

Nuevas narrativas de la modernidad

*María Pía Lara**

Probablemente, el título de este trabajo parece cercano al espíritu posmoderno. La palabra "narrativa" puede ser reconocida como parte del vocabulario que hemos escuchado en los últimos diez años y que se distancia de la idea de que un sistema filosófico era capaz de tener planteamientos y soluciones para todo el espectro de problemas de la vida; por eso, hoy se les denomina metanarrativas. Sin embargo, este trabajo no se identifica con ninguna despedida hacia los sistemas de racionalidad que la filosofía se aboca a plantear con respecto a los campos específicos de

cada disciplina teórica y práctica del conocimiento humano. Se trata, más bien, de considerar al discurso práctico de la moral o de la ética bajo un espectro que vincula la acción y el lenguaje con las características de la modernidad como referentes de racionalidad. Como se puede ver, nada más lejano a los planteamientos postmodernos que afirman que todo esfuerzo que implique una tarea de justificación racional de la conducta y las normas morales tiende a ser un discurso relativo y etnocéntrico.¹

Mi objetivo, sin embargo, no es comenzar por la descripción de

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.



las filosofías morales que han construido sistemas racionales de justificación de la moral;² sino trazar los espacios de convergencia entre las teorías morales que han contextualizado sus preocupaciones de índole práctica a través de la literatura y con referentes sociológicos e históricos, que han permitido una expansión en la densidad de la reflexión moral y pueden permitir resolver el problema del punto de vista arquimédico, o de imparcialidad, para la deliberación moral.

Quisiera plantear entonces un recorrido intelectual sobre la obra de ciertos pensadores que pienso que han abierto esta dimensión entre la ética y la estética, y por la cual yo he denominado este trabajo como "Nuevas narrativas de la modernidad".

DISCURSO PRÁCTICO Y RACIONALIDAD PRÁCTICA

La relación de la filosofía práctica de la moral puede remontarse hasta la ilustración. Podemos encontrar un trazo en el cambio de formas ilocucionarias en obras autobiográficas de filósofos, como Kierkegaard y Rousseau,³ quienes comenzaron por escribir sobre sus concepciones morales en términos de su propia vida. Ambos autores pretendían presentar sus propios dilemas morales y sus convicciones éticas junto al relato de sus vidas. La veracidad como descripción histórica importaba menos que la autenticidad en la que se reflejaban sus dilemas morales.

Sin embargo, el momento central en el que se explicitó el contenido contextualizado de los problemas morales como prácticas constitutivas de los sujetos lo aportó la obra de Michel Foucault. En efecto, Foucault desarrolló una teoría en la que se vinculaba a los

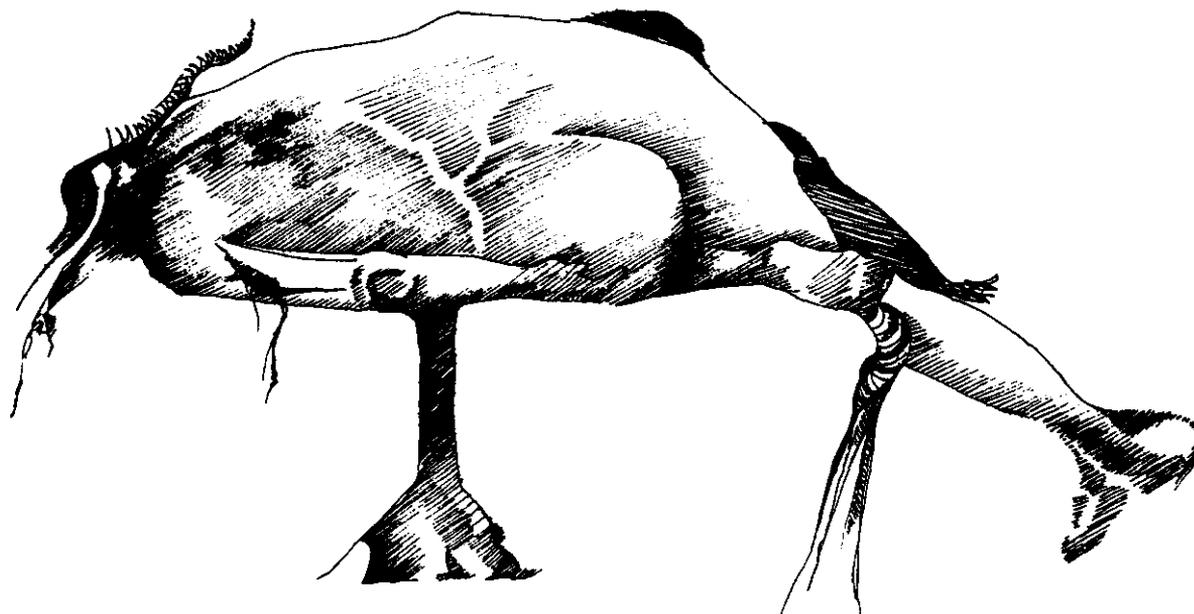
sujetos con sus prácticas de racionalidad como tecnologías del yo y las dimensiones históricas y sociológicas en las que están siempre enmarcadas.⁴ Estas reconstrucciones genealógicas acerca de las tecnologías de los sujetos tenían por objetivo fijar los límites históricos en los que los seres sociales enmarcaban sus prácticas y éstas los autodefinían. Mientras más se sumergió Foucault en estas investigaciones, más evidente parecía el paso de la epistemología hasta la moral. Por ello, Foucault llegó a la idea de que las tecnologías yoicas son formas narrativas de la subjetividad moderna.

