



Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica

ISSN: 2145-8987

ISSN: 2145-9045

Universidad de los Andes

Sanders, Mark  
ÉTICA E INTERDISCIPLINARIEDAD EN LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA LITERARIA\*  
Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica, vol. 13, núm. 26, 2022, pp. 142-163  
Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.25025/perifrasis202213.26.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=478171470009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## ÉTICA E INTERDISCIPLINARIEDAD EN LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA LITERARIA\*

---

<http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202213.26.08>

MARK SANDERS

New York University, Estados Unidos

### NOTA INTRODUCTORIA\*\*

El artículo de Mark Sanders, “Introducción: ética e interdisciplinariedad en la filosofía y la teoría literaria” fue publicado originalmente en la revista *Diacritics* en el año 2002. Sanders parte de la pregunta de si el creciente interés por las discusiones éticas desde la disciplina de los estudios literarios tiene relación con las discusiones sobre ética que se desarrollan en la actualidad en el campo de la filosofía, e indaga si un diálogo interdisciplinario podría resultar útil a ambas disciplinas. El análisis de Sanders muestra de qué manera la discusión ética en los estudios literarios ha seguido un linaje particular. La preocupación por la alteridad, tema central a los estudios literarios dado el carácter de la literatura como “generadora de alteridades”, ha implicado el interés por autores tales como Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Giorgio Agamben y Alain Badiou. Entre tanto, la filosofía contemporánea se ha centrado más en una discusión ligada a la teoría política y la ética aplicada, por lo cual autores tales como Charles Taylor, John Rawls, Will Kymlicka, Iris Young y Seyla Benhabib han ocupado el centro de la discusión.

Esta separación está, para Sanders, ligada a la manera como la filosofía continental ha perdido su lugar en las facultades de filosofía, y en cambio ha encontrado un desarrollo propio en la teoría literaria. Sin embargo, a su juicio existe la posibilidad de un diálogo interdisciplinario. Por otro lado, esta reflexión podría llevar a una reflexión de la teoría literaria misma, y a una indagación acerca de cómo la literatura aporta desde sí misma a la reflexión ética.

PALABRAS CLAVE: teoría literaria, filosofía, ética, interdisciplinariedad, Mark Sanders

\*\*\*

\* Tomado de Sanders, Mark. “Introduction: Ethics and Interdisciplinarity in Philosophy and Literary Theory”. *Diacritics*, vol. 32, iss. 3-4, 2002, pp. 3-16. © Cornell University. Translated with permission of Johns Hopkins University Press. Traducción de Erna von der Walde.

\*\* Nota introductoria y palabras clave de María Mercedes Andrade, Profesora Asociada, Universidad de los Andes, Colombia.

Dos preguntas: la primera es de tipo informativo, la segunda de tipo justificativo. ¿Qué puntos de contacto existen, si los hay, entre la preocupación actual por la ética en la teoría literaria y la reflexión sobre ética en la filosofía contemporánea? En otras palabras, ¿existe una interdisciplinariedad entre las dos? En segundo lugar, ¿qué ha llevado o llevaría a los teóricos de la literatura a interesarse por las reflexiones sobre ética filosófica y a hacer un balance de ellas? Es decir, ¿qué se podría obtener del trabajo interdisciplinario? De estas dos preguntas emana una tercera: en los casos en que se ha producido una interacción interdisciplinar con la filosofía, ¿se ha transformado la teoría literaria? Espero mostrar aquí que cuando consideramos la ética en la teoría literaria, así como en la filosofía, es necesario prestar atención tanto al método dentro de cada disciplina como a la naturaleza de las relaciones entre ambas.

La primera de mis preguntas incurre en una petición de principio acerca de qué es la filosofía contemporánea. Los teóricos de la literatura que incursionan en el campo de la ética suelen remitirse a las obras de Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Michel Foucault y Luce Irigaray, y más recientemente a las de Giorgio Agamben y Alain Badiou. Más allá de que este último, con ánimo de polemizar, haya profesado desplazar al “otro” en nombre del “Mismo”<sup>1</sup>, el paradigma dominante, cuando se trata de ética, sigue siendo uno de alteridad y diferencia. Hay razones fundamentales para ello: la literatura —o lo literario— se produce en un lenguaje figurado y difiere de sí misma en respuesta a un otro. Para tomar prestado, traducir y adaptar un término en afrikáans del poeta sudafricano Breyten Breytenbach<sup>2</sup>, en la literatura se da un proceso de *andersmaak*, de producir otredades y de hacer de otra manera: al hacer de otra manera y en el proceso inventar esos otros, la literatura misma se hace otra. La literatura es una creadora de otredades. Es justamente

1. Quisiera agradecer, en primera instancia y ante todo, a Joan Ramón Resina por invitarme a editar este número especial sobre ética. Agradezco asimismo a Andreas Teuber por discutir conmigo los desarrollos más recientes en filosofía ética y política, y a Eleanor Kaufman por sus comentarios a una versión previa de esta introducción. En su ataque al multiculturalismo liberal y a la “perversión” del relativismo cultural, Badiou asimila la postura de Lévinas, que le otorga una primacía a la ética, con una política basada en el “reconocimiento del otro”. Badiou plantea como alternativa que “el verdadero pensamiento debe afirmar esto: dado que las diferencias son lo que hay, y que toda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es, las diferencias son precisamente lo que toda verdad *depone*, o hace aparecer como insignificante. Ninguna situación concreta se deja esclarecer por el tema del ‘reconocimiento del otro’” (53) ... “una verdad es *la misma para todos*” (54). Más allá de lo abstracta e imprecisa que es la terminología que usa aquí Badiou, lo curioso de esta formulación es cómo, después de una radicalización de la diferencia, a la que se refiere como “alteridad infinita” (52), introduce dogmáticamente un concepto de “verdad” para nombrar “lo que *adviene*”, con lo cual toda diferencia se torna insignificante. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, esa “verdad” produjera diferencias, o incluso reprodujera las ya existentes? Y, si produjera diferencias, ¿en qué sentido serían insignificantes esas diferencias?

