidades irreconciliables de lo agradable.¹⁵ Un elegir que tiene delante el hecho de que en cada momento puede elegir o negar la propia vida, busca algo que tenga un gran valor, algo que para él sea verdaderamente importante.

Pero, ¿no queda tanto del hedonismo de Wollheim, que finalmente sólo los sentimientos subjetivos de placer o displacer pueden abrinos lo que nos es importante, o sea, lo que podría ser el contenido de una vida llena de sentido para nosotros?¹⁶ Esta consideración pasa por alto, sin embargo, un punto decisivo. Para los animales y los niños pequeños, la alegría o el displacer en una actividad determinan inmediatamente el querer. Más tarde para el niño ya se agrega la cuestión de si los otros participan en su actividad. Si no lo hacen, esto puede impedir el placer, y al contrario, el ejercicio de una determinada actividad puede volverse deseable porque los otros lo alaban. Más tarde aún, el niño va a querer saber por qué los hombres hacen lo que hacen y por qué es importante su acción. Suponiendo que adopte las concepciones existentes sobre aquello de lo que se trata en la vida y lo que es importante, esto va a tener influencia sobre el placer que tenga en determinadas actividades. Supongamos, por ejemplo, que alguien por tener talento encuentra placer en pintar cuadros, pero vive en un ambiente en el que eso vale como un lujo sin sentido y acepta esa valoración. Puede ser que encuentra todavía placer en hacerlo de vez en cuando, pero no se sentiría bien al convertir el pintar en un elemento básico de su vida. Para las personas, entonces, la alegría o displacer que les producen determinadas actividades están coloreados siempre por ideas de lo que es importante en la vida, por la concepción que tengan de lo que es una vida llena de sentido o una vida buena.

Así pues, ahora podemos decir que el actuar y elegir humanos, lo mismo que las vivencias de estados mentales, están siempre esencialmente en el contexto de una concepción de sentido. Frecuentemente esto se da de tal manera que una concepción de sentido dada determina como horizonte el modo de la vivencia y de la elección, sin que se reflexione sobre ella y muchas veces también sin que ni siquiera nos sea explícitamente consciente. Que así está constituido nuestro ser, se nos muestra especialmente en los estados de ánimo existenciales que ponen en cuestión la concepción de sentido dada, y

15 La idea de M. Kundera de que el hecho de la muerte y de la irrepetibilidad e irreversibilidad del actuar confieren al existir y al actuar una "insopportable levedad" no se opone a esto según mi parecer. Pues que en un tal mundo "todo sea perdonado de antemano y por tanto todo sea cínicamente permitido" es ya un determinado modo de ver o una aclaración del hecho cuya existencia presupone precisamente esa aclaración. (KUNDERA, M. *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. München/Wien, 1984, p. 8)

16 Esta es la opinión de Tugendhat con relación a la elección de actividades que convertimos en elemento de lo que para nosotros es la vida buena, *Op. cit.* p. 203.

vuelven así a hacer surgir siempre de nuevo la pregunta por el sentido. Con el fenómeno del estado de ánimo y el concepto de sentido hemos llegado evidentemente al núcleo de la estructura de la vida humana; y creo que a partir de este núcleo se pueden desarrollar de la mejor manera los diferentes aspectos fundamentales del ser persona, y mostrar, alrededor de él, en modo excelente, las relaciones entre ellos. Sobre esto sólo quiero dar todavía unas pocas indicaciones generales.

3. Las personas como seres necesitados de sentido. En los estados de ánimo existenciales son aprehensibles en conjunto los lados epistémico y práctico del problema del sentido. Los estados de ánimo en los cuales nos es experimentable la estructura de nuestro ser, originan una pregunta por el sentido que tiene dos aspectos: primero, cómo interpretarnos la facticidad de nuestro ser, cómo nos entendemos frente a ella; segundo, cómo tenemos que elegir y actuar siendo entes así constituidos. Los dos aspectos de la pregunta están de tal manera entrelazados que en ellos es captable al mismo tiempo la específica temporalidad del existir humano. Quien se pregunta cuál sería la buena vida o el buen actuar para él, y esto significa, cómo quiere él vivir de ahí en adelante (en el futuro), tiene que preguntarse primero, quién es él. Y puesto que ni nuestra situación presente en el mundo ni el propio pasado nos son accesibles directa y totalmente, se trata aquí de la articulación del sentimiento vital subjetivo¹⁷ que, como se aclaró en 1, se sirve de la elección y de la estructuración. Y porque debido a esto la articulación de sentido nunca es completa ni cerrada, toda respuesta provisional a la pregunta quién soy, permite diferentes proyectos futuros. Y al contrario, se puede decir también que el barajar diversas posibles formas de vida futura, que, en principio es un articular posibilidades sólo vagamente visibles,¹⁸ tiene influencia retroactiva sobre la pregunta quién soy yo, porque puede hacerme ver mi ser actual bajo una nueva luz.

17 Por eso no me parece plausible la opinión de Tugendhat de que en la pregunta "¿quién soy yo?" tenemos que ver con una autoconciencia epistémica mediata, es decir, que en el autoconocimiento no tengo un acercamiento privilegiado respecto a mis propias disposiciones voluntarias para la acción (p. 27 s.). Esto no puede ser así porque costumbres de comportamiento exteriormente iguales pueden fundamentarse en motivos diferentes y estoy en una excelente relación al respecto de mis motivos en tanto que o los conozco inmediatamente o puedo intentar aclararlos por medio de autointerpretación. Pero aún en el caso de esta última posibilidad, sólo el sujeto puede decidir finalmente qué interpretación es la apropiada.

18 Tugendhat describe el pensar práctico o el reflexionar según el modelo de la posición fundamentante con respecto a proposiciones. Esto es apropiado cuando tomamos posición con respecto a nuestros deseos, propósitos, etc. individuales, de tal manera que los juzgamos como buenos o malos a la base de criterios dados. Pero cuando se trata de la pregunta "qué tipo de persona quiero ser" (Tugendhat mismo dice que él no tiene una teoría al respecto de cómo haya que entenderla, *Op. cit. p. 276*), es decir, cuando los criterios de valor ya dados se ponen en cuestión y se trata de pensar en qué objetivos, deseos y modos de comportamiento veo la vida buena, ya no puede comprenderse la estructura de la reflexión por medio de un modelo proposicional. Cuando se trata de la pregunta quién soy y quién quiero ser, la tarea de la reflexión consiste en el desarrollo de un conjunto de conexiones de sentido que no puede expresarse por medio de una única frase sino de un texto. Para esta idea, de que la reflexión práctica, cuando cuestiona deseos fácticos e intenta una concepción de la vida buena, sucede en la forma de articulación de sentido (vagamente anticipada). Cf.: TAYLOR, Ch. **Responsibility for Self.** En: *The Identities of Persons*. A. Ed. Oksenberg-Rorty, Berkeley/Los Angeles/London. 1976.

Abora bien, si las relaciones epistémica y práctica consigo mismo, consisten en la articulación de sentido, pero, por otra parte, sólo podemos articular sentido como hablantes de un lenguaje público, que, a su vez, nunca es suficiente para esa articulación, la pregunta por la sociabilidad de la existencia o por la discrepancia entre individuo y sociedad tendría aquí también su lugar. Y porque la necesidad de sentido resulta de la experiencia afectiva de los estados de ánimo, se podría ahora comprender además el papel de los sentimientos para el ser humano, que en la teoría moderna de la acción casi no ha sido tenido en cuenta.

El que experimentemos afectivamente en los estados de ánimo la imposibilidad de abarcar el todo, la limitación de la vida y la elegibilidad de ser o no ser, aclara otros aspectos del actuar y de la búsqueda de sentido. Primero, el estatus de nuestros valores más altos, es decir, de cosas que son importantes para nosotros y que hacen posible el compromiso y la obligación. La experiencia afectiva de la posibilidad de no ser hace que busquemos objetivos y deseos que no solamente perseguimos por el sólo hecho de vivir, sino que precisamente cuando la pregunta por el ser o no ser se plantea, se vuelven importantes afectivamente contra la muerte.¹⁹ Pero esto significa que en la articulación de sentido no se trata de hallar cualquier conjunto de sentido, sino que aquel lado del proceso que consiste en la elección y acentuación, está dirigido a establecer el valor y la importancia. El segundo lado, la búsqueda de conexiones de una estructuración apropiada, resulta de la experiencia de la falta de totalidad, que hace surgir la necesidad de totalidad y unidad. El que busquemos una unidad de la vida que, por otro lado, es por principio inalcanzable, puede a su vez aclarar una serie de fenómenos que son característicos del modo de vivir humano.

Parece haber tres vías básicas por las cuales los hombres intentan satisfacer esa necesidad de unidad (entre las cuales seguramente hay formas mixtas): 1) por medio de una imagen del mundo unitaria cerrada, como la encontramos en los mitos de sociedades tradicionales, o, lo que sería la moderna versión de eso, por medio de la conformación de obras de arte que forman totalidades estructurales cerradas, en las cuales diversas experiencias y campos vitales son ordenados con sentido, o de tal manera, que se intente conformar la propia vida como una obra de arte; 2) por medio de un estilo de vida o una actitud vital unitaria, es decir, por medio de un determinado modo de vida que traspase toda vivencia o acción individual y le dé una coloración unitaria; 3) por medio del poner como absoluto uno de los posibles objetivos importantes de la vida convirtiéndolo en su único contenido, como sucede por ejemplo, en el sacrificio por una idea o la atadura a un ser humano.

Ninguna de estas tres posibilidades está libre de problemas. De la segunda no resulta ningún valor u objetivo que tenga contenido. La tercera significa unidad al precio

19 Se podrían denominar tales deseos incondicionados o categóricos como lo hace B. Williams (pero para él tienen una valoración diferente a la de mi propuesta). Cfr. WILLIAMS, B. *Problems of the Self*. London, 1973, p. 86 s.

de unilateralidad y es casi imposible sin ceguera. La primera parece a primera vista ofrecer una solución, porque tiene en cuenta tanto la posibilidad de diferentes metas importantes como la necesidad de unidad. Pero, al menos en la situación moderna en que la pregunta por el sentido no sólo constituye el fondo estructural del existir humano, sino que el problema del sentido es experimentado conscientemente, resulta también cuestionable. Pues entonces nos volvemos conscientes del hecho de que la totalidad nos es dada sólo negativamente y, por eso, sólo es articulable indirectamente por medio de elección y disposición. Y esto significa que toda articulación de sentido permanece siendo provisoria y fragmentaria y que tampoco cuando tenemos delante una totalidad estructurada, como en la obra de arte, es alcanzable la totalidad en el sentido de perfección, puesto que siempre siguen existiendo otras posibilidades de elección y conformación.

Sin embargo, no me parece que la paradoja o el absurdo de la existencia moderna esté, como corrientemente se ha visto en la filosofía existencial, en la circunstancia del ser conscientes de que, por principio, el sentido total es inalcanzable. A esto todavía se podría contestar que, sin embargo, de alguna manera, así sea en parte y provisionalmente, podemos encontrar sentido. Pienso que la paradoja parece más bien consistir en que la búsqueda de objetivos importantes respecto a la pregunta por el ser o no ser y la búsqueda de perfección o totalidad, se cruzan entre sí. Pues cuando esta última se lleva a cabo teniendo conciencia de lo deleznable de toda concepción de sentido alcanzada, se hace imposible una fuerte atadura a objetivos que exigen precisamente la identificación con ellos y el ignorar una posible falta de sentido.²⁰ Por eso no es una casualidad que la filosofía existencial, como se le reprocha con frecuencia, no ofrezca respuestas con contenido a la pregunta por la vida plena de sentido, sino que exija compromiso o decisión sin saber para qué y el intento, aunque fallido, de unir diferentes dimensiones de la pregunta por el sentido. Fallido, porque el compromiso no es posible sin una cierta dosis de ceguera y, por eso, la existencia "auténtica" continuamente consciente de que por principio la pregunta por el sentido siempre queda abierta, no puede ser precisamente una existencia comprometida, en el sentido corriente de la palabra.

A menos que la búsqueda misma del sentido del mundo y de la vida se convierta en objetivo del compromiso, lo que, claro, no es menos parojoal, porque exige una renuncia muy amplia a la vida en el mundo y con los otros: "Quien no puede *desconectar* soberanamente el mundo, no está capacitado para el arte. (Quien no tiene. el *poder* de alejar de sí las cosas. éste, ah, no llega al arte)".²¹ ¿Y a la filosofía?

20 Las paradojas de un compromiso verdadero y profundo que involucre la totalidad de la persona, su entero ser, las ha visto G. Marcel en *Sein und Haben*. Paderborn, 1954. "El profundo compromiso no es posible sin inflexibilidad y ceguera y por eso sólo puede ser defendido cuando está enraizado en una experiencia originaria o en una convicción básica igualmente profunda –en algún sentido, en una experiencia religiosa" (p. 49 s.). Por eso para quien no conoce una tal experiencia originaria, la paradoja permanece insoluble.

21 HOHL, L. *Die Notizen oder Von der unvoreiligen Versöhnung*. Frankfurt, 1984. p. 772 (XII 121).

¿QUÉ SIGNIFICA VIVIR SU VIDA?

Por: Ursula Wolf

*Filosofía *Sentido de la vida *Parfit
*Wollheim

RESUMEN

En el marco de la discusión filosófica anglosajona, que ha tendido a evitar la pregunta por la constitución del ser humano debido a su carácter metafísico, surgen dos reflexiones acerca del significado de vivir la vida y sus implicaciones. Por un lado, la de Parfit en *Reasons and Persons*, y por otro, la de Richard Wollheim en *The Thread of Life*. El objetivo de este ensayo es establecer una reflexión crítica a propósito de ambos textos, cuyos planteamientos, no superan los alcances especulativos de la tradición filosófica existencial respecto de la pregunta por la vida y sus implicaciones. Pero en este texto no sólo se hace una lectura crítica de ambos ensayos sino que además se intenta mostrar tanto los límites de una reflexión meramente especulativa a la hora de afrontar la pregunta por la vida humana, que justifique su valor de verdad sin recurrir a una descripción de los fenómenos; como los de una reflexión que intente forzar los fenómenos a la luz de una teoría que se considera plausible. Este es el marco teórico desde el cual se esboza una concepción de la filosofía y de su papel como reflexión especulativa alrededor de la pregunta por la vida buena.

WHAT DOES 'TO LIVE YOUR LIFE' MEAN?

By Ursula Wolf

*Philosophy *Meaning of life *Parfit
*Wollheim

SUMMARY

Two important reflections on the meaning of living one's life and its implications have emerged from the framework of philosophical research stemming from the English-speaking world. Interestingly enough, this very same philosophical tradition has tended to skip over the question of the constitution of human being owing to the metaphysical nature of such an issue. Within this framework on the one hand we have Parfit's *Reason and Persons* and on the other Richard Wollheim's *The Thread of Life*. The aim of this essay is to lay out a critical reflection on both texts, since the issues raised therein do not manage to surpass the speculative grasp of existentialist philosophical tradition concerning the question on life and its implications. A critical reading of both essays is put forward in this text and in addition an attempt is made to unveil both the limitations of a merely speculative reflection when facing up to the question on human life which would justify its truth value without being forced to fall back on phenomenical description and equally to unveil the limits of such reflection that seeks to impose a mould on phenomena in the light of a given theory that may be considered plausible. It is from this theoretical framework or springboard that a conception of philosophy and its rôle as speculative reflection on the question about the good life is laid out.

EL ARTE, LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VIDA BUENA*

Ursula Wolf

Universidad Libre de Berlín

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

Las "Charlas berlinesas" se llevan a cabo en el marco temático de la "Rehabilitación de la estética filosófica". Si queremos justificar la estética como un campo importante de la investigación filosófica y que debe ser tomado en serio, tenemos que poder indicar cuáles son las cuestiones y los temas de esa disciplina, en qué consiste su relevancia dentro de la reflexión filosófica, si se les puede tratar y de qué manera de acuerdo con los procedimientos de la filosofía. En esta contribución quisiera poner a discusión algunas tesis que son más bien programáticas y que sólo en una concreta elaboración podrían mostrar su firmeza.

I. Propuesta de una cuestión esencial para la estética filosófica

Si partimos de aquella determinación de la tarea de una investigación filosófica que es, posiblemente, la menos controvertida, resulta que ella, tiene que ver de alguna manera con el esclarecimiento de conceptos fundamentales o de estructuras de comprensión. Esto significaría para la estética filosófica, que el objeto de su investigación es el discurso sobre fenómenos estéticos, o sea, que tendría que esclarecer conceptos básicos de este ámbito como "belleza", "experiencia estética", "obra de arte", etc. o el significado de juicios valorativos. Esta determinación de la tarea tendría la ventaja de hacer posible la rehabilitación de la estética desde el punto de vista metódico, siempre que se pudiera suponer que es posible realizar un análisis de conceptos por medio de métodos claros. Pero una mirada a la corta historia de la estética lingüístico-analítica muestra que esta empresa no conduce muy lejos; además, tampoco da la impresión de tener una relevancia filosófica especial. Entonces, podría muy bien ser que la caracterización que he hecho del método y de la temática filosófica general no es suficiente y que se tiene que precisar si queremos llegar a una determinación acertada de las tareas de la estética.

* Ursula Wolf. "Kunst, Philosophie und die Frage nach dem guten Leben" aus: "PERSPEKTIVEN DER KUNSTPHILOSOPHIE. Texte und Diskussionen." Herausgegeben von Franz Koppe. © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1991. p. 109-131. El artículo se publica con la autorización de la Editorial.

Comencemos ahora por el lado opuesto y preguntemos por lo que investigan efectivamente los tratados estéticos más substanciales. Se puede observar que éstos se guían por un interés más concreto. En ellos se trata del arte y más especialmente de la "gran" obra de arte. Además, se muestra la tendencia general a la idea de que tales obras presentan o articulan "modos de ver" o "estructuras de sentido". Esto parece, en efecto, plausible. Pero, por otro lado, tales propuestas estéticas tampoco carecen de problemas. El concepto de "modos de ver" es muy amplio y, por tanto, muy vago, de tal manera que las teorías que lo ponen como punto central se mueven con frecuencia a nivel de enunciados muy generales y globales. A eso se agrega que en la mayoría de los casos tienen la pretensión de presentar una teoría estética general que puede integrar todas las cuestiones incluidas tradicionalmente en esta disciplina, lo que hasta ahora ninguna ha logrado de modo satisfactorio. Por otra parte, se puede poner en duda que la idea de que la obra de arte presenta modos de ver, sea aplicable a todo tipo de arte. Podría ser aplicable en, primer lugar, al arte lingüístico y quizás también al arte óptico, pero es menos claro, lo que significaría decir que una obra musical expresa un modo de ver el mundo.

Si el esclarecimiento filosófico de los diferentes conceptos estéticos fundamentales o del juicio estético resulta improductivo y si, por otra parte, la propuesta de la concepción de los modos de ver, además de tener el defecto de la vaguedad, parece no abarcar todo el campo de la estética y del arte, se podría sacar la consecuencia de que es necesario licenciar la estética filosófica como disciplina independiente y disolver su aportación en una teoría estética en sentido amplio. Pues, por lo visto, sólo llegamos a una teoría del arte que abarque todos los fenómenos y que sea suficientemente diferenciada, si nos ocupamos de la teoría y de la historia de cada una de las artes. Pero, entonces, la filosofía sólo tendría una función auxiliar dentro de la ciencia literaria, la ciencia musical, etc. que sería la de atender a la claridad conceptual y al procedimiento metódico. Sin embargo, no me parece que haya que sacar esta consecuencia. Lo que sí es cierto es que la filosofía sola no está en condiciones de desarrollar una teoría del arte suficientemente abarcante y plena de contenido. Pero si renuncia a esta pretensión excesiva, tiene, en cambio, un problema genuino en el contexto de la estética, o sea, uno que le resulta de su propia tarea. Y es precisamente aquel que tienen en mira las propuestas que ponen como concepto central el de los modos de ver.

La afirmación de que la filosofía tiene como tarea esclarecer los conceptos fundamentales o las estructuras básicas de comprensión, se puede precisar en primera instancia nombrando el motivo común que está detrás de esos intentos. Ya no tendría que ser controvertido que la tarea de la filosofía es la reflexión del ser humano sobre sí mismo. Por tanto, el motivo de la filosofía sería que queremos comprendernos mejor, y detrás de este motivo se puede suponer que existe el motivo práctico de la búsqueda de vida buena para la que es condición la autocomprensión. Si ahora pasamos a la definición filosófica del arte como articulación de modos de ver o de estructuras de sentido, encontramos que, por ejemplo, Danto determina lo que el arte realiza diciendo que las obras de arte son

"instrumentos de autorrevelación"¹ y Wellmer plantea la tesis más avanzada de que por medio de ellas podemos procurarnos nuevas formas de identidad personal.² Esto significaría que se trata de lo mismo tanto para la filosofía como para el arte, o sea, de autocomprensión y, en el fondo, de la pregunta por la vida buena. Pero, en lugar de esa simple equiparación yo diría más bien que hay, de hecho, un interés en el que el arte y la filosofía coinciden. No obstante, el arte no se agota aquí y, por eso, no tendría que exigirse llegar a una completa teoría del arte desde este punto de coincidencia. En vez de eso, deberíamos decir que ese punto común contiene precisamente lo que, como filósofos, nos interesa sobre todo en el arte. Ese punto nos proporciona, entonces, la cuestión que podemos convertir en la pregunta guía de la estética filosófica, la única que puede organizar una investigación estética como un proyecto genuinamente filosófico.

Ahora nos es claro cuál es la cuestión primordial de la estética filosófica. Sería la pregunta por la manera como realizan la búsqueda de autocomprensión y de vida buena el arte, por un lado, y la filosofía, por el otro. Cómo se diferencian en esto y si simplemente se yuxtaponen o se superponen o se complementan, etc. Con ello es evidente, a la vez, que aquí se trata de una cuestión central no sólo de la disciplina de la estética sino de la filosofía en general, porque ella misma exige una reflexión sobre la tarea y el procedimiento de la filosofía. Por otra parte, la determinación del aporte específico del arte exige que no nos quedemos en las tesis globales citadas sino que las elaboremos concretamente. Esto no es posible sin un tratamiento de los temas tradicionales de la estética (como belleza, gozo estético, catarsis, etc.) y quizás tampoco sin el apoyo de las ciencias individuales del arte (que ahora tendrían una función auxiliar para la elaboración de una cuestión propiamente filosófica y no al contrario). El que tales aclaraciones filosóficas se hagan en sí pero, en efecto, raramente en el contexto de la pregunta guía propuesta, no es simplemente un descuido sino la consecuencia de dificultades especiales. Cuando estudiamos el arte bajo el punto de vista de que aporta a la autocomprensión, este modo de acceso a él se opone, en primer lugar, a todas las demás categorías estéticas o quizás está, más bien, en una relación de tensión con ellas. Pues dentro de este modo de acceso se puede entender también el arte que niega la posibilidad de una vida buena, que muestra desgarramiento en vez de conexión, que se niega al interés por el gozo de la percepción. Y en tanto que el arte moderno efectivamente intenta esto, existe también en el arte esa tensión y, por eso, ella tendría que ser tematizada en todo estudio de las categorías estéticas. El modo de acceso filosófico destacado por mí tiene aquí la ventaja de que forma un marco que puede incluir las intenciones del arte moderno. Pero, por otro lado, éstas no se pueden entender sin volver al concepto tradicional del arte, así que también la perspectiva filosófica sobre el arte tiene que efectuar la mediación con las categorías estéticas tradicionales.

Nuestro interés filosófico actual en el arte presupone, entonces, una determinada constelación de arte y filosofía que no es general ni evidente, sino que se ha constituido

1 DANTO, A. C. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass. 1981, p. 9.

2 WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a. M., 1985, p. 28, 33.

en el desarrollo histórico de ambas empresas en un determinado momento. Por eso, presentando los pasos principales de ese desarrollo se puede elucidar, en forma inicial y todavía sin pulir, lo que hay de común y de diferente en los planteamientos de sus tareas y en sus modos de proceder.

II. Un bosquejo quasi histórico

1. Etapas biológicas del comportamiento estético y del arte

De la misma manera que con respecto a otros modos de comportamiento humano, se pueden constatar aquí también condiciones primitivas que, en parte, ya se dan en animales más evolucionados y, en parte, existen en los primeros estadios de la humanidad (es decir, antes del desarrollo de mitos). La biología señala la llamada "función expresiva" que ya se encuentra en los animales, o sea, el paralelismo entre el desarrollo morfológico y el psíquico como dos lados de un mismo proceso.³ Ya en los animales se da la capacidad de percepción de la figura⁴ que sigue determinadas leyes morfológicas, como destacarse (llamar la atención) sobre un fondo, armonía de conjunto, simetría, etc. Esto todavía no representa la capacidad del comportamiento estético pero pertenece a él como su fundamento. El gozo en la producción y en la contemplación de formas bellas se puede atribuir a las leyes morfológicas, especialmente a la tendencia a la estructura más sencilla, y el gozo en la expresión misma, al paralelismo entre figura exterior y estructura psíquica. Estas raíces biológicas del arte son todavía claramente perceptibles en las categorías estéticas tradicionales.

A partir de esto se pueden distinguir ahora más precisamente tres funciones de la actividad artística. (I) Ya en los hallazgos más tempranos de herramientas, llama la atención que éstas no se han hecho simplemente para un fin determinado, sino que corresponden al principio estético de la forma más simple. Podría considerarse, entonces, que la función de la configuración de los utensilios y del mundo entorno era marcarlos y así hacerlos cognoscibles. De modo que aquí la actividad configuradora tendría una función cognitiva. (II) El fenómeno del gozo en el ornamento y en el lujo podría comprenderse a partir de la ley morfológica del llamar la atención. El individuo se da a sí mismo frente a los otros una determinada forma, se hace reconocible para estos de manera especial, ya sea para aumentar la atracción sexual, ya sea como distintivo de un especial estatus de poder dentro del grupo. La función de lo estético sería entonces aquí social. (III) El punto anterior no tiene nada que ver con una presentación exterior de procesos interiores. Una forma previa de esto puede más bien verse en el movimiento rítmico y en la danza, y podría derivársela del principio del isomorfismo entre la estructura del movimiento y la estructura psíquica. Y en tanto que ese isomorfismo no sólo existe entre las vivencias interiores del ser humano

3 Cfr. PORTMANN, A. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*. Hamburg, 1956, p. 91.

4 Cfr. BUYTENDJIK, F.J.J. *Mensch und Tier*. Hamburg, 1958, p. 55.

y su propio comportamiento exterior, sino que también se puede percibir y sentir⁵ entre la propia psique y las estructuras del resto de la naturaleza, nos encontramos aquí con una función estética que permite experimentar el propio querer y sentir como modos del ser natural o del vivir en la totalidad de la naturaleza. Llamaré a esta función, la función expresiva.

Estas especulaciones sobre los orígenes del arte hablan en favor de que aquí tenemos que contar con varias raíces, que ciertamente tienen que ver con la problemática de la configuración, pero de maneras diferentes e irreducibles entre sí. Por eso, las teorías estéticas que trabajan sólo con una tesis básica tienen que reducir los fenómenos. Así que las teorías según las cuales el arte tiene una función cognitiva, corresponden primariamente a la función (I), y el concepto de belleza parece tener su origen primariamente en la función (II). El concepto de gozo estético, en ese sentido vago y corriente que hoy se le da, es aplicable quizás en general, y en el sentido específico de la experiencia gozosa de sí mismo se ajusta primariamente a la función (III). De manera semejante podría hacerse el intento de mostrar que los diferentes géneros artísticos son más comprensibles a partir de cada una de estas raíces (artes aplicadas y arquitectura a partir de (I), pero también con elementos de (II); escultura y pintura a partir de (II), pero también con elementos de (III); danza y música a partir de (III)). Sin embargo, esta distribución no se logra completamente porque la mayoría de los géneros artísticos aparecen sólo en un estadio en el que el papel del arte ya ha cambiado.

2. La fase mítica

Se podría considerar que la capacidad artística, como la que he descrito hasta ahora, es un paso intermedio en la transición de la conciencia –como la tienen también los animales más evolucionados– a la autoconciencia humana. Con el desarrollo del lenguaje y de la autoconciencia surge en cada grupo humano la pregunta acerca de quiénes son ellos mismos, de dónde vienen, cómo se pueden aclarar el mundo en el que se encuentran, etc. La primera respuesta a esta pregunta son ideas míticas que se pueden articular verbalmente en forma de relatos, pero que no se agotan totalmente en esa articulación. Más bien, conforman una idea esencial que sólo puede responder completamente la pregunta por el ser y la identidad del grupo, caracterizando todos los ámbitos vitales y repercutiendo en cada una de las formas institucionales, en las concepciones valorativas o en lo que sea.⁶ Aquí, en la autodefinición del grupo, no tiene el arte una función independiente, sino que es una función vital o una institución entre otras. Sin embargo, su carácter cambia ahora, en tanto que tiene que ejercer sus funciones fundamentales en una forma en la que se

5 Cfr. ARNHEIM, R. *Gestaltpsychologie und künstlerische Form*. En: *Theorien der Kunst*. D. Henrich/W. Iser (Hg.), Frankfurt a. M., 1982, p. 132-147; *Ibidem*, p. 146.

6 Cfr. la concepción de lo "imaginario" de C. Castoriadis en: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt a. M., 1984, p. 236, 243 s.

muestra la autocomprendión común determinada por el mito. Pero al arte lingüístico, que apenas ahora se presenta en la escena, le corresponde un papel especial. Pues aunque la identidad común no se puede expresar jamás completamente en la vida concreta total, hasta donde se la puede realzar y articular se lo hace en relatos sobre los dioses, en sagas, en epopeyas, etc. Es posible que en un primer estadio tales relatos míticos no se presenten todavía en una forma artística, es decir, que más bien aparezcan en una forma cualquiera.⁷ Pero en cuanto en el mito se halla precisamente el núcleo de la configuración unificada de la vida comunitaria, pronto se somete también su articulación a las leyes de la configuración, haciendo uso, claro está, de todos los procedimientos que ofrecen las raíces de la actividad artística. Así que se podrían relacionar con (I) las leyes constructivas, la repetición de fórmulas, etc.; con (II) la ornamentación; con (III) la métrica donde existe o, por lo demás, la utilización de medios retóricos para suscitar impresiones afectivas. Pero, a diferencia de las primeras formas del arte –la danza y la artesanía–, en este nuevo arte lingüístico se trata decididamente de la expresión de un determinado contenido, se trata de lo que aquí se dice y se configura.

3. La sustitución del mito por la filosofía

Con la aparición de los primeros esfuerzos científicos comienza el mito a perder su fuerza de convicción en el ámbito de la aclaración de la realidad y puesto que la ciencia que se inicia conduce a la creencia en la capacidad humana de conocer y razonar, el debilitamiento del pensamiento mítico se extiende poco a poco también a otros campos. Como lo muestra la “Ilustración” griega, son especialmente dos campos vitales los que pierden su base debido a ese desarrollo: de un lado, las normas morales y, de otro, las máximas que guiaban la vida individual. Ahora parece que sólo se puede encontrar una nueva base a través del conocimiento. Entonces, a partir de la exhortación socrática al ser humano de conocerse a sí mismo, la pregunta por lo bueno, por cómo se debe vivir, se convierte en la cuestión fundamental de la filosofía. Aquí se pregunta en primer lugar tanto por la convivencia comunitaria justa como por la vida individual buena. Sin embargo, los análisis y argumentaciones tanto de Platón como de Aristóteles se refieren primordialmente a esta última pregunta, y Aristóteles la plantea en el sentido cotidiano, de modo que pregunta por la vida buena alcanzable prácticamente para el ser humano. No obstante, también en Aristóteles la respuesta conduce de la ética a la metafísica, lo que tiene que ver con una característica de la pregunta que tendrá importancia para lo sucesivo.

La pregunta por la vida buena humana es la pregunta por la felicidad (*eudaimonia*), o sea, por la felicidad perfecta durante toda la vida. Esta felicidad no es posible bajo las condiciones reales. Entonces, para poder llegar a una respuesta tenemos que hacer la pregunta de una manera más débil, por ejemplo, cómo se puede vivir en el mundo, tal

7 KOPPE, F. *Grundbegriffe der Ästhetik*. Frankfurt a. M., 1983. Supone, en cambio, que no sólo al principio sino en general el mito no está vinculado a ninguna forma simbólica determinada. Cf. p. 140.

como es, de la manera que tenga más sentido o que sea la más satisfactoria. (En adelante usaré el concepto de vida buena en este sentido). El mito había tenido también desde siempre la función de interpretar y así suprimir la brecha entre la felicidad intentada y las reales posibilidades de la vida, en las que alternan la dicha y la desdicha. En tanto que incluye esta dimensión de interpretación de lo negativo inevitable —como el sufrimiento y la muerte— voy a denominar la pregunta por la vida buena “pregunta por el sentido de la vida” o, más brevemente, “pregunta por el sentido”. Ahora bien, Aristóteles intenta derivar el contenido de la *eudaimonia* humana en general de la esencia del ser humano, de su determinación (*ergon*). Esta esencia es su capacidad de razonar y así hay *eudaimonia* en una vida en la que esa capacidad es actualizada de la manera más perfecta. La identificación con la capacidad razonadora que libera de las vicisitudes exteriores da lugar a una posibilidad de felicidad que tiene en cuenta al mismo tiempo la pregunta por el sentido. El comportamiento moral con los demás seres humanos se justifica en relación con la vida buena individual en tanto que se intenta demostrarlo como una condición necesaria de ésta. Para Aristóteles la actividad artística juega un cierto papel en el esfuerzo por la vida buena que, sin embargo, permanece subordinado. Ella puede servir de medio para la educación afectiva y además de descanso de las fatigas.

4. El nuevo papel del arte

El intento aristotélico de deducir de la constitución del ser humano el cómo ha de vivir bien el individuo carece de base sólida por razones conceptuales. La creciente disolución de las formas tradicionales de vida comunitaria a las cuales Aristóteles intenta regresar, hace evidente que la búsqueda de una determinación del contenido de la vida buena válida para todos los seres humanos, no tiene posibilidad alguna de éxito. Si esa búsqueda era el verdadero motivo del filosofar ¿qué iba a ser de la filosofía en esa situación? Y puesto que la pregunta por la vida buena sigue siendo siempre para el individuo la pregunta fundamental ¿quién se iba a ocupar ahora de esa pregunta?

Recurramos primero a la filosofía. Al menos la gran filosofía sigue refiriéndose, como antes, implícita o explícitamente a la pregunta por la vida buena. Implícitamente lo hace el filosofar que construye sistemas metafísicos especulativos. Detrás de esta empresa está el aspecto de la cuestión que he llamado la pregunta por el sentido. El poder comprender el mundo como un sistema perfectamente unificado le sirve de apoyo al sujeto para la idea de que también la vida individual, a pesar de las experiencias negativas inevitables, tiene un valor especial como parte del todo perfecto y que, por medio de la identificación con ese valor, puede superar los aspectos negativos de la vida.⁸ Sin embargo, este procedimiento no puede satisfacer por dos razones. Primero, un sistema tal no se logra porque la totalidad concreta sólo se obtiene por medio de omisiones y parcialidades, y aunque se lograra, se podría todavía preguntar por qué puede o tiene que considerarse la

8 Cfr. NIETZSCHE, F. *Hinfall der kosmologischen Werte*. ed. Schlechta III, p. 676 s.

posibilidad de un tal sistema metafísico teórico como prueba de la posibilidad de resolver problemas de la vida práctica. Segundo y, en relación con esto, de tales sistemas no se pueden inferir instrucciones prácticas concretas para la conducción de la vida individual. Sin embargo, esta no es una falla especial de este tipo de filosofía, sino de la filosofía en general, en tanto que ella se entiende como ciencia que pronuncia enunciados generales justificables. Pues ya es claro de antemano que la pregunta por la vida que es buena para un determinado individuo bajo determinadas condiciones no se puede responder así.

No obstante, en Kant, quien recalca explícitamente esta referencia, se puede ver con especial claridad cómo la filosofía puede referirse todavía a la pregunta por la vida buena. También para Kant, como para los griegos, la filosofía es, en última instancia (o sea, según lo que él llama el "concepto del mundo" de la filosofía) teoría de la sabiduría y está al servicio de la búsqueda del bien más alto, del fin último de la razón humana. La contribución de la filosofía, sin embargo, sólo puede ser propedéutica y crítica ya que investiga las facultades humanas y sus límites.⁹ Sólo en lo que concierne a la moral en sentido estricto, considera Kant que se puede deducir de la razón su principio fundamental. Si tomamos la concepción kantiana sólo hasta este punto y excluimos la *Critica del Juicio*, podemos decir que la filosofía puede contribuir por medio de aclaraciones previas a la pregunta por la vida buena sin que pueda responderla. Ella no puede contestar ni la pregunta por el sentido ni la más modesta pregunta del individuo por la mejor manera de vivir bajo sus propias condiciones reales. Esto me parece, pues, exactamente lo correcto, pero habría que pensar más de cerca qué aclaraciones preliminares puede emprender aquí la filosofía. A ello volveré más adelante.