Foucault era un teórico que provenía de una escuela filosófica *sui generis*. Los trabajos de epistemología y racionalidad asociados a ciertas disciplinas sociales no fueron bien conocidos hasta la muerte del propio Foucault. En Estados Unidos se ha comenzado a valorar el trabajo teórico de este autor hasta bien entrada la década de los ochenta. Sin embargo, las relaciones entre la filosofía continental y la anglosajona habían ya comenzado a explorar otras rutas, particularmente, a través de la influencia del segundo Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas*.⁵

Curiosamente, el hecho de que los teóricos de la filosofía moral estuvieran mucho más vinculados a planteamientos que retomaban a Kant,⁶ como su principal interlocutor, que a otros autores, demostró ciertos problemas específicos de tal teoría que, de alguna manera, sus límites eran visibles tanto en la teoría de Aristóteles como en la obra crítica de Hegel.⁷ Es a partir de las problemáticas que surgen en los planteamientos de estos neokantianos que será posible advertir los problemas que la filosofía moral de Kant no podía resolver, en cualesquiera de sus formulaciones.

Tan sólo, a manera de ejemplo, quisiera mencionar las más importantes porque están relacionadas con el tema que aquí me toca tratar. Los problemas del excesivo formalismo en la teoría de Kant y de los autores contemporáneos afines a él delimitan aquello que para Hegel era ya evidente en su crítica al filósofo de Koningsberg: tal formalismo sólo podía propiciar una ruptura entre las cuestiones normativas y las empíricamente posibles.⁸ Los ejemplos de Kant sólo permitían un cuestionamiento acerca de los problemas referidos al ámbito de la justicia y dejaba a la dimensión privada de la vida social aquellos referentes a la felicidad, por lo que era difícil comprender cómo lo privado y lo público podían tener algún vínculo que permitiera relacionar el cómo puede ser una persona

moralmente buena y buscar alcanzar su proyecto de felicidad, sin que alguno de estos proyectos de vida se viera marginado por el otro. En segundo lugar, la perspectiva moral del punto de vista moral o la imparcialidad mantenía una posición semejante a su versión epistemológica; es decir, privada de contextualizaciones, en sus diferentes formulaciones, como “velo de la ignorancia”⁹ o “discurso práctico”.¹⁰ El punto de vista moral aparecía en las alturas, lejos de cualquier contaminación con los aconteceres reales en que los hombres y mujeres de la vida real son forzados a deliberar moralmente. En tercer lugar, las deliberaciones morales pueden ser cabalmente comprendidas como algo complejo y difícil, en la medida, en la que seamos capaces de contextualizar los dilemas mora-



les; y las filosofías de corte kantiano no han podido aportar una visión en la que se pueda reflexionar sobre las texturas morales, que comprenden nuestras preocupaciones cotidianas y las problemáticas que nos forzan a enfrentarnos a dos valores morales igualmente prioritarios en nuestras vidas.¹¹

Son estos temas, como podrá advertirse, los que han acercado a la filosofía a buscar formas alternativas para resolverlos y, entre ellas, una prioritaria ha sido buscar una especial relación entre la ética y la estética. En este sentido, la obra de Alisdair MacIntyre y la de Charles Taylor han abonado el terreno para esta retroalimentación.¹²

Al plantear los problemas de la visión moral kantiana hasta nuestras preocupaciones contemporáneas, la obra de MacIntyre tiene que recuperar obligadamente a Aristóteles y con él el proyecto de configuración de la ética y la política. La estrategia de MacIntyre consiste más en establecer el fracaso de la ilustración y sus ideales de justicia, que en poder aportar un modelo convincente y alternativo a aquel que define como ilustrado. Sin embargo, MacIntyre logra traer hasta la situación presente aquella preocupación aristotélica en la que era posible plantearse una vida colectiva y personal, en términos de una vida ciudadana "virtuosa".¹³