2. Breytenbach, a su vez, toma el término del escritor Jan S. Rabie (véase Sanders, *Complicities* 145-146).

esta actividad a la que debe prestar atención la teoría literaria. Por eso es apenas natural que recurra a la ética, no sólo al nexo Lévinas-Derrida y a los otros pensadores mencionados anteriormente, sino también, por ejemplo, al psicoanálisis: lo que puede haber comenzado como un ejercicio para desentrañar significados ocultos (la noción generalizada es que esto es lo que tienen en común el psicoanálisis y la crítica literaria) se transformó, después del “retorno a Freud” de Lacan, en una reflexión sobre la ética del psicoanálisis en el contexto de la lectura y la escucha (véase, por ejemplo, Felman).

Aun cuando la literatura sea creadora de otredades y la lectura se manifieste como un lugar ejemplar para desarrollar las nociones más comúnmente aceptadas de la teoría actual con respecto a la responsabilidad ante el otro<sup>3</sup>, eso no implica que los teóricos de la literatura apliquen plenamente el mismo sentido de responsabilidad cuando se trata de responder ante la filosofía. Los teóricos de la literatura prestan relativamente poca atención a los avances en la disciplina filosófica, donde, en las últimas décadas, en Norteamérica y, en general, en el mundo anglófono, la tendencia en el campo de la ética ha sido la de llevar la reflexión moral a incidir en cuestiones de teoría política. Aquí, la polis en cuestión ya no es solo el Estado-nación; la política de la que se ocupa el pensamiento político es transnacional y global. Independientemente de si un pensador determinado adhiere o no a la idea de ciudadanía mundial, el horizonte del pensamiento es cosmopolita.

## 1. FILOSOFÍA

Aunque muchos pensadores siguen ocupándose de cuestiones básicas de ética, se observa en los escritos de autores como Charles Taylor, Will Kymlicka, Iris Young y Seyla Benhabib, entre otros<sup>4</sup>, un giro de la ética hacia la política poderosamente influenciado por John Rawls (1921-2002), especialmente por obras como *Teoría de la justicia* (2006) y *Liberalismo político* (1995), así como el corpus crítico alrededor de ellas. A medida que el debate norteamericano ha pasado de poner un mayor énfasis en el multiculturalismo liberal y los derechos de las minorías (véase Taylor et al.; Ackerman; Kymlicka; Young, *La justicia y las políticas de la diferencia*) hacia el transnacionalismo y la globalización, los críticos más recientes de Rawls han llegado a ver como un limitante de su pensamiento sobre la justicia el hecho de que su análisis presuponga como contexto básico el Estado-nación, incluso en *El derecho de gentes* (2001), que se ocupa de

3. Véase Miller; Keenan; Buell 12-13.

4. La lista tendría que incluir, además, a Jonathan Glover, R. M. Hare, J. L. Mackie, Thomas Nagel, Derek Parfit, Thomas Scanlon y Bernard Williams, entre otros.

las relaciones internacionales<sup>5</sup>. Estos cambios de énfasis son una clara señal de cómo los efectos de la globalización han comenzado a generar reacciones por parte de los pensadores que se ocupan de la teoría política.

Los vínculos entre ética y teoría política no siempre han sido obvios. Al ocuparse de cuestiones de filosofía política, la ética se convierte en “ética aplicada”. Cuando Peter Singer compiló una antología de ensayos bajo el título de *Applied Ethics* (1986) [Ética Aplicada] notó que sorprendentemente, con pocas excepciones, durante gran parte del siglo xx se había descuidado la ética en su forma aplicada. La filosofía moral, señala Singer, había estado dominada por la metaética, es decir por “el estudio de la naturaleza de la moralidad” (*Applied Ethics* 2)<sup>6</sup>. Como se puede observar en los ensayos de David Hume y John Stuart Mill en ese volumen de Singer, esto no siempre ha sido el caso. Según Singer, es apenas en la década de 1960 que los filósofos angloamericanos volvieron a ocuparse de cuestiones del presente: “... primero el movimiento por los derechos civiles, y luego la guerra de Vietnam y el surgimiento del activismo estudiantil, comenzaron a llevar a los filósofos a discutir problemas morales: igualdad, justicia, guerra y desobediencia civil” (*Applied Ethics* 3)<sup>7</sup>. La aparición de la revista *Philosophy and Public Affairs* [Filosofía y Asuntos Públicos] en 1971 confirmó que se había producido un giro.

Los artículos que componen el volumen de *Applied Ethics* cubren un amplio espectro: el aborto, el suicidio, la eutanasia, la pena de muerte, la sobrepoblación, la proliferación de armamentos nucleares, la desigualdad de género, los derechos de los animales. En ese volumen se incluye además el artículo clásico de Singer, “Todos los animales son iguales”<sup>8</sup>. Aun cuando la colección en su conjunto parece afirmar que la ética debe ser *aplicada*, en el sentido de que la reflexión moral tiene lugar en respuesta a dilemas reales, las cuestiones éticas que plantea están enmarcadas, por regla general,

5. Entre los principales críticos de las primeras obras de Rawls se encuentra Nozick (183-227) y Sandel. Por su parte, Pateman (61-64) elabora una breve pero importante crítica feminista, y Alford (179-83) brinda una interesante lectura psicoanalítica kleiniana bajo el título de “Justice as Fearfulness” [“La justicia como temor”].