Cuando la filosofía confiesa que con sus medios no puede responder la pregunta por la que desde un principio ha sido y seguirá siendo motivada, se muestra la falta de una instancia que se haga cargo de esa pregunta. En esta situación la pregunta es adoptada por el arte y más precisamente por la literatura, con lo cual ésta, por primera vez, no sólo es una praxis humana entre otras, sino que asciende al papel de aquella actividad que se ocupa de la pregunta fundamental del ser humano. Que esto suceda es comprensible por varias razones, y además el modo como sucede en un primer momento se puede aclarar fácilmente. La literatura, como vocera del mito, ya tenía la tarea de articular cosmovisiones. Además, ella puede describir concretos modos de vida y, por eso, dispone de los medios para formular posibles modos de autocomprendión y para articular propuestas de modos de vida buena. Pero, al mismo tiempo, tiene ahora también la ulterior pretensión de presentar una nueva solución para el problema del sentido. La aspiración a la felicidad perfecta está en relación cercana con las raíces del arte en las leyes de la configuración. Como lo muestra la teoría estética de Koppe, la unidad formal de la obra de arte —en tanto que no-discrecional— puede tener la función de superar lo contingente y negativo de la vida real

9 Ed. de la Akademie. III, p. 878; IX, p. 23 s.

mostrando como satisfecha la necesidad de sentido al menos de modo contrafáctico.¹⁰ La totalidad concordante de la obra de arte puede seguramente lograr esto mejor que un sistema metafísico concordante, en primer lugar, porque trata de la vida concreta y, en segundo lugar, porque ella misma es una unidad concreta sensible a través de la cual podría parecer posible que también la vida individual concreta pudiera convertirse en una tal unidad.

Indudablemente, tampoco la obra de arte puede satisfacer esta gran pretensión, como no lo ha podido la filosofía. Ella, sin embargo, no es inherente por esencia al arte, sino que se formuló recientemente en la determinada situación histórica en que el arte se hace cargo del nuevo papel de administrador de la pregunta por el sentido. Pero en todo caso, si prescindimos de pretensiones exageradas, se nos hace visible que el papel del arte filosóficamente interesante y que procede de modo inmediato de la historia misma de la filosofía, consiste en que puede contribuir a la pregunta por la vida individual plena de sentido ya sea más que la filosofía, ya sea de manera diferente, y que puede hacerlo porque su campo es lo concreto y porque su origen en la experiencia de la configuración le depara la posibilidad de concebir modos de autoconfiguración. Por ahora queda abierto lo que él puede hacer aquí más precisamente. También atrás he dejado abierto lo que la filosofía puede hacer concretamente con sus medios negativos. Sobre estas cuestiones quisiera dar ahora al menos algunas indicaciones, concentrándome en el papel del arte y entrando en la filosofía sólo hasta donde es necesario para que ella funcione como fondo.

III. Funciones del arte en el contexto de la pregunta por la vida buena

1. La filosofía como autoesclarecimiento

Me limito a la concepción de filosofía que he mencionado atrás como la más convincente según mi opinión. De acuerdo con ella, filosofamos motivados por la pregunta por la vida buena, pero sabiendo, al mismo tiempo, que dentro de la filosofía sólo podemos decir algo preparatorio a esa pregunta. También atrás he utilizado el supuesto igualmente plausible de que la empresa específica de la filosofía consiste en el esclarecimiento de conceptos fundamentales y estructuras básicas de comprensión. Si tomamos en conjunto estas dos afirmaciones sobre el motivo último y los objetos o procedimientos específicos, la tarea del filosofar resulta determinada de la siguiente manera: La pregunta acerca de cómo hay que vivir para vivir bien, no sólo no se puede responder sino tampoco plantear adecuadamente antes de haber obtenido claridad sobre sus diferentes dimensiones. Pero esta pregunta no sólo es la última por su motivación sino también la más compleja de

10 *Op. cit.* p. 322 s.

todas.¹¹ Para responderla sería necesario, entre otras cosas, un saber total de los hechos y de las causas. Pero para saber al menos en qué forma se plantea la pregunta y cuál es la estructura de su complejidad, tenemos que saber cómo estamos constituidos fundamental o generalmente en nuestro ser/vivir como entes en los que esa pregunta surge inevitablemente debido a su constitución. Esa 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.

La tarea de la filosofía sería, entonces, la elucidación de esos aspectos fundamentales de nuestra constitución existencial. Estaría organizada por el hecho de que se lleva a cabo desde la perspectiva de la reflexión sobre la propia vida (buena) de cada cual, por lo que se la puede designar como un autoesclarecimiento formal o general. En tanto que este autoesclarecimiento es posible con los medios discursivos de la filosofía, sólo puede partir del lenguaje comunitario. Y por eso, la relación consigo mismo, que es siempre una relación con la propia vida individual de cada cual, se vuelve indirecta porque el autoesclarecimiento se realiza desde el punto de vista del “nosotros” que conforman los hablantes de un lenguaje. Asimismo se puede ahora determinar el objeto de la investigación a partir del lenguaje. Habría que aclarar conceptos fundamentales como “cosa”, “tiempo”, “verdad”, “acción”. Se les podría designar siguiendo a Kant como conceptos dados *a priori* por contraposición a conceptos empíricos (como “oro”) y se les podría caracterizar como imprescindibles, o sea, como centrales para nuestra autocomprendión fundamental de seres humanos, de tal manera que ya no podríamos entendernos como los seres que somos si los elimináramos de nuestra vida.¹² La elucidación de tales conceptos es una empresa peculiar. Una equivocación intrínseca de la filosofía analítica es el dejarse guiar por la descripción del modo de utilización de las palabras correspondientes, pues estas palabras son, en cada caso, una especie de enunciado de un ámbito complejo de fenómenos, así que su aclaración consiste en poner a la vista la estructura de ese ámbito. A ello se agrega que estos ámbitos no son independientes sino, como dimensiones de toda nuestra precomprensión, interdependientes. Como nosotros mismos estamos en el centro de esas estructuras, nunca podemos tener una visión total de ellas ni aprehenderlas en conjunto, sino que tenemos que ir las aclarando paso a paso. Y esto significa que no sólo describimos sino que también reorganizamos continuamente nuestra comprensión por medio de la manera de seleccionar, dar importancia, establecer prioridades y combinar.

11 Cf. también TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a. M., 1976, p. 117.

12 Tomo esta reflexión de: TUGENDHAT, E. **Panorama de conceptos de filosofía**. En: *Cuadernos de filosofía y letras* VII-1/2, 1984, p. 5-17; *Ibidem*, p. 13 s.

2. El arte como procedimiento alternativo a la definición de conceptos

A los conceptos fundamentales imprescindibles pertenecen también conceptos como "justicia", "amor", "tristeza", etc. En lo tocante a estos conceptos, la aclaración filosófica de nuestra comprensión lingüística no parece llevar muy lejos, por diferentes razones. El concepto de justicia es un concepto normativo que se refiere a un ideal de convivencia social que aún no ha sido perfectamente realizado en ninguna parte y, por eso, no se lo puede definir por medio de una descripción. Entonces, aquí la tarea sería conformar en primer lugar el contenido preciso del concepto. En cuanto se trata de una tarea creativa, podría serle asignada al arte. Pero como ya Platón dice, no sólo el artista trabaja creativamente sino también aquel que proyecta leyes e instituciones,¹³ y la articulación de un concepto de justicia social parece, en efecto, no ser objeto del arte sino de la concreta conformación de instituciones justas. Claro está que también el arte puede tener que ver con tales conceptos, pero en este caso se trata de la manera en que las estructuras del caso repercuten en la concreta vida individual y comunitaria. Esto puede tener importancia para el proyecto de instituciones aunque no sea ello mismo asunto del arte.

Los otros conceptos que he nombrado no son esencialmente normativos (aunque algunos puedan tener componentes normativos). No obstante, nadie va a negar que en la literatura llegamos a saber más sobre ellos que en la filosofía. Evidentemente hay aquí dos clases de conceptos fundamentales. La filosofía se ocupa de aquellos conceptos imprescindibles que se presentan en la perspectiva de nosotros de un lenguaje intersubjetivo. Ciertamente en estas estructuras se mueve también toda la autocomprendión individual, pero la vida individual no se agota en ellas. Lo que se sustraerá 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.¹⁴ Y no solamente no lo puedo comunicar, sino que tampoco lo puedo expresar lingüísticamente para mí misma. Con todo, se puede decir que tales experiencias subjetivas pertenecen asimismo a nuestra precomprensión, a lo que ya desde siempre nos es conocido, como es el caso de los temas de la filosofía. Y mientras dentro de las estructuras que investiga la filosofía nos referimos a nosotros en el autoesclarecimiento, en aquel ámbito del comprender que conforma el sentir tenemos una relación individual con nosotros mismos, aún cuando ésta siga encajada en la trayectoria de la comprensión lingüística intersubjetiva. Ese núcleo individual de la comprensión que yace en la experiencia subjetiva no lo puede explicitar la filosofía con sus medios, mientras el arte justamente está en condiciones de hacerlo.

13 PLATON. *Banquete*, 209a.

14 Cf. también FALK, B. *The communicability of Feeling*. En: *Pleasure, Preference and Value*. Ed. E. Schaper, Cambridge, 1983, p. 57-85; *Ibidem*, p. 58.

Para al menos aludir sucintamente a cómo sucede esto¹⁵ tengamos en cuenta que los sentimientos son formas fundamentales de la autocomprepción en, y por medio, de modos de ser en el mundo porque son reacciones individuales ante situaciones internas y externas. Con referencia a lo dicho atrás (III), se puede articular una sensación haciendo uso de isomorfismos para configurar concretas situaciones empíricas complejas en las que se pueda reconocer la cualidad del sentir. Para que esa expresión tenga al mismo tiempo función comunicativa, hay que presuponer en las vivencias subjetivas suficientes elementos comunitarios que la obra de arte presenta como ejemplares.¹⁶

3. La experiencia del arte como modo de acceso a la propia vida en su totalidad

De igual forma que el autoesclarecimiento filosófico se encuentra con la interdependencia de los conceptos temáticos fundamentales, también la articulación artística de experiencias subjetivas fundamentales conduce a una totalidad. Los sentimientos hacen parte muy especial del flujo de las vivencias subjetivas y son con frecuencia de una particular indeterminación (basta pensar en los modos del sentirse y en los estados de ánimo). Esto se debe a que no sólo reaccionan ante los factores existentes –internos o externos– que les salen al paso, sino que en su calidad están determinados por el contexto general y por la totalidad de la propia experiencia de la vida. De igual manera pueden influir –al contrario– sobre toda actitud ante la vida y someterla a revisión.¹⁷

Pero esto significa que los sentimientos, como modos fundamentales de la relación con el mundo y consigo mismo, sólo se pueden articular completamente cuando se comprende su papel en la vida en general y su relación estructural con otros hechos fundamentales. Además, la pregunta por la vida buena es en sí una pregunta afectiva que se plantea primariamente a partir de un sentimiento negativo de la vida, en cuanto ésta es percibida afectivamente no siendo como se la quisiera tener. Por eso, la pregunta se puede también formular preguntando cómo se puede vivir de manera que la vida se experimente afectivamente plena de sentido. Según esto, en el sentimiento de la vida, en el fundamental encontrarse afectivo, tenemos la forma primaria y más elemental de la relación con la propia vida en total. Y de tal modo que este “en total” se refiere a un indeterminado fondo abierto que se experimenta como la totalidad –no objetiva– de todas las situaciones vitales externas, de la propia historia de la vida y de la actual complejidad psíquica. Pero entonces ¿cómo nos es accesible la propia vida en su totalidad, es decir, cómo es posible el autoconocimiento individual que es la condición de la pregunta concreta por la vida buena?

15 Para lo siguiente *Cfr.* también mi artículo *Was es heißt, sein Leben zu leben*. En: *Philos. Rundschau* 33, 1986, p. 242-265, II. (La traducción en castellano: *Qué significa vivir su vida* en este mismo volumen)

16 *Cfr.* la teoría de Kant sobre “el sentido común” y FALK, B. *Op. cit.*, p. 63, 71 s.

17 *Cfr.* DILTHEY, W. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. En: *Ges. Schriften*, T. V, Stuttgart, 1957, p. 139-240; *Ibidem*, p. 172, 177, 185.

En un primer plano, por medio del conocimiento de los elementos familiares de la situación que se presentan saliendo de la totalidad indeterminada, de las vivencias recordadas, del comportamiento exterior. Pero si se quiere comprender a la base de esto cómo se es en total, hay que estructurar en un conjunto este material complejo. Para ello hay modelos de interpretación en las concepciones de vida existentes en la cultura y, en especial, en las obras de arte, más exactamente en las obras literarias. Éstas articulan ciertamente modos concretos de la vida individual, pero no como representación de la autocomprensión de su autor, sino como modelos ejemplares. Si nos preguntamos cuáles son aquí los principios organizativos y en qué consiste su carácter ejemplar, vemos que tienen que ver con los conceptos fundamentales indispensables para la autocomprensión humana. Éstos existen en la comprensión de todos los seres humanos, aunque con rasgos diferentes en las diversas épocas y sociedades y el modo de darles importancia y de vincularlos constituye la diversidad de formas de vida. En estas formas de organización de la vida concreta están incluidos, por supuesto, los conceptos temáticos fundamentales de la filosofía, lo mismo que los conceptos que expresan sentimientos subjetivos, de modo que aquí la delimitación entre filosofía y arte se vuelve imprecisa. Sobre este punto no tengo por el momento suficiente claridad, pero quizás se podría decir¹⁸ que hay conceptos fundamentales que sólo se pueden articular por medio del arte (por ejemplo, los correspondientes a estados de ánimo o a movimientos volitivos, por medio de la música y la lírica). Otros conceptos fundamentales –como “tiempo” y “libertad”– son objeto tanto de la filosofía como del arte, pero de diferente manera. La filosofía sólo puede aclararlos desde la perspectiva del nosotros, mientras que no puede hacer visible cómo influyen las estructuras comprendidas en ellos sobre la vida individual empírica. Además no puede mostrar cómo se pueden organizar situaciones interiores y exteriores por medio de esas estructuras. Puesto que la pregunta “¿quién soy?” como pregunta previa a la pregunta por la vida buena, se plantea para el individuo siempre en condiciones concretas, son necesarios aquí modelos ejemplares concretos con ayuda de los cuales uno pueda figurarse la propia vida en su complejidad.

4. Las obras de arte como propuestas de modos de vida plena de sentido

La investigación filosófica puede entenderse ciertamente como un paso provisional en una empresa que nunca se termina. Pero la pregunta “¿cómo debo vivir para que mi

18 Cfr. también OLSEN, St. H. *Thematic Concepts: Where Philosophy Meets Literature*. En: *Philosophy and Literature*. Ed. A. Ph. Griffiths, Cambridge, 1984, p. 75-93. Lo que Olsen quiere decir con “conceptos temáticos” corresponde más o menos a lo que he llamado “enunciado” (*Problemstiel*). La tesis de Olsen es que la filosofía hace afirmaciones sobre la realidad a la que los conceptos se refieren, mientras la literatura se refiere a ella indirectamente por medio de un modo de presentación (91). No estoy muy segura de que se pueda comprender así la diferencia, porque tampoco la filosofía dice, por ejemplo, lo que es el tiempo en unas pocas frases, sino que sólo lo puede mostrar ordenando de determinada manera el correspondiente ámbito de fenómenos, así que no informa directamente sobre la estructura sino que la muestra en el modo de la organización del conjunto.

vida sea buena?”, se presenta en situaciones vitales concretas y sólo se puede plantear en ellas de modo apropiado cuando la complejidad horizontal y vertical de la vida propia actual se ve como una estructura organizada. Se puede tener presente que cualquier configuración es siempre parcial e incompleta, pero no se puede evitar ver la propia vida como una totalidad determinada, porque no se la puede comprender de otra manera. Pero, una totalidad cerrada sería en todo caso la vida pasada, mientras la vida que se está realizando está abierta con relación al futuro. Por eso, cuando uno se pregunta cómo es ahora, cómo se comprende en su ser actual, hay siempre una anticipación del futuro, porque la configuración en que uno ve su vida actual obtiene su organización, entre otras cosas, también de las ideas que se tengan sobre lo que se quiere ser. Esto parece significar que la obra de arte, en tanto que hace accesible la vida concreta como una totalidad organizada, no puede evitar suponer que se puede ver la vida en total como una estructura que tiene sentido y que es posible responder a la pregunta por la vida buena. De ahí el reproche del carácter aparente de la obra de arte que tiene que suponer la posibilidad del sentido de la vida y así no puede tener en cuenta realmente la experiencia general de falta de sentido.¹⁹

Pero en este reproche se mezclan diferentes sentidos del concepto de “sentido”. Que la obra de arte presenta la vida como una estructuración de sentido, puede significar diferentes cosas. Primero, el concepto de sentido puede significar lo correspondiente al concepto de comprensión que he utilizado en la sección 3. En este sentido no hay ningún problema en la presentación de la vida como una estructuración de sentido, y es algo de lo que no podemos salirmos, porque vivimos la vida como seres hablantes que están dentro de determinadas estructuras conceptuales. De modo un poco diferente se presenta el problema del sentido en la sección 2, o sea, cuando se trata de la posibilidad de articular o de recoger lo concreto en una estructuración de sentido comprensible. Aquí se trata de la articulación de nuevo sentido, lo que, por lo demás, ocurre tanto en la filosofía como en el arte. El procedimiento es, en primer lugar, negativo. Por ejemplo, el arte contraviene conscientemente la acostumbrada percepción tradicional e intenta conscientemente ser incomprensible; un procedimiento que, sin embargo, trabaja siempre sobre el fondo del comprender ya existente y lo amplía o desplaza hasta que el desplazamiento se ha establecido de tal manera que volvemos a ver –ahora con sus medios– una estructura que tiene sentido, con lo cual el proceso puede empezar de nuevo. Pero aún cuando éste es un proceso en principio siempre abierto, la vida se puede comprender en cada estadio como una estructuración de sentido comprensible. Esto, sin embargo, no tiene que ver todavía con una respuesta positiva a la pregunta por la vida buena o al problema del sentido. No sólo en el arte, sino también en el diario vivir nos es inevitable ver la vida como una estructuración de sentido. No obstante, el principio de unidad puede consistir precisamente en la opinión de que la vida no tiene sentido o que una vida satisfactoria –tal como son la vida y el mundo– no es posible. Este es el sentido afectivo-práctico del “sentido” que hay

19 Por ejemplo, en ADORNO, Th. *Ästhetische Theorie, Ges. Schriften 7*. Frankfurt a. M., 1970, p. 193, 229 s.

que distinguir, desde un principio, del "sentido" como correlato del "comprender", para poder luego preguntar cómo los dos están relacionados, en vez de mezclarlos desde un principio de manera poco clara.

Yo había definido la pregunta por el sentido como aquella forma de la pregunta por la vida buena que intenta tener en cuenta la aspiración a la felicidad perfecta. Puesto que fácticamente no hay una vida sin experiencias negativas, esto sólo es posible por medio de una nueva interpretación de lo negativo. Ésta conduce a una estructuración del comprender que logra más que un simple comprender ya que, cuando se comparte su modo de ver, se puede tener la experiencia afectiva de que la vida, aún cuando en la vivencia inmediata es negativa, tiene sentido a un nivel superior. Si uno se niega a dar a la realidad este nuevo sentido, la pregunta por la vida buena se convierte en la pregunta más modesta por la manera en que, bajo las condiciones dadas, se puede vivir una vida que, hasta donde sea posible, tenga sentido. Esta es la pregunta para la que tanto la obra de arte como el autoesclarecimiento individual, formulan propuestas que pueden ser tanto positivas como negativas. Cuando se formula la pregunta hasta dónde es posible en su forma débil, y se pregunta cómo se quiere vivir/ser, aún cuando se cree que no es posible una vida verdaderamente satisfactoria, hay siempre respuestas porque hay posibilidades de elección y a través de ellas cuando no hay buenas propuestas las hay al menos mejores. También se podría pensar que la vida se presenta como algo que, en este sentido práctico, no es una estructuración de sentido, lo que significa que no se puede experimentar afectivamente un sentimiento fundamental de satisfacción con la propia vida en sus diferentes aspectos. Pero esta imposibilidad afectiva se puede sin más comprender y expresar.

5. La ocupación con el arte como elemento constitutivo de una vida plena de sentido

He excluido hasta ahora la relación entre la comprensión de sentido y el sentido afectivo de la vida. Esta relación existe en diferentes niveles. Es cierto que la capacidad de expresar la propia situación vital todavía no hace que la vida sea plena de sentido. Sin embargo, esta capacidad es la condición para poder manejar la vida y por eso significa un primer paso en la búsqueda de una autodeterminación plena de sentido. Que aquí hay algo más, se hace evidente cuando se tiene en cuenta que la obra de arte articula un sentido comprensible precisamente de manera tan peculiar que se percibe afectivamente, que tiene efecto por medio de identificación afectiva.²⁰ Para este fenómeno, la antigua idea aristotélica del efecto catártico del arte tiene quizás todavía un valor explicativo. Mientras cotidianamente estamos envueltos en la propia afectividad, la recepción de arte trae a juego los afectos en una situación separada de nuestros diarios empeños, en la que incluso los afectos negativos no significan un obstáculo para la conducción activa de la

20 Esto lo hace notar H. R. Jauß, con razón, cuando contradice a Adorno en: *Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a. M., 1982, p. 51.

vida, de modo que aquí pueden jugar libremente y por eso ser experimentados como placenteros. Esto significa que aunque los afectos se presentan, lo hacen en una forma que, al mismo tiempo que nos confrontamos con ellos, podemos conocerlos y así establecer una distancia reflexiva.²¹ Esto se podría interpretar diciendo que la ocupación con las obras de arte fornitente, de hecho, la unidad afectiva de la vida pero que ella no es una unidad de contenido, sino la unidad de la actitud reflexiva distanciante con respecto a la afectividad o a la propia vida. Aquí se podría aplicar quizás la concepción de Seel de que en la experiencia estética tenemos la experiencia de tener posibilidades.²² Entonces, ya no se trataría de que la obra de arte ofrece determinadas propuestas de modos de vida, sino más bien de que presenta tales propuestas como posibles y que a través de ellas se puede ganar libertad y apertura en la propia búsqueda concreta de las mejores maneras de vivir. Ciertamente esta libertad no hace aún la vida feliz pero ya es ella misma una fuente de sentido para la vida, puesto que cuando se dan el sentimiento de la unidad consigo mismo, la certeza de poder manejar la vida y de gozar sus aspectos regocijantes, se produce un sentimiento positivo.

Este mérito del arte está relacionado primariamente con el origen (I) de mi esquema histórico, con la función cognitiva que es, al mismo tiempo, una función afectiva, como la expliqué. Pero el arte puede aportar también al sentido afectivo de la vida sensibilizando la capacidad de gozo, en tanto que hace resaltar los aspectos positivos de la vida que fácilmente pasan desapercibidos en la rutina diaria –lo que tendría relación primariamente con el origen (II) en el gozo de lo bello–. Finalmente, de acuerdo con la sección 2, el arte puede aportar al desarrollo de una “vitalidad sentida”,²³ lo que está relacionado con el origen expresivo (III). Esto significa que puede aportar al descubrimiento de la plenitud y de la diversidad de los propios sentimientos y aspiraciones, lo que, por su parte, representa general e independientemente del determinado modo de vida, una condición para la vida plena de sentido, porque sin esa base material la vida sería sentida como vacía a pesar de la capacidad de una relación reflexiva unitaria consigo mismo. Puesto que esta expresión de plenitud interior sólo es posible por medio de correlación con lo exterior, aquí se condicionan mutuamente la posibilidad de diferenciación de la articulación artística y la posibilidad de diferenciación de la experiencia de la naturaleza, de tal manera que este efecto no proviene solamente de la experiencia con el arte.

21 Si ésta es una interpretación correcta de la teoría aristotélica, es discutible. Para el estado de la discusión *Cfr.* el resumen de FLASHAR, H. *Katharsis*. En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 4.

22 SEEL, M. *Die Kunst der Entzweigung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt a. M., 1985, p. 74.

23 Así lo formula DILTHEY, W. *Die Einbildungskraft des Dichters*. En: *Ges. Schriften*, t. 6, Leipzig/Berlin 1938, p. 164.

IV. Algunas conclusiones y preguntas

Ahora habría que comprobar qué consecuencias tienen estas reflexiones para la teoría estética. Esto ya no lo puedo hacer aquí, sólo quisiera retener unos pocos puntos evidentes. Es cierto que las obras de arte articulan modos de ver o estructuras de sentido. Pero lo hacen de diferentes maneras que habría que separar y aclarar más precisamente. Aquellos puntos en que esta aspiración del arte coincide con los esfuerzos de la filosofía o los complementa, están en el capítulo III, secciones 2 y 3, así que su dilucidación podría considerarse como el problema central de una genuina estética filosófica. Se mostró además que la definición general del arte como articulación de estructuras de sentido se puede asociar sin más a las categorías estéticas tradicionales, si bien cada vez a una diferente. Si se tienen en cuenta los diversos orígenes del arte, resulta obvio que conceptos como "belleza" o "gozo" no son aplicables a todo contexto o que en diferentes contextos significan algo diferente. Por ejemplo, "belleza" tiene primariamente relación con el origen (II) y, por tanto, no es un problema que las obras de arte, que quieren hacer posible una actitud vital reflexiva abierta, no sean bellas en sentido estricto. Además, el gozo catártico que ellas producen es un sentimiento de estructura completamente diferente al del gozo contemplativo de lo bello y ambos se diferencian, a su vez, del gozo de sentir la propia vitalidad.

Ahora ya no sorprende que la disputa sobre la correcta aclaración de los juicios valorativos estéticos, sea tan estéril. Pues este valor no se puede fijar ni al gozo —que no es un fenómeno unitario— ni a la belleza —que no es relevante en general—. Y si, por otra parte, se fija el valor estético al logro de la presentación de un modo de ver el mundo o la vida, se confunde el juicio sobre el logro estético con el juicio sobre si una obra tiene importancia desde la perspectiva de nuestra pregunta filosófica fundamental.²⁴ Es posible, sin embargo, que una obra aporte algo importante a esta pregunta aunque sea menos lograda de lo que podría ser (aunque seguramente no, si no es lograda en absoluto) y, en especial, es posible, al contrario, que una obra sea estéticamente valiosa sin que sea relevante para la búsqueda de un modo de vivir. Porque esta tarea ha sido tomada por el arte recién en un determinado momento histórico y por eso puede tener seguramente muchas más funciones que las interesantes desde una perspectiva filosófica. Pero tampoco cuando el arte está en el contexto de la pregunta por la vida buena, se puede relacionar directamente el logro con el aporte a esta pregunta. Tampoco juzgamos el logro de una investigación filosófica de acuerdo con su relevancia directa para la vida práctica. Se pregunta más bien si lleva un paso adelante el estado del problema que toca dentro de la investigación filosófica. De modo semejante, también los diferentes géneros artísticos tienen sus específicos planteamientos internos que han de ser solucionados por medio del

24 Me parece que esta confusión está en Seel, por ejemplo, en *Op. cit.*, p. 305.

desarrollo de sus medios de expresión.²⁵ Esto conduce a un punto que he dejado fuera y que habría que tratar: el arte, aunque puede acercarse más que la filosofía a la reflexión de la autocomprensión sobre la experiencia afectiva de sentido del individuo, en cierta manera es también siempre una empresa que se realiza desde la perspectiva del nosotros. Pues cada obra de arte es un paso adelante en la empresa global del arte como praxis social histórica y sólo como ese paso, que responde al estado del problema dentro de esa praxis, es comprendida la obra en toda su dimensión.

El tipo de problemas internos que han de ser solucionados por medio del ulterior desarrollo del sistema conceptual o de otros medios de expresión, tendrían que ser aclarados no menos con respecto a la filosofía que con respecto al arte. Pues a partir de mi definición aproximada de la tarea de la filosofía, no puede todavía verse cuál sería el método apropiado para la realización de esa tarea.

25 Cfr. el concepto del “problema artístico” de E. Panofsky (*The History of Art as a Humanistic Discipline*, p. 21) como se encuentra, por ejemplo, en la búsqueda de la representación adecuada de las proporciones humanas en el cuadro (*The History of the Theory of Human Proportions as a Reflection of the History of Styles*). Ambos artículos en PANOFSKY, E. *Meaning in the Visual Arts*. New York, 1955.

EL ARTE, LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VIDA BUENA

Por: Ursula Wolf

***Estética *Vida buena *Filosofía**

RESUMEN

Este ensayo se ocupa de identificar, en primera instancia, cuáles son las preguntas y temas que corresponden a la estética; en segunda instancia, su relevancia dentro de la reflexión filosófica; y, en tercera y última instancia, si se pueden tratar tales cuestiones y temas, con los procedimientos propios de la filosofía. La intención general que se identifica está encaminada a justificar la estética como un campo importante de la investigación filosófica.

ART, PHILOSOPHY AND THE QUESTION ON THE GOOD LIFE

By Ursula Wolf

***Aesthetics *Good life *Philosophy**

SUMMARY

This essay deals in the first case with the identification of those questions and themes that are incumbent to aesthetics; secondly it broaches the issue of the latter's relevance within the scope of philosophical reflection; thirdly and finally it tackles the notion of whether such issues and themes may be treated by such procedure as pertaining to philosophy. The general intention as has been identified leads to the justification of aesthetics as an important field in philosophical research.

Revista de



FILOSOFIA

Dirigida por el doctor José Rubén Sanabria

AÑO XXIX NÚMERO 86 MAYO-AGOSTO 1996

ISSN 0185-3481

Mónica B. Cagnolini

ÉTICA DISCURSIVA, DEMOCRACIA Y CONFLICTIVIDAD 171

José Rubén Sanabria

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE SCIACCA 197

María Rosa Palazón Mayoral

LA DIVERSIDAD Y LA IGUALDAD DESDE LA HERMENÉUTICA 216

María Dolores Illescas Nájera

LA TEMPORALIDAD COMO IRRENUNCIABLE DIMENSIÓN DE LO HUMANO .. 244

NOTAS 283

NOTICIAS 295

INFORMACIÓN 305

RESEÑA DE LIBROS 310

Información y correspondencia:

Revista de Filosofía

Universidad Iberoamericana

Prol. Paseo de la Reforma #880

Col. Loma de Santa Fe

Del. Álvaro Obregón. C.P. 01210

México, D.F.

EL BOSQUEJO DE AQUEL DÍA

Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke*

Ursula Wolf

Universidad Libre de Berlín

Traductora: Rosa Helena Santos-Ihlau

Universidad Libre de Berlín

1. Filosofía y literatura: acercamientos

El debate entre filosofía y literatura es tan antiguo como la filosofía misma. Comienza cuando Sócrates y Platón convierten la filosofía en la empresa independiente de preguntar por la manera como se debe vivir, la pregunta que desde la remota antigüedad ocupaba a los poetas. Como la filosofía apoya sus enunciados con razones y aclaraciones –lo que no hacen los poetas– reclama para sí el papel directivo. Desde entonces este debate ha pasado varias fases en cuyo transcurso también ambas empresas han cambiado. Mientras al comienzo la filosofía parecía ser la dominante, a más tardar en la época del Romanticismo cambian los papeles a favor de la literatura. Pero actualmente apenas se puede hablar de una victoria de la literatura, ya que con frecuencia la filosofía se pone al nivel de aquélla por voluntad propia, se le subordina o busca amparo en su cercanía. Esto se manifiesta especialmente en dos tendencias: la primera lleva a la filosofía a verse como una especie de literatura, ya que considera que el estilo debe ser para ella tan importante como lo es para la literatura; la segunda la conduce a dejar en manos de la literatura la pregunta por la vida buena. Sin embargo, a pesar de esta renuncia a su pregunta originaria, la filosofía considera que no debe desaparecer del todo, sino seguir existiendo como parte integrante de esa empresa más amplia que es la crítica literaria.

Ambas tendencias pueden explicarse si se tiene en cuenta la situación problemática de la que surgen: la pérdida de la metafísica, o sea, la convicción de que el conocimiento sistemático de la totalidad no solamente es inalcanzable, sino que además ya no es una tarea que tenga sentido para la filosofía. Sin embargo, la intención de totalidad sigue siendo una fuerza viva que se expresa en diferentes intentos de salvarla indirectamente. En el sentido de la primera tendencia, parecería que se acentúa la búsqueda de totalidad de parte del sujeto –característica, por su estilo individual, de la teoría filosófica– y que se la busca como unidad de forma en un sentido semejante al de la literatura.¹ En una dirección

* Ursula Wolf, "Jenes Tages Bleibender Umiss. Eine philosophische Lektüre von Handkes Versuchstrilogie" aus "TESTUALITÄT DER PHILOSOPHIE UND LITERATUR". HRG. L. Nagel und J. Silverman. Wien/München: Oldenbourg Verlag, 1994. p. 33-52. El artículo se publica con la autorización de la Editorial.

1 Cfr. por ejemplo FRANK, M. Stil in der Philosophie. Stuttgart, 1992.

algo diferente se mueve la propuesta de Rorty según la cual, después del fin de la metafísica, a la filosofía le queda la tarea de la autoconfiguración creativa del individuo.² También detrás de esta propuesta se ve el esfuerzo por encontrar un campo de acción para la intención de totalidad de la filosofía. Por otra parte, parece extraño que la filosofía, que opera con razones y enunciados generales, pueda ser la instancia apropiada para la configuración de la vida concreta.

Por eso, a primera vista parece más viable la idea contraria de que la literatura, que crea totalidades concretas, también puede articular respuestas concretas a la pregunta por la buena vida humana. Esta es la segunda tendencia que en el momento adquiere más fuerza en la filosofía práctica, o sea, la de buscar en la literatura modelos de vida lograda y utilizar el pensar filosófico para la interpretación y aclaración de textos apropiados. La representante más conocida de esta dirección es Martha Nussbaum.³ Pero también Rorty, quien encarga la tarea de la autoconfiguración individual a la filosofía, asigna a la literatura tareas que se refieren a problemas de moral social.⁴ Esto no en el sentido de que debieran tomarse los textos literarios como conjunto de ejemplos sobre problemas éticos, sino que la tesis afirma, más bien, que una interpretación que tiene en cuenta precisamente cualidades literarias como forma, estilo, etc., puede elaborar enunciados relevantes desde el punto de vista ético.⁵

No obstante, uno puede preguntarse si tales expectativas no se basan en una comprensión demasiado corta de la literatura. Si la pregunta originaria por el bien/lo bueno implica una intención de totalidad, y la vida lograda en su totalidad es tan poco pensable como el saber total, la literatura, no pudiendo abandonar la tendencia a la totalidad debido al carácter de la obra, hereda los problemas de la metafísica. Éstos pueden experimentarse existencialmente, pero no es claro, sin más, que sea lo mismo el esfuerzo literario que se ocupa del problema de la forma y la totalidad, y el intento de una articulación de concepciones concretas de vida buena.

Para obtener un poco más de claridad sobre lo irrenunciable de la intención metafísica de totalidad de la filosofía, por una parte, y de la literatura, por otra, sobre si la filosofía debería convertirse en literatura y cómo y hasta qué punto, y si se puede reemplazar verdaderamente la teoría moral y ética por la crítica literaria, quiero interpretar a continuación un texto que desde el punto de vista de su propio planteamiento del problema viene al caso directamente, porque tematiza en conjunto la pregunta por la vida lograda y por la obra lograda, y al mismo tiempo contiene referencias explícitas a la filosofía. Es la obra de Handke, *Ensayo sobre el día logrado*.

2 RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, 1989, p. 79 s.

3 Cf. NUSSBAUM, M. *Love's Knowledge*. Oxford, 1990, cap. I.

4 RORTY, R. *Op. cit.*, p. 94.

5 NUSSBAUM, M. *Op. cit.*, p. 29.

2. Literatura y vida individual: la búsqueda de forma

El texto de Handke⁶ contiene pasajes que, considerados por sí mismos y sin conocimiento del contexto, podrían ser parte tanto de un ensayo filosófico como de uno literario. De acuerdo con el método filosófico corriente, el tema es determinado, primero, por medio de delimitaciones dentro del campo lingüístico, y segundo, a través de su emplazamiento en la historia de la filosofía. Con respecto a esto último, se anuncia que se intentará desarrollar un nuevo modelo para el problema de la vida lograda. Éste vendrá a reemplazar los modelos tradicionales del instante aprehendido en el que ya se aborda el logro de la totalidad y de la totalidad de la vida lograda por medio de actividad. El ensayo se manifiesta claramente como literario y no como filosófico, en tanto que su propósito es narrar el día logrado (T 17). Parte del problema de que hoy día no se puede decir nada sobre una vida lograda en su totalidad por medio de actividad, porque la época de las aventuras, y por tanto también de las epopeyas, o sea, de la narración que abarca toda una vida humana, ya se acabó (T 14). La búsqueda es, por eso, desde el principio, tanto de forma como de contenido. El modelo de la narración se encuentra en la forma tradicional de la epopeya, de la novela. Cuando esa forma se torna obsoleta, deja de existir el modelo de la vida total, lo que concierne tanto a la vida individual misma como a su narración. De ahí la idea de tomar el espacio de tiempo de un día, abarcable con una mirada, y ordenarlo, para así encontrar quizás un modelo aplicable también a espacios de tiempo mayores (T 20). Entonces, el problema de la posibilidad de la forma de narración coincide con el de la posibilidad de vivir el día logrado.

En los dos ensayos que preceden y preparan el *Ensayo sobre el día logrado* es ya dominante este problema. En ellos se trata y se formula de manera tan amplia que puede convertirse directamente en el tema del tercero. Por eso, la interpretación tiene que ocuparse primero con esos dos textos anteriores.

a) *Ensayo sobre el cansancio*

En el primero de los tres ensayos el autor quiere “narrar sobre las diferentes cosmovisiones de los diferentes cansancios” (M 14). Un objeto bastante extraño para una narración. Normalmente se esperaría que se narraran sucesos. ¿Cómo puede constituir una narración la descripción de diferentes tipos de cansancio? En el mencionado propósito se relaciona el concepto de cansancio con el de cosmovisión. El cansancio es un modo de

6 HANKE, P. *Versuch über den glückten Tag* (Ensayo sobre el día logrado), Frankfurt a. M., 1991, abreviado “L”. La abreviación “C” se refiere a Handke, *Versuch über die Müdigkeit* (Ensayo sobre el cansancio), Frankfurt a. M., y “R” a Handke, *Versuch über die Jukebox* (Ensayo sobre la rocanola), Frankfurt a. M., 1990.

sentirse subjetivo que abarca tanto lo físico como lo psíquico, o sea, que domina a la persona como totalidad. En la forma decisiva que trataré más en detalle, el cansancio tiene similitud con los estados de ánimo, lo que se expresa en la mención de las cosmovisiones. El cansancio es un modo global de sentirse, que en su forma extrema no se refiere a este o al otro objeto individual, sino que se refiere al mundo como totalidad y precisamente como totalidad indeterminada y sin articular. Pero entonces ¿dónde hay algo narrable?