Los recursos estratégicos de MacIntyre son, a pesar de su fracasado intento, lo más atractivo de su obra. En ellos, MacIntyre logra reconstruir las problemáticas morales de la modernidad a través de ejemplos literarios que permiten la comprensión cabal de formas de sentir y ver las cosas en la modernidad. Permítaseme aportar dos ejemplos en *Tras la virtud*:

Estos deseos pueden ser o no benevolentes, pero la diferencia entre los caracteres que se conducen por el deseo del bien de los demás y los que persiguen la satisfacción de sus deseos sin importarles ningún otro bien que el propio —la diferencia, en la novela, entre Ralph Touchett y Gilbert Osmond— no es tan importante para [Henry] James como distinguir entre un medio completo en que ha triunfado el modo manipulador del instrumentalismo moral y otro, como el de la Nueva Inglaterra en *Los europeos*, en que esto no era cierto. James estaba, por supuesto, y al menos en *Retrato de una dama*, interesado en un medio social restringido y cuidadosamente identificado, en una clase particular de personas ricas y en un tiempo y lugar concretos. Sin embargo, esto en absoluto disminuye la importancia de lo conseguido en esta investigación. Parece que de hecho *Retrato de una dama* ocupa un lugar clave dentro de una larga tradición de comentario moral, entre cuyos antecedentes se cuentan *El sobrino de Rameau* de Diderot y *Enten-Eller* de Kierkegaard.¹⁴

La otra cita que pretendo transcribir aquí, tiene mucho más relación con la investigación de Foucault que lo que algún estudioso podría imaginar:

Esta transformación del yo y su relación con sus papeles, desde los modos tradicionales de existencia hasta las formas contemporáneas del emotivismo, no pudo haber ocurrido, por descontado, si no se hubieran transformado al mismo tiempo las formas del discurso moral, el lenguaje de la moral. Por supuesto, es erróneo separar la historia del yo y sus papeles de la historia del lenguaje en el que el yo se define y a través del cual se expresan los papeles. Lo que descubrimos es una sola historia, no

dos historias paralelas. Al principio apunté dos factores centrales de la expresión moral contemporánea. Uno era la multiplicidad y la aparente inconmensurabilidad de los conceptos invocados. El otro era el uso asertivo de principios últimos para intentar cerrar el debate moral. Descubrir de dónde proceden esos rasgos de nuestro discurso, y cómo y por qué están de moda, es por lo tanto una estrategia obvia para mi investigación.¹⁵

Curiosamente, esta investigación que utiliza a la sociología, a la historia de las ideas, al arte y, en especial, a la literatura, tiene el objetivo de demostrar el fracaso de la modernidad, pero no puede evitar utilizar los instrumentos más precisos de ella como la crítica, por ejemplo.¹⁶ Sin embargo, el clima cultural que prepara, en su consideración acerca de Aristóteles, apunta más bien a una etapa pre-moderna que a la postmoderna; y, paradójicamente, prueba, a pesar de sus intenciones contrarias, que el debate entre el individualismo y el comunitarismo¹⁷ es, nuevamente, el planteamiento que exige una confrontación histórica que acuse el cambio profundo en nuestro siglo acerca de lo que él llama "individualismo y burocratismo".¹⁸

En *Tras la virtud*, MacIntyre reconstruye históricamente la tradición moderna que mejor conoce a partir de descripciones específicas de cómo se concibe la racionalidad práctica, remitiéndonos la contrastación con otras tradiciones premodernas.

En cambio, en su obra posterior, MacIntyre puede articular ya las dimensiones en las que las preguntas por la racionalidad competen a los marcos adecuados de referencia en los que una sociedad es capaz de cuestionarse sobre ella. Como puede advertirse nuevamente, la cercanía con la obra de Foucault es im-

presionante. *Whose Justice, Which Rationality?* es un trabajo en el que el planteamiento acerca de la narrativa, como una forma particularmente adecuada para concebir el sentido de la vida humana, vuelve a hacer pertinente la utilización de los recursos sociológicos y artístico-literarios que expresan la subjetividad moderna. La contrastación entre tradiciones acerca de la racionalidad práctica y de la justicia permiten vincular esta estrategia con la utilización de la imaginación para permitir el enfrentamiento.