6. Todas las traducciones de citas que no remiten a un texto en español en la bibliografía corresponden a la traductora.

7. En su prefacio a *La muerte en cuestión*, Thomas Nagel (2000) también documenta esto: “Algunos de estos ensayos se escribieron mientras los Estados Unidos participaban en una guerra criminal, dirigida en términos asimismo criminales. Ello acentuó aún más la sensación que tenía respecto a lo absurdo de mis búsquedas teóricas. La ciudadanía es un vínculo sorprendentemente fuerte, incluso para quienes, como yo, abrigan sentimientos patrióticos débiles. Leíamos el periódico cada día con rabia y horror, y nos resultaba algo diferente a leer acerca de crímenes cometidos por otros países. Esos sentimientos condujeron hacia fines de los años sesenta a desarrollar trabajos profesionales serios de filósofos sobre cuestiones públicas” (14).

8. Singer ya había publicado *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975) [Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista (1999)].

como preguntas para un sujeto privado o, a lo menos, para un sujeto concebido como ciudadano de una nación-estado (democrática occidental)<sup>9</sup>. Las únicas excepciones son los capítulos sobre la proliferación de armamento nuclear y la pobreza mundial.

Más recientemente, en la medida en que la “ética aplicada” se ocupa de cuestiones políticas a escala mundial, entre los temas más apremiantes figuran los derechos humanos, el multiculturalismo, la globalización, la inmigración, el calentamiento global y la guerra. Los escritos de Singer permiten rastrear estos desarrollos; la segunda edición de su *Ética Práctica* (1995), por ejemplo, agrega capítulos sobre refugiados y el medio ambiente<sup>10</sup>. Su reflexión se ha guiado constantemente por una concepción de la ética como *necesariamente* aplicada. En concordancia con su visión consecuencialista y utilitaria, para Singer la universalidad ética consiste en tener en cuenta “los intereses de todas aquellas personas afectadas por mi decisión” (*Ética Práctica* 16).

La creciente integración del universo humano, la consolidación de lo que el libro más reciente de Singer llama “un solo mundo”, exige una redefinición del ámbito de la responsabilidad. La actualidad de *Un solo mundo. La ética de la globalización* (2003) de Singer no radica simplemente en la figuración de un otro indefinido como árbitro de los actos de cada uno, sino en la idea de que ese otro podría estar en cualquier parte del mundo. La tecnología que integra el mundo a su vez hace vulnerables incluso a los estados-nación más poderosos (Singer presenta su libro reflexionando sobre las implicaciones del 11 de septiembre), es también una fuente de esperanza para una ética más poderosa, porque, sencillamente, obliga a los actores a verse a sí mismos como los ven los otros: “Si el grupo ante el cual debemos justificarnos es la tribu o la nación, entonces nuestra moral posiblemente será tribal o nacionalista. Sin embargo, en la medida en que la revolución de las comunicaciones ha creado una audiencia global, entonces podríamos sentir la necesidad de justificar nuestro comportamiento al mundo entero” (*One World* 12).

Otros filósofos políticos han procurado, de diferentes maneras, hacer un balance sobre la interconexión del mundo y sus implicaciones para la ética y la política. Al igual que Singer, que se basa en la economía, el derecho y la ecología<sup>11</sup>, tienden a formular sus descripciones del mundo con la ayuda de otras disciplinas. Por ejemplo, en *Las*

9. De hecho, es interesante observar hasta qué punto ciertas preguntas en *Applied Ethics* —por ejemplo, con respecto al aborto, la eutanasia, el suicidio— se abordan en respuesta y como resistencia a la autoridad religiosa, y no en respuesta a transformaciones en el ámbito jurídico o político. De los comentarios de Singer en *The Expanding Circle* (ix-x) y *Ética práctica* (9-10) se desprende claramente que una parte clave de su proyecto es reducir el control que tiene la religión sobre la filosofía moral.

10. La primera edición de *Practical Ethics* (1979) contenía un capítulo sobre la pobreza mundial.

11. Sin embargo, Singer sí distingue entre los problemas que se pueden resolver fácticamente y los que deben abordarse filosóficamente (*Ética práctica* vii-viii).

*reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (2006), Seyla Benhabib apela explícitamente a la sociología con el fin de formular un relato dialógico de la diferencia cultural como contrapeso al presupuesto implícito de un mundo de culturas monolíticas enfrentadas en un conflicto fundamental (28-38) que se observa en el pensamiento de Rawls y otros. Por su parte, en su recuento de la democracia deliberativa en *Inclusion and Democracy* [Inclusión y democracia] (2000), Iris Young señala que “el trabajo reciente de investigación sobre la globalización, tanto el empírico como el socio-teórico, ha planteado una serie de problemas relacionados con los procesos globalizados de interacción y efecto en varios aspectos de la vida social”. Esto le sirve a Young como fundamento para concluir, al igual que Charles Beitz, Thomas Pogge y Onora O’Neill (en cuyo trabajo se apoya), que existe una “sociedad global” y, sobre esa base, para discurrir acerca de la naturaleza y el alcance de la justicia: “... las personas dentro de un conjunto de instituciones interdependientes se encuentran en una relación de justicia” (246)<sup>12</sup>.

En *El derecho de gentes*, John Rawls pasa de la cuestión de la justicia dentro de la sociedad, que había sido el foco de sus trabajos anteriores, para abordar la cuestión de la justicia entre las diferentes sociedades. Respecto a esa obra, los críticos más agudos identifican en su teoría una comprensión poco adecuada de cómo las formaciones institucionales globales producen activamente la desigualdad. Basándose en el trabajo de Amartya Sen sobre las hambrunas (véase, por ejemplo, *Poverty and Famines*), Rawls limita el “deber de asistencia” a lo que se necesitaría para establecer instituciones liberales-democráticas localmente (125 ss.); cuando considera las “circunstancias” de fondo para establecer una justicia distributiva (137 ss.), deja de lado las consecuencias de la desigualdad entre las sociedades. En un mundo en el que las fronteras nacionales no pueden regular por sí mismas los flujos de capital o las incursiones de naciones más poderosas, la imagen que maneja Rawls de un mundo de “pueblos” o “gentes” —las entidades culturales, lingüísticas y religiosas discretas que prefiere usar como unidad de análisis en lugar de los “estados”— parece anticuada. Además, Rawls desconoce los fenómenos de la globalización, lo cual también tiene graves consecuencias morales.