Si dejamos para más tarde el problema del cansancio extremo, encontramos que hay varios tipos de cansancio diario. De esos cansancios tiene el autor ideas paradigmáticas, imágenes narrables (M 29, 33). El cansancio se experimenta subjetivamente y, por eso, el texto está escrito en primera persona. ¿Cómo se hace narrable un tal sentirse? Las imágenes son recuerdos de situaciones complejas que inicialmente no están articuladas. El sentirse que hay en ellas sólo puede determinarse en su cualidad –también en la diaria autoperccepción y comunicación– relacionándolo con acontecimientos exteriores, con acciones, etc. Es esto precisamente lo que hace Handke en la descripción de los diferentes cansancios: explicar las situaciones en las que se produce el cansancio y las consecuencias de él sobre la percepción actual de la situación. ¿Por qué no se pueden enumerar simplemente las circunstancias, por qué hay que narrarlas? Cómo es el cansancio para el sujeto, cómo éste lo siente y cómo se comporta con el mundo cuando está cansado, depende de cómo valore, ordene y dé importancia a los factores internos y externos o, dicho de otra manera, depende de la forma que dé a la situación (cfr. T 39). Como no se trata de frases cualesquiera, como por ejemplo, de enunciados químicos o matemáticos, sino de frases sobre sucesos y experiencias concretas, expresadas por una persona que existe temporalmente, un orden es algo que en sentido lato se puede llamar narración.

En este sentido, el texto contiene pequeñas narraciones independientes, pero en su totalidad no es una narración realmente coherente. Por otra parte, no se disgrega en trozos completamente dispares. Fuera de la insinuación de una forma dialógica, de un tú que pregunta e insiste en precisiones y explicaciones, y cuya función no me es muy clara, el texto tiene una cierta unidad abierta por el hecho de que los ensayos de descripción de los diferentes cansancios son preparaciones para la presentación del cansancio extremo. Pero éste ya no se puede captar por medio de narración, así que en él falla la posibilidad de realizar la empresa. Hasta aquí, un yo que ha experimentado los diferentes cansancios, ha configurado expresiones de cansancio y narraciones sobre el cansancio, o al menos, lo ha intentado. Ahora, en el cansancio extremo, ya no configura el yo la situación –un recorte del mundo–, sino que el cansancio vence al sujeto. El yo y lo indispensable para su capacidad de narrar –el lenguaje– desaparecen. El cansancio estructura y da forma a todas las cosas. Deja que las cosas inconexas se conformen como partes de una narración en la que ellas se narran en silencio y en la que la historia de la humanidad se auto-relata sin palabras, en la que, dicho de otra manera, la epopeya ideal se realiza (M 53-57). Al respecto, el autor hace referencia a la filosofía, a la idea de la cosa en sí, del comprender la realidad en su totalidad (M 67-69).

Se trata, entonces, del problema ya conocido de la imposibilidad de captar la totalidad para el sujeto humano. Y como el autor mismo repetidas veces hace referencia al origen filosófico del problema, surge la pregunta: ¿dónde está para él la dimensión específica de la literatura y de la narración? Si en el texto la experiencia del cansancio extremo llega a ser expresada aproximadamente, se la expresa como una forma más fundamental de aquello que constituye también los cansancios narrables anteriormente. Estos determinados cansancios son reacciones de una persona a la concreta totalidad de su situación actual. Y la persona misma interviene no como puro sujeto de conocimiento, sino con todo su pensar, querer y sentir actuales. Si ahora extrapolamos, el cansancio extremo tiene que tratarse también de una relación con el mundo como concreta totalidad, como la totalidad de relaciones vitales de un individuo. Y de un individuo en tanto que relacionado con la totalidad de su vida concreta, en tanto que dirigido a la totalidad de una vida que tiene sentido o a una vida buena.

Que la persona que busca una totalidad plena de sentido tenga que desaparecer precisamente en el momento en que esa totalidad parece mostrarse, tiene varias razones. Primero, la limitación de su saber. La totalidad ordenada no se puede abarcar de una sola ojeada, mientras el narrar procede discursiva y temporalmente. Luego, su subjetividad. En tanto que ordenada, la totalidad no es comprensible ni experimentable como teniendo sentido para la persona en su diaria actitud. Pues nuestra diaria actitud incluye opiniones o valoraciones con las cuales juzgamos los componentes de cada situación como buenos o malos para nosotros, nuestros deseos, necesidades, expectativas, convicciones normativas, etc. En el cansancio extremo, en cambio, todo, cada suceso concreto, tiene "igual valor". La actitud ante la totalidad es: "es tan buena como bella, así está bien y así debe seguir siendo y es, ante todo, verdadera" (M 69).

Uno no puede tomar esta actitud mientras participe en la situación con propias valoraciones. A lo sumo ella puede llegar a ser posible en determinados momentos de vivencias místicas de unidad. Y Handke admite que su descripción del cansancio extremo tiene algo de místico (M 76). En todo caso, la experiencia del genuino cansancio está descrita tan persuasivamente y preparada de tal manera por medio de la descripción de los cansancios narrables en sus momentos indescriptibles, que su posibilidad es evidente también para quien no la conoce por propia experiencia. Pero aunque se logre mostrar de esta manera plástica la existencia de la experiencia, el verdadero problema está en cómo podemos desarrollar a partir de ella una actitud constante para la vida y el actuar futuros. La actitud buscada es la del escritor que precisamente en vez de valorar y juzgar, narra, y narra "sin corazón" (M 23), lo que significa que narra tan imparcial y objetivamente como quien no sólo ha tenido la visión mística, sino que además ha comprendido explícitamente el orden completo de la totalidad y la importancia significativa de cada detalle.

El *Ensayo sobre el cansancio* trata de la dificultad de llegar a una tal actitud, necesaria para el escritor y para toda persona que busque una vida completamente reflexiva y a la vez plena de sentido. Trata de la dificultad de llegar al menos a la actitud inicial a partir de la cual se pueda emprender una tal búsqueda. Pues no solamente experiencias particulares como la del cansancio extremo siguen siendo desarticuladas y sin yo. El yo que vuelve en sí e intenta expresar su experiencia se encuentra con la resistencia de su acostumbrada estructura vital, que no solamente pone en peligro el logro de la articulación sino que además debilita la motivación para su intento al hacer surgir la sospecha de la improbabilidad de éxito.

El texto presenta esta lucha desde el principio hasta el fin. Se exige constantemente la narración, pero las cortas narraciones parciales son interrumpidas a menudo por otras formas, como preguntas, reflexiones teóricas, etc. Continuamente se introducen juicios valorativos que impiden la visión de la totalidad; por ejemplo, los cansancios son valorados como malvados o bellos. Un largo pasaje describe en tono acusatorio formas concretas de torturas a animales en el lugar de España donde reside el autor, sin relación con el tema del cansancio. No obstante, se reflexiona explícitamente sobre si tales acontecimientos son narrables. Oficialmente se nos da una respuesta negativa con la razón de que las frases quieren convencer y no son narrativas (M 65). La pregunta más profunda acerca de si eso se debe al contenido o a la falta de sentimientos del autor, no se hace, pero creo que es con la intención de que los lectores se sorprendan y se pregunten ellos mismos. Además el *Ensayo sobre el cansancio* queda abierto, pues en la última página se nombra la rocanola y se anuncia un nuevo texto.

Entonces, lo que el primer ensayo debe mostrar es cómo se puede captar la experiencia del cansancio (u otra parecida) en su significación para la vida, a pesar de las resistencias y de las dificultades básicas. La experiencia de totalidad del cansancio sin lenguaje y sin yo, con la que termina el texto, enseña cómo empezar (M 67). No contiene una finalidad de contenido explícito, pero sugiere la existencia de una finalidad ventajosa por medio de ciertas experiencias y efectos. De este modo, nos mueve a iniciar una búsqueda, la búsqueda de la totalidad, lo mismo en la narración que en la vida individual. Lo que exige volver a encontrar tanto el lenguaje como la subjetividad.

b) *Ensayo sobre la rocanola*

El *Ensayo sobre el cansancio*, visto temporalmente, pertenece al presente. La relación con el mundo, propia del sentirse, es vivida subjetivamente en el presente. Preguntar y buscar, la necesidad de articulación motivada por ese sentirse es la situación presente del escritor. Es natural que el comienzo a que el cansancio impulsa se haga de tal manera que se intente captar la experiencia indeterminada misma en su contenido. Como el cansancio extremo tiene una relación indeterminada y totalizante con el mundo, no es posible una completa explicación directa. Pero del mismo modo que la presentación del

cansancio total es introducida por medio de trozos sobre cansancios "más pequeños", también la articulación de la relación con el mundo como totalidad puede ser preparada por medio de la explicación de relaciones más pequeñas y abarcables. Precisamente como realización de esta empresa se puede entender el *Ensayo sobre la rocanola*. Empieza por la relación del autor con una cosa concreta (o más exactamente con cosas concretas de un tipo), la rocanola, y busca aclarar "la importancia de esa cosa en las diferentes fases de su... vida" (J 11). En tal empresa el punto central es la descripción del pasado, en la que se da más efectivamente la posibilidad de enfrentar la propia vida como capturable en una ojeada, casi como si se la viera desde fuera, y en la que, por eso, es posible una narración ordenada y estructurada.

El texto muestra con bastante claridad que esto es una simplificación que no se puede mantener. El problema de la articulación de la totalidad, es decir, del logro de una forma de la vida que incluya la totalidad de sus relaciones, surgido en el primer ensayo, no se soluciona en este ensayo intermedio. Sólo son presentadas sus dificultades. Hay en el texto un largo pasaje que explícitamente trata el problema de la forma (67-75). Ahí se nos dice que el autor inicialmente tuvo la idea de un diálogo, luego de una yuxtaposición libre de diversas formas de estilo que correspondiera a las experiencias actuales de desarticulación y desmembramiento. A esto se antepone ya relativamente temprano en el texto una insinuación contraria. El autor constata una tensión entre la epopeya mundial experimentada en el sueño como todavía posible (29) y el actual propósito menor de describir la importancia de la rocanola en la vida de una determinada persona. La tensión se afloja cuando repentinamente el ritmo de la narración, uniforme, parejo y lineal con respecto al pequeño tema insignificante, se inicia de modo espontáneo (70-72). Pero la distensión no se da sin restricciones. Inmediatamente se presenta la duda de si la narración tradicional no es "un absurdo estrellarse continuo contra una puerta cerrada desde hace mucho", si no es una ilusión (74).

Estas restricciones se muestran más claramente en lo que este ensayo intermedio hace efectivamente. Mientras el primero contiene una mezcla de estilos y trozos que no corresponden al contenido, en el segundo se narra y se describe sin tropiezos. En la primera mitad se describen, desde el lugar donde el autor está actualmente, ante todo observaciones diarias, pero también su situación actual y sus dificultades para escribir, más exactamente, para comenzar a escribir. Esto corresponde al modo corriente de expresar la actitud vital subjetiva por medio de la referencia a la situación vital. Nada de eso tiene lugar realmente. Los detalles de la situación en sí son presentados concretamente, pero permanecen en si mismos, no encuentran la manera de articularse claramente ni unos con otros, ni con la situación del escritor. Y esto a pesar de que él intencionalmente se ha retirado a un pequeño lugar en España donde no sucede nada, donde hay un mínimo de excitaciones y distracciones, y a pesar de que así hace una especie de experimento al equiparar vida y escritura para, por medio de la minimalización y simplificación de las circunstancias de la situación, hacer posible también una narración unitaria y completa. El fracaso inicial del

experimento podría aclararse porque, para una persona que vive temporalmente y escribe narrando, no se puede establecer una continuidad de hechos actuales aislados.

En la segunda mitad es posible un cierto progreso al ser realizado el plan original: la narración de recuerdos. Debido a esa ocupación con el pasado, obtiene también articulaciones el presente (J 103), o sea, una cierta forma. Pero, a la inversa, el lugar actual debe aparecer también en la narración (J 73), lo que se podría entender como si también el pasado adquiriera un perfil cuando se lo relaciona con la propia situación vital actual. Sin embargo, tampoco de esta manera se establece una verdadera relación. Las narraciones independientes sobre encuentros con rocanolas están tan desligadas como las observaciones independientes en el presente. Si llega a haber una cierta estructura, ella se constituye por el orden espacial, por la sucesión de los lugares en relación con el lugar del momento. Pero como la estructura narrativa y vital transcurre en el tiempo, ese orden tiene que permanecer más bien exterior. Correspondientemente, el texto está en tercera persona y es muy significativo que ésta no aparece en la epopeya mundial que se le aparece en sueños (J 29). El estar presente, el estar atento a la significación de las cosas que se hace posible por el conjunto de pasado y presente, permanece pasivo, o más exactamente, el escritor es sólo un médium de la significación del lenguaje y de las cosas.

Este estadio debe entenderse, ciertamente, como un estadio pasajero en la vía hacia la verdadera actividad literaria. El primer ensayo conduce del sujeto sensible a la total desaparición del yo y del lenguaje, y finalmente al aprendizaje del comenzar. Este comenzar, que todavía no nombra a una persona, consiste en volver a encontrar el lenguaje y así es el intento de formulación posterior del contenido o de la significación de la experiencia mística de la totalidad. Esta es una experiencia en la que todo vale lo mismo. Describir una tal actitud es algo que más fácilmente puede proponerse un médium que escribe, y eso cuando después de la pura presencia del mundo, se vuelve a encontrar el lenguaje pero todavía no el sujeto, o sea, el lenguaje como medio de descripción y no en su función expresiva. Correspondientemente, el escritor puede ahora describir acontecimientos que lo tocan negativamente, desde afuera, sin corazón (por ejemplo, J 119, J 76). Este estado sin yo puede ser importante todavía por otra razón. Cuando se ha perdido la epopeya y con ella la aventura y la heroicidad, quedan para contar sólo pequeñezas que parecen tener poca significación para la actitud subjetiva. La capacidad de ver su significación, de crear relaciones entre los detalles poco a poco y desde el fondo, exige atender en forma neutral a que cada pequeñez tenga una función dentro de la totalidad y, por eso, sea significante.

c) *Ensayo sobre el día logrado*

El *Ensayo sobre el cansancio* demuestra la existencia de una dirección del buscar que vale la pena, partiendo de la presencia de la totalidad sin yo y sin lenguaje. El siguiente *Ensayo sobre la rocanola* intenta perfeccionar la actitud objetiva de la investigación de las

partes de la realidad, por medio de una descripción de las situaciones vitales presentes y pasadas de la persona vista desde afuera. Que no resulte una verdadera conformación se debe a que falta la única instancia conforme para nosotros los seres humanos, el estar dirigidos a lo que aspiramos en la vida (algo como la idea de totalidad sugerida en el primer ensayo), o sea, la dimensión de futuro de la vida. Con ella falta también la perspectiva subjetiva de la persona en la que las cosas pueden conformarse de manera significativa en un sentido no sólo exterior. En el *Ensayo sobre el día logrado* se agregan, al mismo tiempo, la dimensión futura y el yo. Esto, sin embargo, no sólo perfecciona el planteamiento del problema, sino que también da lugar a nuevas dificultades.

La experiencia de la falta de estructura conforme en el mundo que el ensayo intermedio trabaja con exceso, corresponde a la experiencia de la propia distracción. El crear orden se convierte en una necesidad subjetiva para la persona que sufre bajo la propia distracción (T 21). Después de que el lenguaje, al menos en su función descriptiva, se vuelve a dejar oír en el ensayo intermedio, se escucha ahora, entre cosas y palabras, finalmente una tercera voz, una voz que narra. Ella es caracterizada como oscura, débil, áspera, no interesada en ser consecuente, proveniente de la maleza (28). En el tercer ensayo predomina la primera persona, interrumpida por la segunda, una especie de interlocutor que hace preguntas y expresa dudas. De vez en cuando pasa la primera persona también de nuevo a la tercera. Pero esta tercera voz debe ser distinguida de lo que era el narrar en los dos ensayos anteriores. Ella no narra en la manera en que se narra a sí mismo el mundo sin lenguaje. Tampoco la narración unificante se adueña de la persona para convertirla en médium, como en el ensayo intermedio. Ella narra en la forma en que precisamente en este último fue vencida por la narración unificante, o sea, circunscribiendo, esbozando, aproximándose desde diferentes direcciones (J 70, cfr. T 17). La tercera voz en el tercer ensayo, cuando es oscura y balbuciente, no puede ser sino una que intenta obtener ese modo de narrar. Ella es la voz del ser que no describe estáticamente cosas dadas, sino que intenta obtener una forma estructurada para su propio futuro. Puesto que ya no disponemos de modelos de vida organizada en la totalidad, la idea del día logrado debe convertirse en directriz. Esta idea puede entenderse como una forma posible de expresión de aquello que nos permite entrever el último cansancio como dirección de una búsqueda. El día logrado no es algo que ya existe, algo de lo que tenemos imágenes mentales concretas que sólo esperan su articulación lingüística. La idea del día logrado no es una imagen, sino sólo una idea, sólo Juz (23), o finalmente todavía menos, sólo un sueño (90). La narración buscada tendría que ser, por eso, una narración futura (24). Sólo si se la lograra, si se pudiera narrar en forma paradigmática un día concreto como logrado, quedaría demostrada la existencia de la idea (T 22).

Si no se puede narrar una vida lograda en su totalidad y la existencia de la persona se realiza temporalmente, es natural intentar un experimento con la unidad temporal más pequeña: un día. Handke mismo indica que en tiempos pacíficos la gente escribe un diario (T 29). Y ya en el ensayo intermedio se encuentra un pasaje que deja ver lo que alguien

podría decir en la tarde de un día logrado: "Yo hago mi trabajo. Mi trabajo me satisface" (J 119). Pero esta es simplemente una constatación exterior y no una narración que haga visible el logro del concreto transcurso del día. En el Ensayo sobre el día logrado se encuentran diversas aproximaciones a lo buscado. Al comienzo del ensayo se nombran formas de otros campos que podrían servir de analogía: líneas en una pintura de Hogarth (en general, la pintura es para Handke un paradigma importante de la totalidad; cfr. también M 69) y las líneas de una piedra. Luego se agrega a éstas la "línea" de una vivencia –más difícil de captar– en la que hechos y movimientos interiores y exteriores no sólo concurren en una forma, sino que la línea misma es vivida como el logro de forma (T 66). Otras aproximaciones son tomadas del modelo tradicional de la epopeya y de la vida lograda: un día es logrado cuando se han sorteado peligros, cuando la persona ha dominado su día. Como faltan aventuras con coherencia interna, el peligro, o sea, la tarea, está simplemente en la forma del día, en su temporalidad (29 s.) El día es logrado cuando se les da forma y unidad a los acontecimientos desligados, cuando se encuentra el ritmo del día (35 s.). Para esto no es necesaria la perfección, más bien, en la idea del día logrado propia de la época presente, es bastante posible que la forma comience y luego se rompa, o que sólo sea encontrada mucho más tarde después de varios intentos (39 s.), que la línea que hemos intentado dar al día comience a tartamudear, que se vaya por atajos, etc. (19).

El tartamudeo de la línea del día corresponde al tartamudeo ya citado de la voz que narra, y por eso no sorprende que para Handke la idea del día logrado se transforme "de una idea de la vida en una idea de la escritura" (T 63). La idea de lograr el día es, después de la recuperación del yo, la idea del logro reflexionado conscientemente, y esto no es otra cosa que la idea de un día coherentemente narrable por la persona. Pero es precisamente en esta participación del sujeto consciente, que se esfuerza por articular lingüísticamente, donde están los obstáculos para el logro. Una configuración de las partes integrantes del día que permita que todo se articule libremente en una totalidad, que deje convertir en actitud cotidiana el juego de todas las fuerzas de una complacencia desinteresada (T 48), nos parece a nosotros, seres humanos que vivimos el día a base de sentimientos, opiniones, necesidades, etc., casi inalcanzable.

La fantasía, que es para Handke una instancia que nos une con un nivel superior del ser, nos pone sin cesar la idea ante los ojos (71). Pero aún cuando la fantasía nos es regalada, la actitud producida por ella –el acercamiento a una idea– no es puramente medial, como el estar presente en el ensayo intermedio. La persona misma puede esforzarse por dar al día una línea, intentando encontrar una actitud apropiada para afrontar las perturbaciones, puede también esforzarse por hacer el día narrable buscando las palabras más apropiadas para sus partes, que son los sentidos bajo los cuales ella vive esas partes. Sin embargo, quizás no parece a primera vista convincente que un cambio de actitud, el intento de "tener la presencia de ánimo necesaria para la variedad diferente del momento" (T 49), ayude también frente a vivencias o sucesos negativos de gravedad. Se podría responder que las ventajas de la idea del día logrado frente a la de la vida lograda en su

totalidad, incluyen precisamente que esa idea no implica que cada día tendría que ser logrado. Más bien se busca encontrar paradigmas de días logrados bajo condiciones normales, unidos quizás a la esperanza de que aunque no se los pueda transferir a cada día, se puedan encontrar, sin embargo, formas análogas de la idea también para días más difíciles. Ya el logro de, al menos, un día no es una nada (T 79). Un día vivido como teniendo una línea, tiene un perfil que permanece (T 67) y así, algo que hace aparecer como posible el logro, también en el futuro.

Sin embargo, la participación del yo también presenta problemas de principio para el logro de un solo día sin perturbaciones especiales. El mismo esfuerzo por la forma que, en parte, tiene éxito y, en parte, fracasa, impide el logro, porque puede ser percibido como perturbación. El día sólo puede lograrse totalmente, o sea, la completa narración de él sólo puede tener éxito cuando vuelve a desaparecer el sujeto consciente que precisamente ahora se ha anunciado tímidamente. Tendría que convertirse en médium como antes. No sólo porque esa sería la única posibilidad de presentar coherentemente el día como totalidad, sino también porque sólo puede vivir un día logrado cuando no está perturbado por la idea de tener que lograr el día (75). Esto, naturalmente, es paradójico porque el sujeto de la vivencia ya no existe.

Pero, en primer lugar, la desaparición del yo no es lo mismo que su falta en el Ensayo sobre la rocanola. Ella tiene lugar a un nivel superior porque la persona, después de haber pasado por el nivel en que pugna y se esfuerza por obtener forma, se vuelve a tornar a sí misma de tal manera que se integra en el conjunto objetivo de la totalidad y llega a un acuerdo explícito con su falta de totalidad, con su mortalidad (75). Por otra parte, la desaparición no es definitiva. El paso hacia ella es irreal y no puede ser la última palabra mientras el autor siga escribiendo. La voz narrante sigue hablando, inicia narraciones parciales y no se comporta sólo como médium. Lo testimonian una goma de borrar achicada y montoncitos de madera de lápiz. El escritor no ha tenido el sueño del día logrado sino que lo ha hecho (90 s). Dicho de otra manera, él no sólo ha permitido que las cosas se le muestren por medio del uso representativo-descriptivo del lenguaje, sino que lo ha forzado en su potencial expresivo para darle mayor realce a su idea de la vida y de la escritura. Ha luchado con él por cada palabra para así, al emplear palabras más apropiadas, acercarse también al logro del día (T 27). En efecto, el logro del día depende de la interpretación que la persona hace de sus partes y esa interpretación consiste en una manera de describir que haga comprensible la concordancia de ellas.

El Ensayo sobre el día logrado es, finalmente, una puesta en escena de lo que podría llamarse hoy el intento de creación de totalidad, de una forma unificante tanto en la vida como en la escritura. El texto mismo, en tanto que presenta esa búsqueda, es, al mismo tiempo, completo e incompleto (total y no total). Es completo, en cuanto termina en el punto en que la idea directriz o el sueño del día logrado ha sido elaborada hasta donde es posible hacerlo sin cansancio y repetición. Es incompleto, en tanto que el desgaste

de la idea no significa el final del esfuerzo, puesto que refiere previamente a otro sueño en el que lo buscado, la forma, se puede volver a intentar de manera transformada (T 21). Esta transformación es posible porque la totalidad de la vida humana no es algo dado en su contenido concreto, sino que tiene que ser configurada todavía, sin que la configuración alcanzada sea ya definitiva. La totalidad es así como la trilogía misma, una especie de totalidad incompleta. Por esta razón, se puede buscar sucesivamente en la forma de diferentes ideas y cada idea puede ser reemplazada por una formulación, más apropiada a la época, de la tensión entre totalidad y no-totalidad.

3. Filosofía, literatura, vida: separaciones

La trilogía de Handke significa, en mi opinión, un intento logrado de tratar el viejo problema de la totalidad a la altura de la conciencia actual del problema. La evaluación de la interpretación con respecto a las preguntas surgidas en 1. sólo puede ser corta y programática por razones de extensión. Los problemas se pueden dividir en dos grandes complejos: de un lado, la pregunta por la relación de la filosofía y la literatura con la totalidad y, de otro, la pregunta por su relevancia ética y moral. Comienzo con el primer complejo.

Es evidente que el tema de Handke en los tres ensayos es el problema de la totalidad. La cuestión es: ¿qué significa exactamente totalidad? Lo total podría encontrarse en tres niveles diferentes. Éstos pueden ser: 1) la totalidad de la realidad/del mundo, 2) la totalidad de nuestras relaciones con el mundo/ la totalidad de la comprensión y 3) la totalidad de la vida individual (o quizás también de la historia de la humanidad). Para Handke los tres niveles juegan un papel, pero principalmente, el primero y el tercero. El primer nivel domina en el primer y segundo ensayo y, además, es para Handke frecuentemente la cuestión central. El esfuerzo de escribir parte de una experiencia de totalidad que carece tanto de yo como de lenguaje, o sea, de una experiencia donde –por decirlo así– se muestra la realidad desnuda, la cosa en sí, como el autor mismo lo insinúa. Habría que preguntar qué totalidad se busca ahí. Recordemos que la experiencia implícita de totalidad tiene la importancia de que motiva una búsqueda y que la búsqueda es la de una explicación de la significación de cosas y sucesos individuales, no simplemente en el sentido de una reproducción concreta de ellos, sino como un registro de su ser, de su significación (importancia). Además, que esa importancia en el segundo ensayo se convierte en la significación para la vida de una persona. Y que en el tercer ensayo coinciden el esfuerzo por la forma en la escritura y en la vida. Entonces, se trataría de la totalidad concreta, no tanto en el sentido de la totalidad de todas las cosas y sucesos concretos (aunque también de esto se trata) sino en el de que ha de mostrarse la cosidad de las cosas, que tiene que ver naturalmente con su relación con el todo, pero que es más fácilmente descriptible que ese todo. La cosa en su realidad podría ser, entonces, una especie de modelo de la totalidad como la busca la persona, que ciertamente es un organismo cerrado y así una cosa, pero que como tal, no es completamente accesible a sí misma y nunca está completa en la

dimensión temporal de su existencia en tanto que la vive. Esto concuerda con el hecho de que Handke con frecuencia cita obras pictóricas como ejemplos de totalidad, por ser las que más claramente representan una unidad objetiva.

Se puede, entonces, suponer que la tendencia original a la totalidad es, de hecho, la búsqueda del individuo de una vida que tenga sentido, o sea, de una vida lograda completamente. Como se ha mostrado, la literatura responde de modo directo a esta necesidad de totalidad en cuanto intenta articular tramas de relaciones vitales. En esto tiene que ver también con el segundo nivel de totalidad –el orden de las relaciones de comprensión– porque, como personas, estamos constituidas, entre otras cosas, por esas relaciones. Pero la literatura no utiliza el lenguaje según el orden de estas relaciones intersubjetivas, sino según el orden de la narración, es decir, de tal manera que intenta estructurar las vivencias y sucesos en un conjunto coherente de sentido, componiendo en una obra las frases en su cualidad sensible. Entonces, sólo incidentalmente tiene que ver con la segunda totalidad, la del comprender, porque no muestra sus estructuras como tales, sino más bien cómo son para la vida individual, qué significación tienen para ella.

Pero, que la literatura configure tramas concretas de relaciones vitales individuales no significa que recomiende, desde el punto de vista del contenido, modos concretos de vida o transcurcos diarios, etc. Lo concreto tiene más bien una función paradigmática. Diseña posibilidades que, transformadas correspondientemente para otras situaciones, han de ser entendidas no directamente sino según su sentido.

Pero si lo concreto en la literatura no pretende ser concreto ¿en qué se diferencia su función de la de la filosofía? La filosofía tiene que ver, en primer lugar, con la totalidad en el segundo sentido, o sea, con la totalidad del comprender. Sin embargo, aquello que la motiva se relaciona con la totalidad en el primer sentido y, finalmente, en el tercero. Esta motivación –para la filosofía, a diferencia de la literatura– sólo puede ser el fondo y no el tema. La filosofía que, como ciencia general, estudia las relaciones de aclaración, fundamentación, explicación, etc., entre enunciados generales, no puede subvenir directamente a la concreta necesidad individual de totalidad. La totalidad de la comprensión y del lenguaje con la que ella tiene que ver no es un todo cerrado, sino una totalidad abierta a la manera de una red incompleta cuya estructura puede desplazarse y ampliarse es decir, no sólo es incompleta fácticamente, sino que la totalidad de una cosa no sería un modelo apropiado para su totalidad. Por eso, la metafísica en el sentido del intento de captar una tal totalidad por medio de un sistema sintáctico cerrado y unitario, tiene poco sentido. La literatura, o, en general, el arte, como heredera de la metafísica, es mucho más apropiada.

Si esto es así, tendría que ser menos importante el estilo para la filosofía de lo que muchos se inclinan hoy a pensar. Es importante, pero en tanto que la filosofía no describe hechos perceptibles que hablen por sí mismos sino que explicita estructuras y relaciones

del comprender, que resultarán tanto mejor presentadas cuanto más iluminante y razonable haya sido su articulación. Pero la filosofía dice lo que son las relaciones, y esto es algo que se puede decir. En cambio, la literatura dice cómo se experimentan las relaciones en la vida individual, algo que sólo se puede mostrar por medio de esa curiosa unidad de contenido y forma que es propia, en sentido estricto, sólo del arte. No obstante, pueden haber obras filosóficas en las que el estilo contribuye al contenido, pues naturalmente pueden haber textos que representan una mezcla entre filosofía y literatura.

En lo que concierne al segundo complejo de preguntas –la posible contribución a la ética– es clara la respuesta al respecto de la literatura. El ideal de ésta es la totalidad en el primer sentido de la realidad total, y la buena vida lograda o el día logrado es el que es completo en el sentido de que para la persona todo tiene una significación, o sea, que tanto lo bueno como lo malo (en el sentido de las valoraciones corrientes) tienen su puesto igualmente y pueden ser descritos “sin corazón”. Sin duda, aquí se presenta una determinada actitud o posición ante el mundo y la vida para la que hay alternativas. Pero se trata más de una meta-actitud, que de una determinada manera concreta de vivir o, si se trata de una concreta manera de vivir, ésta es la del escritor, para el que vivir y escribir/leer coinciden o, en general, la de quien se ha propuesto como tarea seguir trabajando en el problema de la forma. Por eso tendría poco sentido tornar el texto de Handke como recomendación de la vida del escritor para todo lector. Lo que el texto presenta es un paradigma de cómo podría llegar a ser efectivo el intento de totalidad en la vida, un paradigma que, logrado, coloca al receptor en un juego de fuerzas cognoscitivas que lo conduce a preguntar cómo podría ser la estructuración de su propia vida bajo sus condiciones y tareas.

Y si esto es así, no se pueden sacar de la literatura respuestas a preguntas éticas y morales. Se pueden sacar de ella, por supuesto, ejemplos de decisiones morales que, por otra parte, también se encuentran en la realidad, aunque no tan claramente elaborados. Pero en cambio, 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 prolífica de un problema ético. Ella puede presentar posibilidades de organización de las relaciones entre esas dimensiones de lo práctico, de evaluación de los diferentes aspectos, etc. Por eso tampoco la crítica literaria suministra una comprensión moral, sino una visión de los posibles modos de comprensión de la estructura de problemas morales.

Claro que también la filosofía puede aclarar la estructura de aquellos ámbitos de comprensión que tienen que ver con decisiones éticas. Pero tiene la desventaja –frente a la literatura– de no poder mostrar qué significa una pregunta ética en la vida de una persona. Además, tiene la desventaja de que trabaja con medios conceptuales genéricos y por eso está mucho más alejada de las complejas situaciones concretas que la literatura, la cual trabaja precisamente con la formulación de contextos concretos. De otra parte, porque la filosofía procede afirmando enunciados y defendiendo opiniones, se podría decir que

ella —antes que la literatura— expresa valoraciones éticas y morales. La literatura, ciertamente, no las puede sacar de sí misma. Pero lo que hace hoy una filosofía práctica interesante, es ocuparse de discutir problemas de aplicación. Y lo que aquí hay que organizar no son simplemente conceptos genéricos (que con frecuencia tendrían primero que ser buscados), sino los sistemas de opinión existentes. Éstos contienen ya supuestos sobre lo correcto, y en tanto que la filosofía los controla, a la buena manera socrática, podría entrar a defender la corrección de aquellas opiniones prácticas que pasen ese control. Esto, sin embargo, es un supuesto que tendría que ser elaborado en otra ocasión.

EL BOSQUEJO DE AQUEL DÍA

Por: Ursula Wolf

***Literatura *Filosofía *Totalidad
*Vida buena *Peter Handke**

RESUMEN

El artículo se propone determinar los asuntos que competen a la filosofía y a la literatura a partir de, primero, un contexto común, el de la totalidad; y segundo, dos perspectivas, a saber, la cuestión por la relación de la filosofía y la literatura con la totalidad, y la relevancia ética y moral de dicha relación. La totalidad debe ser entendida de tres formas: la de la realidad y del mundo; la de las relaciones de los hombres con el mundo y su comprensión; y, la de la vida individual. Estas variaciones del concepto son elaboradas por Peter Handke y presentadas como apoyo discursivo por Ursula Wolf.

A ROUGH VERSION OF THAT DAY

By Ursula Wolf

***Literature *Philosophy *Totality
*The good life *Peter Handke**

SUMMARY

The aim is to determine issues which pertain to philosophy and literature on the basis, firstly of a common context, namely totality and secondly to outline two perspectives, such as the matter of the relationship between philosophy and literature with totality and the ethical and moral relevance of the foreseen relationship. Totality should be understood in three manners: reality and the world; the relations between men and the world and its understanding; and individual life. These variations of the concept are extended by Peter Handke and presented as discursive support by Ursula Wolf.

TRAGEDIA, COMEDIA Y PODER

Sobre la forma artística de la democracia *

Por: José Luis Villacañas Berlanga

Universidad de Murcia

C.S.I.C. Madrid

1. La última ironía platónica

En muy pocos sitios se me antoja Nietzsche tan verdadero como en el §28 de *Más allá del Bien y del Mal*. En el presente ensayo quiero recordar el problema, y apresar algo de la verdad de esta página. Quizá esta cuestión, aparentemente marginal, permita dibujar un marco filosófico para su figura. Segundo me parece, confiesa nuestro autor su obsesión en este párrafo: iluminar el secreto de Platón, verdadera esfinge de la filosofía. Pero en lugar de aquel pesado ejercicio de levantar las máscaras de Platón y de sus seguidores, los teólogos, como acostumbra, en esta página Nietzsche se concentra en el secreto último, en el corazón opaco del inventor de la filosofía, en el fondo que gana profundidad justo por las superpuestas epidermis de las máscaras. Mas ese punto final ya no puede ser desenmascarado, sino soñado. Aunque deberíamos investigar de qué tipo es la verdad de los sueños sobre el secreto ajeno, podemos por lo pronto, atenernos a las palabras de Nietzsche. "No sabría yo indicar cosa alguna que me haya hecho soñar más sobre el secreto de Platón", nos dice.

¿De qué cosa se trata aquí? De un pequeño hecho, tan afortunadamente conservado como ocultado, quizás por lo que en sí mismo tiene de enigma. "Que entre las almohadas de su lecho de muerte no se encontró ninguna Biblia, nada egipcio, pitagórico, platónico". La crónica no nos refiere un acto más de la vida de Platón. Hablamos de la verdad de su muerte, el momento en que Platón comparece para ver el padre buscado, al padre inexpresable. Nietzsche nos descubre entonces valientemente que la verdad de Platón no era platónica. No preguntemos por qué sólo en este pasaje, entre toda su obra, Nietzsche deja de engañarse y de engañarnos sobre Platón. Atengámonos al punto. ¿Cuál era entonces aquella verdad, la verdad superior que Platón solicitó para iluminar la última senda? Nietzsche nos dice escuetamente que lo que se encontró entre las almohadas de su lecho de muerte fue el rollo de las obras de Aristófanes. La verdad que Platón reclamó para iluminar la postrera oscuridad de la vida fue la comedia. Ése fue su secreto.