MacIntyre logra un análisis de especial relevancia para vincular su idea de narrativa con los proyectos científicos como la antropología o la sociología.¹⁹ Sin embargo, en el terreno de la moral su discurso sólo puede ser un diagnóstico, más que una propuesta, como ya sus diversos críticos han apuntado en varias ocasiones. La idea rectora de todo su proyecto teórico es, pese a todo, una propuesta original, es decir, MacIntyre considera que la manera más adecuada para describir la vida y las acciones humanas es a través de las secuencias narrativas y éstas, como lo prueban sus ejemplos literarios, están vinculadas a la vida moral.

CHARLES TAYLOR Y LAS INDAGACIONES SOBRE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

Se debe a Charles Taylor, con su libro *Sources of the Self*, el haber intentado el proyecto acerca de la reconstrucción de la subjetividad moderna como un proceso de dimensiones morales. Coherente con toda su obra anterior, Taylor argumenta que es posible dar cuenta del proceso que llevó a la conceptualización de la interioridad, la subjetividad, desde la perspecti-

va narrativa de carácter moral. Los sujetos, para Taylor, existen vinculados a horizontes morales hacia los que continuamente dirigen sus valores y orientaciones primarias y permite que pongan a prueba sus evoluciones morales.

Taylor piensa que la modernidad provocó prácticas específicas que sostienen y promueven la identidad. La ontología moral, argumenta el pensador canadiense, en forma semejante a como lo hizo Foucault, debe reconstruirse porque sólo a través de ella podemos acceder a la relación entre los valores morales y la configuración moderna de los sujetos sociales. *Sources of the Self* intenta aclarar el sentido de interiorización moderna, cuyos rasgos más pronunciados los podemos encontrar en las distintivas ideas de creación e imaginación que corresponden con el acendrado proyecto de individuo original, único e irrepetible, que la modernidad promovió como proyecto de identidad moderna.

Taylor enlaza sus preocupaciones anteriores con la veta que él denomina el "giro expresivista" del que Rousseau y Herder son los padres fundadores. En su obra sobre *Hegel*, y más concretamente en su *Hegel y la sociedad moderna*, Taylor argumenta que la idea de originalidad, cambio y expresividad, provienen del romanticismo que llevó el giro expresivo hasta sus últimas consecuencias y se convirtió en una rebelión consciente contra las aristas instrumentales de la modernidad. El recogimiento del individuo hacia su vida privada como lo más indicativo de sí y las posibilidades consumistas de la vida pública rompieron la unidad en la que la identidad podía vislumbrarse como proyecto.

La reconstrucción histórica de la identidad moderna, como tarea que se autoimpone Taylor, no puede

dar respuestas acabadas. Pero sí es capaz de señalar las fuentes de las que proviene esa idea moderna de identidad en un individuo. El giro expresivista que deforma la modernidad no tiene por qué divorciar la fuente principal de su fortaleza, aquella en la que Herder veía la relación entre naturaleza y sociedad como un proceso único de configuración de los sujetos modernos. Es a esa fuente del giro expresivista a la que apela Taylor, como comunitarista, para recuperar las mejores nociones hegelianas de una proyecto de identidad intersubjetivo en el que la libertad intersubjetiva es el núcleo definitorio que denomina no a la tradición liberal, sino a la tradición rousseauiana de democracia.²⁰

Sin embargo, Taylor ve en el "giro expresivista" un arma de dos filos. Por un lado, ha permitido al individuo considerar que la "individuación expresiva" es uno de los pilares de la cultura moderna;²¹ pero por otro lado, ha permitido que la separación radical entre privado y público ejerza una violencia de raíz acerca de cómo configurar un panorama moral y político que tenga las dimensiones de un proyecto democrático consistente.

En suma, de acuerdo con la visión comunitaria de Taylor, el proyecto moderno puede ser reconstruido en forma narrativa pero al mismo tiempo es un diagnóstico bastante preciso de cómo la modernidad escindió las cuestiones relativas a la justicia de las de la felicidad. No hay soluciones en este trayecto histórico; pese a ello, Taylor piensa que recuperando las nociones de vida buena, que fueron configurando la idea de sujeto moderno, tenemos la posibilidad de comprender cómo se interrelacionan los valores morales que permean y mueven nuestras vidas privadas

y las nociones de bien que han llegado a formularse en términos universales y, con ello, a formar parte de nuestras normas morales aceptadas y fundamentadas. Podría decirse incluso que el verdadero objetivo de Taylor es recuperar la noción hegeliana de *Sittlichkeit* —eticidad— despojado de sus nociones de necesidad, que podían convertirlo en una teoría conservadora.