Según Thomas Pogge, “la versión de Rawls nos induce equivocadamente a juzgar que nuestras fallas morales actuales consisten en no haber prestado suficiente asistencia a los pobres, cuando realmente radican en haberles impuesto un orden global sesgado que obstruye y obstaculiza su desarrollo” (“Rawls” 253; véase también Pogge, “Priorities” 16-17).

12. Young imagina un “sistema global” de siete “régimenes regulatorios con los que se relacionan las localidades y regiones en un sistema federado: 1) paz y seguridad, 2) medio ambiente, 3) comercio y finanzas, 4) inversión directa y utilización del capital, 5) comunicaciones y transporte, 6) derechos humanos, incluidas las normas laborales y los derechos de bienestar, 7) ciudadanía y migración” (*Inclusion and Democracy* 267).

Con el fin de remediar este orden global, Pogge por su parte defiende un cosmopolitismo en el que se reduzca la soberanía del Estado, y en el que se establezca un deber moral y legal de alterar los acuerdos institucionales globales que rigen, entre otras cosas, el comercio, la inversión, los préstamos, las normas laborales y la protección del medio ambiente, pues estos acuerdos son los causantes de la pobreza y de la cada vez más pronunciada desigualdad a nivel global (“Cosmopolitanism”; “Priorities”). La cuestión con este planteamiento es si limitar la soberanía del Estado no privaría a los Estados menos poderosos de la oportunidad de resistir las medidas impuestas globalmente que afectan el bienestar de sus ciudadanos. Los cosmopolitas posiblemente responderían que, en principio, cualquier medida de este tipo sería descartada por instituciones transnacionales verdaderamente justas, porque las decisiones de esas instituciones tendrían en cuenta no solo las condiciones locales, sino también las “circunstancias” de fondo que estructuran la desigualdad global. Cambiar y construir instituciones que operen a nivel mundial para asegurar condiciones justas, además de acciones justas en las condiciones actuales, es algo que llevaría tiempo y seguramente enfrentaría resistencia por parte de aquellos que se benefician del statu quo. Desde el punto de vista de la ética, sin embargo, la clave es reconocer la desigualdad no solo como un dato local, sino como algo que puede estar siendo perpetuado activamente por los actores transnacionales, y por lo tanto como algo que puede cambiarse mediante transformaciones en el comportamiento de esos actores.

La interdisciplinaridad en la filosofía ética y política remite, por lo tanto, a prestar atención a los problemas globales que han surgido en los ámbitos del derecho, la economía y la ecología. Este comercio entre disciplinas pone a prueba la capacidad de los filósofos para formular protocolos éticos a la altura del ritmo que impone un exacerbado movimiento de personas, bienes, información y capital a través de las fronteras, así como las prácticas políticas, legales y económicas que acompañan estas dinámicas. Parece haberse generado, entonces, una especie de relación entre las negociaciones interdisciplinarias que establecen la filosofía y sus otros en la actualidad y la elaboración de un balance de las tendencias globalizadoras en diversos ámbitos. La sensación de que nos encontramos en un sistema interconectado global, aunque no total, es lo que guía el desarrollo de la teoría de la justicia hoy en día, y conduce a los filósofos a buscar descripciones del mundo por fuera de la filosofía. Esto podría formularse en términos más contundentes: en la coyuntura actual, los cruces disciplinares de la filosofía tienen que ver con la indagación por los puntos de cruce que produce la globalización. En la medida en la que la globalización establece las condiciones de posibilidad de estos cruces entre disciplinas en su forma actual genera una reacción que, aunque no surge de una necesidad absoluta, es históricamente determinante.

Es interesante que, al igual que Singer y otros, Jacques Derrida identifique la tecnología (o “techno-ciencia”) como la condición de posibilidad clave de la globalización



y que interprete los ataques del 11 de septiembre, lo mismo que Singer, como resultado (para Derrida, una “inevitable perversión”) de esta tecnología (“Autoinmunidad” 180-181). Ante una “homo-hegemonización” angloamericana, Derrida insiste en el uso de la palabra francesa *mondialisation*, que implica un “mundo”—y por lo tanto una memoria de la cristianización paulina del *cosmos* griego “para hacerle decir mundo como comunidad fraterna de seres humanos, de otras criaturas, hermanos, hijos de Dios y vecinos unos de otros”—y en ese orden de ideas ve la globalización a la vez como un riesgo y una oportunidad (“Globalization” 374-75). La oportunidad es la de un cosmopolitismo, y, como lo es para Pogge, la del fin de una soberanía estatal sin controles que, en últimas, equivale a un monopolio de la violencia y el ejercicio de un derecho divino sobre la muerte (la pena de muerte, la guerra, así como las políticas que conducen al empobrecimiento masivo y al hambre) (“Autoinmunidad” 180; véase Derrida y Roudinesco 101-107).