Sin embargo, Nietzsche puede precipitarse en su conclusión al señalar que Aristófanes consoló a Platón en su muerte. Puede estar errado al entender que Aristófanes tornó *soporíable* la vida de Platón. Sin duda, nada de esto es necesario. También podemos

* Este artículo fue especialmente cedido por el autor a *Estudios de Filosofía*.

pensar que Platón combatió hasta el final contra Aristófanes. En el lecho de la muerte no sólo se juntan los amantes: a veces se juntan los enemigos. En todo caso, no podemos concluir que la obra de Platón venciera. Platón no usó su propio texto para acallar la obra del cómico. No asistimos a una lucha de obra contra obra. Todo lo escrito por el propio Platón no sirvió para nada y está ausente de esta escena final. Es letra muerta. La letra viva aquí es sólo aquella que lucha contra la muerte. Al final, al lado del cuerpo inerte del viejo aristócrata, sólo resuenan los ecos de las risas grotescas de los campesinos y de las mujeres obscenas, del populacho en desorden cansando del desorden de los poderosos. Al final, al lado de la carne muerta del filósofo, Nietzsche sueña los delfines de las procesiones de los carnavales con sus símbolos fálicos y sus sacrificios gestos. Y entonces caemos en la cuenta de lo evidente: incluso en la tragedia inicial de la *Apología*, la comedia recorre toda la obra platónica. Este homenaje final a Aristófanes nos parece tan cómico como el homenaje postrero de Sócrates al gallo de Asclepio. El hombre que pretendió definir y someter el poder político al Bien soberano, acaba reconociendo la victoria de aquel que jamás pretendió el Bien, sino la subvención cómica del Poder. Lo cómico en Platón fue perder la vida ejerciendo la filosofía, luchando una y otra vez por definir el Poder bueno, y así escapar a la lucha a muerte por el poder real que hundía su ciudad. Ninguna inversión más cómica que esa filosofía que, buscando neutralizar el poder real desde el Bien, asume su impotencia, al tiempo que entrega el poder a su destino propio, al sangriento destino de los no-filósofos. Pero la risa más sutil que pudo iluminar la hora postrera de Platón, una risa sobre sí mismo, todavía está por soñar en este sueño. Nietzsche no podía tener acceso a él en ningún caso. Pues por las páginas de Aristófanes desfilan otros no-filósofos que tampoco tienen manchadas las manos de sangre ni de poder, ni aspiran al estatuto aristocrático de superhombres, ni renuncian a la promesa de felicidad de sus cuerpos, como si se dejases llevar por una idea precisa de Bien que tampoco a Platón le fue regalada.

2. El segundo hombre, tras Aristófanes

No sólo de Platón y su secreto habla este §28, tan olvidado. El segundo hombre importante de esta constelación, importante para Nietzsche y para nosotros, por secretos caminos, es Maquiavelo. Algo cuadra desde el principio: Maquiavelo recoge este poder político real, dejado por los platónicos en las manos de los no-filósofos, y le propone su ley inmanente, su ley autónoma, su ley ajena al Bien moral y religioso. Mas no, el pasaje no defiende un mero antiplatonismo. Se trata del traviesísimo humor de Maquiavelo, dice Nietzsche. No es la dura responsabilidad de obedecer a la *ratio* política del Estado, lo que valora Nietzsche, sino el *allegrissimo* impetuoso con que Maquiavelo encara los pensamientos largos, duros, pesados, peligrosos. Nietzsche no lo dice, pero no piensa en el autor de *El Príncipe*, sino ante el autor de esa comedia, *La Mandrágora* que a decir de Giovio,¹ “lepidissime lusit ad effigiem comoediae veteris Aristophanem imitatus” ¿Sabía

1 GIOVIO, P. *Dialogis de viris illustribus*, editado por TIRABOSCHI, G. *Storia della letteratura italiana*. VII.

Nietzsche de esta vinculación entre el autor de *Las Nubes* y el autor de *Maschere*? Si no la sabía, la percibió.

Los extraños caminos que surcan el pecho de Maquiavelo son los mismos que unen a Platón y Aristófanes. Si al decir de Nietzsche, Platón soportó la vida por el comediante del Ática, Maquiavelo, fruto bien temprano de la versatilidad moderna, de su desdoblamiento, soporta la vida por su propia comedia. Él ejerce al mismo tiempo la gravedad de la filosofía y la inversión de la comedia. Si Raimondi² asegura que *La Mandragora* se conecta con el periodo inmediatamente posterior al *Príncipe* conviene escuchar a Giorgio Inglese³ para elevar esta posible fecha a categoría: Maquiavelo reproduce en parodia cómica la propia escritura político-práctica. Ya desde la dedicatoria, la pieza seria se duplica en la pieza cómica. En ambos casos, Lorenzo de Médicis, nieto de aquel Magnífico, debe escuchar, si bien ahora no aflora en primer plano el consejo, sino la queja del autor: "Si esta materia no es digna, por ser ligera en exceso, para un hombre que quiere parecer serio y grave, excúselo así: con estos vanos pensamientos se las ingenia el autor para hacer más suave su triste tiempo, porque no tiene dónde dirigir la mirada, pues se le ha prohibido mostrar con obras impresas otras virtudes, al no hallar premio a sus fatigas" [869a].

El libro sobre el poder, que tanto aprovechó a Lorenzo, también tiene su inversión en la impotencia que produjo sobre el Secretario, cantada por Valente en versos no más memorables que la propia carta. Y ahí, en esta *complexio oppositorum* de potencia e impotencia, en esa falta de recompensa de Lorenzo a quien le dedicara *El Príncipe*, la comedia abre su camino, como una forma de servir de nuevo al poder, de no rendirse ante el poder, de vencer al poder. "Non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte", dice el lema que Valente extrae, y que traduce con un "ni la pobreza temo, ni padezco la muerte",⁴ capaz de olvidar con su rotundidad la miseria de la vida de Maquiavelo en el destierro de S. Cacciano. En todo caso, debemos recordar que se canta aquí la fortaleza nocturna del secretario, inversión radical de la miseria del día, conquistada a fuerza de dialogar con el antiguo saber de los clásicos, y dentro de ellos no sólo con Aristófanes, sino también con su querido Plauto.

Lo aristofanesco de *La Mandragora* reside en la voluntad de hablar del presente. También en *El Príncipe* se quiere hablar del día de hoy. Pero lo que en una obra se presenta

3. appendice, según refiere SORELLA, Antonio. *Magia, Lingua e Commedia nel Machiavelli*. Firenze, Leo S. Olschki Editore. MCMXC, p. 17. Debo a este libro la información sobre la que organiza la argumentación de esta parte del ensayo.

2. RAIMONDI, E. *Política e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*. Bologna: Il Mulino, 1972, p. 196.

3. INGLESE, Giorgio. Contributo al testo critico della "Mandragola". En: *Annali dell' Istituto Italiano per gli Studi Storici*. VI, 1979-80, Nápoles, 1983, p. 131.

4. VALENTE. *La memoria y los signos*. Madrid: Revista de Occidente, p. 119.

de modo sublimado, como poder salvador del Estado, en la comedia pierde su trascendencia y se humaniza. En el análisis de la política, Maquiavelo se concentra en la razón de Estado que intenta imitar la grandeza de Roma. En la comedia se concentra en la pasión del hombre y, señalando sus aspectos menos sublimados, Maquiavelo intenta imitar la grandeza de Aristófanes. De esta manera, el héroe político, otrota salvador, queda al descubierto como portador de la enfermedad de los amantes. Una fina cadena tejida con las diversas formas del eros anuda esta comunidad de autores, desde Platón a Aristófanes, hasta Maquiavelo. Con ello, se nos hace evidente una mimesis entre la analítica del poder, propia de la política, y la analítica de la pasión propia de la comedia; una mimesis que se levanta sobre el todavía vigente pensamiento clásico de la analogía. La ambigüedad de esta mimesis, por lo demás esencial al esquema de la analogía, reside en decidir si hay Poder, o poderes, Amor o amores. Se trata de decidir si el poder se dice irreductiblemente de muchas maneras –y justo por eso se hace posible la comedia propiamente dicha– o si todas las formas en que se dice el poder se reducen a una fundamental, por investigar. Frente a la seriedad del poder monoteístico religioso de un Marsilio de Padua, el “pollajos legein to dynamis” de ese pagano que es Maquiavelo hace posible, de entrada, la mirada de la comedia, como un poder que finalmente neutraliza el poder de la política. No se trata de que *La Mandrágora* sea una comedia política. Esta calificación, como ha reconocido G. Inglese, banaliza la obra. Estamos, antes bien, ante la comedia pagana de la política.⁵ La cuestión es saber qué significa esto.

En el prólogo al *Clizia*,⁶ Maquiavelo ha escrito: “Io autore, per fuggire carico, ha convertiti i nomi veri in nomi finti”. Esta técnica también se aplica a *La Mandrágora*. “Il nomi veri” son aquí Lorenzo el Magnífico, duque de Urbino, que ambiciona Florencia, que en la comedia recibe el nombre falso de Calimaco, el bello en el combate, que arde por Lucrecia, la heroína republicana que simboliza la Ciudad. El estúpido y pusilánime Nicia, esposo de Lucrecia en la farsa, no es sino el “gonfaloniere” Pier Soderini, legítimo gobernante de Florencia y esposo de la bella Lucrecia. El fraile Timoteo tiene muchos nombres en la realidad, pero todos ellos invocan la ayuda que Lorenzo recibe del papa León o del Cardenal Giulio, en su voluntad de hacerse con Florencia-Lucrecia. Así tenemos que la conquista de Lucrecia por Calimaco imita la conquista de Florencia por Lorenzo de Médicis. Inglese ha reconocido que el punto común de ambas obras reside en la invocación final a la acción personal de los héroes, una dictadura comisarial en la política, como señala Schmitt,⁷ o un adulterio consentido en la comedia, verdadero estado de excepción del matrimonio. En todo caso, al final se destaca la soledad del héroe que se expresa en ese “Il rimanente dovere fare voi”, de *El principe*, o “el resto deverrai fare da te”, de *La Mandrágora*, IV, 2. Y sin embargo, sólo las prisas permitirían calificar de parodia este retorno cómico del tema político. Lo serio y lo ficticio no tiene adscritos *a priori* los

5 INGLESE, G. *Op. cit.*, p. 170.

6 *Tutte le opere*, a cura de Mario Martelli, Ferenze, Sansoni, 1971, Prólogo 891b.

7 SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Madrid: Revista de Occidente, 1986, p. 36-7.

lugares de la política y de la comedia. Como veremos luego, más tremenda será la previsión de la comedia que la propia de la política.

El nombre más verdadero de todos, por seguir desvelando la semejanza de estructuras, es el del propio Maquiavelo, en la comedia Ligurio, un carácter negativo de la vieja comedia.⁸ Con la irrupción de este personaje, la comedia recoge todas las notas al margen que no pudieron escribirse en el tratado político. Quien escribe el texto de *El Príncipe* no aparece en el texto. Quien escribe el texto de *La Mandragóra*, el propio Maquiavelo, se encarna en Ligurio, artífice de la trama. De esta forma, la parodia no es mera imitación. Algo que antes no aparecía vuelve a la luz: el autor que se aplica a sí mismo su ironía y se permite la libertad de protestar por el mal pago que de sus servicios técnicos hace el poder. Por eso podemos decir que la parodia es más compleja que el original: el autor también estaba en el original, aunque oculto, pero ahora se presenta en escena. Como ha dicho Th. Sumberg, "Machiavelli and Ligurio are brothers under the skin".⁹ Son hermanos porque ambos son fruto del mismo mito, que Maquiavelo se cuida de introducir en las dos obras: el sabio Quirón. En la edición príncipe de *La Mandragóra* se reproduce un Centauro que toca la lira. En *El Príncipe* se dice con claridad que los príncipes deben tener por maestros a Quirón, ya que deben conocer el uso de la bestia y del hombre que compone nuestro ser.¹⁰ Que las dos obras puedan invocar la misma figura del maestro mítico de la humanidad se torna posible porque la naturaleza humana frente al poder y al amor se muestra constante. Hombre y fiera son los elementos comunes de la política y de la comedia, del poder y de la virtud.

La trama paródica se define claramente: Calímaco debe conquistar Lucrecia sin romper el matrimonio de Nicias, de la misma forma que Lorenzo debe conquistar Florencia y elevarse al principado –esa potestad casi regia de los *Discorsi*–,¹¹ sin romper la constitución republicana. El arma en ambos casos es la misma: la mentira y el engaño, el uso de la bestia y del hombre.¹² Aparentemente el mismo *Happy End* acompaña las dos tramas. Lorenzo parece triunfar políticamente cuando recibe el apoyo de Francisco I y del Papa, casa de Madelaine d'Auvergne y regresa a Florencia en el cenit de su influencia. Corre el año 1518. En los carnavales florentinos de este año fue representada la comedia de Maquiavelo, como parte de las celebraciones nupciales que debían demostrar el poder de Lorenzo. Maquiavelo rindió así dos favores: dictó la forma de conquistar el poder y

8 RAIMONDI, E. *Op. cit.*, p. 246.

9 SUMBERG, Th. "La Mandragola". An interpretation. En: *The Journal and Politics*, XXIII, 2, 1961, p. 332.

10 FIDO, F. *Le Metamorfosi del centauro*. Roma: Bulzoni, 1977, p. 118.

11 GRANADA, Miguel A. *Discursos sobre la primera decada de Tito Livio I. XVIII en Maquiavelo*. Barcelona: Península, 1987, p. 344-5.

12 Carl Schmitt ha visto en la técnica el elemento central de *El Príncipe*. "Lo que domina es un interés puramente técnico, como era característico del Renacimiento, a consecuencia del cual, incluso los grandes artistas del Renacimiento buscaban resolver en su arte más bien los problemas técnicos que los estéticos". *Op. cit.*, p. 39.

compuso la comedia para celebrarlo. Nadie abusó tanto de un autor, con excepción quizás del Duque de Braunschwich respecto de Lessing. Pero la comedia de Maquiavelo resultó algo muy diferente.

En la apasionante historia que Antonio Sorella nos ha legado,¹³ encontramos que la primera versión de *La Mandrágora* tenía otro título: *El falangio*, la tarántula macho. El motivo de este curioso título no es otro que una nueva imitación de Aristófanes. El agudo olfato de Nietzsche ha perseguido, como vemos una pista central. Pues en efecto, Aristófanes, en la crítica a Sócrates vertida en *Las nubes*, y para explicarse la locura que posee al filosofo –la extraña locura de la filosofía como *eros* por el saber–, dice que tiene su causa en una tarántula (*falangio*, en algunas ediciones griegas del cómico ateniense) que ha cagado en la boca de Sócrates, mientras éste miraba estúpido los cielos en la noche. La explicación parece una alteración grotesca de tradición recogida, en el mismo contexto, por Jenofonte, quien en *Memorabilia*, I,3,12-13 explica que el amor de ciertos amantes viene provocado por algo semejante al veneno de la mordedura de araña. Recordando aquella explicación aristofanesca de la locura de Sócrates, locura del *eros* teórico que había sentido como nadie, Platón moribundo debía reírse de sí mismo. Pues bien, y como veremos, Maquiavelo explica de la misma manera la locura del apasionado Calímaco, enamorado del poder y la belleza de Florencia.

En todo caso, amen saber, amen amar o amen poder, se trata de hombres envenenados. De las entrañas de la naturaleza mana el veneno hasta inundar el corazón del hombre. Como demuestra Sorella, Maquiavelo era un experto en venenos, y era citado por las grandes autoridades enciclopédicas del Renacimiento en estos asuntos, tan decisivos para la política y para el amor.¹⁴ Pero el problema principal no es la magia del veneno, donde la naturaleza destila su poder y su peligro. Lo decisivo es que sólo *algunos* hombres “secreta quadam sympathia & similitudine hominis ad huismodi animal”,¹⁵ no sólo víctimas de este veneno, sino que pueden dominarlo y utilizarlo a su favor. Mas nadie sabe si posee esa naturaleza afín al veneno animal hasta que lo ha probado.¹⁶

El caso es que resulta necesario que el amante de Lucrecia, de Firenze, del poder, experimente su afinidad y simpatía con el veneno de la tarántula. La razón de ello es muy

13 SORELLA, A. *Op. cit.*, p.17.

14 *Ibidem*, p. 45 s.

15 MERCURIALE, G. *De veninis et morbis venenosis*. Venezia: P. Meieto, 1583, fol.36b-c. Citado por Sorella, *Op. cit.*, p. 48.

16 En la tradición cristiana, la araña, con su poder venenoso, será personificada en términos del demonio. Por eso, para el cristianismo, la cuestión del poder excederá los confines de la comedia. Los hombres dejarán de ser naturalezas que deben probar su simpatía con las fuerzas naturales, para convertirse en marionetas de un auto sacramental cuyo papel ha sido dictado por un soberano dominador que reclama obediencia, no experiencia. Con ello podemos ver el angostamiento del mundo personal que se produce en el barroco cristiano, en relación con la fragilidad del mundo pagano todavía representado por Maquiavelo y la *curiositas del placet experiri*.

refinada. Para que Lucrecia-Firenze, la deseada república, pueda ser fecundada, y dé a luz un hijo vigoroso, una república sana colmada de poder, tiene también que estar bajo los efectos de una droga, la mandrágora. Pues las relaciones con su legítimo esposo no han dado fruto alguno, de la misma manera que la política legítima de Florencia no ha establecido un poder fuerte, un principado. Y es que la cópula fecunda de poder no es para nada normal: los que intervienen deben albergar una naturaleza potenciada, oír venenos, y por eso mismo peligrosa. La naturaleza se salva con la naturaleza, como exige el paganismo; pero en una naturaleza concentrada que reclama la ciencia que sabe de la simpatía de los seres. El poder es un negocio entre envenenados por la magia y, finalmente, un asunto de crédulos: aquellos que se piensan simpatéticos con las potencias mágicas que ingieren y por ello aceptan tocar el veneno y el peligro.

El actual gobernante de Florencia, incapaz de rozar las potencias mágicas, no puede obtener el hijo que desea. Ligurio, Maquiavelo, le convence de que su mujer puede ser fértil, si toma mandrágora. Pero entonces el viejo retrocede ante el peligro que el consejo implica. Pues una mujer bajo los efectos de la mandrágora se convierte en la temida mujer araña, la mantis religiosa que puede devorar al marido. De esta forma, Nicias reconoce que su naturaleza no simpatiza con el poder. La cuestión para el cobarde esposo reside en hacer fértil a la esposa mediante la mandrágora y evitar los riesgos de la primera noche. El dilema genera dos problemas. Primero que, si su mujer es fértil, él no será el padre. Segundo, ¿qué incauto correrá el riesgo de convertirse en fármaco y extraer el veneno de la vagina de la mujer drogada en una primera cópula? Sólo quien crea que, por simpatía con la mujer araña, no le hará efecto el veneno; o el que halla sido ya enloquecido por *eros* debido a la mordedura del falangio. Calímaco-Lorenzo se presenta como este hombre desesperado loco de furor amoroso, que desprecia la posible muerte y quiere fertilizar a la república-Lucrecia. Él avanza como dictador que, en un estado de excepción legal, en un adulterio puntual, fertilizará la república sin destruir el contrato matrimonial, la constitución. Él se presenta como el héroe que, al modo de los posteriores personajes del *Sturm und Drang*, puede decir "A me bisogna tentare qualche cosa, sia grande, sia pericolosa, sia dannosa, sia infame". [I Acto, 3 escena].

La república Lucrecia es convencida para tomar la mandrágora capaz de entregarle un hijo legítimo. El necio y cornudo marido Nicias asume que ese nuevo Alcibiades de Cálimaco arda en su noche de amor con la esposa, para que corra con el riesgo de muerte [Acto II, escena 6]. Lucrecia sigue su destino con toda la resignación que le sugiere la belleza del joven. Todos parecen contentos.¹⁷ Finalmente, Calímaco podrá ser padre real del nuevo Estado, o como él dice "signore, patron, guida" [Acto V, escena 4] y Nicias el padre legítimo. Lo que no se sabe *a priori* es si Calímaco posee la naturaleza de Lucrecia, si es un falangio, una araña macho capaz de soportar el peligro de muerte de la mujer araña, al simpatizar con su veneno.¹⁸ Ligurio-Maquiavelo, médico, mago, político,

17 SORELLA, A. *Op. cit.*, p. 53s.

18 *Ibidem.* p. 58, n159.

alcahuete, dirige con su técnica el éxito de la operación, no sin la ayuda de la Iglesia. Pero hasta cierto punto: la experiencia propiamente dicha, la relación con el veneno del poder, "debes hacerlo tú", dice a Calímaco, mientras el consejo permanece en el quicio de la puerta de la alcoba.

La clave de la comedia reside así en una estrategia antisublimatoria. Permanece sin explicar en la comedia la necesidad de la magia para potenciar lo que ya por naturaleza yace estéril. La comedia de Maquiavelo asume el símbolo de todo el renacimiento: por doquier en el presente amenaza la decadencia y para que la Naturaleza renazca se precisa de la magia.¹⁹ Maquiavelo comparte premisa con el cristianismo, pues en ambos domina el pensamiento de la caída. Cuando en su retiro de S. Cacciano, como lo narra Valente, Maquiavelo confiesa que "vengo a la compañía de los hombres antiguos", reconoce que se trata de un alimento sólo para mí. Sin embargo, mientras que él busca el remedio en la propia naturaleza, el cristianismo lo busca en la gracia. Pero se concentra el poder en la magia o en la gracia, para rozarlo se exige una determinada subjetividad, un determinado carisma. Inspiración le llaman los cristianos, locura envenenada, pasión furiosa, le llama Maquiavelo. La convergencia de la Iglesia y de la Magia, de Timoteo y de Ligurio en la comedia, no puede ocultar su competencia. Ligurio es el sacerdote de Quirón, como Timoteo es el sacerdote de Roma. En ambos casos, lo que juega en la esfera del poder es demasiado poderoso para que el hombre lo domine sin consejo técnico. Pero finalmente, más allá de los *incanti*²⁰ y de los sacramentos, todo depende de la secreta afinidad de Calímaco y el veneno del poder. La magia sólo funciona sobre la afinidad de la naturaleza, de la misma manera que la gracia moderna reposa sobre los elegidos. Lorenzo de Médecis no era de esa naturaleza, ni era uno de ellos.

Cuando Lorenzo marcha a Roma hacia el mes de Septiembre de 1518, le lleva al Papa, además de los planes de su principado en Florencia, la comedia de Maquiavelo. Allí es representada de nuevo con éxito. Pero el Papa se niega a secundar los planes. Además, las noticias del estado de salud de su madre se agravan. Lorenzo parte hacia Florencia y en la flor de la vida se contagia de la fiebre terciana. Seis meses después moría. El falangio había sido devorado por la mantis religiosa. Sorella dice: "Debió impresionar sobre todo a sus contemporáneos que Lorenzo enfermase inmediatamente después de la doble representación, florentina y romana, de *El Falangio*. Era como si el Calímaco de la comedia (...) hubiera sido envenenado después de la noche pasada con la mujer araña".²¹ La comedia de la magia se convertía en algo mágicamente diferente de la comedia. La estrategia antisublimadora de la lucha por el poder se tornó más radical, al vestirse de muerte. Maquiavelo

19 Cf. YATES, Frances A. *La filosofía oculta en la época isabelina*. México: F.C.E. 1982. GARIN, E. *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*. En: *Magia e civiltà*. Ernesto de Martino, Milano, Rizzoli, 3 ed., 1984, p.15-31.

20 SORELLA, A. *Op. cit.*, p. 79.

21 *Ibidem*, p. 91.

no sólo neutraliza la seriedad del poder al vincularlo con la magia, el amor y la locura. Lo que comenzó siendo comedia, acabó en tragedia. Por estas fechas, Maquiavelo se firma "Niccolò Machiavelli, istorico, comico e tragico".²²

3. Comedia, Soledad, Muerte

Antes de empezar la comedia, en Enero de 1518, Maquiavelo dice a un sobrino que "la sorte, poi che tu partisti, mi ha fatto el peggio ha possuto; dimodoché io sono ridotto in termine da potere fare poco bene a me, e meno ad altri".²³ Lo que realmente quiere decir nuestro hombre es que ha pesar de sus ensayos por ganar la confianza de Lorenzo, vive como fracasado. ¿Por qué este hombre fracasado encontró gozo en la comedia? Quizá porque comprendió que jamás él podría ser uno de esos envenenados por el poder, ni siquiera por el dinero. En el prólogo de la comedia había dado la razón: "con questi van pensieri fare el suo tristo tempo più suave". La comedia hace suave el tiempo triste. Como Nietzsche dice, ayuda a soportar la vida. Una vida que, finalmente, es *fatum* y *fortuna*, pero que en todo caso no conoce la *virtù* añorada. Ahora vemos que la comedia no sólo neutraliza el poder del pretendido héroe: antes bien, neutraliza el poder de la vida como fortuna, como dolor y como rostro inhumano de la tierra. La consecuencia ética de esta tesis defiende que la deshumanización del poder es una garantía de limitación. Pero entonces, lo realmente importante reside en brazos de este poder inhumano que emerge más allá del poder político y que tan ferozmente se ríe de los planes de Lorenzo. Y la pregunta, en relación con este poder supremo, dice así: ¿será capaz de vencerlo la mandrágora con su magia? ¿Será capaz la comedia de la mandrágora de vencer al poder de la muerte? Pues sí. La comedia de la mandrágora, con la risa que provoca, permite al hombre alcanzar el poder supremo de la tierra: reírse de sí mismo. Pues al reírse de sí mismo, la fortuna queda acallada por unas carcajadas más fuertes que las suyas.

Pero cuando hablamos de la comedia de la mandrágora en relación con el poder supremo de la muerte, ya no hablamos exactamente de la obra, sino de otra cosa. Hemos cambiado de escenario. Ahora estamos más allá de las categorías de la política, y de su tibio poder. Ahora se debe neutralizar la gravedad de la vida y de la muerte con la ligereza de una comedia apoyada por la magia. Quizás eso haga a Maquiavelo mucho más contemporáneo que moderno. Si finalmente la comedia se acredita en algo, debe ser en la capacidad de enfrentarse a la muerte. Aristófanes rodando por el lecho de Platón. La mandrágora rodando por el lecho de Maquiavelo. Los mismos nombres y las mismas situaciones del §28 de Nietzsche. ¿Pero de qué se trata? Ustedes, los que leen este ensayo han podido reparar en una pista. Y es que, en los últimos párrafos, mandrágora ya no se escribe con mayúscula, ni en bastardilla, ni se refiere a la obra cómica, sino a algo otro que no deja de ser lo mismo.

22 *Ibidem*, p. 96.

23 MAQUIAVELO, N. *Lettere a cura di Franco Gaeta*, Torino: Utet, p. 501.

R. Ridolfi cuenta²⁴ que cuando Maquiavelo viajó junto a Guicciardini, por Romania, le habló de ciertas píldoras que él mismo componía y fabricaba. Uno de sus ingredientes, registrado en la correspondencia, tiene el nombre de *Carmen deos*. Nadie ha sabido identificar este componente, el único extraño entre los clásicos áloe, azafrán, mirra, betónica, o bolo arménico. Sin duda era el componente secreto de la fórmula y no se registra por su nombre común. Como anagrama el único nombre que puede formarse con sus letras es justo *mandracose*, esto es, de nuevo mandrágora. Pero el nuevo nombre dice algo más: esta sustancia es el canto de dios, el regalo de dios que se presenta en la propia naturaleza. De ahí el aspecto feo de la planta, el mal olor de las flores, la fetidez del bulbo: el dios se oculta. Y sin embargo, allí en las píldoras que el propio Maquiavelo se fabrica, allí estaba el mismo elemento de la comedia, no sólo animando la naturaleza humana para fecundar el Estado, sino fortaleciendo la vida para encarar la muerte –el otro nombre de la fortuna– que domina el mundo sublunar: “elle me hanno risuscitato”, dice su autor a Guicciardini reconociendo su efecto.

Pero no para ahí: en el relato de la muerte de Maquiavelo que hace Busini²⁵ se dice literalmente que “usava certe pillole” y que cuando comenzó a tomar estas píldoras “racontò quel tanto celebrato sogno (...) e così morì malissimo, *contento burlando*”. Y el otro testimonio de Giovio, en los *Elogia* dice “Fuit exinde semper inops uti irrisor et atheos. Fatoque functus est, quuum accepto temere pharmaco, quo se aduersus morbum praemuniret, vitae suaे iocabundus illusisset”.²⁶ Finalmente, la mandrágora iluminó el sueño de la muerte y de la vida. Su poder siempre se manifestó del mismo modo, en Lorenzo y en Maquiavelo: ambos mueren *contento burlando*. Ambos soñaron el mismo sueño del poder: Lorenzo representándolo y muriendo, en la comedia y en la vida; Maquiavelo, viéndolo entre las sábanas de su propio sudario, en las largas filas de poderosos que avanzan hacia el infierno, y a las que pregunta por el secreto del afán de poder, sin darse cuenta de que él también se hunde entre las llamas. Sin embargo, jugó su vida impulsado por la propia naturaleza y a lo que mantenía esa danza le llamó en anagrama *Carmen deos Poema de Dios. ¿Atheos?*, no: inops uti irrisor, posiblemente. Ateo del dios del Poder, desde luego. Ateo del Dios cristiano, también. Pero no del dios que hace ligera la vida, del dios que tiene su epifanía en la comedia, del dios de la más extrema soledad que sólo puede oponer la risa a la muerte.

Maquiavelo construye su obra desde la conciencia de la necesidad de un poder excepcional [el Principado] que permite resucitar al Lázaro del pueblo corrupto y devolverle la *virtù*. Un Príncipe que fuera para la República como la mandrágora para el hombre,

24 RIDOLFI, R. *Vita di Niccolò Machiavelli*. Roma: Belardetti, 1954, p. 332-335.

25 Cfr. SASSO, Genaro, *Il “Celebrato sogno” de Machiavelli, la cultura*. XIV, 1976, p. 28; ahora en el volumen del mismo autor *Machiaveli e gli antichi e altri saggi*. Bari: Laterza, p. 213, donde se han reeditado también los estudios *Considerazioni sulla “Mandragola”*, p. 47-122 y *Postille alla “Mandragola”*, p. 123-150. Agradeczo a Miguel Ángel Granada la posibilidad de consultar este texto.

26 GIOVIO, P. *Elogia veris clarorum virorum imaginibus appositis. Op. cit.*, p. 56.

capaz de curar los humores del pueblo.²⁷ En este sentido, el republicanismo de Tito Livio debía cerrar el paréntesis del estado de excepción del Principado, como la legitimidad constitucional de la Florencia renacida debería cerrar el principado de Lorenzo, como el matrimonio legítimo de Nicias debía albergar el fruto del adulterio de Lucrecia. Por todos sitios el mismo esquema: una decadencia que se supera mediante un acto excepcional. Al fin y al cabo, la decadencia, que rompía la inclinación de la naturaleza a regresar, y que bloqueaba la posibilidad de imitación de la Antigüedad,²⁸ bien podía provenir del mismo cristianismo, como el caso de Savonarola demuestra y como Leo Strauss ha señalado con acierto. El Estado de excepción del Príncipe era como el adulterio controlado de *La Mandrágora*, y como el estado de excepción del *Carmen deos*. Pero, al fin y al cabo, la enfermedad es algo más que una decadencia: es el signo de la muerte que ronda las cosas humanas. Aquí la metáfora parece invertirse. La vida parece más bien un estado de excepción de la muerte. Así que la mandrágora se tornó algo más que excepcionalidad: se tornó la *vis cómica* capaz de aleantar, no al héroe político, sino la vida herida del hombre. Así pasó a ser el secreto natural capaz de elevar la naturaleza humana caída hasta devolverle el poder de soportar el reto de la muerte. En aquel pagano, que había rechazado políticamente el apocalipsis savonaroliano, la mandrágora fue el único *Carmen deos* en medio de una naturaleza ya empobrecida.

En todo caso, la magia de la mandrágora potenció la naturaleza no para que emergiera un poder sublunar estable –la muerte no lo permite– sino una sonrisa final. Lo más desgarrado de esta analogía entre el final trágico del poder político y el final trágico del poder de la comedia, un detalle que emerge de su común condición de estado de excepción, reside finalmente en que la soledad del Príncipe tiene su paralelo en la soledad del que ríe. “Quien pretenda ordenar una república de nuevo, o reformarla completamente al margen de sus antiguos órdenes, debe estar solo”, decía Maquiavelo, en el IX Discurso del Libro I. Frente a la comedia del pueblo entero del Ática, que recorre la escena de Aristófanes, Maquiavelo inaugura la modernidad con su comedia del individuo heroico. Estar solo es la condición de esta comedia, de estos embriagados por el veneno del Poder, de los enloquecidos por la mandrágora, de los apresados por la muerte. Sueño del Estado, sueño del amor, sueño de la vida, todos concluían con la muerte, haciendo bueno aquel “casi imposible” del Discurso I, XVIII²⁹ que ya anticipa la sentencia de fracaso sobre las cosas humanas.

4. Lessing y la Comedia cristiana

Nunca Nietzsche es tan antialemán como en este §28 de *Más allá del bien y del mal*. Pues ni tan siquiera, Goethe secretamente admirado, escapa aquí a su crítica. “Todo

27 Cfr. GRANADA, M.A. *Op. cit.*, p. 294.

28 GRANADA, M.A. *Op. cit.*, Proemio, Libro I, p. 297.

29 *Ibidem.*, p. 344.

lo serio, pesado, solemnemente torpe, todos los géneros fastidiosos y aburridos del estilo están desarrollados entre los alemanes con abundantísima multiformidad", sigue diciendo Nietzsche aquí. Dejemos por un momento en suspenso a qué géneros se refiere aquí nuestro autor. Lo que nos interesa es la excepción. Pues no es otro que Lessing, el más honesto de los hombres teóricos,³⁰ el que nos hace falta, como ya confesó Goethe,³¹ el tigre que se anuncia en §4 de *Consideraciones intempestivas*,³² y que luego aparece con su nombre,³³ ese Lessing que fue la única naturaleza de comediante nacida en Alemania, el único que tuvo tratos con la comedia antigua.

Unos tratos que siguen la senda de Maquiavelo y de Aristófanes. El paso de *Las Nubes* que debió inspirar *El Falangio*, de Maquiavelo, resulta citado en su *Laocoonte*,³⁴ como ejemplo perfecto del ridículo. Sin embargo, Lessing, el traductor de Plauto al alemán, parece que ha permanecido fuera del sueño pagano de Maquiavelo. Es más: parece que sólo podemos entenderlo bien cuando tenemos presente la soledad blasfema del florentino, el eco de su risa ciertamente hiriente. Lessing confiesa su procedencia cristiana al reclamar para el que muere algo distinto de la soledad furiosa de la risa. Parece entonces que, frente a Maquiavelo, y desde la óptica de los dos reinos de Lutero, el ámbito de la política y del poder es siempre el espacio anti-cristiano del mal. Pero debemos recordar que en el sueño de Maquiavelo se forja la estructura de este dualismo, que Lessing recoge y despliega. Pues de estos dos mundos son reflejo final dos categorías de radical importancia para iluminar el mundo moderno. Por un parte *Gewalt*, por otra parte *Macht*. En Lessing se encuentran las fuentes para este orden teórico, pues nuestro autor está en el fondo de Hannah Arendt, como la misma autora lo reconoció en su homenaje.

Cierto que esta dicotomía entre *Gewalt* y *Macht* no es estrictamente luterana. Es sabido que Lutero habla de *weltliche Gewalt* y de *geistliche Gewalt*.³⁵ El primero, simbolizado por la espada, acabará monopolizando el sentido de *Gewalt* y de soberanía (*Herrschaft*), así como de la *potestas* y *autoricias* política. Reúne así todo el campo semántico de la *Obrigkeit* de la *Epístola Romanos 13*. El *geistliche Gewalt*, —en origen, el vocablo alberga la misma raíz que el latino *valere*— no tiene otro terreno que la palabra, y su ámbito es el de la verdad. En efecto, también la irrupción de la verdad en el seno del hombre viene reconocida por una cierta compulsión o violencia interior que los Griegos llamaron *peithò*. La palabra persuasiva, en este sentido, posee una autoridad y una superioridad propias y originarias.

30 LESSING, Karl. *Werke*. Ed. Schlechta, Vol. I, p. 84.

31 GOETHE, W. *Conversaciones con Eckermann*. Conversación del 15 de Agosto, 1825.

32 NIETZSCHE, F. *Werke*. Vol. I, p. 156-158.

33 En el §85.

34 Justamente en el §XXV. LESSING, Karl. *Werke*. Múnich: Winckler, Vol II, p. 141.

35 Cfr. CLAUSERT, D. *Das problem der Gewalt in Luthers Zwei Reichte-Lehre*. En: *Evang. Theol.* 26, 1966, p. 36-56.

Con sólo avistarlo, percibimos que este universo viene tras Maquiavelo. El estado no roza aquí el ámbito de lo verdadero, ni su necesidad procede del carácter lábil de los órdenes sublunares, regidos por la fortuna. El poder estatal muestra su permanencia esencial cuando descubrimos que el mundo se rige por la *lex naturae* de la violencia y la maldad, y para detener su crecida, no para producir *virtù* en el pueblo, se levanta la espada del *Gewalt*. La decadencia adquiere dimensiones ontológicas y no puede esperarse renacimiento mundial alguno, ni siquiera contando con la magia, como atestigua el sentido originario del mito luterano del *Fausto*. Y sin embargo, este mundo de la necesidad aparece atravesado por la Gracia fulgurante y la libertad de la palabra, que puede resistir el poder de la autoridad que ya no pretende el Bien, ni la *virtù*, sino del poder indefinido. Pues bien, y para ser breves, podríamos decir que toda la teoría de la comedia de Lessing es un comentario de este pasaje de Lutero: "No se debe levantar uno contra la autoridad con la *Gewalt*, sino sólo con el conocimiento de la Verdad".³⁶ Y esto significa que se debe resistir a la *Gewalt* con la palabra, con el poder espiritual, con lo que acabará siendo un *Macht* humano, finito y compartido.