A pesar de las muchas críticas que se han formulado contra este trabajo de Taylor,²² especialmente con respecto a su falta de respuestas, lo que parece relevante de su proyecto es la capacidad para reconstruir narrativamente las fuentes morales de la identidad moderna. Esta obra histórica analiza con detalle, en sus reconstrucciones, los horizontes en los que los valores modernos se han debatido y donde han tomado lugar las concepciones que configuran la subjetividad moderna. Pienso que el texto de Taylor es ya una de las primeras obras filosóficas que puede considerarse como una nueva narrativa de la modernidad.

EN EL ENCLAVE ENTRE LITERATURA Y FILOSOFÍA

Sin duda la relación entre literatura y filosofía recuerda mucho a algunos postmodernos que han visto en el fin de la filosofía, la primacía de la literatura.²³ En este trabajo he tratado de demostrar que ocurre exactamente lo contrario: la filosofía permanece como una metanarrativa, cuyos alcances y fines buscan esclarecer y analizar racionalmente el funcionamiento de otras disciplinas humanas y algunas, como la ética y la filosofía política, gozan ahora de un fortalecimiento a la luz de los acontecimientos contemporáneos más complejos.

La relación entre filosofía y literatura puede enmarcarse dentro de una preocupación por resolver y cuestionar problemáticas que las filosofías morales racionalistas y utilitaristas no han podido. El enfoque que vincula una perspectiva multidisciplinaria —como la sociología y la historia de las ideas— con formas narrativas ha probado que los frutos de estas reconstrucciones históricas son importantes para la reflexión acerca de los problemas morales y políticos. El por qué ciertos autores postmodernos han tratado de borrar las distancias entre una disciplina como la filosofía y otra de carácter expresivo como la literatura, se debe, en mucho, a la creencia de que es fácil borrar las fronteras del conocimiento, una vez que se ha declarado la muerte de toda metanarrativa como gran sistema.

Sin embargo, al igual que no puede afirmarse cabalmente la desaparición de la historia, porque su especificación demuestra cómo estamos enmarcados en el tiempo y en lo que dentro de él ocurre; tampoco es posible plantearse el paso fácil entre una disciplina como la filosofía, que pretende ser normativa y de hecho ése es su sentido; y otra disciplina como la literatura que encuentra también su virtual consecución en la expresividad. Borrar esas fronteras, significa olvidar uno de los diagnósticos de la modernidad que más relevancia tiene, como el que hizo Max Weber con su separación de las esferas de validez, que plantea a qué tipo de pregunta puede responder normativamente, en cualesquiera de los territorios de los que se trate un problema.²⁴ La gradual separación entre lo que es el conocimiento científico, el normativo y el expresivo nos diferencia y distancia de los premodernos.²⁵ No podemos mezclar las cuestiones

de fe con cuestiones sobre el conocimiento científico, así como no podemos exigirle a una novela que diga la verdad en lugar de ser una auténtica expresión de sentimientos.

En este sentido, reconocer que pueden existir nexos de interrelación entre las esferas de validez no equivale a decir que se borran las fronteras y que los requerimientos son los mismos. Por ello, a pesar de haber sido Richard Rorty uno de los primeros filósofos en encontrar en la literatura una fuente para la moralidad, al desconocer los logros diferenciados en los que el conocimiento ha compartimentado sus saberes, Rorty²⁶ podría pecar más de esteta que de moralista. No puede ser lo mismo estetizar una moral que relacionar algunos aspectos expresivos que contextualizan la complejidad humana para entender la densidad de los problemas morales.

Sin embargo, Rorty tiene un interés para los objetivos de este trabajo, en la medida en la que piensa que los vocabularios literarios nos proveen de referencias morales con las cuales podemos comprender ciertas texturas problemáticas en nuestras vidas.²⁷ Los vocabularios morales nutren y permean nuestro sentir y hacer en la vida cotidiana. Cuando admiramos a un personaje literario lo hacemos porque pensamos que tiene unos valores a los que nosotros nos sentimos cercanos. O puede ocurrir también que, a través del dilema moral que leemos, entendamos la complejidad de un problema en el que de ser nosotros los protagonistas no podríamos observar imparcialmente.²⁸ En este sentido, la literatura está vinculada a una educación moral²⁹ que luego permea e influencia nuestros puntos de vista. El lenguaje, como Rorty sí ha sabido apreciar, es una muestra de cómo nos ve-

mos y nos autoconcebimos moralmente hablando, y esta característica sí puede rescatarse para los intereses de este trabajo, aún cuando la problemática visión de Rorty sea completamente inaceptable.³⁰