Para Derrida, el filósofo tiene la tarea de recordar —de explicar el alcance y los límites de conceptos como globalización, cosmopolitismo y derechos humanos— para que quede claro cómo estos conceptos “tienen el potencial de universalizar y así dividir, o si se prefiere, expropiar el legado eurocristiano” (“Globalization” 376). En *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2005), Derrida vincula su análisis de la soberanía a un examen crítico del vocabulario actual en la política exterior deconstruyendo la noción de “rogue state” (“estado canalla”); en virtud de su soberanía indivisible, cada Estado es, en efecto, un Estado canalla: “No hay, por lo tanto, más que *estados canallas*. En potencia y en acto. El Estado es canalla” (127). Esto contrasta, por cierto, con la forma poco reflexiva en que Rawls utiliza el término “estado proscrito” para referirse a un Estado que, por violar el “derecho de gentes” a través de la agresión a un país extranjero y cometer violaciones de los derechos humanos en su propio país, no puede reclamar ningún derecho a la defensa propia (*Derecho de gentes* 108-110). Aquí asistimos, en su instancia más inquietante, al funcionamiento de la alegoría imperialista de Rawls en la que los Estados Unidos de América, cuyas instituciones nacionales “idealiza” en *Teoría de la justicia* (Pogge, “Rawls” 248), se presenta, en una fantasía de la política exterior, como la sociedad “liberal” que asume una responsabilidad por el resto del mundo (tanto por las sociedades “decentes” como por las “proscritas”), a pesar de estar involucrados en una guerra de agresión en el extranjero y de cometer violaciones de los derechos humanos en su propio país<sup>13</sup>. Además de negarse a admitir esa alegorización, tal vez una diferencia importante

13. Aun cuando reconoce, brevemente, que los Estados Unidos derrocó gobiernos en Chile, Guatemala e Irán, Rawls anota lo siguiente: “Aunque no son expansionistas, los pueblos democráticos defienden su seguridad, y un gobierno democrático puede invocar fácilmente este interés para justificar intervenciones encubiertas, incluso cuando en realidad está movido por intereses económicos” (*Derecho de gentes* 65-66). ¿Cuántos casos de comportamiento “proscrito” les habría permitido Rawls a los Estados Unidos antes de dejar de verlos como el ejemplo filosófico por excelencia de un pueblo “democrático”?

entre el trabajo de Derrida relativo a la globalización, el cosmopolitismo y la soberanía, y el de los filósofos que siguen y hasta critican a Rawls radica en los conceptos de hospitalidad y democracia por-venir de Derrida (*democratie à venir*), que, en alusión a Walter Benjamin, se vincula a una “mesianicidad sin mesianismo” (*Canallas* 135).

¿Qué podemos concluir de todo esto? Está claro que se esperaba que un filósofo disciplinario defendiera esto sin más. Pero para Derrida es una parte esencial de la universalización como expropiación: si establecemos de antemano las formas que debe adoptar la democracia, perdemos la oportunidad (que también es un riesgo) de formaciones imprevistas e imprevisibles, lo que Derrida llama “otra Internacional, democrática, más allá del Estado nación, incluso más allá de la ciudadanía” (“Globalization” 375; “Autoinmunidad” 180; *Espectros* 80-84; *Canallas* 101-118). Esta es precisamente la oportunidad (y el riesgo) que elimina Rawls cuando, desplegando su “posición original” a nivel internacional<sup>14</sup>, no permite a sus partes elegir principios de justicia como lo hiciera en *Teoría de la justicia*, sino sólo para suscribir o rechazar los existentes (*Derecho de gentes* 41)<sup>15</sup>.

## 2. TEORÍA LITERARIA

A pesar de las preocupaciones que comparte Derrida con ciertos autores de filosofía ética y política angloamericana, en particular en asuntos relacionados con la globalización y la soberanía, los teóricos de la literatura que invocan a Derrida y a los otros pensadores que nombré al principio siguen por lo general evitando ocuparse de la filosofía como disciplina. ¿Podría decirse, entonces, que, a causa de la interdisciplinariedad selectiva que se practica en teoría literaria, se ha generado una división en la filosofía muy similar, si no enteramente idéntica, a la vieja división entre filosofía “angloamericana” y filosofía “continental”? Existe una zona de contacto, sin duda, entre la teoría literaria y un conjunto de autores desde Lévinas a Badiou. Sin embargo, rara vez hay contacto entre los teóricos literarios y los críticos de Rawls, o de parte de los teóricos de la literatura con la obra de Charles Taylor o Will Kymlicka. Si para estos teóricos hay una división en la filosofía, ¿se puede decir que esta divisoria solo se hace valer dentro de los estudios literarios? ¿Qué complicidad hay entre los estudios literarios y una filosofía disciplinaria que, en la mayoría de las universidades, sigue marginando “la filosofía continental”? Las complicidades son sutiles. El efecto, diría yo, es una especie de

14. En *Teoría de la justicia*, los partidos que representan a cada ciudadano eligen principios de justicia distributiva detrás de un “velo de ignorancia”, que los ciega a la posición socioeconómica que ocupan; eligen racionalmente “la justicia como equidad”, el principio que garantiza las mejores condiciones posibles para los más desventajados.

15. Esto ha sido criticado por Pogge (“Rawls”) y O’Neill (133) por otros motivos.

rivalidad mimética (de nombres, de escuelas) que debilita la teoría literaria al dejar preguntas y problemas sin definir. ¿Cuáles podrían ser esas preguntas y problemas? A nivel de método, propondría: interdisciplinaridad, y las reivindicaciones y razones específicas que los estudios literarios tienen para practicar tal interdisciplinariedad.

Esto me lleva a mi segunda pregunta: ¿por qué habrían de interesarse los teóricos literarios por los desarrollos de la filosofía ética y política? Una primera justificación para ello es banal, es ética: en razón de lo que ella misma ofrece, ya que acoge los conceptos de alteridad y responsabilidad de Lévinas, Derrida y otros, sería *responsable* familiarizarse con este corpus de obras para ofrecerle hospitalidad en lugar de mantenerlo a distancia. Al fin y al cabo, no es que los teóricos literarios hayan vetado la filosofía en general. Ciertamente, esto no basta para constituir una razón de peso. Es necesario sostener un coloquio significativo; y hace falta tener un tema, aun cuando, como señala Heidegger, en cualquier buen coloquio (*Gespräch*) siempre queda algo indeterminado (*Unbestimmtes*) (13). Sin querer decidir el asunto de antemano, me atrevería a proponer como tema para ese coloquio la cuestión de la aplicabilidad misma, de la aplicabilidad como interdisciplinaridad: la responsabilidad ante el otro; ante la alteridad de, digamos, la política o la historia o el inconsciente. En segundo lugar, si hacemos una comparación con lo que ha ocurrido en la disciplina de la filosofía, puede haber una relación entre esta aplicabilidad e imaginar la responsabilidad a nivel global. ¿Han sido capaces los estudios literarios de dirigir su compromiso con la ética hacia la interdisciplinariedad en un marco global?