Cierto que esta palabra, *Macht*, no aparece en Lessing con este sentido. Y sin embargo, a ella apunta todo su discurso sobre la educación del Género humano. La palabra que sí aparece es *Gewalt*, para referirse a una fuerza que impide la iluminación del espíritu, de la verdad o de la palabra. Este contexto estrictamente luterano se presenta en el *Der Freigeist*.³⁷ Por eso, el sentido más específico de *Gewalt* apunta a una fuerza anti-ilustrada que impide la educación humana, que detiene al ser humano en el estadio de la infancia. "¿Pues no es *Gewalt* todo lo que se le hace a los niños?", dice Lessing.³⁸ Por eso, la educación divina no puede detenerse en este estadio, y tiene que aspirar a realizar una "menschliche Selbstentwicklung".³⁹ *Gewalt* contra *Erziehung*: ésa es la forma moderna de la contraposición luterana entre poder mundial y poder espiritual. Pues como dice el §4 de la *Educación del género humano*, "la educación no da al hombre nada que éste no pueda obtener a partir de sí mismo".

Lessing ha puesto la meta de esta educación en la misma plaza que Kant. En la praxis, desde luego; lo que como veremos será decisivo para su teoría de la comedia. Pero en la praxis guiada por un imperativo categórico muy concreto, que sólo aparece en Kant al final del hilo de la *Metafísica de las costumbres* y que dice "Handle deinen individualistische Volkkommenheiten gemäß: actúa de forma adecuada a tu perfección individual".⁴⁰ Este imperativo es estrictamente moral y depende de la definición de ser

36 LESSING, K. *Luthers werke, weimarer Ausgabe*. vol 11, 1883s, p. 277.

37 LESSING, K. *Sämtliche Werke*. Ed. Karl Lachmann y Franz Muncker, Berlin de Gruyter, Vol. II, p. 68.

38 Cf. BOTHE, Bernd. *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings*. Meisenheim: Verlag Anton Hain, 1972, n. 236, p. 108.

39 *Ibidem*, not. 341, p. 181.

40 LESSING, K. *Op. cit.*, XIV, p. 178.

moral que nos propone Lessing: "Los seres que tienen perfecciones, que son conscientes de sus perfecciones y que poseen la potencia de actuar conforme a ellas, son seres morales tales que pueden seguir una ley".⁴¹ El imperativo se limita a sugerir que el ser moral tiene la ley en sí mismo. Leibniz siempre está detrás de Lessing. El imperativo kantiano, y ésta es su limitación, sólo da la orden de actuar según la ley. Los seres morales tienen que tener además la potencia de actuar según ella. Ésta sería la meta de la educación: hacer realidad la ley. De mera posibilidad, la educación debe convertirla en potencia. Y ahí no aparece directamente la palabra *Macht*, pero aparece indirectamente, bajo la forma en que toda la filosofía ilustrada presenta al hombre. *Macht* no es sino un sustantivo para reunir en acto las *Vermögen*, las potencias humanas de un individuo. La educación de las potencias humanas es la configuración (*Bildung*) progresiva de este *Macht* de la verdad y de la bondad en el individuo. La educación es la configuración del poder individual. Por eso la comedia fue vista por el pensamiento clásico como centro de la teoría de la democracia.

Pues bien, Lessing movilizó todas las artes al servicio de esta educación moral.⁴² He defendido en mi *Tragedia y Teodicea de la Historia* que en este proyecto, juega de manera central la teoría de la comedia de Lessing, asentada en una nueva Teodicea y una nueva ontología, capaz de hacer frente a la propuesta desesperada de Maquiavelo, de destruir la asociación entre comedia y soledad y de derrotar la comedia de un sentido democrático y popular. El héroe cómico de Lessing no será el solitario príncipe del florentino, porque el papel de la magia viene recogido en su comedia por el espíritu de comunicación, que no siempre es la mera palabra.

5. Teodicea y humanismo

Comentando un pasaje de Lessing,⁴³ Wilm Pelters concluye mediante una paráfrasis que expresa la clave de la Teodicea de Lessig: "Cuando Dios pensó en repartir sus perfecciones creó los seres que forman el mundo". No es preciso subrayar el fondo leibniziano de este optimismo. Todos los seres que existen son perfecciones componibles en Dios. Este supuesto define un Dios que se agota en el mundo, pero no en ninguno de los seres que lo pueblan. Dios es un ser intramundano a condición de que los seres *imiten* en su vida activa la condición lógica de componibilidad. Ética y lógica no son sino diversas *facies* de la componibilidad del mundo. Mas no se trata tanto de que Dios se diluya en lo diverso, cuanto de que lo diverso, atendiéndose a su perfección propia activa, mediante el vínculo del espíritu, se concentre en Dios y adquiera el sentido de su perfección desde esta concentración. De ahí que la fuerza divina del mundo se demuestre en la acción capaz de superar la soledad. La posición de Nathán encuentra aquí su fundamento: un

41 *Idem*.

42 *Ibidem*, X, p. 114.

43 LESSING, K. *Op cit.*, XIV, p. 176. Cfr. PELTERS, Wilm. *Lessing Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens*. Heidelberg: Lothar Stiehm, 1972, p. 68.

Dios que jamás excluye, sino que integra. Un Dios que lucha y que se apropiá del hombre para su lucha, es el contrasentido de todo mesianismo gnóstico. Finalmente, esa es la estructura del héroe carismático de la tragedia.

Esta Teodicea impone frente a todo lo finito una estrategia de *Rettung*, de salvación. Una, por cierto, que frente al aristocratismo heroico, tiene que ser universal. En la economía de salvación de este Dios, que no crea al hombre por un decreto horrible, sino por un reparo de sus perfecciones, ni una sola alma debe perderse. En una carta a Eva König, del 25 de Octubre de 1770,⁴⁴ confiesa Lessing: "Dirás que tengo un don peculiar de descubrir algo bueno en algo malo. Lo tengo, sí. Y estoy más orgulloso de esto que de todo lo que sé y puedo." Este poder de la *Rettung* permite la humanización y universalización de la Gracia y consiste en investigar el derecho a la eternidad que, en tanto que parte de Dios, posee todo lo finito. Una salvación que no persigue, desde luego, una dudosa trascendencia. Lessing no transfigura lo finito en infinito, ni lo mortal en inmortal, como quiere la tragedia, con ese balance peculiar que entrega el aumento del mal presente por la utopía futura. Antes bien, aquí se afirma lo finito en el punto sagrado de su presente. Eternidad no es inmortalidad, sino derecho a ser reconocido en la identidad finita. No estamos ante una categoría temporal, sino ontológica; por eso depende de la noción de identidad. Ahí, en esa capacidad de transfigurar lo finito en eterno, ve Lessing su poder supremo, del que más orgulloso se siente.⁴⁵

Yo he identificado este poder con la fuerza de la comedia y he explicado los rasgos dramáticos de la comedia de Lessing desde su juego en el contexto insustituible de la *Gewalt*. Aquí la comedia encarna el poder que combate contra la violencia del poder. Finalmente, la comedia alza su comunicación *dramáticamente* contra la violencia, pero ella misma se niega a la violencia. Por eso ya no hay magia, ni soledad, ni burla. Por eso la comedia en Lessing comparte estructura con la política, como en Maquiavelo, pero de una política que no se centra en el privilegio del Príncipe moderno. De otra manera que en Aristófanes o en Maquiavelo, la comedia regresa al pueblo y pretende la neutralización del poder de los poderosos. El monismo de la naturaleza sublunar, con su vano intento por dominar la fortuna, deja paso a una pluralidad de finitudes capaces de salvarse en el reconocimiento y la comunicación de su composibilidad. Comedia es el juego continuo, opaco a la desesperación, que apuesta por el reconocimiento y la comunicación y sirve así de muro de contención de la violencia. No sólo auxilia a una realidad solitaria amenazada por la muerte, como en el caso de Maquiavelo, o de Platón. También auxilia la vida de las historias humanas, atravesadas por la acción del poder excesivo de una autoridad violenta.

44 BOTHE, B. *Op. cit.*, n. 41, p. 26.

45 Resulta fácil comprender desde aquí la oposición lessingiana al espíritu puritano de secta, por lo que no voy a insistir en ello. (Cfr. la carta a Karl Lessing, 30 de Abril de 1774).

Quiere esto decir, que sin la violencia real del poder no se entienden las comedias de Lessing, de la misma forma que sin la decadencia de la República, de la naturaleza o de la vida misma, no se entiende la comedia de Maquiavelo. Por ello también, sin la injusticia no se entiende la democracia. Una vez más: frente a Maquiavelo, lo que se ha degradado en Lessing es la *Herrschaft* política que el propio florentino reclamaba, y que ahora lanza la destrucción sobre la conciencia moral de todo sujeto cristiano en la medida en que lo trata con un paternalismo antieducativo intolerable. Ante ello, el aún más profundo *geistliche Gewalt* aparece como poder inalienable. De hecho, este repliegue en el sujeto y su poder, es la conciencia moderna, la estricta conciencia post-renacentista, si hemos de hacer caso a la tesis de Burckhardt.⁴⁶ Hoy sabemos que esta afirmación del individuo y sus contratos, no es sino una reacción de autoafirmación frente al mundo del Renacimiento, que finalmente fracasó en el recurso indisciplinado a la Magia, verdadero enemigo del principio de individuación.

En este mapa conceptual, Lessing propone una comedia que se representa siempre sobre un escenario dispuesto para la resistencia y, por tanto, endémicamente inclinado a la tragedia. Todo su teatro surge de la necesidad de levantarse contra la *Gewalt* mundana y oponerle el poder de la comunicación humana. Por eso, el punto de partida de Lessing y el de la Tragedia son los mismos y, por eso, separado de sus fundamentos ontológicos, la comedia de Lessing no formó una tradición, como subraya admirado Hans Mayer, sino que sólo generó la banal Tragedia idealista. Pues aquella ontología, que hace de cada uno de nosotros un irrenunciable fragmento de Dios, que da por supuesto que alguien nos reconocerá tras los horrores de la violencia, siempre encuentra el camino para desplegar la comunicación y fortalecer el *Macht* de la subjetividad, su capacidad de resistencia, su *Vermögen* y su haber educativo. Pues esos horrores pueden ser muchos. Pero la desesperación apocalíptica y trágica no ofrecerá sino la coartada para aumentarlos.

6. El supuesto mitológico de la forma tragedia

La ontología que subyace al esquema de la Tragedia hunde sus raíces en el mito de la caída, con su lógica secuela mesiánica. Si seguimos a Heine, Lessing se empeñó en eliminar esta dimensión mitológica, avanzando hacia el cristianismo del espíritu.⁴⁷ Es supuesto más básico de Lessing, su estrategia de *Rettung*, rompía el mito de la expulsión del paraíso y de la culpa original. Rompía más profundamente todavía, como en el primer anuncio de Natán, la dualidad gnóstica entre el Dios creador y el dios salvador, entre el mundo y la providencia.⁴⁸ Ahora bien, aquel mito de la caída es decisivo para la estructura mesiánica de pensamiento. Por eso, la consecuencia de Lessing impone la ruptura con la

46 "Se eleva con pleno poder [Macht] lo subjetivo; el hombre se convierte en el individuo espiritual y se conoce como tal". BURCKHARDT. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Basel, 1860, p. 131.

47 BOTHE, B. *Op. cit.*, p. 161.

48 PELTERS, W. *Op. cit.*, p. 105.

teoría luterana del pecado original y con la teoría del idilio paradisíaco. Mientras que para Lutero, el pecado original es un factor permanentemente operativo en el hombre, como consecuencia de su estado de caída, para Lessing no es sino un descenso de nivel en la escala histórica graduada hacia Dios, pero no una desviación del sentido de la escala. No hay aquí una radical alteridad entre el hombre y el Dios, ni una radical lejanía o inversión. Por tanto, no hay expulsión del paraíso, ni regreso al idilio. Justo por eso no hay necesidad de una restauración radical de la naturaleza ni de un nuevo comienzo de la historia, ni hay necesidad de una violencia divina extramundana que destruya la violencia humana.

El esquema de tragedia que emerge tiene una estructura bien sencilla: cada vez que el mito de la expulsión y del paraíso se actualiza y se contrae hasta dominar la relación del hombre con su presente, la forma de la tragedia se dispara y con ella la necesidad de una Violencia que restaure la bondad del origen. Situado siempre en la equidistancia del Bien y del Mal, lejano de todo fundamentalismo, en una escala graduada que por mucho que se mueva siempre permanece, Lessing ha impedido el mecanismo de la tragedia. Cielo e infierno no son dos estados absolutos ni tienen referencia real. Son denominaciones relativas que impiden ese chispazo de revelación sobre el que se legitima el héroe mesiánico, a saber, su conciencia de conexión directa con lo sagrado y lo divino, su legitimidad carismática opaca a la crítica. Pero también impide el diagnóstico de la realidad como pecaminosidad consumada. “Si es verdad que el mejor hombre tiene todavía mucho de malo, y el peor no está carente de todo lo bueno, aún tenemos que perseguir las huellas del mal en el cielo, y las consecuencias del bien en el infierno. Cualquiera tiene su infierno en su cielo y su cielo en su infierno”.⁴⁹ De esta manera Lessing ha descubierto que el dualismo gnóstico no puede ser la ontología de la democracia. De hecho, con este dispositivo antimaniqueo, Lessing hace frente a la diferencia héroe-cohorte, o genio-filisteo, con la exigencia de un democratismo no por eso menos exigente, esto es, menos exento de aristocratismo. “Aquí sólo hay una clase [de hombres] en la que todos se diferencian por niveles inobservables, desde el más virtuoso al más vicioso. Ninguno completamente virtuoso, ninguno completamente malo. Ninguno que actúe por ideas claras, ninguno por oscuras. Los límites de la virtud y del vicio no se pueden determinar, lo mismo que los de la sabiduría y el acierto”.⁵⁰

7. Comedia, comunicación y democracia

Sobre esta escala graduada, donde siempre es posible el reconocimiento recíproco, emerge la fuerza de la comedia, aumentando la autoiluminación sobre el propio poder de resistencia, sobre la propia bondad a veces ignorante de sí, sobre la propia perfección,

49 BOTHE, B. *Op. cit.*, p. 193.

50 LESSING, K. *Philosophische Aufsätze von K.W. Jerusalemi*, 1776, p. 30. Traducido por BOLLACHER, Martin. *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*. Tübingen: Niemeyer, 1978, p. 191.

más allá de la injusticia padecida. La comedia no es sino la estrategia de *Rettung* entregada a los propios actores y a sus dinámicas comunicativas. Esta es la estructura de *Minna*, tal y como he querido exponerla en el libro dedicado al análisis de la producción dramática de Lessing.

H. Arendt ha generalizado estas categorías, como es sabido, en su ensayo *Macht und Gewalt*, también es sabido que Habermas ha recogido de este trabajo lo más granado de su *Teoría de la acción comunicativa* frente a la acción racional con arreglo a fines. Pero su ensayo acaba olvidadando el contexto en el que surgió la diferencia, que no es otro sino el del enfriamiento entre comunicación y poder. De la misma manera, Habermas olvida el final, que no es otro sino el de la neutralización del Poder violento por el poder del espíritu de los individuos, algo más amplio que la mera comunicación lingüística. En este sentido, la comedia de Lessing nunca anticipó un *Happy End* tan rotundo como el que prevé Habermas, insobornablemente fiel en este punto a la utopía marxista, a saber, la existencia de una acción según medios-fines, integrada en una acción comunicativa dialogada y pactada. Al fin y al cabo se trata de la reducción idílica de los dos reinos, necesidad y libertad, mundo y Dios, violencia y comunicación.

Lessing nunca llegó a tanto. La palabra estaba para resistir, no para introducirse en el seno de la *Gewalt*. La palabra está para no dejarse seducir, no para proponer fines a la *Gewalt*. La palabra se profiere para dar testimonio de la amenazada verdad del hombre, no para reducir el mundo a verdad. La palabra finalmente se mantiene para no dejar que la tragedia triunfe, para que el poder no triunfe en su pretensión de decir la última palabra. Por eso la palabra de la comedia, que es la palabra de la literatura, es tanto más necesaria cuanto más nos hiera el poder. Y si algún día la fuerza de la palabra se hace genuina *geistliche Gewalt*, no aspira a fundar un poder ajeno a la coacción, sino a construir en sus márgenes una *Vermögen* del hombre, un poder comunicativo y libre acerca de los dramas internos del hombre.

El reino de la comedia de Lessing es por ello volátil, ligero. Como quiere Nietzsche, Lessing sana todas las cosas haciéndolas correr; y Lukács añadió: a ritmo de baile, a ritmo de música mozartiana. Chaplin, otro personaje de Hannah Arendt, ha captado ese ritmo, cuando deja que su hombrecillo baile con sus patines en la planta de los grandes almacenes, tapados los ojos y al lado de una escalera sin baranda, en el límite de un abismo.

Pero yo no quiero avanzar por ahí. Tengo para mí que la estructura de la Comedia diseñada por Lessing, con sus supuestos ontológicos, pone los fundamentos más profundos de cualquier teoría de la democracia, de la misma manera que hasta ahora la teoría de la tragedia inspiró la praxis política de Occidente, de la que no podemos esperar nada. De la teoría lessinguiana resulta inseparable la premisa de que el poder político, la *Gewalt*, siempre estará más cerca del mal que del bien. El primer paso de una teoría de la democracia es desacralizar el poder y ver en él más una fuente de injusticia que de justicia. La más

profunda razón para una limitación del poder es limitar el efecto perverso que inexorablemente produce. La más profunda razón para defender una detención sólo provisional del poder, y para la renovación periódica y pacífica de sus portadores, reside en comprenderlo como inevitable fuente de injusticia, por mucho que sea otra la intención del autor. La democracia surge de la comprensión de la inevitabilidad de la culpa. Pero no queremos hablar aquí de una culpa radical, que implica su valoración como decadencia y caída, sino de una que pueda asumir el hombre sin ser expulsado de la comunidad de los hombres. Porque debe asumirse esta culpa, tasada en años, la función política se sostiene sobre una ética de la responsabilidad, que soporta el mal inevitable. Una vez más, las categorías son formalmente las de la tragedia, pero situadas en una ontología diferente que rehuye la interpretación clásica en términos de héroe y propone la humanización de la tragedia en drama cómico. El político democrático no surge con esa fulgurante aparición de una individualidad carismática, sino desde la inequívoca equivalencia de los hombres. No produce un acción salvadora ni diabólica, sino que acoge lo que sin duda es daño y violencia para muchos como realizado por él. Resistir la formación de un poder superior, de un poder único, es la clave de esta teoría. La crítica no es sino la conversación de los ciudadanos, quienes detectando la injusticia cometida sobre ellos por el poder, no estallan en forma violenta, sino reconociéndose recíprocamente como una comunidad más importante y poderosa que el detentador del poder, el cual ya no puede seguir seduciéndolos. El esfuerzo de la comedia se torna así esfuerzo de la democracia. Ambas son fuerzas de resistencia. No se trata de humanizar idílicamente la *Gewalt* y de reunir los dos reinos, el de las necesidades y el de los hombres, sino de mostrar la superioridad del mundo de los hombres. La comedia, con su estrategia de entendimiento y comunicación persuasiva, recoge los despojos de los hombres dañados por el poder, los restaura en el poder de la palabra, y así reduce la omnipotencia con la crítica, no con el monopolio de la conquista o con la violencia de la destrucción.

De ahí la necesidad del gobierno representativo, y de la noción de representación. Pues no todos deben cargar con la culpa, sino sólo el que representa el mal y la injusticia que una comunidad soporta. La dificultad de la democracia, como la de la comedia, reside en el guion de los diálogos, en la altura de los personajes, en la valentía del reconocimiento de la culpa y del perdón. La crucial importancia de la democracia reside en su capacidad de desalojar del poder a sus detentadores mediante la fuerza no violenta de una especial palabra: la del juicio. Pero no se trata de un juicio final, sino de uno provisional, como todo lo humano, capaz de abrir la serie ininterrumpida de otros juicios. La democracia debe emitir un juicio sobre el poder, debe ser capaz de diagnosticar su *amarilla*, su falta, su culpa. Pero evade la estrategia de la tragedia: no pide la muerte del héroe, sino que en diálogo lo hace reingresar en la comunidad de los iguales. Por todo ello, la democracia cumple con la forma de la comedia, mas conserva, también como ella, su inclinación endémica a la tragedia. Para quien pierde el poder, para quien es juzgado como responsable, la experiencia de la tragedia, que exige una autoafirmación solitaria, siempre es un cambio de tentación que recorrerá según el grado de su patología narcisista. Pero el hecho de que

finalmente sus iguales le reabran las puertas de la comunicación y del diálogo, le ofrece finalmente, a él también, una neutralización de la seducción del poder y le entrega la liberación.

8. Más allá de Nietzsche

El más verdadero de todos los párrafos de Nietzsche también lo es para nosotros porque encierra la más grotesca paradoja. Este canto aislado a la comedia, esta denuncia de los géneros pesados, esta alabanza de la liberadora burla, este desprecio de "las ciénagas del mundo enfermo, perverso", ¿acaso tiene efecto en el *pathos* de Nietzsche? Ciento que su estilo es afilado como una lanza. Pero, ¿no caen siempre sus dardos en el pantano de la denuncia de los iguales, de la masa, en el voluntarismo de la curación, en la inversión de lo perverso, en la ciénaga de la tragedia? Burla ligera, comedia que sana con sólo dejar correr el viento, esto no se encuentra en Nietzsche. Él también es un revolucionario mesiánico, no un cómico. Él también es un trágico pesado que parte del supuesto de que el mundo está irreparablemente enfermo, pecaminosamente caído. ¿No está Nietzsche demasiado cerca del espíritu puritano de cierta Reforma? ¿No hay una contradicción entre esta Voluntad de Poder, que se acredita en la capacidad de asumir las categorías de la Tragedia, y esta alabanza de la comedia que finalmente se acredita en la indiferencia a la voluntad de poder? Ese gesto del genio que desprecia la democracia, ¿acaso no denuncia que no se ha tomado en serio, que no se podía tomar en serio la comedia?

Es verdad que Nietzsche habla de *Macht*. En este sentido es el último moderno, pues la certeza inaugural de Europa no era sino este *Macht* de lo subjetivo que ahora sólo se queda en voluntad de *Macht*, en voluntad de subjetividad. Pero en esta afirmación unilateral de pesimismo, Nietzsche confiesa su debilidad. La comedia siempre había partido de la violencia del *Gewalt*: en Aristófanes de los demagogos, en Maquiavelo de los envenenados por el amor al poder, en Lessing de la violencia de los ideales de salvación o de la autoridad. Todos demostraron que había otro poder más fuerte que resistía al primero. Todos creyeron que el hombre puede ser salvación para el hombre, ya sea el campesino de Atenas, el sabio que conoce la naturaleza o el ciudadano que cuenta su dolor ante otro. Ya fuese mediante el Mito, la Magia, o la Palabra, el hombre no estaba solo. Por eso no cabía la tragedia. Sólo cierta cultura cristiana identificó tragedia y soledad radical, y Nietzsche la tomó demasiado en serio.

Esa tragedia cristiana juega profundamente en Nietzsche. De forma constante, ambos parten del mundo invertido y corrupto. Lo más propio de ambos es el motivo del *verkehrte Welt* que debe ser restaurado. También Nietzsche pretende esa inversión de la inversión. También él ha cargado con esta finalidad, que los personajes de la comedia serían de Lessing no necesitan, a fuerza de retirarse en la impotencia. Más allá de todo diálogo, más allá de todo socratismo, en quien con razón Nietzsche ve la ruina del género trágico y la emergencia de lo cómico, el *pathos* de la tragedia quiere regresar al momento

extático e inapelable del héroe que concentra en sus manos la fuente del terror. Quizás tenía razón Burckhardt al reconocer que la vía desde el horror a la belleza pasa ineludiblemente a través de lo cómico. En este mismo sentido, en lo cómico se nos ofrece la presencia plena de lo humano en un mundo que no ha perdido en modo alguno su extrañeza y su faz terrible. Pues en la dialéctica cómica se recuerda, siempre como punto de partida, el miedo, el desastre, la inhumanidad.

Nietzsche ha cantado una vez la centralidad curativa de la comedia. Pero lo olvidó hasta perderse trágicamente en su canción. De hecho, confundió dos estructuras imposibles de reconciliar. La teoría del poder, como *Machi*, poder plenamente humanizado en la comunicación, y la teoría del individuo trágico, que se asienta sobre el silencio y la soledad. De hecho siguió miméticamente una cultura que en Schiller y en Hölderlin había diseñado este modelo de héroe *justo para demostrar su impotencia*. Al final, su voluntad de poder perdió el referente de aquello ante lo que debía resistir, y así ignoró hasta el final la enseñanza de Hölderlin: que el héroe debía armarse contra la seducción de su propia individualidad genial. Preso de esta violencia del Yo heroico y aristocrático, anónima e inconsciente, Nietzsche no pudo componer drama alguno ni compartir batallas con ningún otro hombre. Por eso ni propuso nunca una teoría de la Comedia, ni escribió ninguna. Baudelaire dijo su verdad; la verdad de ese Poder único y soberano: "Lo cómico desaparece desde el punto de vista de la ciencia y del Poder absoluto".⁵¹ Mas Nietzsche, y todos los ilusos que vinieron detrás, los Heidegger y los Luckács de la preguerra, aspiraban a ese poder. Quizás también por eso no soportó la vida, como a pesar de todo lograron hacerlo Aristófanes, Maquiavelo o Lessing, todos ellos mucho más desgraciados que él. El fragmento 28 de *Humano demasiado humano* quedó como un islote en su obra, agitado por un aire fresco que pasó de largo entre el pantano de tanto gesto trágico. Asumir esta tremenda alianza entre humor, comunicación y poder humano, asumir esta profunda y humilde mirada, para la cual el hombre no tiene tanto peso como para ser sujeto de tragedia, sino a todo lo más de comedia seria, estaba reservado a un verdadero heredero de Lessing, a un verdadero humorista. A Kierkegaard.

51 BAUDELAIRE, Ch. Esencia de la risa, y en general, de lo cómico en las artes plásticas. En: *Pequeños poemas en prosa. Crítica del arte*. Madrid: Espasa Calpe, 1968, p. 85

TRAGEDIA, COMEDIA, PODER. SOBRE LA FORMA ARTÍSTICA DE LA DEMOCRACIA

Por: José Luis Villacañas

RESUMEN

La tesis central del artículo está inspirada en Lessing, y gira en torno a la última relación que hay entre los conceptos de comedia, comunicación y democracia. Su espíritu opuesto lo representan los conceptos de tragedia, heroísmo solitario y aristocratismo, inspiradores hasta el presente de la política de Occidente. La fuerza de la comedia consiste en la desacralización del poder, gracias a su estrategia de salvación de lo presente, de autolimitación, y de reconocimiento recíproco. El motivo del artículo es una referencia de Nietzsche a Platón y Maquiavelo.

TRAGEDY, COMEDY, POWER. ON THE ARTISTIC FORM OF DEMOCRACY

By José Luis Villacañas

SUMMARY

The central thesis held during this debate is rooted in Lessing and revolves around the final relation between the concepts of comedy, communication and democracy. The opposite pole is represented by the concepts of tragedy, solitary heroism and the aristocratic spirit which thus far have served as inspiration for Western politics. Comedy's strength lies in its demystification of power, thanks to its strategy of salvation of the present, of self-limitation and reciprocal recognition. The spur for this article was a reference made by Nietzsche to Plato and Macchiavelli.

LA CONVERSACIÓN DEL FILÓSOFO CON EL RAPSODA

(Reescritura de “*La caverna de la interpretación*”)

Por: Jorge Mario Mejía Toro

Universidad de Antioquia

Para conmemorar los 150 años del nacimiento de Nietzsche, en 1994 la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, ofreció a la comunidad un ciclo de conferencias al que fui generosamente invitado por el profesor Dr. Jairo Montoya. Mi contribución se tituló *La caverna de la interpretación* y se ocupó, en forma deliberada, de Platón. Digo deliberada, porque sé de las ilusas y optimistas simplificaciones del pensamiento de Platón que se han hecho –y siguen haciéndose– en nombre de Nietzsche. A mí me parecía mejor homenaje reinventar un cierto Platón desde el “antiplatónico” Nietzsche y desde herederos suyos como Blanchot, Deleuze y Foucault. Por desgracia, en el libro que se publicó al año siguiente (*Nietzsche 150 años*) mi trabajo apareció con graves erratas y lagunas, razón por la que decidí aprovechar la ocasión de la Lección inaugural del Instituto de Filosofía para darlo a conocer de nuevo. Ahora lo he centrado más en Platón, lo he despojado de la extensa introducción y de la referencia a los “nietzscheanos” franceses, así como de ciertos motivos literarios y pictóricos, y he hecho algunas alusiones a la hermenéutica (especialmente a Heidegger y a Gadamer), por ver si el cambio de “autoridades” provoca una modificación en la recepción del escrito. No sobra decir que corregí errores míos de redacción y de pensamiento.

Del diálogo *Ion*¹ no sólo se ha discutido su autenticidad y su fecha de composición, su estructura y su división, ni siquiera se ha llegado a un acuerdo sobre su asunto. Que trata de la poesía, es evidente para cualquiera; lo que no resulta tan claro es el modo de tratarla: y esta oscuridad subyacente a la claridad ha sido situada de manera predominante en el plano del propósito o la intención del autor, en el plano de su interés. En tal sentido, se ha pensado que en el *Ion* está en juego una crítica de la irracionalidad de la poesía, o bien una valoración irónica de la creación inconsciente que le sería inherente. También se ha creído ver que en dicho diálogo pende ya sobre la poesía la sospecha de pertenecer al linaje “oprobioso” de la sofística; o si no sobre la poesía “como tal”, sí sobre aquellos rapsodas que pretendieran transmitirla mediante el comentario alegórico o simbólico que la reducía a ser una reconfirmación “profética” de los valores establecidos y de los modos de pensar del momento.

1 PLATÓN. *Ion*. En: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 1982. Trad. E. Lledó.

Decidir sobre tanto punto de vista exigiría no sólo sopesar la coherencia de las argumentaciones sino también devolver a sus representantes la pelota de las intenciones. Pero ante todo creemos que tales puntos de vista pasan por alto una sencilla comprobación que podría provocar el asombro si el filósofo fuera todavía alguien que se asombra y no alguien que tiene miedo del miedo, como dice el cansancio en la conversación infinita de Blanchot:² la comprobación de que, a diferencia del carácter evidente que reviste en nuestro tiempo la relación de la filosofía con la poesía, el diálogo *Ion* pregunta por primera vez en la historia del pensamiento occidental **por qué** hablar de poesía y **cómo** hacerlo, en caso de que sea posible –y que al poner en cuestión la interpretación **rapsódica**, el problema de la interpretación filosófica de la poesía revierte sobre él–.

En su encuentro con un japonés, Heidegger deja abierta la cuestión de si los *Diálogos* de Platón son propiamente **conversaciones**.³ El hecho de que en nuestro ensayo se utilice este término no implica la pretensión de dar respuesta a la pregunta heideggeriana. Por nuestra parte, dejamos abierta la cuestión de si lo apropiado en este caso sea escribir un diálogo sobre el diálogo platónico, o más bien retrotraer el diálogo a la conversación; pero esperamos que la forma ensayística que proponemos entre en relación con la forma dialgal al desmontarla en una serie sucesiva y progresiva de planos, que hemos denominado **Sócrates**, **Ion**, **conversación**, **caverna**, y que pretende restituir el azar de la conversación en lugar de salvar la supuesta unidad textual.

I

Sócrates

La rapsodia es aquel arte ($\tau \epsilon \chi v \eta$) de interpretar la poesía penetrando el sentido ($\delta i \alpha v o \alpha$) de sus palabras. Si el rapsoda no cumple con esta exigencia de comprensión no puede ser el portavoz o mensajero ($\epsilon p \mu \eta v e \upsilon s$) del poeta ante los oyentes: no puede ser rapsoda –o **buen rapsoda** (530 c)–. Y dado que todos los poetas –o casi todos– hablan siempre –o casi siempre– de las mismas cosas (la guerra, el trato mutuo de los hombres buenos y malos tanto en su vida privada como en su oficio público, las relaciones de los dioses entre sí y con los hombres, los acaecimientos del cielo y del inframundo, la genealogía de los dioses y de los héroes), entonces el arte de la rapsodia ha de ser competente en todos los poetas, por más que Homero sea el mejor y más divino. De hecho, este último juicio supone precisamente el conocimiento de todos los poetas, pues cuando se toma un arte o técnica en su totalidad ($\delta \lambda o v$), la indagación es la misma (532 e). Por ejemplo, quien reconoce tanto al que mejor habla de números como al que peor lo hace, es un mismo individuo, el que posee la ciencia o técnica de la aritmética; de igual

2 BLANCHOT, Maurice. *Connaissance de l'inconnu*. En: *L'entretien infini*. París: Gallimard, 1969, p. 71.

3 HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1982, p. 151.

modo, no se necesitan dos médicos para decidir quién habla bien y quién mal sobre los alimentos convenientes (531 d-e).

De modo que, dada la comunidad temática de la poesía, la diversidad en el tratamiento que cada poeta haga de los temas no provoca la fragmentación del todo ($\delta\lambda\circ\nu$) de la poética en especialidades. Cabría decir que la diferencia de forma supone aquí la identidad de contenido. Homero por un lado, Hesíodo y Arquifoco por el otro, no dicen lo mismo pero hablan de lo mismo. Bien puede un rapsoda sentir predilección por la manera de tal o cual poeta, ya para ser rapsoda tiene que frecuentar y conocer la obra de todos los poetas, dado que cualquier técnica se define por un único objeto.

Y si los ejemplos aducidos traen a cuenta reinos muy apartados del que nos ocupa (pero los poetas hablan también de los números y de las dietas), mencionemos entonces los otros ejemplos de Sócrates. Si alguien es capaz de mostrar lo bueno y lo malo que pintó Polignoto el de Aglaofón, será capaz de lo mismo a propósito de otro pintor cualquiera; y el que explique los aciertos de los escultores Dédalo el de Metión, o Epeo el de Panopeo, o Teodoro de Samos, explicará los aciertos de los demás escultores; y, en fin, no habrá que llamar a un primer hombre para comentar la técnica rapsódica de Orfeo o de Fernio, y luego importar a un segundo hombre para que haga lo mismo con Ion de Éfeso (533 a-c).

Por otra parte, si un rapsoda se proclamara experto en un sólo poeta, ¿no podríamos exigirle que lo fuera en un sólo tema; más aún, en un sólo aspecto del tema; más aún, en un sólo matiz del aspecto –y así sucesivamente, en una “reducción al absurdo” que dejaría sin piso la limitación ostentosa del rapsoda, a la vez que salvaría al filósofo del agotamiento imposible? Las partes primera y tercera del diálogo, compuestas de preguntas y respuestas, trazan en su comienzo una inversión simétrica: ¿eres competente, entonces, en todos los poetas? No, en un sólo poeta. ¿Y, por ende, en un sólo tema? No, en todos los temas.

Pero si el poeta habla, pongamos por caso, sobre la técnica de conducir carros (*Iliada*, XXIII, 335-340), un auriga, no un médico, puede pretender juzgar (la corrección de) sus versos; e igual que al médico, hay que descartar al rapsoda, puesto que el dios ha concedido a cada técnica la capacidad de entender en un determinado campo de acción (537 c); lo que mis hermanos conocen por la arquitectura, no lo conozco yo por la estética. Y así como no se necesitaban dos hombres (y un tercero), tampoco se necesitan dos nombres (y un tercero) para una misma técnica. En otro lugar (*República*, 342 a-b) dirá Sócrates que la suficiencia de una técnica consiste en estar al servicio de su objeto, de suerte que no necesita ocuparse de sí misma ni que otra lo haga por ella; de lo contrario se desataría una mala infinitud de técnicas y metatécnicas. Las técnicas no son como los ojos o las orejas que requieren de la vista y del oído, y éstos de la luz y del silencio, para ver y oír. La técnica, por ser suficiente en sí misma, sirve a la deficiencia del objeto: la medicina examina lo que conviene al cuerpo, no lo que le conviene a ella misma.

El arte de la rapsodia, en suma, debe enmudecer cuando se trata de interpretar los versos en que la poesía habla de las restantes técnicas. ¿Y si lo que entra en juego es, en cambio, lo que conviene decir a un hombre o a una mujer, a un esclavo o al que no lo es, al que es mandado o al que manda –si se trata, pues, del modo de hablar de los diversos grupos sociales (540 b)–? A cada uno de estos discursos subyace una determinada técnica, y todos están atravesados por la relación mandar-ser mandado. El timonel, no el rapsoda, es quien conoce el lenguaje que se debe usar para gobernar el barco en la tempestad; el médico, el lenguaje para mandar en un cuerpo enfermo; incluso el esclavo pastor deja sin voz al rapsoda si lo que hay que hacer es amansar las reses soliviantadas; y una tejedora podría coserle la boca con sus palabras. Ni qué decir tiene cuando la situación exige arengar a los soldados. Incluso si se acepta que un mismo individuo pueda poseer dos técnicas, lo que sabe por una no lo sabe por la otra. Y hay que agradecer que así sea porque, si no, un ejército comandado por un delicado muchacho ataviado con vestiduras llamativas y coronas doradas depondría las armas y se entregaría desenfrenadamente a las lides del amor en el más angosto de los campos de batalla.

No es menester proseguir un examen cuya forma prescribe el resultado, inventariar los temas de los poetas y mostrar que no competen al rapsoda por cuanto todos son reductibles a una u otra técnica. Lo dicho hasta ahora basta para demostrar que si la rapsodia es el arte de interpretar el sentido de la poesía, y ésta versa sobre algo, y este algo es competencia de las diversas técnicas, entonces la rapsodia carece de objeto. Ni siquiera cabría aceptar que el rapsoda interprete las palabras del poeta que versen sobre el canto mismo y la recitación (sobre la técnica de “coser cantos”, que es lo que significa la palabra ($\rho\alpha\psi\omegaδία$), pues ello contravendría el principio de suficiencia de las técnicas.