Me interesa, sin embargo, recuperar otra línea argumental que transita por una vía distinta, es decir, aquella que piensa que la literatura permite acceder, desde un terreno más abstracto hacia uno más concreto, a los problemas de la deliberación moral, que enriquecen y amplifican nuestras miras y visiones del mundo en el que vivimos. Este es el caso de dos autores muy representativos en esta línea, que han permitido trazar puentes y mediaciones para la relación entre literatura y filosofía, más que borrar las fronteras. Me refiero, en concreto a Martha Nussbaum y a Wayne Booth.³¹

Desde que apareció el libro de Martha Nussbaum acerca de Aristóteles, *The Fragility of Goodness*,³² era posible apreciar la preocupación de la autora por recuperar la idea de que la noción del bien no tiene por qué estar relegada a una noción como la proveniente de la ilustración. La recuperación de Aristóteles que hace Nussbaum pretende hacernos reflexionar sobre la extrema fragilidad en la que vivimos los seres humanos y cómo es imposible trazar, simplemente desde coordenadas racionales, los proyectos en los que pensamos llevar a cabo nuestras vidas. Desde este texto, Nussbaum acomete la tarea de reflexionar sobre la densidad de las pasiones y las encrucijadas morales a través de los mejores textos literarios de la cultura griega. Su versión de Aristóteles, lejos de ser un *revival* del aristotelismo, al estilo de MacIntyre, sitúa el conflicto en el que la virtud conlleva siempre un riesgo de fragilidad, misma que sólo ve su trastor-

camiento en la manera en cómo nuestros valores entran a disputarse lugares según la problemática que nos acomete. Por eso, la literatura muestra de manera ejemplar, por la vía expresiva, algo que difícilmente la filosofía podría hacer desde sus coordenadas prácticamente ceñidas a lo normativo. Éste será el argumento central que ligue el texto de Aristóteles de Nussbaum con su más reciente trabajo: *Love's Knowledge*.

Love's Knowledge es un estudio acerca de ciertos problemas morales que pueden traslucirse hasta el espectro filosófico mediante un análisis que permite esta relación. Nussbaum dice: "Un objetivo central de estos ensayos es llamar la atención acerca de cuestionar la visión de racionalidad para sugerir, con Aristóteles, que el razonamiento práctico que no está acompañado por la emoción no es suficiente para la sabiduría práctica".³³ Martha Nussbaum argumenta, en forma semejante a como en otro momento lo hizo Taylor, que las cuestiones concernientes a la racionalidad, en este caso práctica, no pueden estar desvinculadas de las emociones, pues ellas tienen un indudable valor cognitivo. El mismo estatus que tienen las creencias para nosotros, dice Nussbaum, deberían tenerlo los sentimientos. Muchas veces son indicativos de las personas y pueden permitirnos la conexión precisa con las creencias que, de alguna manera, son muestras de la forma en cómo vemos la vida, y por tanto, en cómo valoramos esa vida en términos de lo que la filosofía moral llama vida buena o el bien. Por lo tanto, ya que las emociones tienen una carga cognitiva que se halla en el centro de su misma estructura, deben ser también partes de la agencia moral como elementos indispensables en la deliberación moral. Y tal como las creencias no pueden ser fuente inequívoco-

ca de la verdad, las emociones tampoco ofrecen la garantía absoluta acerca de las verdades éticas; sin embargo, la integración de ellas al proyecto de la moralidad, como ejercicio constitutivo del sujeto, es, como ya lo han demostrado incluso las investigaciones feministas,³⁴ central para confrontar la complejidad y diversidad humana.

En la misma vena aristotélica que su anterior texto, Martha Nussbaum vierte la noción de contingencia y fragilidad, que ha sido comprendida, en primer lugar, por las tragedias griegas hasta las mejores obras literarias contemporáneas como las de Henry James y Marcel Proust, para configurar el espacio complejo en el que nuestras vidas suelen deliberar moralmente. Central para su tesis es la idea de la sabiduría práctica, que recoge de Aristóteles, vía una reformulación dentro de un contexto de la filosofía de la acción. Para el pensador griego, la sabiduría práctica no podía aprenderse en manuales o libros de texto; se aprende ejercitándose, y qué mejor manera de hacerlo a través de los dilemas morales que se nos presentan en la literatura. También la fuente del amor y la amistad, tan central en la visión aristotélica, queda bien reflejada en la obra de Nussbaum, cuya relación pasional con la literatura impregna toda su reflexión.