Un lugar conveniente para comenzar a responder esta pregunta es la introducción de Lawrence Buell a la edición especial de PMLA sobre “Ethics and Literary Study” [Ética y el estudio de la literatura] publicado en 1999. En un panorama general muy instructivo sobre la influencia de la ética en los estudios literarios, Buell identifica seis “líneas genealógicas”:

el legado de tradiciones críticas que se han ocupado de cuestiones morales, de los valores que subyacen en los textos literarios y de sus autores implícitos... la historia intelectual del pensamiento moral desde el puritanismo hasta el trascendentalismo, el pragmatismo y más allá... la reciprocidad de ciertos filósofos hacia la literatura. ... las perturbaciones que provocan los cambios en el pensamiento de las dos figuras de mayor impacto en la teoría literaria postestructuralista de las décadas de 1970 y 1980, Jacques Derrida y Michel Foucault y en el de sus seguidores y críticos... han contribuido a aumentar la conciencia que tiene la ética de sí misma como profesión. (7-10)

Las dos vertientes de teoría literaria que emanan de Derrida y Foucault, según Buell, han sido las “que más influencia han tenido en la configuración de los propósitos específicos

de la investigación literaria”, mayor que la de las otras cuatro líneas (8). En el desarrollo de su argumento, Buell plantea que “el diálogo sostenido a lo largo de varias décadas entre Derrida y Emmanuel Lévinas” puede haber contribuido de manera determinante a posicionar a Lévinas como “el teórico más importante en la tendencia postestructuralista de la investigación ético-literaria de principios de siglo” (8-9)<sup>16</sup>. Buell anota que, si bien “la *ética* ha pasado a ser un significante con mayor peso, también se ha convertido en uno cada vez más dúctil y potencialmente confuso”, y señala “una relativa falta de fundamento en la ética como subdisciplina y tradición dentro de la filosofía [que se observa] en la investigación literaria que se ocupa de asuntos éticos. Ningún filósofo ético importante, desde Aristóteles hasta John Rawls, ha suscitado ni de cerca el interés... del cual han gozado Derrida y Foucault (ninguno de ellos filósofos eticistas en sentido estricto), con la excepción de Lévinas, que podría considerarse un pensador dedicado más a la metaética que a la ética propiamente dicha” (11).

Lo interesante aquí es cómo la idea que tiene Buell del “sentido estricto” de lo que es ser un “eticista” “propiamente dicho” parece derivarse de “la ética como subdisciplina y tradición dentro de la filosofía”. Es desde el punto de vista de esta subdisciplina que Derrida, Foucault y Lévinas no serían eticistas. Al adoptar este punto de vista, Buell expone su argumento a que se le plantee la cuestión de fondo sobre lo que sería la filosofía ética; además, se hace evidente que se le escapa que el “giro ético” en los estudios literarios se abre hacia una interdisciplinariedad distinta de aquella que “se basa” en otra disciplina. Aun cuando el terreno que cubre en su panorama revela un cruce entre disciplinas —crítica/teoría literaria, filosofía—, parece que Buell asume, en teoría y en la práctica editorial, que la disciplina de los estudios literarios sigue siendo más o menos la misma, y que sus objetos de estudio no se han transformado<sup>17</sup>.

Mi argumento difiere del de Buell. Aunque también considero que los teóricos literarios no prestan la debida atención a Rawls y a otros filósofos eticistas y políticos que, en aras del argumento, se sitúan en el campo al que me he referido como la disciplina filosófica, no confino la ética filosófica en general, como lo hace él, a esa formación disciplinaria, cuyos límites, como he propuesto, se establecen en una curiosa complicidad entre la filosofía y la teoría literaria. Me interesa señalar, más bien, que, aunque la teoría literaria se ha desarrollado en un diálogo interdisciplinario con la filosofía, lo ha

16. El argumento que aduce Buell para resaltar la importancia de Foucault en el “giro ético” en los estudios literarios es considerablemente más débil que el que logra presentar para Derrida y Lévinas. Buell reconoce su omisión de la “teoría feminista y queer” (17n5), pero justamente tal omisión puede ser la que explique por qué Foucault no figura más vívidamente en su panorama como un pensador fundamental para la ética, como sí figura, por ejemplo, en la obra de Judith Butler.

17. Véase también Sanders, “Reading Lessons” 5-7; “Interdisciplinarity as Reading” 229.

hecho de una manera restringida. Es casi como si se hubiera tomado en serio y a perpetuidad la inexorable aseveración de F. R. Leavis, hace treinta años, de que “es necesario defender a los estudiantes universitarios de ‘literatura inglesa’ contra la propuesta de que se beneficiarían... de asistir a conferencias y seminarios sobre Wittgenstein organizados para ellos” (65), en donde “Wittgenstein” representa el nombre de decenas de otros filósofos. Tampoco le veo mucho sentido a *recetar* el tratamiento opuesto. Lo que puede ser útil, sin embargo, es que los teóricos literarios tengan más en cuenta las aproximaciones interdisciplinarias en filosofía política que he señalado, como la relación que se establece con la sociología (Benhabib, Young), el derecho, la economía, la demografía y la ecología (Singer, Pogge), pues proponen correctivos a los postulados de Rawls, cuya obra, aunque de vez en cuando se basa en una contextualización histórica de la filosofía política, no cruza disciplinas en formas que respondan a la globalización contemporánea<sup>18</sup>.