La argumentación de Sócrates busca, más bien, llevar al rapsoda Ion a la conclusión de que la rapsodia no es un arte o técnica, que su interpretación de la poesía no tiene carácter intelectivo. Si el rapsoda hablara por $\tauέχνη καὶ ἐπιστήμη$ sería competente, por un lado, en todos los poetas (pues la poética, al ser $\tauόδιον$, los abarca a todos), y, por el otro lado, en uno sólo de sus temas (pues también la poesía caería bajo la exigencia de la competencia exclusiva). El primer lado se ve contradicho por la experiencia particular de Ion como rapsoda reconocido; el segundo, obligaría a admitir una técnica que se confundiera con su objeto (como si, por ejemplo, la retórica y la palabra fueran lo mismo).

En concordancia con la conclusión que la partera Sócrates intenta extraer del embarazo del rapsoda, se encuentra el célebre discurso central, donde el filósofo afirma que la rapsodia interpreta por inspiración divina. Con esta tesis se evita de paso objetar a la poesía lo mismo que a la rapsodia: que no puede hablar sobre nada (otra cosa es si a su naturaleza pertenece o no el hablar sobre algo).

Ion

La sección anterior ofrece, eso esperamos, un aspecto razonable, coherente, correcto. Pero hay en ella algo que no marcha. Es que hace como si Sócrates hablara solo, como si su enunciación fuera reducible a enunciados planos. En el comienzo mismo, por ejemplo, pasa por alto la circunstancia de que la exigencia intelectiva que Sócrates hace a la rapsodia forma parte de una broma sobre la manera como los rapsodas se adornan: al arte del rapsoda corresponde, dice allí Sócrates, la penetración del sentido lo mismo que el adorno en el atavío (530 b). No parece casual que entonces Ion tome la intelección en el sentido de adornar la poesía (530 d).

Ahora bien, si en vez de empezar textualmente por el comienzo, empezáramos por el principio –de suerte que la teoría sobre la inspiración sea la afirmación que, justamente por ocupar el intermedio demónico, precede y sustente, en el orden de la fundamentación, la demostración dialéctica negativa, en lugar de ser, a la inversa, un añadido compensatorio de carácter irónico– alcanzaríamos ciertamente un grado mayor de corrección, pero remediaríamos sólo el síntoma de la ingenuidad.

Debemos partir de que Sócrates habla con otro; debemos, en consecuencia, escuchar la palabra del otro. No es tarea fácil, ya Jenofonte decía que los rapsodas, por más que se supieran de memoria la poesía de Homero, eran tontos.⁴ No es seguro que Platón piense lo mismo; mejor dicho, su juicio, aun si fuera idéntico, no estaría en el mismo plano que el de Jenofonte.

Pues bien, ¿en qué forma escuchar a Ion, cómo darle la palabra? Lo primero que un “abogado de los pobres” podría objetar a Sócrates es que no deja hablar a Ion (¿de modo que la micrología sería el habla excesiva del que no escribe?). Ion, cómo negarlo, le dice a su interlocutor que se ha llevado los primeros premios en las competiciones de rapsodas (530 b); que ha puesto todo su esmero en la penetración intelectiva del poeta y por eso es digno de oírse lo bien que ha adornado a Homero (530 c-d); que es capaz de hablar y de oír hablar sobre Homero solamente, mientras con los restantes poetas se adormila (531 a, 532 c); que se complace oyendo a sabios como Sócrates (532 d); que cuando recita algo emocionante se le llenan de lágrimas los ojos, y se le erizan los cabellos si es algo funesto (535 c); que si provoca el llanto de los oyentes, el dinero lo hará reír, y lo hará llorar si los mueve a risa (535 e); que el discurso de Sócrates sobre la locura ($\mu\alpha\gamma\iota\alpha$) de la producción poética, verdadero cuando se refiere al poeta, se vuelve falso por lo que toca al rapsoda: para confirmarlo bastaría que Sócrates oyera cómo ensalza él a Homero (536 d); que es capaz de hablar sobre todo aquello de lo cual Homero habla (536 e, 539 e); que es el mejor rapsoda entre los helenos al par que el mejor general de Grecia –todo eso lo ha aprendido de Homero–, sólo que Éfeso está ocupada militarmente

⁴ DILLER, Hans. *Probleme des platonischen Ion*. En: *Hermes*, 83, 1955, p. 175-176.

por Atenas (541 b); en fin, que es más hermoso ser tenido por hombre divino que por Proteo injusto (542 b). Sí, es Ion quien dice todas esas cosas, y en presencia de Sócrates.

Pero éste lo amordaza de tres formas: lo hace hablar sin pensar, le pone respuestas evidentes en la boca y, es lo principal, no lo deja hablar como lo que él es, rapsoda: no le permite hacer rapsodia en lugar de hablar sobre ella. Se lo impide no sólo al comienzo (530 d) ni sólo en la mitad (536 d) –ocasiones en que hace que la “prueba” consista no en interpretar recitativamente a Homero sino en tematizar la interpretación intelectiva–, se lo impide, ante todo, cuando le permite recitar unos versos de Homero sobre la técnica del viraje en la carrera de carros (537 a-b), pues supedita la audición a la marcha de una argumentación, con lo que al mismo tiempo rebaja el verso a cita.

Que Ion haga rapsodia en las condiciones apropiadas, y la requisitoria socrática pierde todo piso. La repetición rapsódica se revelaría anterior a la legitimación filosófica; se mostraría como una sabiduría más propia del hombre que la invocada por Sócrates en su defensa (*Apología*, 20 d), en tanto su portador no ocupa el primer plano: Ion es Ulises, el salto, el umbral, Penélope, los pretendientes, los dardos esparcidos a sus pies: aquí lo dicho no es objeto sino sujeto, no depende de la confirmación del que lo dice, quien está donde acontece lo que dice, donde el relato tiene lugar (535 b-c). Esto lo he aprendido de Homero, repite Ion. En otras palabras, la poesía dice lo que de otro modo no podría decirse. Por eso un rapsoda puede ser un general, pero un general no puede ser un rapsoda.

Suena muy bien. Pero la pregunta era cómo darle la palabra a Ion, cómo prestarle oídos. Y hemos hecho con él más o menos lo mismo que con Sócrates, ponerlo a hablar solo, a producir aseveraciones relativamente coherentes. ¿Es imposible dejar hablar al rapsoda en su calidad de demonio ($\delta\alpha\mu\circ\nu$)? ¿No es éste, precisamente, uno de los puntos álgidos del diálogo, si no el punto? El medio del diálogo y la mediación rapsódica, ¿se tocan? De ser así, ¿qué pasa? ¿Es que no hay forma de huir de la “culebra” platónica, como no sea seccionando la deuda y la culpa? ¡Otra mordaza, por favor, una más, o tan siquiera la última, pues también hay una embriaguez de la pregunta!

“Un nuevo tipo de agón”⁵

Las dos primeras secciones, pese a sostener tesis opuestas guiadas por intereses contrarios –la primera sección pasa por socrática; la segunda, por antisocrática–, llegan a idéntico resultado, inmovilizan el pensamiento. Es preciso hacerle justicia al *Diálogo*, tomarlo precisamente como diálogo, no como ensayo. En vez de poner a hablar por separado a Sócrates y a Ion, hay que restituir el vaivén de acuerdos y desacuerdos que

⁵ La expresión es de NIETZSCHE, Friedrich. *Das Problem des Sokrates*. En: *Götzen-Dämmerung. 8. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Band 6. München: DTV, 1980.

fluye y refluye sobre la playa de la conversación y que, quiérase o no, acaba por llevar a un punto distinto de aquel en que alguien se halla antes que le ocurra hablar con otro.

Ion está de acuerdo con Sócrates en que la rapsodia requiere de suyo la interpretación comprensora de la poesía y que pertenece, en consecuencia, a las técnicas (530 c). Pero después nos enteramos de que la intención oculta de Sócrates es probar lo contrario (532 c). ¿Es legítimo hablar de diálogo en tales circunstancias? ¿Dialogar es poner al otro en la alternativa, ni siquiera declarada, de adivinar la trampa o bien quedar como idiota?⁶ ¿Es todavía el “abogado de los pobres” quien arrebata nuestra cavernosa voz?

Ion y Sócrates están de acuerdo en que es menester dar una prueba de la naturaleza interpretativa de la rapsodia, pero disienten sobre la índole de la prueba. Ion piensa en un discurso, donde estaría puesta en obra su incomparable manera de **ensalzar** a Homero; Sócrates, en una serie de preguntas y respuestas que revelaría la irreflexión del “acuerdo” inicial (530 d-531 a).

Ion y Sócrates concuerdan en que los poetas no se distinguen por aquello de que hablan sino por la manera de hacerlo (531 c-d). Pero Sócrates sostiene que la valoración de los poetas en términos de mejores y peores sería, en Ion, de carácter puramente emocional, en tanto el rapsoda está involucrado en el objeto de la valoración (533 d-536 a-d). Y que, al contrario, las ciencias y las técnicas requieren un tipo de crítica o de indagación que no permite juzgar a uno de los que allí obran o hablan sin conocer al mismo tiempo a los demás; que no permite, pues, lo que le pasa a Ion con la poética (pese a que también ella parece ser ὄλον): adormilarse cuando se trata de los demás poetas y espabilarse sólo con Homero (531 e-533 c). Ion acaba por concederlo.

Igualmente admite que los poetas componen por inspiración divina, y son en consecuencia intérpretes (portavoces) que a su turno los rapsodas interpretan; y confirma que cuando él recita se encuentra fuera de sí, es decir, presente en los sucesos que refiere; no obstante, le extrañaría que la potencia persuasiva de Sócrates se cumpliera en cuanto a convencerlo de que la posesión y el delirio lo cobijan cuando habla de Homero (535 a-536 d).

Acepta que cada técnica posee un determinado dominio que exige a su vez el dominio de sus ejecutantes y de sus jueces, y que, en consecuencia, el auriga, el médico, el pescador, el adivino, el timonel, el pastor, la hilandera, etcétera, y no el rapsoda, pueden juzgar (la corrección de) los versos de Homero en lo que respecta a las correspondientes técnicas (537 a-540 c). Pese a eso, no concede que la arenga de un general ante su ejército escape a la competencia del rapsoda (540 d-541 c).

6 NIETZSCHE, Friedrich. *Ibidem*, p. 7.

¿Ha ido Sócrates más allá de lo que ya sabía? ¿Ha tenido fortuna, al menos, con su arte de partera, o bien los asentimientos de Ion son los de un atolondrado? ¿Qué se supone debemos hacer ahora con el anterior inventario de acuerdos y desacuerdos? Pues basta detenernos en uno sólo de los acuerdos para notar lo que está ocurriendo en todos. Sócrates afirma que la poética es, probablemente, el todo ($\piοιητικη γαρ πού εστιν το$ δλον) que reúne a los diversos poetas. Ion asiente (532 c). ¿Sabe a qué asiente? O bien confirma su estupidez, al dar por obvio algo tan problemático para Platón como es la totalidad; o bien Platón indica con ello que para el filósofo lo obvio es asombroso. ¿Prevé Ion las consecuencias de su asentimiento? ¿Advierte de dónde viene Sócrates y para dónde va? ¿Se necesita ser atolondrado para que ese no-saber tenga lugar o, más bien, tal situación atópica es lo propio de todo “diálogo”, mientras éste entrañe una dudosa transacción entre el habla y la escritura? También podemos preguntar si Sócrates sabe a qué asiente Ion cuando éste le manifiesta su acuerdo. Tales preguntas, sospechosas de invocar una psicología impertinente, pretenden solamente extrañarse de que ni siquiera la más calculada instancia proposicional se cumpla del todo en su efectuación –pero que, al mismo tiempo, tal o cual de sus efectuaciones sea su única posibilidad de cumplimiento–.

II

El lugar

La sección anterior nos evitó caer del ensayismo al dialogismo. Ion tiene la razón en esto y en esto otro; Sócrates la tiene en aquello y en lo de más allá; y el diálogo es la transacción de ambas series de razones, o los puntos de convergencia de dos series que divergen en apariencia. Decepcionante. Por suerte advertimos a tiempo que en los acuerdos, más que en los desacuerdos, opera un desajuste irreducible.

Si en vez de leer el diálogo como un ensayo, pretendemos oírlo como si fuera una conversación, resulta del todo insuficiente restituir el movimiento de las voces en el espacio, previamente asegurado, de una economía de trueque. Es preciso preguntar por el lugar del diálogo. Ahora bien, cualquiera diría que el *Ion* tiene lugar en la obra de Platón, a la que por algo se le ha dado el nombre de *Diálogos*. Sea. Pero la escritura de este ensayo sobre la conversación del filósofo Sócrates con el rapsoda Ion no puede esperar hasta que hayamos no sólo leído sino incluso rumiado la obra completa de Platón. Se supone, por otra parte, que para leer la totalidad de los diálogos debemos leerlos uno a uno –pero que, a la inversa, para leer uno solo debemos leer la totalidad–.

Cualquiera nota fácilmente que nos movemos en círculo. El entendimiento habitual exige que evitemos ese círculo, por cuanto es un atropello contra la lógica. Cualquiera

nota también que estamos repitiendo unas palabras escritas hace ya sesenta años.⁷ Y acaso su repetición sea la prueba de que también frente a ellas nos movemos en círculo: no basta citarlas, para decirlas; no basta decirlas, para que podamos apoyarnos en ellas como si fueran un fundamento. Tales palabras acontecen sólo en la “traducción” o efectuación que aventuremos. Para el presente caso, dicen: una lectura “neutra” de todos los diálogos de Platón no accederá jamás a la totalidad de los mismos, totalidad que sólo se entrega como el límite de cada relación interpretativa con tal o cual diálogo o momento de diálogo. Con los “diálogos” de Platón estaríamos tal vez haciendo algo análogo a lo que hace Gadamer con el lenguaje del llamado último Heidegger: “...es evidente –dice Gadamer, en *Texto e interpretación*– que el Heidegger tardío, para eludir el lenguaje de la metafísica, elaboró su propio lenguaje semipoético que de ensayo en ensayo parece un nuevo lenguaje y le obliga a uno a hacerse traductor de este lenguaje para su propio uso. Lo problemático es saber hasta qué punto ha logrado uno dar con el lenguaje para expresar esa traducción, pero la tarea está planteada. Es la tarea del ‘comprender’.”⁸

Afirmar que el *Ion* tiene lugar en los diálogos de juventud es una perogrullada mientras nos movamos en el plano puramente cronológico; no lo es, en cambio, si con dicha afirmación está en juego una hipótesis interpretativa acerca de los criterios para hablar de cosas tales como “época de juventud”, “época de madurez”, etcétera. Según Wyller,⁹ que Platón no sea un filósofo “temático” sino un poeta-filósofo, entraña el facto de que se relacione con sus materiales de manera interpretativa. Correspondemos a esta situación sólo si, a nuestro turno, ensayamos, para el caso que nos ocupa, la posibilidad de tomar de Platón **mismo** el criterio epocal.

En tal sentido, no nos parece casual que Platón comience su *Política* con un libro aporético (véase su final, *Rep.* 354 b-c). Pensamos que de ese modo indica que la falta de los diálogos tempranos era la misma que parece ocupar la juventud, la **falta** de un principio totalizador, que atascaba la discusión en la sujeción del pensamiento a las oposiciones, lucha de contrarios tan estéril como su modelo biológico, donde el tercero producido reproduce idéntica contraposición.

Y si bien en el libro II insiste la tendencia aporética con las posiciones de Glaucon y de Adimanto, muy pronto ironiza Sócrates al calificar de estatuaría (361 d) esa manera de determinar la diferencia entre el hombre justo y el injusto. En lugar de esa génesis estática, propondrá una génesis dinámica (368 d) que consiste en fundar un Estado en la palabra para ver cómo brota en él la injusticia y, en consecuencia, cómo hay que educar para la justicia. El procedimiento toma forma propiamente en el libro VII, en tanto éste expone la formación política filosófica conducente al principio totalizador.

7 HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. En: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, p. 2.

8 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sigüeme, 1992, p. 322.

9 WYLLER, Egil A. *Platons “Ion”*, Versuch einer Interpretation. En: *Symbolae Osloenses*. 34, 1958, p. 21.

Ahora, el libro VII no es otra cosa que la interpretación del símil que lo abre: la comparación de la naturaleza humana, en cuanto a la ausencia y a la presencia de la $\pi\alpha\imath\delta\epsilon\imath\alpha$, con una prisión subterránea. Pues bien, si la *Política* comienza con un libro aporético, y su libro central con el símil de la caverna, entonces podemos hacer el ensayo de situar allí los diálogos de juventud y, como uno de ellos, la conversación de Sócrates con Ion. (Que Platón ponga todavía en boca de Sócrates el criterio para la distinción epocal, es cosa que podría indicar su límite).

La contraseña

Se nos ocurre que en los escritos de Platón la imagen, la metáfora, el símil, cumplen, discretamente, la función de evitar que el texto se clausure sobre sí mismo. No podemos caer entonces en la tentación de hacer una lectura alegórica o simbólica del símil de la caverna. No debemos apurarlo; hacerlo sería no sólo agotador sino inoficioso. Una lectura semejante hablaría de este modo: la caverna representa la infinitud aporética de la interpretación; las discusiones que los prisioneros sostienen representan la fecundidad estéril de una dialéctica formal privada de fundamento; el fuego, los objetos, las figurillas, los que pasan hablando por el desfiladero, la pared del fondo, el eco... representan... ¿qué? Ni siquiera lo sabemos, y buscar la equivalencia sería algo forzado, por no decir que tedioso. Hacer esa traducción en términos de representación es lo mismo que no hacer nada, por cuanto reduce el símil a simple medio de comprensión de un pensamiento que sale de sí solamente cuando se ha asegurado previamente el regreso. La salvedad vendría del sentido teatral de la representación, que Sócrates indica al comparar el tabique que hay entre el fuego y los prisioneros con el biombo del teatro de marionetas. Así como el texto de una pieza teatral no es nunca un simple dato para su puesta en escena sino que ésta lo afecta a la vez que es afectada por él, así la imagen, la metáfora, el símil, tampoco tienen el carácter inerte de una cosa conocida de una vez por todas, a la que nos remitiéramos como a un referente establecido, sino que son fuerzas con las que el pensamiento entra en una relación asimétrica de pugna.

Hemos propuesto, pues, situar la conversación del filósofo con el rapsoda en la caverna subterránea de la *Política* platónica. Pero la entrada en dicho símil no está garantizada, por más que nosotros, habitantes del Tercer Mundo, moremos y demoremos en la caverna respecto de nuestra educación filosófica (y de otras cosas que el temor, en este santuario de la libertad de expresión, nos guarda de nombrar). Que no basta estar en la caverna para acceder al símil de la caverna, es poco decir. Lo que dice Sócrates (¿o es Platón?) es que no podemos alcanzar el símil si estamos en la caverna. Si la facticidad es inaccesible a lo fáctico, si tampoco hay una "buena naturaleza" del pensamiento, que nos disponga de por sí a pensar, ¿cuál sería, entonces, la condición para entrar en el símil en cuestión?

Supongamos que se necesita **representar** la mencionada superación platónica del callejón sin salida de los diálogos tempranos, es decir, **representar** la sobrecodificación realizada por la Idea de la π ó λισ, la política como legislación de la supuesta indistinción entre la justicia “exterior” y la justicia “interior” o, en otras palabras, la Idea del Bien como garante de la identidad de las “letras mayúsculas” y las “letras minúsculas”. Pero si tal es la contraseña que autoriza el ingreso en el símil de la caverna, entonces este símil no abre el texto platónico; es, todo lo contrario, la disimulación de su clausura sobre sí mismo: el marfil de la torre. ¿O es otra disimulación la que ahí está en juego? Lo preguntamos porque tal vez no sea tan incuestionable que con la sobrecodificación política socrática Platón busque superar lo aporético.

Encontramos bastante similitud entre la aporia platónica y lo que hoy se llama círculo hermenéutico: el lector de la *Política* que espere una definición final de la justicia, se quedará esperando, pues a lo largo del diálogo en su totalidad persiste idéntica situación formal: sabemos qué es lo justo por la justicia que, a su vez, conocemos a través de lo justo: pero esta serie aporética va dejando a su paso una riqueza tal de contenidos que la *Política* platónica, más allá de la finitud de su circunstancia epocal y de posiciones exasperantes, se convierte en una cantera infinita. (Sobre la espera de la definición, de todos modos hay que confrontar lo dicho con los pasajes 420 cd y 443 de, que ponen en juego, respectivamente, las comparaciones con la pintura de una estatua y con la escala musical.)

Nos parece que la comprensión literal de la política platónica es una lectura demasiado fácil, por lo menos en lo que toca a nuestro asunto. La célebre gradación o jerarquía entre el usuario, el fabricante y el imitador, o bien la Idea, la copia y la imitación, o mejor aún, la Idea, el ícono y el ídolo o simulacro, ¿implica necesariamente una desvalorización de la pintura y de la poesía? ¿Por qué no todo lo contrario, o incluso más que lo contrario, pues con ello se estaría liberando la cuestión del arte del inapropiado concepto ético-metafísico de valor?

Tal vez no sea casual que en el *Sofista* (234 b), diálogo en el que, según Deleuze,¹⁰ Platón invierte el platonismo, insista el mismo tema de la *Política* (598 c): el **buen** pintor muestra de **lejos** su obra (para engañar, se dice, a hombres insensatos, a niños y a muchachos candorosos). Esa **lejanía** es justamente la que a la imagen pictórica o poética le viene de no tener que legitimarse por la verdad, de no tener que fundamentarse pasando por la Idea, por la sanción del Rey (*Rep.* 597 e). La imagen como simulacro arrebata (en los dos sentidos) a la hija, no negocia la representación con el Padre –y pagar el derecho de pernada es para el simulador doble ganancia–. Y si la lejanía arrebata, si la retracción atrae, pretender tomar distancia frente a la distancia padece su ironía, el redoblamiento de su efecto.

10 DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Madrid: Jucar, 1988, p. 134, 218.

El sofista Gorgias hablaba de “una potencia engañosa tal que quien engaña es más justo que quien no lo hace, y el que es engañado más sabio que el que no lo es”. Y a la pregunta de por qué los tesalios eran los únicos a los que no podía engañar, Simónides de Ceos respondía: porque son demasiado ignorantes.¹¹ Podríamos decir que Platón no se opone a la “estética” de Gorgias sino en cuanto a su **falta de tacto**. Puede que Platón no haya revelado a la poesía y a la pintura la potencialidad del simulacro, pero les reveló más, la manera de disimularlo –con lo que redobló su potencia de simulación–. El destierro sentenciado en el libro X de la *Política* es la astucia de la razón socrática para **asimilar la atracción que ejerce el nomadismo de los poetas y de los rapsodas, la “desterritorialización” que efectúan no sólo en su persona sino ante todo en el lenguaje.**

Lo que arruina la lectura de la política platónica del “arte” es suponer que Platón se refiere a un “arte” ya existente. No queremos decir, claro está, que no existieran entonces la épica, la tragedia, la escultura, etcétera; tampoco pretendemos negar lo que P.M. Schuhl llama la estética gorgiana de la ilusión. Lo que no existía antes de Platón era la autocomprendión de la dimensión política que el “arte” podía cobrar al **pervertir** la legalidad ontológica. Decía Wyller que Platón no es un filósofo temático sino un poeta-filósofo. Ahora podemos precisar que es el poeta tras la máscara del legislador o, lo que es lo mismo, el filósofo que interpreta la ausencia de fundamento de la Ley. Pero no el poeta que se proclama anarquista, más bien el que, como buen anarca,¹² se **mimetiza**.

De lo que resiste al paso del círculo

“Los griegos no hablaban de método sino de **paideia**; sabían que el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre él para obligarlo a pensar. Incluso Platón distinguía lo que obliga a pensar y lo que deja el pensamiento inactivo; y en el mito de la caverna subordinaba la **paideia** a la violencia sufrida por un prisionero, sea para salir de la caverna, sea para volver a ella.”¹³ Para elaborar¹⁴ esta afirmación, Deleuze parte del siguiente pasaje de la *Política*: “Te mostraré, si miras bien, que algunas percepciones no incitan al pensamiento al examen, porque la percepción basta para determinarlas, mientras otras lo comprometen inevitablemente en el examen, como si la percepción no proporcionara nada sano”. Glaucon piensa que Sócrates se refiere a lo que se muestra sólo de lejos y a la esquiografía, es decir, a la pintura que buscaba provocar la apariencia de espacialidad. Réplica de Sócrates: “Esta vez no has acertado con lo que quiero decir” (*Rep.* 523 b).

11 Citado por SCHUHL, P.M. *Platón y el arte de su tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 71, 148.

12 La expresión es de JÜNGER, Ernst. *Eumeswil*. Barcelona: Barral, 1980.

13 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986, p. 153, nota 10.

14 DELEUZE, Gilles. *La imagen del pensamiento*. En: *Diferencia y repetición*. Ed. cit., p. 234 s.

El objeto de reconocimiento refleja la imagen que el pensamiento tiene de sí mismo; de ninguna manera lo fuerza a pensar, ya que la vista no le muestra al alma que un dedo sea a la vez lo contrario de un dedo. Si se trata, en cambio, de la grandeza o la pequeñez del dedo, su grosor o su delgadez, su blandura o su dureza, el pensamiento se ve obligado a preguntar qué es lo grande, qué lo pequeño, etcétera. Ahora bien, detengámonos un momento en la réplica de Sócrates a la interpretación de Glaucon: objeta (libro VII) lo que luego hará objeto de afirmación: en efecto, dirá Sócrates en el libro X, la pintura de luces y sombras, entre otros artificios, forma parte de lo que hace que las mismas cosas aparezcan como contrarias al mismo tiempo (602 c-e). Si el dedo aparece en una pintura (ilusionista o no, es un problema derivado), el pensamiento ya no se anticipa la garantía de algo que él pueda suponer, es decir, ponerlo como punto de partida **a la vez que dejarlo por fuera**. Más aún, el pensamiento ya no puede suponerse a sí mismo. Es ahora cuando se deshace su imagen más cabecidura, la de su inactividad atareada, que le permitía conformarse consigo mismo, pues el dedo pintado no se deja desplazar por el esquema de los contrarios; ya no se trata de si parece grande y al mismo tiempo pequeño, sino de que su sola presencia da que pensar. De modo que el arte, la poesía, fuerzan al pensamiento a pensar lo que él no puede pensar desde sus supuestos. Vemos lo que sabemos cuando se trata, por ejemplo, de señales de tránsito o de algoritmos. La imagen, en el arte, en la poesía, es la suerte de **ver lo que no sabemos**.

En el símil de la caverna hace de centro la comparación con el teatro de marionetas. ¿Basta que haya un símil dentro del símil para postular que éste se encuentra a su vez en otro, y así sucesivamente? De ser así, el libro VII y la misma *Política* son símiles. La legislación platónica, en consecuencia, se autointerpreta, para decirlo con Wyller,¹⁵ como indicaciones ("Weisen", νόμοι: *Leyes*, 817 a ss.) de director de escena para el teatro de la vida que, añadimos nosotros, al tener por espectadores a los dioses, no permite saber jamás si representa una tragedia o una comedia.

Salir de una caverna es entrar en otra. La sombra era una proyección del objeto; éste, a su vez, resulta ser otra sombra, ligeramente menos inconsistente que la primera. El fuego que al iluminar la figura producía la sombra, es él mismo la sombra del sol que, a su turno, lo es de la Idea del Bien. Se supone que ésta es el fin (en los dos sentidos) de las cavernas, y que el regreso del prisionero "reeducado", para redimir a sus antiguos compañeros de infiernito, no tiene otro propósito que el de monocentrar el devenir. Pero, por otro lado, el prisionero se ve forzado a volver porque de la Idea del Bien se puede hablar sólo por intermedio del sol, y de éste por intermedio del fuego. Está en juego el interés de lo imparticipable; no es por modestia que Sócrates dice:

—Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo

15 WYLLER, Egil A. *Ibidem*, p. 28.

de él. En cuanto a lo que parece un vástago del Bien y lo que más se le asemeja, en cambio, estoy dispuesto a hablar, si os place a vosotros; si no, dejamos la cuestión.

—Habla, entonces, y nos debes para otra oportunidad el relato acerca del padre.

—Ojalá que yo pueda pagarlo y vosotros recibirlo; y no sólo los intereses, como ahora; por ahora recibid esta criatura y vástago del Bien en sí. Cuidaos que no os engañe involuntariamente de algún modo, rindiéndoos cuenta fraudulenta del interés (*Rep.* 506 d-507 a).

Hablar en la caverna es de suyo hablar de sombras. Hablar de poesía en la caverna regida por el escritor Platón, es hablar de la extrañeza de una sombra que no requiere objeto (objeto no requerido que prescinde de Idea). Pero, ¿quiénes hablan? Si son prisioneros, ¿cuál es su culpa? ¿La deuda ontológica? ¿Adeudan “la pobreza fundamental del ser”,¹⁶ justo la que permite la reproducción del ser: su copia, su simulación? Deuda impagable, entonces, como la del Tercer Mundo, material y espiritual. ¿Y quiénes le pagan al ser su pobreza, los intereses de su pobreza? En este caso, un rapsoda, prisionero de nacimiento, y un filósofo, prisionero “reeducado” que acaba de volver a la prisión.

Cegado por el paso de la luz a la oscuridad, aventaja sólo en Idea al otro, quien tiene, entre los restantes prisioneros, reconocida experiencia en materia de sombras, y cuya ceguera es la del que aún no se ve obligado a cotejar la tiniebla con la luz. Por venir de afuera, el primero piensa ahora que la rapsodia es la sombra de la poesía y que ésta es, en consecuencia, otra sombra, el objeto-sombra, por decirlo de alguna manera; pero no encuentra una Idea que presida esa sombra “primera”, proyectada por nada. De ahí que empiece preguntando por el **objeto** de la poesía.

Los prisioneros, condenados desde el nacimiento a ver sombras únicamente, están extrañamente en posesión del lenguaje (no sólo hablan entre sí, sino que los “carceleros” les plantean la pregunta metafísica **qué es...**, que en rigor debería ser tan inaudible para los prisioneros como enceguecedora es la luz de afuera). Pero la relación que el prisionero del regreso tiene con el lenguaje no es la misma en que con él se encuentra el prisionero sin salida. Dialogan, pues, en apariencia —y a eso ya le seguimos el juego—. De modo que es hora de oír, por fin, las voces de su desencuentro, las voces emitidas por la doble boca de un Jano ciego. Dicho de otro modo, lo que importa en el movimiento circular atribuido al pensamiento platónico (y que en el símil de la caverna se da con la salida y el regreso del prisionero), ¿es lo que cada giro confirma al volverlo a encontrar a su paso? ¿Y si apostáramos, en cambio, por lo que ofrece resistencia al paso de cada vuelta?

Mostraremos, entonces, una determinada configuración parcial y fugaz de lo que en el *Ion* abre fugas en la violencia de una circularidad que, o bien es la finalidad de Platón, o bien es el medio astuto para afirmar aquello que en apariencia niega. Por lo demás, ¿para qué podrían servir los pensamientos contenidos en un texto si no es para

16 BLANCHOT, Maurice. **Le mal du musée**. En: *L'Amitié*. París: Gallimard, 1971, p. 54.

hacer ver que él no los contiene, que él no es su lugar “natural”, que ellos surgieron en conexión con otra cosa, y que para no clausurarlos hay que volver a conectarlos con algo distinto del texto e incluso distinto de aquella otra cosa “inicial”?

Primera fuga. La teoría socrática de la inspiración poética se dibuja, sobre el fondo de la caverna, como una prefiguración de los mitos platónicos que fundan el método de la división. Más aún, dicha “teoría mítica” prefigura la contrautilización paródica que de dicho método lleva a cabo Platón en el *Sofista*, que consiste en utilizarlo para seleccionar no el auténtico sino el falso pretendiente, y que explica la ausencia del mito en dicho diálogo.¹⁷ En el *Ion*, por su parte, el mito fundador no está ausente pero se autoaniquila, y lo hace, paradójicamente, al tocar el origen: si la poesía se origina en el estado extático de la inspiración enviada por los dioses, y sólo así pasa por la interpretación rapsódica y actoral, para llegar finalmente al oyente y al espectador que completan la cadena del entusiasmo, entonces el mito está hablando de la poesía en forma tal que se vuelve imposible hablar sobre ella con un lenguaje no poético, ajeno a la enajenación delirante. El mito del origen de la poesía, que pretendía determinar lo que está libre de objeto predeterminado, no funda, en consecuencia, nada.

Segunda fuga. Frente a la penetración intelectiva del sentido de la poesía, asoma, en el discurso socrático sobre la inspiración, la penetración en las regiones de la armonía y del ritmo como condición primordial de la producción poética. Y frente a la totalidad global de la ciencia y de la técnica, totalidad objetiva en la que el acceso a una parte supone acceder a las demás partes, presente Sócrates una extraña totalidad siempre diferida, sin objeto, que no es poseída sino que posee ella misma y, cada vez y en cada caso, lo hace **totalmente mediante una sola de sus partes**. Así como recibe el nombre de Eros la parte del deseo que lo hace pasar por la belleza que, aunque amable, no se deja poseer (*Banquete*, 205 b-d), así aquella totalidad, usurpando el nombre del todo de la producción y haciendo de ésta lo que no produce nada, se llama poesía (*ποίησις*). Por último, frente a un lenguaje legítimo, competente para juzgar todos los objetos de cada ciencia y de cada técnica, lo que en ellas se hace y se dice, a quienes en ellas hacen y dicen, frente a tal decir de un hacer que da cuenta de algo, bulle sin fin, sin comienzo, una pura potencialidad formal del lenguaje que le permite hacerse pasar, sin derecho, por cualquier cosa: hablar como un general sin serlo, o hacer hablar a los que nos gobiernan... como los cabos que son.

Tercera fuga. En resumidas cuentas, Ion está de acuerdo con Sócrates en todo, salvo en esta pequeñez: en el todo. Inicialmente parecía haber aceptado que la poética es el todo (*τὸ οὖτον*, 532 c) que reúne la obra de Homero, de Hesíodo, de Arquíloco, etcétera. Pese a eso, y a conceder enteramente que el lugar del rapsoda es el de intérprete de la interpretación del poeta (portavoz de su mensaje “hermético”, 535 a), Ion rechaza la

¹⁷ DELEUZE, Guilles. Platón y el simulacro. En: *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1971, p. 324.

teoría socrática de la posesión entusiástica delirante como explicación de su interés exclusivo en una sola “parte” de aquel “todo” que sería la poética (536 d). Y aunque Sócrates lo ha llevado a conceder, además, que debe excluir de su “competencia” los versos de Homero que se refieren a las técnicas, Ion insiste en que de Homero le **compete todo** ($\alpha\pi\alpha v \tau\alpha$, 536 e, 539 e).

(El propósito de Sócrates no es, por supuesto, privar al rapsoda de tal o cual “parte” de la obra homérica; es intentar de nuevo persuadirlo de que su relación con el poeta no está mediada por el conocimiento fundamentalivo, sino que más bien prende en la inmediatez del estar fuera de sí, lugar donde el poeta lo habita como al poeta el dios. Puesto que el mito fracasó, Sócrates regresa a la argumentación dialéctica.)

Sospechamos que la insistencia de Ion en que le atañe todo Homero, insistencia que inicialmente Sócrates desvía (o llama a precisar) con el tema de la buena memoria rapsódica, y que finalmente, según la tradición, reduce al absurdo, sospechamos que dicha insistencia señala el punto álgido del diálogo. Por boca de Ion, Platón indica que es problemático atribuir a la poética el mismo tipo de totalidad de las ciencias y de las técnicas, como ensayara antes por boca de Sócrates. Para resolver la cuestión en un plano apropiado, acaso sea insuficiente entonces, como se habría intentado en el inspirado o bien simulado discurso sobre la inspiración, conjeturar una “totalidad” mística por extrapolación a partir de la totalidad de la $\tau\epsilon\xi\nu\eta$ y de la $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$.

Pensamos que las palabras finales del diálogo proporcionan la clave del problema. Según una lectura plana, allí Sócrates pone a Ion entre la espada y la pared: o es injusto Proteo, o es hombre divino. Pero, como diría Nietzsche, hay que hacer la diferencia entre Platón y Sócrates. Una cosa es lo que dice Sócrates; otra, lo que dice Platón con ese decir socrático, y con el de los interlocutores, y con el movimiento del diálogo, y, sobre todo, con el lugar de unos diálogos respecto de otros. Y lo que, en este caso, dice Platón es que la poética es un **todo proteico**, no $\delta\lambda\circ\eta$ sino $\alpha\pi\alpha v \tau\alpha$: “como Proteo, tomas todas las formas y vas de arriba para abajo, hasta que, por último, habiéndoteme escapado, te me apareces como general” (541 e). ¡Que Ion, en tanto Proteo, aparezca como lo que acabó con Proteo! ¿Es la ironía propiamente platónica? ¿O es que hay formas (como la del general) que detienen cualquier metamorfosis, por múltiple que sea?

Pero en lugar de recordar que un militar acabó con Proteo, lo que significa que todos los que acaban con lo proteico son militares, en el lugar de ese recuerdo (que personalmente nos afecta), y para hacer algo con él, terminemos preguntando, como paráfrasis de unas palabras de Michel Serres sobre Proteo: ¿qué **son** el poeta, el rapsoda y el oyente cuando **ya no son** Aquiles abalanzándose sobre Héctor, y **aún no son** Ulises esparciendo los dardos a los pies de los pretendientes de aquella que tejía y a la vez no era tejedora?