La novela se convierte en el vehículo idóneo de aprendizaje moral porque sobrepasa la vida misma, nuestra provinciana experiencia de ella. Las novelas enmarcan la posibilidad de aventurarse hacia lo profundo y lo amplio, lo que Martha Nussbaum ha llamado el sentido vertical y horizontal, en el que las narraciones nos hacen reflexionar. Las novelas, "como instrumentos ópticos", permiten a los lectores convertirse en lectores de sus corazones. Y como la vida requiere

de interpretaciones, nosotros podemos autointerpretarnos a través de las propuestas narrativas que, mediante vías expresivas, nos permiten acceder al terreno de las preocupaciones éticas. Subyace a todo el planteamiento de Nussbaum la idea aristotélica de la comunidad, que la autora concibe a través de una comunidad de lectores que persiguen una visión comunitaria de la vida en sociedad.

Este viaje rápido, porque la falta de espacio nos impide continuar con los ejemplos, nos muestra una visión en la que la idea de narrativa ha enraizado en los planteamientos éticos y políticos de los autores contemporáneos más relevantes. La cuestión está íntimamente vinculada a la pregunta de ¿cómo queremos vivir? ¿qué es necesario para lograr una vida colectiva que no pague el precio de los ejemplos colectivistas del socialismo y, por otro lado, no permita la atomización individualista de los países liberales? Esta pregunta, de profundas raíces aristotélicas, habrá que plantearse frente a las novelas, libros y narrativas que pueden ampliar nuestros horizontes, ampliarlos, como ha dicho Hannah Arendt, hasta convertirnos en verdaderos republicanos y hacer de la democracia nuestro legado y proyecto de identificación colectiva.

NOTAS

¹ Esta visión es muy clara en autores como Lyotard o Vattimo, para quienes la aspiración racional universal suena como un enfoque de una tradición que, de alguna manera, universaliza su propia concepción moral y desatiende las diferencias relativas a formas de vida.

² Esa tarea, de alguna manera, la he planteado ya en mi libro *La democracia como proyecto de identidad ética*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.

³ Ver: *Las confesiones* de Rousseau y *The Concept of Dread* de Kierkegaard. Ver también mi libro, *op. cit.*

⁴ Dice Foucault: "Así llegué a la hermenéutica de las tecnologías del yo en las costumbres del paganismo y del cristianismo primitivo. Encontré ciertas dificultades en este estudio porque estas prácticas no son bien conocidas. En primer lugar, el cristianismo siempre me ha interesado más por la historia de sus creencias que por la historia de sus prácticas. En segundo lugar, tal hermenéutica jamás se organizó en un cuerpo de doctrina como el de las hermenéuticas textuales. Tercero, la hermenéutica del yo ha sido a menudo confundida con teologías del alma: concupiscencia, pecado y envilecimiento. Cuarto, la hermenéutica del yo ha sido difundida en la cultura occidental a través de numerosos canales e integrada en varios tipos de actitudes y experiencias; se hace, por lo tanto, difícil aislarla y separarla de nuestras propias experiencias espontáneas". En: Foucault, Michel. *Las tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Ed. Paidós, Col. de Manuel Cruz, Barcelona, 1991, p. 47.

⁵ Ver, particularmente, la obra de Hanna Pitkin: *Wittgenstein and Justice*, Cambridge University Press, 1984. También los trabajos de Peter Winch: *Ciencia social y filosofía*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, y *Trying to make sense*, Basil Blackwell, 1987.

⁶ Ver, por ejemplo, las obras de Rawls —*Teoría de la Justicia (Fondo de Cultura Económica, México, 1987)*— y la obra completa de Habermas, especialmente: *Conciencia moral y acción comunicativa* (Ed. Península, Barcelona, 1985) y R. M. Hare —*The language of Morals* (Oxford University Press, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford University Press, 1963); *Moral Thinking* (Oxford University Press, 1981).

⁷ En ambos autores existe la preocupación acerca de la relación que juegan los contextos en la moral. Para Aristóteles,

la moral se configura a partir de las nociones de solidaridad y responsabilidad, pero también alude a los aspectos morales que comporta la felicidad. Hegel, por otro lado, también es un autor que se preocupa por realizar una síntesis entre los mejores logros de la ética aristotélica con la kantiana, pero siempre busca la definición de cómo se articula la conducta moral a través de las costumbres y la vida cotidiana, dejando el recurso normativo como un ideal, más que como el núcleo de su sistema.

⁸ Hegel aporta la categoría de *Sittlichkeit* para denominar lo que en la vida cotidiana constituyen nuestros hábitos y conductas morales. Por otro lado, argumenta que la esfera normativa, la *Moralitat*, es una dimensión que puede propiciar racionalmente direccionalidad a la vida moral, pero no puede ser sustituta de ésta.

⁹ Como lo sugiere John Rawls en su *Teoría de la Justicia*.

¹⁰ Como lo sugiere Habermas en su obra filosófica moral.