Esta crítica, como he señalado, expone la filosofía de Rawls a ciertas objeciones, como el hecho de que parte de una infranqueable diferencia cultural; ignora las condiciones de fondo de la globalización y, por lo tanto, limita las soluciones de maneras moralmente problemáticas a lo local; adicionalmente, desde un punto de vista derrideano, se cierra a la oportunidad y el riesgo de hacer justicia en formas imprevisas e imprevisibles. Estas son sin duda cuestiones que los teóricos literarios interesados en rastrear las formas que adopta el mundo contemporáneo considerarían que vale la pena explorar junto con los filósofos, a la vez que aprenderían lo que aportan estos específicos cruces disciplinares. Si la teoría literaria se abriera más hacia la filosofía, es posible que los intercambios interdisciplinarios entre las dos áreas se extendieran hacia cuestiones globales. El interés por la ética entre los teóricos literarios podría, en una palabra, volverse más cosmopolita.

Dado el lugar central que ocupa Derrida dentro de la perspectiva ética en la teoría literaria, un desvío en la obra de Derrida en particular hace que la relativa falta de cruce disciplinario por parte de los teóricos sea bastante sorprendente. En Derrida vemos un cuestionamiento constante de la posición de Heidegger ante los “saberes regionales” y las “ontologías regionales” (véase *Del Espíritu* 36, 76-77n; “Geschlecht”). El momento clave es la insistencia dogmática de Heidegger, contraria al conocimiento producido por las ciencias de la vida, en establecer una oposición entre lo humano y lo animal, cuando se requiere una atención escrupulosa a las diferencias (véase Derrida, *Del Espíritu* 36-43; “La mano de Heidegger” 383-384; Derrida y Roudinesco 73-87). Aquí, como en la obra de Singer sobre el derecho

18. También vale la pena mencionar que, aunque no es típico de los filósofos políticos en general, Benhabib y Young, en ocasiones, recurren de manera significativa al pensamiento de Derrida y Lévinas.

de los animales no humanos a gozar de la misma consideración, la alteridad se elabora filosóficamente a través de una respuesta a postulados del llamado “saber regional”. Los conceptos filosóficos se transforman. Al igual que su trabajo sobre la globalización y la soberanía, este aspecto de la obra de Derrida no se encuentra ampliamente cubierto en la teoría literaria, que típicamente ha extraído de Derrida a un cierto Lévinas en lo que se refiere a la primacía de la ética, sin tener en cuenta las reservas que tiene Derrida sobre Lévinas (comenzando con “Violencia y Metafísica” de 1964), o sus comentarios sobre la heterogeneidad del pensamiento de Lévinas respecto de los conceptos mismos de ética y política, originados en el pensamiento griego, (“Ethics and Politics” 297)<sup>19</sup>.

Sin embargo, a pesar de la apropiación incompleta del pensamiento derrideano, en la teoría literaria se ha producido un cuestionamiento correspondiente de la exclusión de “regiones” enteras del conocimiento, particularmente en las críticas marxistas y feministas de las últimas décadas, y en los estudios culturales, posiblemente la formación transversal más ambiciosa en las humanidades hasta el presente<sup>20</sup>. Está aún por elaborarse lo que implican en su totalidad estas derivas para la ética. Gayatri Chakravorty Spivak comienza a hacerlo en su *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (2010), un libro que es en muchos sentidos un resumen crítico de estas tendencias en respuesta a la deconstrucción. Allí Spivak asume la “confusión” referencial que Paul de Man vincula a la “eticidad” con el fin de activar una parábasis disruptiva en nombre del IN/NI (Informante Nativo/Nuevo Inmigrante) como poseedor de una posición de lectura (47-48, 159n; 413-414).

Aunque, al igual que los filósofos de la “justicia global”<sup>21</sup>, Spivak hace referencia a informes del Banco Mundial y otros documentos económicos (además de poner en escena los relatos de vida de figuras como Bhubaneswari Bhaduri), el referente no es del todo empírico, pues la figura del IN/NI es, estrictamente hablando, “inverificable”<sup>22</sup>. Spivak

19. Sobre las implicaciones éticas y políticas de la relación de Derrida con Lévinas, véase Critchley; Keenan 7-42; así como los ensayos de Hodge y Spivak en el número especial sobre ética del cual el presente artículo es la Introducción: *Diacritics*, vol. 32, no. 3/4, 2002.

20. Según Lawrence Grossberg, “al permitir que el contexto plantee las preguntas, por así decirlo, los estudios culturales renuncian al poder que imprimen los límites institucionales de las disciplinas en favor de hacer el trabajo necesario, dondequiera que sea, para proporcionar mejores respuestas... lo cual implica que cualquier proyecto que se emprenda exigirá formas de trabajo imposibles de anticipar y que cruzarán las líneas que separan a las disciplinas. Es decir, uno se basa en las disciplinas según sea necesario, apropiándose crítica y reflexivamente del conocimiento que le resulte más útil” (14).

21. Sabe señalar que *Crítica de la razón poscolonial* Spivak hace referencia crítica a la obra de Rawls, Ackerman y Taylor (383-384n). De hecho, Spivak se ocupa constantemente de la filosofía ética y política disciplinaria; también véase, por ejemplo, Spivak, “Righting Wrongs”.

22. Para obtener más información sobre este tema, véase Sanders, “Postcolonial Reading”.

conecta así la ética, la interdisciplinariedad y lo literario<sup>23</sup>. Esto último nos enseña que poseer información por sí sola no basta para activar la responsabilidad. Cuando invoca a Percy Bysshe Shelley (345n), está claro cómo su figura del IN/Ni como posición de lectura puede entenderse como la contraparte literaria o el suplemento de la filosofía ética. Si bien es necesario estar informados sobre los procesos globales y sus efectos, como señala Spivak, la literatura nos enseña que nunca es suficiente: la figura (del IN/Ni u otros) es singular e inverificable y requiere una respuesta que invoque, pero también supere cualquier cálculo en términos de derechos, desarrollo, ayuda y otros discursos globalizadores.