LA CONVERSACIÓN DEL FILÓSOFO CON EL RAPSODA

Por: Jorge Mario Mejía Toro

*Platón *Sócrates-Ion *Política
*Poesía *Rapsodia

RESUMEN

Desmontando el diálogo en una serie progresiva de planos, el escrito hace el ensayo de situar el *Ion* en la caverna de la *Política* platónica, para fecundar sus carencias juveniles con el principio de totalización del pensamiento político, es decir, con la construcción «poética» de un espacio que regule la reflexión y que en Platón se llama *polis*. En contrapartida, ello nos exige leer la *Política* platónica como obra de arte que propone, en y por la posibilidad que abre, un nuevo tipo de poesía, la poesía filosófica, que a diferencia de la tradicional y vigente en su tiempo, no narra hechos sino que los crea. La síntesis de ese doble movimiento nos conduce a sugerir tres fugas de la violencia circular: una, la teoría de la inspiración del *Ion* prefigura la ausencia de mito que se presenta cuando, en el *Sofista*, Platón invierte el platonismo; dos, la poesía es la extraña producción que no lleva «algo» del no-ser al ser; y tres, la poética es la totalidad proteica que inscribe –en el pensamiento– lo que bulle cuando la poesía ya no es tal género y todavía no es tal otro.

THE PHILOSOPHER'S TALK WITH THE RHAPSODIST

By Jorge Mario Mejía Toro

*Plato *Socrates-Ion *Politics *Poetry
*Rhapsody

SUMMARY

By dividing the dialogue into a progressive series of layers this paper attempts to place Ion within the cave of Plato's *Politics* with a view to gleaning maximum benefit from his juvenile shortcomings with the totalisation principle inherent to political thinking, namely with “poetic” construction of a reflection-regulating space and which in Plato's works is dubbed *polis*. As such, this demands a new reading of Plato's *Politics* as a work of art which proposes both in and through the possibility that it opens up, a new type of poetry, viz. philosophical poetry, which contrary to traditional poetry deemed to be valid in Plato's age, does not narrate facts, but rather creates them. The synthesis of this double movement leads us to posit three escape-routes from the vicious circle of violence: firstly, the theory of inspiration in *Ion* which prefigures the absence of myth, when in *The Sophist* Plato inverts his very own doctrine; secondly, poetry is that strange production which does not bear “something” from non-being to being; and thirdly, poetics is the protean totality that grafts –in thought– that which swarms and teethes when poetry is no longer seen as such a genre and yet is not quite another.

**REVISTA DE FILOSOFÍA DE
LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**
Publicación cuatrimestral fundada en 1957

En el No. 81 de diciembre de 1995

Jorge Jiménez

La desmesura de Orfeo. Estética freudiana y surrealismo 117

H. C. Felipe Mansilla

Mercado, igualdad y libertad en las democracias modernas 131

Luis Guillermo Coronado

Kepler y el misterio del cosmos 137

Sonia Quesada S.

El libro como símbolo en la sociedad cibernetizada.

Propuesta de *Viaje al reino de los deseos* 143

Luis Fallas L.

El poema de Parménides en la mira de una lente spinociana 147

Juan Diego Montoya

El amor intellectualis Dei spinociano 163

Pablo Ortega R.

Observaciones sobre los géneros supremos. I parte: los predicamentos 171

Carlos A. Rodríguez

Habermas y Bataille, la superación de la razón moderna 181

Mario Salas

La dialéctica de lo universal y lo particular y el ideal de la abolición del Estado (I parte) 187

Roberto Cañas Q.

La justicia en el alma del filósofo según Platón 197

Manuel Delgado

La importancia del método histórico en la elaboración de las categorías económicas 205

Annie Hayling F.

Giovanni Gentile: Ideas sobre el hombre y la educación (I parte) 213

Carlos Salazar L.

Los derechos humanos y la educación 225

Apéndice

Fichero bibliográfico de la Revista de Filosofía (1989-1995) 235

Suscripciones y canjes:

Prof. R.A. Herra, Director Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,
Apto. 75, 2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL *TIMEO* DE PLATÓN

Por: Jairo Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

Para Ingrid

Este diálogo es uno de los más leídos de la filosofía occidental. Su recepción, dicho sin exageración, constituye uno de sus hilos secretos. Personas como Aristóteles, Proclo, Plotino, Agustín, Thierry de Chartes, Ficino, Schelling, Hegel, Taylor, Cornford, Heisenberg, Whitehead, Derrida, Castoriadis, e incluso Borges en su *Historia de la Eternidad*, son testimonios de ello. He enumerado algunos nombres para señalar la huella profunda que este diálogo ha dejado en la filosofía y la literatura occidental. Pero aquí no pienso contar esta recepción, cuyos avatares superarían mis conocimientos, sino considerar algunos momentos que estimo imprescindibles para la comprensión del diálogo.¹

1. El primero sería la nueva concepción de dios que Platón desarrolla. Esta novedad se puede resumir en dos palabras: el demiurgo cósmico es un ser libre de envidias, le es propicio y favorable a los hombres (*Timeo* 29e). El discurso teológico de Platón se deja engranar con los de la filosofía presocrática, los cuales rechazan las representaciones de los poetas y teógonos que cargan a los dioses con todas las infamias y vicios de los hombres. Una proyección de los delitos y figuras humanas en los dioses es impía y desaforada, que Jenófanes, el primero, critica (DK 21 B11, B15). Tales personajes divinos, que se meten en cualquier riña, que roban y son adulteros y se engañan mutuamente, no pueden ser modelos éticos para el comportamiento humano y mucho menos para garantizar la aparición ordenada del mundo, para que haya algo así como cosmos. Tales representaciones no consideran seriamente el concepto de *theion*. Su concepto debería estar libre de consideraciones antropomórficas impurificadoras. Lo más excelsa pensable no debería expresarse con predicados surgidos de las más dudosas esferas de la convivencia humana y que sólo aquí tienen significado. Los dioses de la tradición son envidiosos con los hombres, se mezclan para infortunio en sus asuntos, son causantes de guerras, catástrofes, disputas crueles y dolores deformadores. El demiurgo platónico, en cambio, carece de envidia, pues realiza todo lo posible para propiciar la vida humana que, en principio, parece estar regida por la dura Ananke (necesidad), como se expresa claramente en la pieza *Orestes* de Eurípides, en la cual al comunicarle Hermione a Electra la determinación del pueblo de que ellos deben morir, Electra le contesta serenamente: "No hay nada más que hacer, estamos bajo el yugo de la Ananke" (*arar anankes zygon kathestamen.* 1330).

1 Para un desarrollo más detallado de estos puntos cfr. ESCOBAR MONCADA, Jairo. *Chora und Chronos. Lógos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*. Wuppertal: Deimling Verlag, 1995.

La palabra *ananke* y sus derivados se refieren a la noción de coerción y presión, sobre todo en su aspecto material (Cfr. *Iliada* 9, 429; 18, 113; *Odisea* 14, 272; 17, 143 entre otros)

Los dioses, así puede interpretarse a Platón, son concebidos por los poetas como seres cuyo interés único consistiría en hundir más a los seres humanos en la Ananke, encadenarlos más a ella, a su poderoso yugo. Por el contrario, el dios cosmogónico platónico emprende todo lo posible para crear condiciones que permitan y fomenten su vida, unas condiciones que propicien más el ejercicio del Lógos. La relación de este dios con el mundo reside concretamente en que él intenta realizar al máximo de posibilidades dadas en la Ananke. En esto reside esencialmente su bondad (*Timeo*. 29d-30a). Según este concepto de lo bueno, no sería bueno el mundo si no contuviera todos los seres vivos concebibles, aunque no tengan la perfección del más alto bien y ser (30c). Es bueno por ello que haya un mundo, aunque sea perecedero, y que haya entidades como seres humanos, pájaros, peces, plantas y piedras, pues así se realizan las huellas del fuego, aire, tierra, y agua que tiene la Ananke (53b).

Con respecto al demiurgo, por último, es inevitable la pregunta de si su relación con el mundo es de inmanencia o de trascendencia. Evidentemente Platón no plantea la pregunta de esta manera, o, al menos, con estos términos, pero el plantearla sirve para destacar un momento del discurso teológico de Platón: el carácter teleológico del demiurgo. Éste está en la cosmología platónica por el Nous como factor ordenador y telcológico que, a pesar de la fuerza disociadora de la Ananke, le da cohesión al universo y lo mantiene unido y ordenado en sus movimientos. Darle una respuesta definitiva a la pregunta es difícil, pero siguiendo una propuesta de Hackforth podría decirse que el dios platónico es externo al universo, pues su perfecta actividad espiritual no se revela en el universo de manera completa, pero al mismo tiempo le es inmanente en el sentido de que su actividad es esencial para el orden del mundo. Lo impreciso e indeciso de esta respuesta tiene, empero, sus raíces en la cosa misma, pues, dicho con Platón, “encontrar al creador (*poiétēn*) y padre (*patéra*) de este mundo es difícil y, luego de encontrarlo, es imposible comunicárselo a todos.” (28c)

2. Esta segunda consideración se ocupa del *eikos lógos*, que constituye el fundamento metodológico del diálogo. ¿Es éste meramente un precursor del método científico moderno, o tiene meramente un carácter poético y narrativo, como la expresión *eikos mythos* utilizada también por Timeo lo sugiere? Valga aquí señalar nombres como Meyer-Abich, Cornford o Taylor. No se trata de negar ni los aspectos poéticos y narrativos ni matemáticos inherentes al *eikos lógos* pero ambos no agotan su peculiaridad o, mejor, al caracterizarlo con algunos de estos predicados no se acierta el aspecto filosófico que le es propio, antes bien lo ocultan. De hecho Sócrates presenta a Timeo como alguien que ha alcanzado el más alto nivel filosófico (20a), y es este justamente el momento que hay que sacar a la luz, si no se quiere reducir el *Timeo* a mero precursor del método cuantitativo

moderno que sacrifica todas las cualidades de las cosas, o en oposición a esto, a mero poema cosmológico.

La palabra que se debe considerar aquí es eikos y su familiar eikon que en castellano nos ha dado la palabra icono. ¿Cuál es la relación entre eikos y lógos? ¿Es una mera relación externa, o existe entre ambos una interna de modo que al lógos le es inherente un momento de eikos, de iconidad, entendiendo la palabra en el doble sentido de imagen y representación, sin limitarla al aspecto visual como la palabra castellana icono lo sugiere?

No hay que olvidar que la pregunta por el eikos lógos tiene como trasfondo la diferenciación esencial a la filosofía platónica entre ón y gignómenon, entre el ser y el devenir, entre aquello que es igual a sí mismo y no cambia, la esfera de las ideas, y aquello que está en continuo movimiento y cambio, la esfera de lo sensible; la una cognoscible sólo por la noesis y la otra sólo por la opinión incapaz de lenguaje (27d-28a).

Para precisar el sentido en que Platón utiliza la palabra es ilustrativo dar una mirada a los diálogos Cratilo (entre otros, los lugares 384d ss., 432a ss.), que se ocupa de la relación entre nombre y cosa (*ónoma* y *prágmata*), entre lenguaje y mundo, y el Sofista (especialmente 235a-241c), donde el problema del eikos y el eikón se trata intensamente, y su methexis con el lógos. ¿Es el lógos algo meramente ón o meramente gignómenon? Sin entrar en detalles, podría decirse que al lógos le es intrínseco un momento de eikos, palabra con la cual Platón, a mi entender, designa la materialidad, temporalidad, y finitud del lógos, esto es, su permanente entrabamiento con la Ananke.

La palabra *eikos* se puede traducir, utilizando expresiones latinas, como *probabilis* o *verisimilis*, pero la que mejor da su sentido es la segunda, a saber, el lógos es siempre y en todo momento un lógos verosímil, un lógos que expone con semejanza la verdad, un lógos que representa la verdad siempre y cuando esté orientado por las ideas. *Eikein* significa representar, exponer fielmente lo representado. El eikos lógos quiere exponer la verdad del cosmos, hacer visible la estructura interna en el medio discursivo e icónico del lógos, siempre consciente de su momento *eikos*, y de que la filosofía consiste siempre en el renovado esfuerzo de superar las fuerzas hechizadoras de las imágenes en busca de un conocimiento libre de imágenes, esforzándose por acertar siempre el *typos tou prógmatoς*, los rasgos esenciales de la cosa (Cratilo 432 d-e).

El Lógos tiene un carácter anfibólico (437a), esto es, participa igualmente del ser y del no ser, del mundo de las ideas y del mundo de lo sensible, lo inteligible y lo sensible, del Nous y de la Ananke. Es su naturaleza dual (*nóthos* como dice Timeo) la que constituye la iconidad del lógos la que le da su rasgo de *eikos*. Podría pensarse que el lógos pierde su carácter icono cuando se ocupa solamente de ideas, pero esta es una ilusión, como lo muestra el Sofista (239a-241c), una ilusión que surge desde el desconocimiento de la

dynamis del lógos: la dialéctica de la *megista génē* lleva con sigo un momento de *kinesis*, a saber, de temporalidad.

El eikos lógos cosmológico de Timeo no es únicamente la respuesta al *lógos politikós* con que Sócrates inaugura el diálogo, sino que es su fundamentación, esto es, del deseo de Sócrates de ver su ideal de *polis* en movimiento en la naturaleza y sus relaciones con otras ciudades.

3. Un tercer momento del diálogo es la relación entre espacio y elementos, entre espacio e idea que se tratan en el difícil lugar 52 b-d. Toda interpretación del *Timeo* debe pasar por el estrecho sendero, como entre Escilia y Caribdis, de este sitio. Aquí, creo, tiene uno de sus lugares más altos la filosofía platónica, un lugar donde Platón, en breves, precisas y difíciles frases, sintetiza sus muchos años de actividad filosófica, de su dedicación a la tarea del pensamiento, y donde también yace cifrado el puente (*methexis*) con la definición del tiempo dada en 37d-e. La reflexión sobre *Chora* (espacio) y la reflexión sobre *Cronos* (tiempo) son las columnas que sostienen internamente el *Timeo* y, podría decirse sin exageración, la filosofía tardía de Platón.

La reflexión sobre *Chora* que comienza en 47e, es inseparable de la reflexión sobre Ananke y los elementos. Más exactamente, el pensar sobre *Chora* es introducido con la presentación de la *planôménē aitía*, la causa errante, la Ananke misma. El cosmos es producto de lo elaborado conjuntamente por la razón (*nous*) y la *Ananke*. La palabra “producto” no debería malentenderse como si el cosmos hubiera salido fresco de algún supertaller o fabrica enorme, como si la intención de Timeo fuera cosmogónica y no cosmológica. Esto hay que tenerlo presente durante toda la lectura del diálogo, aunque la primera impresión sea opuesta: Platón intenta pensar cosmológicamente, y no narrar cosmogónicamente, esto es, quiere sacar a luz los principios y causas del cosmos y no narrar historias de dioses creadores del mundo.

El mundo es el resultado de una mezcla, dirá luego, de Nous y Ananke. El lugar, empero, donde se encuentra Nous y Ananke es la geometrización de los elementos. La estereometrización —esta es la palabra correcta— de los elementos es el punto de encuentro de los dos momentos que sostienen la arquitectura el *Timeo*: Ser y Génesis, Nous y Ananke, *lógos* y *planôménē aitía*. Exactamente en este punto tiene lugar la generación del cosmos: esto es lo que pretende resaltar Platón al situar la estereometrización de los elementos en la segunda parte del texto, que, en sentido estricto, pertenecería a la primera que se ocupa de las cosas elaboradas por la mano demiúrgica. Todo lo que habita el cosmos es producto de ambas fuerzas, con excepción del alma.

La introducción de la Ananke como *planôménē aitía* es una preparación del terreno para la reflexión sobre *Chora*. El pensar sobre la Ananke profundiza la hipótesis con que se inicia en el *Timeo*, a saber, la diferencia entre ser y devenir. La Ananke es el núcleo del

devenir. La generación y la destrucción, el surgimiento y el perecimiento son los fenómenos que exponen la fuerza (*dynamis*) de la Ananke y los elementos (*stoicheia*) –fuego, agua aire y tierra– son las letras con las cuales ella elabora el texto del devenir. Y aunque esto no sea exacto, pues el texto es conjuntamente escrito por el Nous y la Ananke, exactamente por los elementos estereometrizados, es inevitable decirlo así para distinguir claramente el papel de la *planôménē aitía*. La *genesis eis ousian*, el devenir hacia el ser, de que habla el Filebo (26d) pasa por la estereometrización de los elementos.

La relación entre el devenir y la *Chora*, *Ananke* y *Chora*, *lógos* y *planôménē aitía* la va delineando Platón lentamente (48e-53b), y el pensamiento que la guía es la indisoluble pertenencia entre espacio y elementos. Esto lo señalan las oscilaciones que hace Timeo en su exposición entre el espacio y los elementos (48a-50b). Pero esta pertenencia no hay que entenderla como una unidad ambivalente, sino como una correlación: ambos no son idénticos. *Chora* no es los elementos y los elementos no son *Chora*. La pregunta por el devenir y sus elementos lleva implícita en sí la pregunta por el “dónde”, por el lugar donde los elementos están y realizan sus transformaciones y por el lugar donde el devenir sucede. Correlativamente la pregunta por la *Chora* lleva a preguntar por aquello a lo que da lugar. *Choréō* significa ceder, dar sitio, hacer lugar. *Chora* es el espacio receptor de los elementos, la dadora de sitio para sus transformaciones, para el nacimiento y muerte de los fenómenos. La diferencia entre *Chora* y los elementos es importante tenerla en cuenta porque si no se corre el riesgo de identificarlos, y caer así, como Aristóteles, Robin y Schelling, en la tentación de decir que el espacio es la materia, un especie de *proté hyle* como Aristóteles, o una “materia invisible” como Schelling.

Pero la *Chora* no es materia alguna, sino el lugar de ella. Además Platón utiliza poco la palabra *hyle*, y cuando lo hace, con el sentido material (*Timeo*. 69a6) no trabaja con la idea de una masa primigenia indiferenciada que paulatinamente se va diferenciando, algo así como una masa de la que bastaría coger un pedazo cualquiera y formarla con pirámides y, mágicamente, obtener fuego, y luego coger un pedazo cualquiera de otra parte y esterometrizarla con cubos y, por obra de magia, obtener tierra. Como ya se mencionó, la *Ananke* tiene huellas de los elementos, pero en el estado y la figura que tienen las cosas cuando la mano de lo divino no las ha tocado: carecen de figura y de nombre (53b). Sólo cuando el demiurgo las ha transformado por medio de formas y números merecen llamarse fuego, aire, tierra y agua. El transfielido de la teoría platónica de los elementos son las teorías de Demócrito y Empédocles y la suya surge de una discusión crítica implícita con éstas.

La *Chora* es el “donde” de los elementos, del devenir. No más pero tampoco menos. Este tercer género es comprensible por un *nóthos logismos*, por un pensamiento bastardo (52b). Este *nóthos lógos* no hay que entenderlo como Derrida: como la propuesta platónica de una nueva facultad cognoscitiva. El *nóthos lógos* pertenece al *eikos lógos*. Su carácter bastardo es producto de su doble y desigual origen, de su doble participación de lo sensible

y lo inteligible. La comprensión de la Chora lleva al lógos al extremo de sus posibilidades, lo empuja a romper sus barreras, en vano, de su propia constitución: aquí le da vértigo. Esto quiere decir Platón con su *nóthos lógos*.

La Chora es determinada, luego de la reflexión vertiginosa, con los predicados de *ámorphon*, *anóraton*, *anaisthèsian* (51a7/b1). Con estos objetivos caracterizadores de Chora, con esta serie de negaciones, quiere Platón resaltar lo propio de la Chora: su capacidad de recibir imágenes de las ideas sin deformarlas ni desfigurarlas. Las imágenes pueden aparecer tal como son porque la Chora las deja aparecer tal como son. La Chora no es una materia invisible entre el fenómeno y los ojos, sino el lugar de aparición no deformador de los fenómenos. A Chora le pertenece un momento esencial de transparencia. Gracias a esta *dynamis* de transparencia de la *Chora* los fenómenos pueden aparecer íntegros, presentarse tal cual son y tal como son. La *dynamis* del fenómeno (*Protágoras* 356d) puede aparecer íntegra gracias a la *dynamis* de Chora. Ésta consiste en la transparencia que permite la aparición sensible de los fenómenos tal como son, tal como aparecen y desaparecen, surgen y mueren, se mueven y se transforman. Porque aparecen tal como son, y la Chora lo permite, pueden los fenómenos ser nombrados. La transparencia es la forma de espacialización de la Chora. La dinámica del fenómeno, su vitalidad, es, por otra parte, inseparable de su mediación temporal.

4. La cuarta y última perspectiva para acercarse al *Timeo* es la consideración de la dimensión del tiempo. Dicho breve y esquemáticamente: los dos momentos que determinan el tiempo son justamente aquellos con los que Platón construye su cosmología: Anake y Lógos. Una lectura atenta del lugar donde Platón define el tiempo (37 d-e) deja ver que los dos momentos en juego son Ananke y Logos, el Lógos como número y lenguaje. Ambos son los hilos con los que las Moiras, las hijas de la Ananke, tejen el tiempo del cosmos y de todos los seres que la habitan. La temporalidad de la Ananke y la temporalidad del Logos se entrelazan en el concepto de tiempo, y el lugar donde lo experimentan los seres terrestres es en la muy terrestre boca. Aquí, como dice Platón, se cruzan la corriente de la necesidad y la corriente del lenguaje. El tiempo de la Ananke es circular, es el tiempo del dormir y el despertar, del hambre y su satisfacción, de la noche y el día. El tiempo del Logos es, podría decirse, lineal. El Logos como lenguaje y número, permite la creación de poesías y narraciones, de construcciones, caminos, de relojes, vestidos, danzas etc. La obra humana, cuyo fundamento posibilitador es el lógos, como número y lenguaje, interviene en el tiempo de la Ananke para permitir la forma de la vida propiamente humana, distinta de la de los otros seres vivos, una forma de vida que se levanta sobre la acción productora y la facultad de hablar. La temporalidad de la Ananke y la temporalidad del Lógos, que se entrelazan a cada instante y que tejen así la vida humana, indica a su vez al enraizamiento de la vida humana en Chora y Chronos, el enraizamiento de todo lo vivo en el espacio y en el tiempo.

Para acabar, podría formularse una pregunta que era la pregunta implícita en la filosofía de Platón y la explícita en dos de sus obras magnas: la *República* y las *Leyes*. ¿Podrá el lógos construir una forma de vida humana en la que la dureza de la Ananke padecida por Héctor y Hécuba, por Andrómaca y Electra, sea reducida al mínimo, esto es, una vida lo más libremente posible de violencia e injusticia, de guerra y desprecio de lo diferente, que, infortunadamente, encuentra siempre sus Trasímacos? La grandeza de Platón, independientemente de sus limitaciones históricas y conceptuales (y sea leído esto suavemente) consiste en haber tomado partido por el Lógos, en haber mostrado que éste permite algo diferente a la violencia, que ésta sólo puede combatirse con aquél. Una vida sin el Lógos, como dice Sócrates, no vale la pena, y no vale la pena porque estaríamos completamente en manos de la durísima Ananke. Por esto, pero no solamente por esto, podría decirse con Whitehead, que la filosofía occidental es una nota al pie de página a la filosofía de Platón. Y esto no quiere decir, por supuesto, que esas notas no sean importantes. Pues ser amigo de Platón no impide que se sea amigo de la verdad, y ésta, como bien lo sabía Platón, hay que buscarla y seguir buscándola mediante el diálogo. En este diálogo también se inscribe el sueño del Maestro de América Pedro Henríquez Ureña, cuya utopía sigue interrogando la pregunta de Platón. Esta pregunta sigue abierta.

CONSIDERACIONES SOBRE EL TIMEO

Por: Jairo Escobar Moncada

RESUMEN

El artículo pretende mostrar que son cuatro los momentos esenciales que constituyen el *Timeo* de Platón y que sólo la consideración conjunta de ellos nos da una combinación adecuada para abrir el enigma del diálogo. Estos cuatro momentos son:

1. El problema de lo divino y su relación con el mundo;
2. La relación entre *Eikos-Logos*, Cosmos y Filosofía;
3. La teoría de los elementos y su relación con el espacio;
4. El problema del Tiempo y la necesidad.

CONSIDERATIONS ON TIMAEUS

By Jairo Escobar Moncada

SUMMARY

The aim of this article is to demonstrate that Plato's *Timaeus* is made up of four essential moments and that only through joint consideration of all these may we reach an adequate combination so as to open up the dialogue's enigmas. These four moments are: 1: The problem of the divine and its relationship with the world. 2: The relationship between *Eikos* and *Logos*, the Cosmos and Philosophy. 3: The theory of elements and their relation with space. 4: The problem of time and necessity.

VIDA DEL INSTITUTO

El director del Instituto, Profesor José Olimpo Suárez Molano, asistió a un encuentro de evaluación académica en la Universidad de Caldas durante los días 28, 29, y 30 de mayo. En tal evento se consolidaron los vínculos académicos y gremiales con las universidades Nacional, Javeriana y de Caldas.

Durante el mes de junio se ofreció un ciclo de conferencias por parte de los graduados en el programa de Maestría. Este evento se realizó en convenio con la Biblioteca Pública de Medellín. Esta es la segunda oportunidad en que se ofrece este tipo de conferencias y se evidenció la amplia acogida que el público muestra frente a los temas filosóficos en Medellín.

La Profesora Doctora Rosalba Durán Forero asistió durante el mes de mayo a la Universidad de Barcelona (España) donde dictó varias conferencias sobre la obra de Spinoza.

El Profesor Doctor Francisco Cortés Rodas ofreció conferencias sobre filosofía política en Madrid y Valencia e igualmente realizó una visita académica a Alemania. Este programa académico se realizó gracias al apoyo ofrecido por Colciencias a investigadores en filosofía.

Aprovechando una beca del Programa INTERCAMPUS, el Profesor Jorge Andrés Hernández Vasquéz realizó una pasantía en la Universidad de León (España). Igualmente visitó varias universidades alemanas donde logró crear interesantes vínculos académicos.

Al finalizar el mes de mayo se realizó en el Instituto el VII Foro Interno de Estudiantes de Filosofía. Este evento mostró un alto desarrollo de los trabajos académicos de los estudiantes y a la vez una excelente y brillante organización. La participación de la comunidad universitaria fue masiva.

El Profesor Ernest Tugendhat ofreció una conferencia titulada *Igualdad y Universalidad en la Moral*, el día 11 de marzo. La asistencia de miembros del Instituto fue amplia y participativa.

La Tesis de Maestría en Filosofía de la Doctora María Teresa Lopera, de la Facultad de Economía de la Universidad de Antioquia, recibió distinción especial en el concurso convocado por Colciencias.

La revista institucional del Instituto de Filosofía, *Estudios de Filosofía*, bajo la dirección del Profesor Javier Domínguez Hernández ha ampliado su Comité de Redacción con participantes adscritos a universidades extranjeras. De esta manera comienza el proceso de internacionalización de la revista a partir de su número once. Igualmente es de señalar que la revista podrá ser consultada a través de INTERNET a partir de el mes de junio de 1996.

El Instituto adquirió la colección completa de filosofía griega de la Loeb Classical Library, de Harvard University Press. Esta adquisición bibliográfica prepara las condiciones para un posible trabajo de investigación y posgrado en el área de filosofía griega.

A finales del mes de marzo se realizó el acto de grado de 19 licenciados en filosofía, 5 en diplomatura en filosofía y 5 en maestría en filosofía. Fue un acto académico social de mucha relevancia institucional.

RESEÑAS

GUINER, Salvador y GUISÁN, Esperanza (Eds.). José Ferrater Mora: *El hombre y su obra*. Salamanca: S.I.E.U, 1994.

1. Frecuentemente la fuerza de un autor viene de su cuna y no de sus ideas y argumentos. Por eso, cuando su lugar de origen no es uno tradicionalmente reconocido, se encuentra con muchas dificultades, por lo menos para ser escuchado. En la actitud filosófica de escuchar abiertamente llegan hoy las voces de algunos españoles, quienes invitan a pensar que se está considerando un nuevo sitio desde el cual se impulsa la reflexión de la humanidad. Ellos han realizado un trabajo monográfico sobre la obra y vida de uno de sus congéneres con el cual están en deuda intelectual: José Ferrater Mora.

En los países de habla hispana asociamos fácilmente a José Ferrater Mora con su diccionario filosófico (en continuo crecimiento). Pero su obra fue más extensa y nos introduce precisamente su condición de pensador y de ser humano. Su producción no sólo se ajusta al ensayo filosófico sino también al cuento, la novela, el artículo periodístico, el cine (casi veinte películas), y además fue maestro, esposo y hombre cívico. Esta diversidad en sus actividades estuvo también presente en sus ideas.

Tuvo preferencia por los temas "teóricos" como la ontología, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Esto muestra por qué sólo tardíamente escribió sobre ética –una cuestión "práctica"-. Dice, en la entrevista publicada en esta obra, que gusta más de la objetividad en el conocimiento, y prefiere los análisis abstractos que lo distancian de lo personal concreto. Pero, ¿Por qué y cómo se ocupaba de tantos temas y actividades? Él no aísla ni separa. Sin caer en un eclecticismo, su obra se caracteriza principalmente por un integracionismo (término definido en su diccionario que adquiere contenido en sus otras obras). Fue un pensador del "matiz".

Ezequiel De Olaso relata que las clases de Ferrater comenzaban con el análisis del *status quaestionis*, esto es, situando las diversas opiniones en pugna. Era un hombre "fascinado por la diversidad y la novedad en el conocimiento" (Terricabras). Así, estamos ante un hombre universal e integrador, que escribe sobre su natural Cataluña o la cultura egocéntrica, y ello en su exilio desde la América hispana o inglesa.

Siempre conservó su lugar con "las virtudes fundamentales del catalán: la continuidad, el (intraducible) semy, la medida y la ironía" (V. Camps); sin apasionamiento desmedido pero con las fuerzas de la admiración.

2. Teniendo en cuenta estas consideraciones de *El hombre y su obra*, y especificando que en este texto encontramos ensayos sobre su integracionismo, su ontología, su estética,

su método y su estilo, además de un compendio bibliográfico de su obra y sobre ellas, paso a considerar:

El artículo de S. Guiner: después de considerar diferentes significados y formas de conocer las crisis, y antes de enunciar los ejes de investigación que se deberían tener en cuenta, nos hace referencia al lugar del teórico. En este tercero, de sus cuatro puntos, considera a Ferrater desde su libro *El hombre ante la encrucijada* (e incluye además consideraciones de *El hombre y su medio*). En su opinión, Ferrater sostiene que las crisis se sienten primero en una minoría y luego en la mayoría. Ante esto, Guiner afirma que, aunque en principio, todos los grupos expresan la crisis, sólo unas minorías las expresan teóricamente desde un comienzo, y éstas son las que tienen por tarea este tipo de cuestiones. Las crisis tienen su aspecto de verdad pero no en igual grado. Luego hace una afirmación para considerar que la presencia de la crisis nada dice necesariamente en contra de los fenómenos que han conducido a ella, y sí dice que la forma como se han presentado estos fenómenos hace ahora inevitable la crisis. Por tanto, la extensión de la democracia y la igualdad no tiene necesariamente que confluir en el reino de lo vulgar. Esta situación no es definitiva.

Por su parte, el artículo de E. Guisán tiene en cuenta los libros *De la materia a la razón* (1979) y *La ética aplicada* (1981). Dice la autora que la ética de Ferrater es ambiental y antropocéntrica, dado que se ocupa de lo viviente que conforma el mundo y no solamente de los humanos; ésta es la única ética emancipadora: “al hacernos corresponsables de la suerte de todos los demás seres que sienten nos ‘libera’ de las inclinaciones depredadoras”.

La propuesta de Ferrater es, así, una ética secular, para hacedores del mundo (no para un sólo hacedor), que tiene por naturaleza propia una oscilación entre “naturaleza” e “historia”. No admite una naturaleza humana completamente cognoscible e invariable, aunque sí admite unos derechos y deberes genéricos, como la libertad y el bienestar. Con este tipo de deberes elude un absolutismo y un relativismo simples. Dice Guisán que estos pueden servir de tribunal y pueden “ayudarnos a liberar las cargas morales represoras e inhibidoras del desarrollo espontáneo”.

Luego considera cómo la emancipación moral pasa por un consecuencialismo. Dice que Ferrater en su integracionismo incluye un “utilitarismo revisado, ampliado y anti-dogmático”, que habita en su contractualismo consecuencialista (como le considera inicialmente), y que no se puede reducir al placer sensual o ya convertido en hábito. Contra el deontologismo que tiende a reducir los fines a uno solo, el consecuencialismo permite “considerar todos los fines globalmente” al interactuar fines y medios.

Comenta Guisán, contra el contractualismo o constructivismo, que existe “un mínimo natural en ética, no sujeto a transacciones, discusiones, ni consensos” este mínimo incluye la libertad y unos intereses primarios. Contra un absolutismo, dice, existe un

relativismo, pero moderado: no existe una total indeterminación. En este mínimo no contractual está, por ejemplo, la tortura. Considera finalmente que en la obra de Ferrater existe un “consecuencialismo naturalizado”: desde el ser material-biológico-social llega a uno racional en un sentido moral (natural) mediado e iluminado por la razón, y por tanto en búsqueda de cooperación.

Didier Augusto Rúa Acevedo

BORRADORI, Giovanna. *Conversaciones filosóficas*. Traducción Jorge Antonio Mejía. Bogotá: Editorial Norma, 1996. p. 253.

Conversaciones filosóficas de Giovanna Borradori corresponde a una serie de entrevistas que la autora le realiza a los últimos exponentes del nuevo pensamiento norteamericano; entrevistas que presentan el canal de comunicación entre la filosofía europea o continental y la filosofía norteamericana, derribando el muro del Atlántico al navegar sus aguas. Para ello, la autora instaura diálogos con los autores más representativos de la filosofía estadounidense, en los cuales se exponen tesis que van desde una orientación lógico-lingüística como sucede con Quine, Davidson y Putnam, pasando por el neopragmatista de Richard Rorty y el neoescéptico de Cavell. También se dialoga con Arthur C. Danto defensor del neofundacionismo y Robert Nozick expositor del anarquismo pluralista. No podía faltar la conversación con Thomas S. Kuhn, quien expone una concepción historicista de la ciencia, desarrollando una “sociología del conocimiento” y con Alasdair MacIntyre quien defiende una ética de las virtudes.

La obra consta de una serie de entrevistas a los pensadores mencionados y de una presentación que bordea el estilo literario y que Giovanna Borradori denomina “Muro del Atlántico”. Esta presentación destaca aspectos como la fractura analítica, por la cual debido a las persecuciones políticas del nazismo (Segunda guerra mundial), algunos integrantes del círculo de Viena emigraron hacia los Estados Unidos. Estos positivistas inyectaron sangre nueva al envejecido pragmatismo norteamericano (Peirce, Dewey, James); sangre que permitió la circulación de la crítica a la metafísica mediante el logicismo y la seguridad científica, lo cual tuvo como efecto secundario el bloqueo del ingreso de la reflexión hermenéutica francesa y alemana. Un segundo aspecto lo denomina “La recomposición posanalítica”, y la autora muestra cómo la fractura analítica produjo el aislamiento antihumanista de la filosofía, dejando “la alfabetización” de las humanidades a los intelectuales con formación literaria, quienes mantuvieron el diálogo con el pensamiento europeo. En el pensamiento posanalítico permanecen, sin embargo, algunas temáticas que los positivistas intentaron destruir, como:

1. La filosofía europea continental.

2. El cordón umbilical con los pragmatistas Peirce, Dewey y con el trascendentalismo de Emerson.

También sale a la palestra en la presentación el cambio sufrido por Quince, cambio que se refleja en su itinerario de filósofo analítico a filósofo posanalítico, reflejando su "doble identidad". Quine, en su escrito de 1951 "Dos dogmas del empirismo" critica el paradigma positivista de los juicios analíticos y sintéticos. Por otro lado, comienza la reconstrucción de lo ontológico, horizonte criticado por los positivistas. Además, a partir de su concepción ontológica desarrolla la tesis que es criticada por Davidson, ya que concibe que tanto el lenguaje como la realidad perceptiva hacen parte de "un esquema conceptual con una matriz y desarrollo intersubjetivo", indicándonos cómo la hermenéutica del pensar significa la comunicación del universo entero de manera subjetiva y objetiva, lo que posee como trasfondo la intersubjetividad del conocimiento. Al contrario, Putnam elabora la propuesta de la objetividad moral de las creencias, lo cual le permite desarrollar la hipótesis de una "fundación moral del conocimiento".

Además, Borradori menciona algunas alternativas que desafían el formalismo conceptual, como las de Nozick y Danto. El último hace del formalismo una especie de estética que busca redimir mediante las categorías de belleza, medida y armonía; no sucede lo mismo con Nozick, quien con su concepción de "explicación" construye un muro contra la noción de argumento, ya que el mejoramiento moral de los individuos no se fundamenta en argumentos precisos, sino en la concepción del mundo y en la comunicación con el otro.

Por otra parte, Rorty y Cavell se alejan del paréntesis analítico al recuperar el pragmatismo y trascendentalismo respectivamente, cruciales en la historia intelectual de los Estados Unidos. Rorty, centrado en el pragmatismo de Dewey, derriba el muro del Atlántico inspirado por el positivismo y recupera el pensamiento de autores que habían sido considerados metafísicos, rescatando las reflexiones sobre Hegel, Nietzsche, Freud y Heidegger. Sin embargo, Cavell no se inspira en el pragmatismo de Dewey, sino en el trascendentalismo de Emerson; se deja arrastrar por la tradición escéptica indicando que esta posición no surge como desencanto ni indiferencia, sino que el pensamiento escéptico es el drama de la conciencia indiferente a la separación que se da entre lo finito y lo infinito, dándole gran importancia a la subjetividad.

Pero en esta cartografía concebida por Borradori nos encontramos con MacIntyre y Kuhn, inspirados en la tesis de Quienes de la indeterminación de la traducción a una "lengua franca universal". Ambos se mueven en las redes del historicismo y cada uno digiere su respectiva dieta; el primero para las reflexiones éticas y el segundo para su concepción historicista de la ciencia.