¹¹ Por ejemplo, podemos señalar que para nosotros la "justicia" es un valor tan importante como la "libertad". Pero existe una gama de valores que nos someten a tensiones cuando hemos de elegir entre ellos, de ahí la importancia de la deliberación moral.

¹² Me estoy refiriendo, en concreto a: *Tras la virtud y Whose Justice, Which Rationality?* de MacIntyre y a *Sources of the Self y The Malaise of Modernity* de Charles Taylor.

¹³ Virtud es para Aristóteles esa contribución al bien colectivo que elegimos y que nos aporta también un proyecto de felicidad.

¹⁴ El ciudadano virtuoso es el ciudadano autorrealizado.

¹⁵ MacIntyre. Alisdair, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, 1987, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶ Una actitud clásica moderna de la filosofía es la desconfianza a lo legado por la autoridad, recuérdese el famoso pasaje de *El discurso del método* de Descartes en el que se describe que se debe desconfiar de todo, menos de que se piensa. La modernidad inaugura la dimensión crítica que permite a la razón sustituir los criterios de autoridad religiosa o de la tradición.

¹⁷ Este debate ha surgido fundamentalmente dentro de la tradición anglosajona. Los principales comunitaristas discuten los problemas del liberalismo como promotor de un individualismo exacerbado. Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer, son de entre algunos, los representantes de esta corriente filosófica.

¹⁸ Ver: *ibid.*, p. 54.

¹⁹ Ver el análisis de la ventaja de este planteamiento para la antropología en mi ensayo: "La racionalidad y la interpretación de las culturas", en la revista *Alteridades* del Departamento de Antropología de la UAM-I, núm. 1, 1991, pp. 13-20.

²⁰ Rousseau puede representar la idea de republicanismo porque en su *Contrato Social* propugna por una democracia igualitaria, procedimental, en la que los ciudadanos se ven obligados a obedecer sus leyes porque ellos mismos las formularon.

²¹ Dice Taylor: "Es el arte el que viene a llenar este nicho. En nuestra civilización, moldeada por concepciones expresivistas, ha tomado un lugar central en nuestra vida espiritual, en algunos casos sustituyendo a la religión. El asombro que sentimos frente a la originalidad artística y a la creatividad coloca al arte en la frontera de lo numinoso, y refleja el lugar crucial de la creación/expresión que tiene en nuestra comprensión de la vida humana", en: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p. 376.

²² Bernard Williams publicó una reseña crítica al trabajo de Taylor en la *New York Review of Books*, y aparece otra del mismo calibre de Jeremy Rainer: "Therapy for an Imaginary Invalid: Charles Taylor and the Malaise of Modernity" publicado en la revista *History of the Human Science*, vol. 5, núm. 3, pp. 145-155.

²³ Richard Rorty, quien no se considera un filósofo postmoderno pero comparte muchas afinidades con ellos, piensa que la filosofía, una vez que ha perdido su estatus de gran metanarrativa, debiera considerarse tan sólo un género literario.

²⁴ Tres esferas de saberes diferenciados se encuentran en la

modernidad: la esfera cognoscitiva, a la que respondemos con criterios de verdad o corrección; la esfera normativa de las dimensiones éticas y políticas, con las que respondemos con criterios acerca de lo bueno y lo justo; y la esfera expresiva, con la que respondemos con criterios de autenticidad o sinceridad.

²⁵ Aristóteles, por ejemplo, no veía separación alguna entre la ética y la política.

²⁶ Ver, especialmente: Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991.

²⁷ Ver, especialmente: "Freud and Moral Reflection", ensayo publicado en el volumen 2 de *Philosophical Papers. Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press.

²⁸ En mi artículo sobre "La construcción de la identidad de la mujer" se explicitan estos puntos de vista.

²⁹ Rorty detalla en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* cómo podemos sensibilizarnos moralmente con la literatura. En dicho texto, el problema de la solidaridad es relevante, pero Rorty no puede dejar a un lado la otra literatura

que no se ocupa de las dimensiones morales, y por ello se inventa categorías como la ironía, en la que pretende forzar su utilización moral a pesar de la falta de contenido específico acerca de esta dimensión. Para más detalles ver: Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992.

³¹ Ver: Nussbaum, Martha, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, 1991; y Booth, Wayne, *The Company we Keep, An Ethics of Fiction*, University of California Press, 1988.

³² Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1988.

³³ *Love's Knowledge*, p. 40.

³⁴ Ver el texto de Carol Gilligan en el que demuestra la forma en que las mujeres aprenden a deliberar moralmente, en contacto mucho más cercano a la preocupación por otros seres humanos y a sus relaciones afectivas. Ver: Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Cambridge University Press, 1982.