El libro *Conversaciones filosóficas* consta de un prefacio, una presentación de la autora que titula *El muro del Atlántico* y nueve conversaciones con pensadores norteamericanos bajo los siguientes títulos:

1. La lógica del siglo XX. Willard Van Orman Quine
2. Visiones posanalíticas. Donald Davidson
3. Entre la New Left (Nueva izquierda) y el hebraísmo. Hilary Putnam
4. Una anarquía harvadiana. Robert Nozick
5. El alfabeto cosmopolita del arte. Arthur C. Danto
6. Despues de la filosofía, la democracia. Richard Rorty
7. Apología de escepticismo. Stanley Cavell
8. ¿Nietzsche o Aristóteles?. Alasdair MacIntyre
9. Paradigmas de la evolución científica. Thomas S. Kuhn

Por último me veo en la imperiosa obligación de resaltar la calidad de la traducción realizada por Jorge A. Mejía (Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia) que siguiendo la tesis de Rorty mantuvo una mediación precisa de los significados, sin descuidar en ningún momento el estilo de la autora Giovanna Borradori. Además, debo destacar la labor del grupo editorial Norma al hacer posible la publicación de este tipo de reflexiones filosóficas. Le queda, entonces, a los lectores introducirse en los diálogos que aparecen en el libro para conocer la cartografía que se presenta como guía de la evolución del pensamiento de los pensadores posanalíticos y contribuir con su lectura a derribar el muro del Atlántico construido por los analistas del lenguaje formal.

Manizales, junio 1996.

Alejandro Patiño A.
Profesor Universidad de Caldas

PRAXIS FILOSÓFICA

Filosofía de la religión

Departamento de Filosofía
Universidad del Valle

ISSN 0120-4688 / Nueva Serie, No 6 / Mayo de 1997

CONTENIDO

Racionalidad y religión en la modernidad. La actividad de Max Weber como crítico cultural

José María Mardones 3

Engaño divino y escepticismo

Jean Paul Margot 24

Baruch Spinoza no toma en falso el nombre de su Dios

Lelio Fernández 51

Kant, lector de la Biblia

Andrés Lema Hincapié 73

El lugar de Dios en la filosofía natural de Newton

Germán Guerrero Pino 99

ESTUDIOS CRÍTICOS

Conocimiento y causalidad en David Hume

Pedro Antonio García Obando 113

Polimitismo, filosofía y religión

Manuel Reyes-Mate 129

RESEÑAS

..... 141

COLABORADORES

ROSA HELENA SANTOS-IHLAU. Realizó estudios de Filosofía, Literatura e Historia del Arte en Colombia, Italia y Alemania. Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá (1960). Doktor der Philosophie, Universidad de Tübingen (1970).

Ha ejercido la docencia en la Universidad de los Andes, Santafé de Bogotá (1970), Universidad Católica, Lima (1971-1973) y Freie Universität, Berlín (desde 1988). Es ensayista y traductora independiente.

Su trabajo ensayístico actual se centra en el problema de la configuración de la vida como actividad ética y estética que se realiza en determinadas circunstancias comunitarias (pertenencia a una cultura, multiculturalidad) e individuales (proyectos vitales, estados de ánimo).

ERNA VON DER WALDE. Nació en Santafé de Bogotá, Colombia, en 1957. Estudió filosofía y letras en la Universidad de los Andes. Hizo una maestría en Literatura inglesa en la Universidad de Warwick, Inglaterra. En la actualidad está haciendo su tesis de doctorado en el área de Teoría de la Cultura en América Latina para ser defendida en la Universidad de Frankfurt. Reside y trabaja como docente, traductora y editora en Santafé de Bogotá.

MARTA NUSSBAUM. Es profesora de Filosofía, Literatura clásica y Literatura comparada en la Brown University. Entre sus libros se destacan: *Aristoteles De Motu Animalium* (1978), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* 1986), y *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1990), del cual están tomados los dos ensayos que publicamos. Ganadora del premio PEN Spielvogel-Diamondstein 1991 a la mejor colección de ensayos. A este premio se hizo merecedora con *Love's Knowledge*. Editora, en colaboración con Amarty Sen, de *The Quality of Life*. Clarendon Press, Oxford, 1993.

URSULA WOLF. Realizó estudios de Filosofía y Filología clásica en Heidelberg, Oxford y Konstanz. Es profesora de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín, y en la Universidad de Frankfurt a.M. Entre sus publicaciones se destacan: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979; en compañía con Ernst Tugendhat, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983; *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984; Editora de *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt a.M., 1985; *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a.M., 1990; autora de artículos diversos.

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA. Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia. Autor entre otros libros de *Racionalidad crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987; *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*. Madrid: Visor (La balsa de la medusa), 1995. Autor de numerosos artículos, ha ejercido además una gran labor de editor en español de los escritos de Schelling. Dirección: Apartado 34 110 Godelin (Valencia) España.

JORGE MARIO MEJÍA TORO. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor Titular del Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia. Publicaciones: *Nietzsche y Dostoievski* (Editorial Universidad de Antioquia, 1986); actualmente en prensa, en la misma editorial: *De la escritura parasitaria (Nietzsche, Kafka, Deleuze, Dostoievski)*. En nuestra revista han aparecido los artículos: *Nietzsche y la interpretación genealógica* (No. 1), y *La comunidad de la desgracia (M. Blanchot y M. Duras I)* (No. 9), así como las traducciones: *Platón y los poetas* (Gadamer) (No. 3), y *La palabra “sagrada” de Hölderlin* (Blanchot) (No. 9). Actualmente realiza su tesis doctoral sobre las interpretaciones del diálogo *Ion* de Platón, bajo la dirección del profesor Dr. Carlos Másmela Arroyave, en nuestro Instituto.

JAIRO IVÁN ESCOBAR MONCADA. Diplomado en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1985. Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania, 1995. Autor del ensayo *Notas sobre Kierkegaard*, Revista Anillo de Giges, Bogotá, 1987. Actualmente es profesor titular de la Universidad de Antioquia y miembro del Comité Editorial de la Revista *Estudios de Filosofía*.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 10

Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el *Gorgias* y el *Menón*

Jochen Wagner

Javier Domínguez Hernández - Traductor

Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales

Miguel Giusti Hundskopf

Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana

Francisco Cortés Rodas

Elementos para una ética argumentativa

Alfonso Monsalve Solórzano

Filosofía y realidad

Freddy Salazar Paniagua

Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu

Carlos Másmela Arroyave

De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la *Crítica del Juicio*

Lucy Carrillo Castillo

Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna

Javier Domínguez Hernández

Defensa de Quinto Ligario. *Marco Túlio Cicerón*

Pbro. Rafael Henao - Traductor

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 12

Poesía y Mimesis en la *Poética* de Aristóteles

Carlos Vásquez Tamayo

Kairogénesis Socrática

Rubén Soto Rivera

Descartes y la invención del sujeto

Iván Darío Arango Posada

El ánimo en la *Crítica de la Razón Pura*

Carlos Másmela Arroyave

Hegel y la Modernidad

Jorge Aurelio Díaz

Racionalidad Hermenéutica

Javier Domínguez Hernández

Racionalidad comunicativa y política deliberativa en Habermas

Francisco Cortés Rodas

El problema de la Eutanasia

Ernesto Tugendhat

La tarea del crítico (según el temprano Walter Benjamin)

Manfred Kerkhoff

El bien en Aristóteles

Georg Zenkert

Carlos Emel Rendón Arroyave -Traductor

Valoración hegeliana de la apariencia en su concepción de la experiencia

Guillermo León Ríos Lopera

ÍNDICE GENERAL

AUTOR

Arango, Iván Darío.

Descartes según el orden de los problemas. No. 4, p. 11.

Bedoya Giraldo, Hubed.

La necesidad de pensar —la Filosofía como actividad—. No. 8, p. 139.

Blanchot, Maurice.

La palabra «sagrada» de Hölderlin. No. 9, p. 193. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario

Bouveresse, Jacques.

Frege, crítico de Kant. No. 1, p. 83.

Carrillo Castillo, Lucy.

De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la Crítica del Juicio. No. 10, p. 133.

Carvajal Correa, Carlos Alberto.

El instante en Platón. No. 1, p. 73.

Cavalcante, Marcia

Hiperión: cuando caminar es fermentar un Dios. No. 9, p. 179. Tr. Arango Gómez, Diego León

Ceballos Melguizo, Ramiro.

Giordano Bruno y la revolución copernicana. No. 8, p. 153.

Cicerón, Marco Túlio

Defensa de Quinto Ligario. No. 10, p. 171. Tr. Henao, Rafael

Cortés Rodas, Francisco.

El liberalismo en conflicto. No. 8, p. 9.

Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana. No. 10, p. 45.

Díaz Ardila, Jorge Aurelio.

Razón y responsabilidad. No. 5, p. 37

Domínguez Hernández, Javier.

Intuición e imaginación estéticas. No. 6, p. 95.

Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna. No. 10, p. 151.

Durán Forero, Rosalba.

Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles. No. 8, p. 19.

Fogel, Gilvan.

Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche. No. 3, p. 57. Tr. Ortiz, Carlos E.

Gadamer, Hans-Georg.

Platón y los poetas. No. 3, p. 87. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Giusti Hundskopf, Miguel.

Introducción a la introducción de Hegel a la filosofía. No. 3, p. 55.

Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica. No. 6, p. 49.

Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales. No. 10, p. 33.

Gloy, Karen.

La controversia Newton-Leibniz. No. 7, p. 9. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Teoría Kantiana de la autoconciencia. No. 3, p. 75. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

¿Técnica orgánica o naturalidad técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza. No. 7, p. 55. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Imagen del mundo holístico-ecológica contra imagen del mundo mecanicista. No. 7, p. 89. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant. No. 7, p. 25. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton. No. 7, p. 41. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Guzmán Mesa, Eufrasio.

El juego y lo serio en los diálogos de Platón. No. 2, p. 25.

Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre. No. 6, p. 11.

Habermas, Jürgen.

Motivos del pensamiento postmetafísico. No. 2, p. 59. Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Henrich, Dieter.

Explicación kantiana del juicio estético. No. 6, p. 77. Tr. Carvajal Correa, Carlos Alberto.

Hoyos Melguizo, Juan Guillermo.

Algunas notas acerca de los juicios morales. –El problema de su fundamentación– No. 8, p. 43.

Hoyos, Jaime.

La fenomenología de Martin Heidegger. De Husserl a Heidegger.. No. 3, p. 27.

Kant, Immanuel.

Acera de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]. No. 4, p. 99. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Kerkhoff, Manfred.

Vivir elegíacamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin. No. 9, p. 11

Leibniz, Gottfried Wilhelm.

Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (1684). No. 5, p. 95. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694). No. 5, p. 101. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Especimen dynamicum (1695) primera parte. No. 5, p. 105. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Las veinticuatro proposiciones de Leibniz. No. 7, p. 85. Tr. Betancourt, Alberto.

Lopera Chaves, María Teresa.

La justicia en John S. Mill: más allá del individualismo. No. 6, p. 113.

Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso? No. 8, p. 85.

Maceri, Sandra Beatriz.

Sobre la caducidad de la teología. No. 7, p. 109.

Másmela Arroyave, Carlos.

La prueba formal de la legitimidad de las categorías en la deducción trascendental. No. 1, p. 9

¿Es el tiempo una afición pura de si mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant. No. 4, p. 25.

El concepto ontológico de fuerza en Leibniz. No. 7, p. 71.

El entre como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin. No. 9, p. 143.

Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu. No. 10, p. 101.

Mejía Toro, Jorge Mario.

Nietzsche y la interpretación genealógica. No. 1, p. 53.

La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras I.). No. 9, p. 161.

Mejía Escobar, Jorge Antonio.

Génesis y desarrollo de un hecho científico. Análisis a la luz de su contexto histórico.
No. 3, p. 9.

Monsalve Solórzano, Alfonso.

Anotaciones sobre una traducción: la parte IV de Remarks on the foundations of mathematics de Ludwig Wittgenstein en versión de Isidoro Reguera. No. 1, p. 99.

Lógica y Argumentación. No. 2, p. 9.

Etica argumentativa. No. 8, p. 105.

Elementos para una ética argumentativa. No. 10, p. 57.

Montoya Gómez, José Jairo.

Reflexiones en torno al comportamiento estético. No. 5, p. 65.

Popper, Karl R.

La sociedad abierta y sus enemigos revisitada. No. 2, p. 79. Tr. Mejía Escobar, Jorge Antonio.

Rendón Arroyave, Carlos Emel.

El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana. No. 8, p. 169.

Ricoeur, Paul.

Retórica-Poética-Hemenéutica. No. 4, p. 87. Tr. Martínez, Edgar Mauricio

Rubio A., Jaime

Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina.
No. 2, p. 99.

Salazar Paniagua, Freddy.

El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio. Propuesta para un debate.
No. 2, p. 89.

Reflexiones en torno a la dialéctica. No. 5, p. 11.

El marxismo. No. 6, p. 29.

Filosofía y realidad. No. 10, p. 79.

Sierra, Francisco.

De la comunicación filosófica. No. 2, p. 107.

Suárez Molano, José Olimpo.

Sociedad contemporánea y neoliberalismo. No. 8, p. 121.

Tugendhat, Ernst.

Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles. No. 6, p. 69.
Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Valencia Restrepo, Gustavo.

Alexandre Koyré, crítico del positivismo en la Historia de las Ciencias. No. 1,
p. 27.

Vásquez Tamayo, Carlos.

El don: la máscara. No. 2, p. 35.

Wagner, Jochen.

Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y el Menón.
No. 10, p. 11. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Wellmer, Albrecht.

*¿Qué es una teoría pragmática de la significación? Variaciones sobre el principio
«Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable».* No. 4, p. 51.
Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Wittgenstein, Ludwig.

*Ludwig Wittgenstein: Remarks on the Foundations of Mathematics. 1942-1944.
Parte IV.* No. 1, p. 105. Tr. Monsalve Solórzano, Alfonso.

TEMAS

América Latina

Rubio A., Jaime. *Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina.* No. 2, p. 99.

Amor

Rendón Arroyave, Carlos Emel. *El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana.* No. 8, p. 169.

Antropología

Rubio A., Jaime. *Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina.* No. 2, p. 99.

Guzmán Mesa, Eufrasio. *Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre.* No. 6, p. 11.

Aprehensión

Másmela Arroyave, Carlos. *¿Es el tiempo una afición pura de si mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant.* No. 4, p. 25.

Argumentación

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Lógica y Argumentación.* No. 2, p. 9.

Aristóteles

Tugendhat, Ernst. *Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles*. No. 6, p. 69. Tr. Másmela Arroyave, Carlos

Arte e ideología

Domínguez Hernández, Javier. *Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna.* No. 10, p. 151.

Autonomía estética

Domínguez Hernández, Javier. *Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna.* No. 10, p. 151

Autonomía Moral

Cortés Rodas, Francisco. *Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana.* No. 10, p. 45.

Blanchot, M.

Mejía Toro, Jorge Mario. *La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras I.).* No. 9, p. 161.

Vásquez Tamayo, Carlos. *El don: la máscara.* No. 2, p. 35.

Bruno, G.

Ceballos Melguizo, Ramiro. *Giordano Bruno y la revolución copernicana.* No. 8, p. 153.

Causalidad

Maceri, Sandra Beatriz. *Sobre la caducidad de la teología.* No. 7, p. 109.

Cicerón, M. T.

Cicerón, Marco Tuli. *Defensa de Quinto Ligario.* No. 10, p. 171. Tr. Henao, Rafael

Círculo de Viena

Mejía Escobar, Jorge Antonio. *Génesis y desarrollo de un hecho científico. Análisis a la luz de su contexto histórico.* No. 3, p. 9.

Comunicación

Sierra, Francisco. *De la comunicación filosófica*. No. 2, p. 107.

Comunitarismo

Giusti Hundskopf, Miguel. *Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales*. No. 10, p. 33.

Conciencia y Autoconciencia

Gloy, Karen. *Teoría Kantiana de la autoconciencia*. No. 3, p. 75. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Cosmología

Valencia Restrepo, Gustavo. *Alexandre Koyré, critico del positivismo en la Historia de las Ciencias*. No. 1, p. 27.

Crítica de la razón pura

Másmela Arroyave, Carlos. *La prueba formal de la legitimidad de las categorías en la deducción trascendental*. No. 1, p. 9.

Crítica del Juicio

Carrillo Castillo, Lucy. *De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la Crítica del Juicio*. No. 10, p. 133.

Deducción trascendental

Másmela Arroyave, Carlos. *La prueba formal de la legitimidad de las categorías en la deducción trascendental*. No. 1, p. 9.

Democracia

Durán Forero, Rosalba. *Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles*. No. 8, p. 19.

Derechos civiles

Durán Forero, Rosalba. *Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles*. No. 8, p. 19.

Derechos humanos

Cortés Rodas, Francisco. *Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana*. No. 10, p. 45.

Descartes, R.

Arango, Iván Darío. *Descartes según el orden de los problemas*. No. 4, p. 11.

Desgracia

Mejía Toro, Jorge Mario. *La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras I.)*. No. 9, p. 161.

Dialéctica

Rendón Arroyave, Carlos Eme. *El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana*. No. 8, p. 169.

Salazar Paniagua, Freddy. *Reflexiones en torno a la dialéctica*. No. 5, p. 11.

Wagner, Jochen. *Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y el Menón*. No. 10, p. 11. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Guzmán Mesa, Eufrasio. *El juego y lo serio en los diálogos de Platón*. No. 2, p. 25.

Duras, M.

Mejía Toro, Jorge Mario. *La comunidad de la desgracia (Maurice Blanchot y Marguerite Duras I.)*. No. 9, p. 161.

El Parménides

Carvajal Correa, Carlos Alberto. *El instante en Platón*. No. 1, p. 73.

Empédocles

Másmela Arroyave, Carlos. *El entre como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin*. No. 9, p. 143.

Estética

Montoya Gómez, José Jairo. *Reflexiones en torno al comportamiento estético*. No. 5, p. 65.

Estetización del mundo de la vida

Domínguez Hernández, Javier. *Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna*. No. 10, p. 151.

Eterno retorno

Fogel, Gilvan. *Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche*. No. 3, p. 57. Tr. Ortiz, Carlos E.

Ética argumentativa

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Ética argumentativa*. No. 8, p. 105.

Eticidad

Giusti Hundskopf, Miguel. *Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica*. No. 6, p. 49.

Etología

Guzmán Mesa, Eufrasio. *Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre*. No. 6, p. 11.

Fenomenología

Hoyos, Jaime. *La fenomenología de Martín Heidegger- De Husserl a Heidegger-*. No. 3, p. 27.

Fenomenología del espíritu

Másmela Arroyave, Carlos. *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu*. No. 10, p. 101.

Filosofía

Salazar Paniagua, Freddy. *Filosofía y realidad*. No. 10, p. 79.

Filosofía latinoamericana

Salazar Paniagua, Freddy. *El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio. Propuesta para un debate*. No. 2, p. 89.

Fleck, L.

Mejía, Jorge Antonio. *Génesis y desarrollo de un hecho científico. Análisis a la luz de su contexto histórico*. No. 3, p. 9.

Frege, G.

Bouveresse, Jacques. *Frege, crítico de Kant*. No. 1, p. 83.

Fuerza

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Especimen dynamicum (1695) primera parte* . No. 5, p. 105. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Másmela Arroyave, Carlos. *El concepto ontológico de fuerza en Leibniz*. No. 7, p. 71.

Función social

Salazar Paniagua, Freddy. *Filosofía y realidad*. No. 10, p. 79.

Gadamer, H.G.

Gadamer, Hans-Georg. *Platón y los poetas* . No. 3, p. 87. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Genealogía

Mejía Toro, Jorge Mario. *Nietzsche y la interpretación genealógica*. No. 1, p. 53.

Goethe, W.

Gloy, Karen. *La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton*. No. 7, p. 41. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Habermas, J.

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Elementos para una ética argumentativa*. No. 10, p. 57.

Wellmer, Albrecht. *¿Que es una teoría pragmática de la significación? Variaciones sobre el principio «Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable»*. No. 4, p. 51. Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Hegel, G. W. F.

Giusti Hundskopf, Miguel. *Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica*. No. 6, p. 49.

Salazar Paniagua, Freddy. *Reflexiones en torno a la dialéctica*. No. 5, p. 11.

Giusti Hundskopf, Miguel. *Introducción a la introducción de Hegel a la filosofía*. No. 3, p. 55.

Másmela Arroyave, Carlos. *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu*. No. 10, p. 101.

Rendón Arroyave, Carlos Eme. *El amor en los escritos del joven Hegel: un ensayo sobre los orígenes de la dialéctica hegeliana*. No. 8, p. 169.

Gloy, Karen. *La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton*. No. 7, p. 41. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel

Heidegger, M.

Hoyos, Jaime. *La fenomenología de Martin Heidegger- De Husserl a Heidegger*. No. 3, p. 27.

Hermenéutica

Ricoeur, Paul. *Retórica-Poética-Hermenéutica* . No. 4, p. 87. Tr. Martínez, Edgar Mauricio.

Rubio A., Jaime. *Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina*. No. 2, p. 99.

Hiperión

Cavalcante, Marcia. *Hiperión: cuando caminar es fermentar un Dios*. No. 9, p. 179. Tr. Arango Gómez, Diego León.

Hölderlin, F.

Blanchot, Maurice. *La palabra «sagrada» de Hölderlin* . No. 9, p. 193. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Cavalcante, Marcia. *Hiperión: cuando caminar es fermentar un Dios*. No. 9, p. 179. Tr. Arango Gómez, Diego León.

Kerkhoff, Manfred. *Vivir elegíicamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin*. No. 9, p. 11.

Másmela Arroyave, Carlos. *El entre como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin*. No. 9, p. 143.

Husserl, E.

Hoyos, Jaime. *La fenomenología de Martin Heidegger- De Husserl a Heidegger-*. No. 3, p. 27.

Idealismo trascendental

Gloy, Karen. *Teoría Kantiana de la autoconciencia* . No. 3, p. 75. Tr. Másmela Arroyave, Carlos

Imaginación estética

Domínguez Hernández, Javier. *Intuición e imaginación estéticas*. No. 6, p. 95.

Intuición

Domínguez Hernández, Javier. *Intuición e imaginación estéticas*. No. 6, p. 95.

Juego

Guzmán Mesa, Eufrasio. *El juego y lo serio en los diálogos de Platón*. No. 2, p. 25.

Juicio estético

Henrich, Diete. *Explicación kantiana del juicio estético* . No. 6, p. 77. Tr. Carvajal Correa, Carlos Alberto.

Juicios morales

Hoyos Melguizo, Juan Guillermo. *Algunas notas acerca de los juicios morales. –El problema de su fundamentación–*. No. 8, p. 43.

Justicia

Cortés Rodas, Francisco. *El liberalismo en conflicto*. No. 8, p. 9.

Justicia distributiva

Lopera Chaves, María Teresa. *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?*. No. 8, p. 85.

Kant, I

Gloy, Karen. *Teoría Kantiana de la autoconciencia* . No. 3, p. 75. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Gloy, Karen. *La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant* . No. 7, p. 25. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Carrillo Castillo, Lucy. *De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la Crítica del Juicio*. No. 10, p. 133.

Cortés Rodas, Francisco. *Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana*. No. 10, p. 45.

Henrich, Diete. *Explicación kantiana del juicio estético* . No. 6, p. 77. Tr. Carvajal Correa, Carlos Alberto.

Kant, Immanuel. *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]*. No. 4, p. 99. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Másmela Arroyave, Carlos. *La prueba formal de la legitimidad de las categorías en la deducción trascendental*. No. 1, p. 9.

Másmela Arroyave, Carlos. *¿Es el tiempo una afición pura de sí mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant*. No. 4, p. 25.

Bouveresse, Jacques. *Frege, crítico de Kant*. No. 1, p. 83.

Koyré, A.

Valencia Restrepo, Gustavo. *Alexandre Koyré, crítico del positivismo en la Historia de las Ciencias*. No. 1, p. 27.

Kuhn, T.

Mejía Escobar, Jorge Antonio. *Génesis y desarrollo de un hecho científico. Análisis a la luz de su contexto histórico*. No. 3, p. 9.

La ciudad abierta y sus enemigos

Popper, Karl R.. La sociedad abierta y sus enemigos revisitada . No. 2, p. 79.
Tr. Mejía Escobar, Jorge Antonio.

Leibniz, G.W.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (1684)* . No. 5, p. 95. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694)* . No. 5, p. 101. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Especimen dynamicum (1695) primera parte* . No. 5, p. 105. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Las veinticuatro proposiciones de Leibniz* . No. 7, p. 85. Tr. Betancourt, Alberto.

Másmela Arroyave, Carlos. *El concepto ontológico de fuerza en Leibniz*. No. 7, p. 71.

Gloy, Kare. *La controversia Newton-Leibniz*. No. 7, p. 9. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Lenguaje

Vásquez Tamayo, Carlos. *El don: la máscara*. No. 2, p. 35.

Montoya Gómez, José Jairo. *Reflexiones en torno al comportamiento estético*. No. 5, p. 65.

Liberalismo

Cortés Rodas, Francisco. *El liberalismo en conflicto*. No. 8, p. 9.

Giusti Hundskopf, Miguel. *Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales*. No. 10, p. 33.

Libertad

Díaz Ardila, Jorge Aurelio. *Razón y responsabilidad*. No. 5, p. 37.

Lógica

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Lógica y Argumentación*. No. 2, p. 9.

Lonergan, B.

Sierra, Francisco. *De la comunicación filosófica*. No. 2, p. 107.

Marx, K.

Salazar Paniagua, Freddy. *El marxismo*. No. 6, p. 29.

Marxismo

Salazar Paniagua, Freddy. *El marxismo*. No. 6, p. 29.

Método

Arango, Iván Darío. *Descartes según el orden de los problemas*. No. 4, p. 11.

Método analítico

Salazar Paniagua, Freddy. *Reflexiones en torno a la dialéctica*. No. 5, p. 11.

Mill, J. S.

Lopera Chaves, María Teresa. *La justicia en John S. Mill: más allá del individualismo*. No. 6, p. 113.

Modelo matemático

Gloy, Karen. *La controversia Newton-Leibniz*. No. 7, p. 9. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Moral

Mejía Toro, Jorge Mario. *Nietzsche y la interpretación genealógica*. No. 1, p. 53.

Moralidad

Giusti Hundskopf, Miguel. *Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales*. No. 10, p. 33.

Giusti Hundskopf, Miguel. *Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica*. No. 6, p. 49.

Mundo holístico-ecológico

Gloy, Karen. *Imagen del mundo holístico-ecológica contra imagen del mundo mecanicista*. No. 7, p. 89. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Mundo mecanicista

Gloy, Karen. *Imagen del mundo holístico-ecológica contra imagen del mundo mecanicista*. No. 7, p. 89. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Naturaleza

Gloy, Karen. *¿Técnica orgánica o naturaleza técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza*. No. 7, p. 55. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Necesidad del pensar

Bedoya Giraldo, Hubed. *La necesidad de pensar –la Filosofía como actividad–*. No. 8, p. 139.

Neoliberalismo

Suárez Molano, José Olimp. *Sociedad contemporánea y neoliberalismo*. No. 8, p. 121.

Newton, I.

Gloy, Karen. *La controversia Newton-Leibniz*. No. 7, p. 9. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Gloy, Karen. *La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant*. No. 7, p. 25. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Gloy, Karen. *La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton*. No. 7, p. 41. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Nietzsche, F.

Fogel, Gilvan. *Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche*. No. 3, p. 57. Tr. Ortiz, Carlos E.

Mejía Toro, Jorge Mario. *Nietzsche y la interpretación genealógica*. No. 1, p. 53.

Nihilismo

Fogel, Gilvan. *Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche*. No. 3, p. 57. Tr. Ortiz, Carlos E.

Palabra «sagrada»

Blanchot, Maurice. *La palabra «sagrada» de Hölderlin*. No. 9, p. 193. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Parménides

Vásquez Tamayo, Carlos. *El don: la máscara*. No. 2, p. 35.

Perelman, C.

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Lógica y Argumentación*. No. 2, p. 9.

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Elementos para una ética argumentativa*. No. 10, p. 57.

Platón

Carvajal Correa, Carlos Alberto. *El instante en Platón*. No. 1, p. 73.

Guzmán Mesa, Eufrasio. *El juego y lo serio en los diálogos de Platón*. No. 2, p. 25.

Wagner, Jochen. *Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y el Menón*. No. 10, p. 11. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Gadamer, Hans-Georg. *Platón y los poetas*. No. 3, p. 87. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Platonismo

Kant, Immanuel. *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]*. No. 4, p. 99. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Poetas

Gadamer, Hans-Georg. *Platón y los poetas* . No. 3, p. 87. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Política económica

Lopera Chaves, María Teresa. *Justicia distributiva ¿Legitimidad o consenso?*. No. 8, p. 85.

Popper, K. R.

Popper, Karl R.. *La sociedad abierta y sus enemigos revisitada* . No. 2, p. 79. Tr. Mejía Escobar, Jorge Antonio.

Racionalismo

Arango, Iván Darío. *Descartes según el orden de los problemas*. No. 4, p. 11.

Rawls, J.

Lopera Chaves, María Teresa. *La justicia en John S. Mill: más allá del individualismo*. No. 6, p. 113.

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Elementos para una ética argumentativa*. No. 10, p. 57.

Razón

Díaz Ardila, Jorge Aurelio. *Razón y responsabilidad*. No. 5, p. 37.

Realidad

Salazar Paniagua, Freddy. *Filosofía y realidad*. No. 10, p. 79.

Remarks on the foundations of mathematics

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Anotaciones sobre una traducción: la parte IV de Remarks on the foundations of mathematics de Ludwig Wittgenstein en versión de Isidoro Reguera*. No. 1, p. 99.

Wittgenstein, Ludwig. *Ludwig Wittgenstein: Remarks on the Foundations of Mathematics. 1942-1944. Parte IV*. No. 1, p. 105. Tr. Monsalve Solórzano, Alfonso.

Retórica

Ricoeur, Paul. *Retórica-Poética-Hemenéutica* . No. 4, p. 87. Tr. Martínez, Edgar Mauricio.

Revolución científica

Valencia Restrepo, Gustavo. *Alexandre Koyré, crítico del positivismo en la Historia de las Ciencias*. No. 1, p. 27.

Revolución copernicana

Ceballos Melguizo, Ramiro. *Giordano Bruno y la revolución copernicana*. No. 8, p. 153.

Ricoeur, P

Ricoeur, Paul. *Retórica-Poética-Hemenéutica*. No. 4, p. 87. Tr. Martínez, Edgar Mauricio.

Schlosser J. G.

Kant, Immanuel. *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]*. No. 4, p. 99. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Ser

Tugendhat, Ernst. *Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles*. No. 6, p. 69. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Sistema

Másmela Arroyave, Carlos. *Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu*. No. 10, p. 101.

Sofística

Wagner, Jochen. *Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y el Menón*. No. 10, p. 11. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Spinoza, B.

Durán Forero, Rosalba. *Spinoza: una genealogía de los Derechos Civiles*. No. 8, p. 19.

Sustancia

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia [1694]*. No. 5, p. 101. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Técnica

Gloy, Karen. *¿Técnica orgánica o naturalidad técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza*. No. 7, p. 55. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Teleología

Carrillo Castillo, Lucy. *De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la Crítica del Juicio*. No. 10, p. 133.

Maceri, Sandra Beatriz. *Sobre la caducidad de la teleología*. No. 7, p. 109.

Tiempo

Másmela Arroyave, Carlos. *¿Es el tiempo una afición pura de sí mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant*. No. 4, p. 25.

Carvajal Correa, Carlos Alberto. *El instante en Platón*. No. 1, p. 73.

Gloy, Karen. *La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant*. No. 7, p. 25. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Kerkhoff, Manfred. *Vivir elegíacamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin*. No. 9, p. 11.

Tragedia

Kerkhoff, Manfred. *Vivir elegíacamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin*. No. 9, p. 11.

Másmela Arroyave, Carlos. *El entre como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin*. No. 9, p. 143.

Utilitarismo

Lopera Chaves, María Teresa. *La justicia en John S. Mill: más allá del individualismo*. No. 6, p. 113.

Wittgenstein, L.

Wellmer, Albrecht. *¿Que es una teoría pragmática de la significación? Variaciones sobre el principio «Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable»*. No. 4, p. 51. Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Monsalve Solórzano, Alfonso. *Anotaciones sobre una traducción: la parte IV de Remarks on the foundations of mathematics de Ludwig Wittgenstein en versión de Isidoro Reguera*. No. 1, p. 99.

Wittgenstein, Ludwig. *Ludwig Wittgenstein: Remarks on the Foundations of Mathematics. 1942-1944. Parte IV*. No. 1, p. 105. Tr. Monsalve Solórzano, Alfonso.

TRADUCCIONES

Blanchot, Maurice.

La palabra «sagrada» de Hölderlin. No. 9, p. 193 Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Cavalcante, Marcia.

Hiperión: cuando caminar es fermentar un Dios. No. 9, p. 179. Tr. Arango Gómez, Diego León.

Cicerón, Marco Túlio.

Defensa de Quinto Ligario. No. 10, p. 171. Tr. Henao, Rafael.

Fogel, Gilvan.

Nietzsche contra Nietzsche o a propósito de Nietzsche y de la moda Nietzsche. No. 3, p. 57. Tr. Ortiz, Carlos E.

Gadamer, Hans-Georg.

Platón y los poetas. No. 3, p. 87. Tr. Mejía Toro, Jorge Mario.

Gloy, Karen.

La controversia Newton-Leibniz. No. 7, p. 9. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Teoría Kantiana de la autoconciencia. No. 3, p. 75. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.
¿Técnica orgánica o naturalidad técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza. No. 7, p. 55. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Imagen del mundo holístico-ecológica contra imagen del mundo mecanicista. No. 7, p. 89. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

La teoría Newtoniana del tiempo y su recepción en Kant. No. 7, p. 25. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton. No. 7, p. 41. Tr. Rendón Arroyave, Carlos Emel.

Habermas, Jürgen.

Motivos del pensamiento postmetafísico. No. 2, p. 59. Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Henrich, Dieter.

Explicación kantiana del juicio estético. No. 6, p. 77. Tr. Carvajal Correa, Carlos Alberto.

Kant, Immanuel.

Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]. No. 4, p. 99. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Leibniz, Gottfried Wilhelm.

Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (1684). No. 5, p. 95. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694). No. 5, p. 101. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Especimen dynamicum (1695) primera parte. No. 5, p. 105. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Las veinticuatro proposiciones de Leibniz. No. 7, p. 85. Tr. Betancourt, Alberto.

Popper, Karl R.

La sociedad abierta y sus enemigos revisitada. No. 2, p. 79. Tr. Mejía Escobar, Jorge Antonio.

Ricoeur, Paul.

Retórica-Poética-Hemenéutica. No. 4, p. 87. Tr. Martínez, Edgar Mauricio.

Tugendhat, Ernst.

Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles. No. 6, p. 69. Tr. Másmela Arroyave, Carlos.

Wagner, Jochen.

Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el Gorgias y el Menón. No. 10, p. 11. Tr. Domínguez Hernández, Javier.

Wellmer, Albrecht.

¿Qué es una teoría pragmática de la significación? Variaciones sobre el principio «Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable». No. 4, p. 51.
Tr. Montoya Peláez, Jorge.

Wittgenstein, Ludwig.

Ludwig Wittgenstein: Remarks on the Foundations of Mathematics. 1942-1944.
Parte IV. No. 1, p. 105. Tr. Monsalve Solórzano, Alfonso.

AGORA

-Papeles de Filosofía-

Vol. 15, No. 1, 1996

ISSN 0211-6642

SUMARIO

1. BALANCE DE FIN DE SIGLO

- JOSÉ MONTOYA SÁENZ: La filosofía Política en el final de siglo 7-29
ESPERANZA GUISÁN SEIJAS: Un siglo de oro para la ética 31-49

2. ESTUDIOS

- SUSAN HAACK: "We pragmatists..."; Peirce and Rorty in conversation 53-68
ELÍAS JOSÉ PALTI: Fredric Jameson: ¿el marxismo en el Maelstrom *textualista*? ... 69-87
JESÚS BLANCO ECHAURI: Leo Strauss: Lenguaje, tradición e historia.
(Reflexiones metodológicas sobre el arte de escribir) 89-108
ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ: ¿Por qué no Descartes? Tres razones de actualidad . 109-128

3. NOTAS

- LEONARD P. WESSEL: Cómo he de criticar a Zubiri o "Much ado about
No-thing". Contrarréplica heterodoxa a Rafael Martínez Castro 131-149
GRACIELA RALÓN DE WALTON: La reversibilidad del silencio y lenguaje
según Merleau-Ponty 151-161
JAVIER VILANOVA ARIAS: Enunciados causales de Burcks y contrafácticos
substanciales 163-171

4. RECENSIONES

5. NOTICIAS

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN:

Concepción Martínez, Ramón Mariño. Facultade de Filosofía e CC. da Educación. Universidade de Santiago de Compostela. 15706 Santiago de Compostela (España). Teléfono: (981) 563100. Ext.: 13769. E-Mail: lfpcmav@uscmail.usc.es.

DIRECCIÓN:

José Luis González (Univ. de Santiago), Juan Vásquez (Univ. de Santiago)

SECRETARÍA:

Maria Luz Pintos (Uni. de Santiago), Luis G. Soto (Univ. de Santiago)

EDICIÓN, SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS:

Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Campus Universitario Sur, 15706 Santiago de Compostela.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$12.500

Exterior US\$20

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, **Revista Estudios de Filosofía**, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en **todas las oficinas del Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA,
Departamento de Publicaciones,
Universidad de Antioquia,
NIT 890.980040-8,
Apartado 1226 - teléfono (94) 2105010 - fax 2638282
Medellín, Colombia, Sur América.