### 3. ÉTICA E INTERDISCIPLINARIDAD

Al igual que con los filósofos, una vez se realiza un cruce productivo hacia otra disciplina, se pueden plantear o replantear preguntas básicas sobre la propia. Para Singer, Pogge y otros filósofos éticos y políticos, la globalización requiere una ética consecuencialista; para Derrida, se manifiestan, en nombre de la universalidad, una serie de aporías en los ámbitos de la hospitalidad, la soberanía y la democracia. Para todos estos pensadores, el mundo constituido por la política, la economía y la ley es lo que determina el énfasis e incluso los desarrollos en filosofía. El filósofo, sin embargo, no se limita a acceder a estos cambios conceptuales, sino que tiene la tarea de analizarlos a la luz de las perspectivas que abren sus genealogías filosóficas y de sus límites; en términos derrideanos, el filósofo es deconstructivo (véase “Autoinmunidad” 157-158). Aunque la teoría literaria ha tomado prestado de Derrida, rara vez ha tomado su crítica a las “ciencias regionales” de Heidegger como un llamado para reformularse. Y aunque los críticos y teóricos de la literatura han estado dispuestos a actuar como “intelectuales”, es decir, a incursionar, para bien o para mal, en campos en los que no están certificados (por ejemplo, Coetzee; Butler; Scarry), hay relativamente pocos casos en los que el trabajo interdisciplinario haya incluido una reflexión básica sobre la misma teoría literaria.

Este número especial [de *Diacritics*] abre con el ensayo “Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching,” [Ética y política en Tagore, Coetzee, y en ciertas escenas de la docencia] de Gayatri Chakravorty Spivak, un ejemplo excepcional de cómo una meditación transversal sobre ética puede transformar algunos conceptos de lo literario de los que se nutren los estudios literarios. A partir de Lévinas y Derrida, Spivak establece un relato de las discontinuidades entre lo ético de un lado y lo epistemológico y lo político del otro para elaborar una intertextualidad entre dos

23. En *La muerte de una disciplina* (2009), Spivak propone una nueva literatura comparativa críticamente aliada con los estudios de área.

poemas de Rabindranath Tagore y la novela *Desgracia* de J. M. Coetzee. Spivak presenta como “planteamiento general... que el protocolo de la literatura de ficción nos da un simulacro práctico de las discontinuidades más graves que habitan (¿y operan?) lo ético-epistémico y lo ético-político” (18). Esto conduce a una lectura de Coetzee que se centra en lo que significa, como señala Tagore en “Apoman”, “tener que ser igual en desgracia a todos y cada uno de aquellos que has deshonrado en el curso de milenios”. En la segunda parte de su artículo, Spivak pasa de concepciones residuales y emergentes de la poscolonialidad al “fracaso de la democracia”. Para ello, yuxtapone, tal como lo ha hecho en otro trabajo reciente (“Righting Wrongs”), dos hemisferios de lectura: la literatura comparada en el Norte, el alfabetismo en el Sur. Describe los intercambios sostenidos con estudiantes en las escuelas rurales de India, intercambios que ella califica como una especie de suplemento privado a la educación estatal. En ambos sistemas predomina el aprendizaje de memoria y los maestros apenas si intentan explicar los textos para desentrañar el significado. A medida que va relatando estos encuentros, se materializa el “cara a cara de lo ético” de Lévinas en la “sonrisa de complicidad” que se puede ver en el rostro de una estudiante inteligente. Al igual que la figura literaria, esto es “singular e inverificable”, sin embargo, en su disrupción del cálculo político, constituye “una condición de base irreductible” para la ética y la política. Las dos partes del ensayo de Spivak en su conjunto sugieren que se puede lograr una interdisciplinariedad productiva cuando se emprende una lectura literaria, algo que tiene consecuencias políticas cuando, por ejemplo, la política educativa se basa en datos acopiados por científicos sociales. De este modo, nos permite ver cómo los otros artículos en este número especial revelan que una respuesta directa a los problemas del mundo en las disciplinas de los estudios literarios, la ciencia política y la filosofía puede provocar una reflexión fundamental sobre los conceptos en los que se basa el trabajo que realiza una disciplina particular.

Al artículo de Spivak le siguen dos textos sobre la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica, el organismo que desde 1996 hasta 2003 investigó las violaciones de los derechos humanos en la era del apartheid. En el ensayo “Amnesty or Impunity?” [¿Amnistía o impunidad?], Mahmood Mamdani presenta una crítica contundente de los primeros cinco volúmenes del informe de la Comisión de la Verdad, que se publicó en 1998<sup>24</sup>. En un cruce entre la ciencia política, el derecho y la historia, la lectura del informe que hace Mamdani produce en última instancia una redefinición del sistema del apartheid y su historia, al menos tal como lo presenta la Comisión en tanto fundamento de su mandato. Hasta la fecha, la respuesta ética a la Comisión se ha basado en el

24. Los dos volúmenes adicionales publicados por la Comisión en 2003 no afectan sustancialmente la visión del informe que esboza Mamdani.



relato que ésta ha trazado, un relato que habla de un número limitado de víctimas y perpetradores enfrascados en una lucha política, unos en contra y otros a favor del *apartheid*, en lugar de utilizar la definición de *apartheid* como un “crimen de lesa humanidad”, que ha causado enorme sufrimiento a millones de personas a través de expulsiones forzadas, leyes laborales restrictivas y otras políticas, una definición que, si bien ha sido aceptada, la Comisión no ha hecho efectiva. Basándose en su propia obra en *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío* (1998), donde presenta el *apartheid* como la culminación del método de “gobierno colonial indirecto”, Mamdani historiza y cuestiona las premisas de la interpretación que hace la Comisión de la Verdad de su mandato y produce una rigurosa versión consecuencialista de la responsabilidad que lo sitúa firmemente dentro de un marco local (histórico) y global (legal).

Mi propio ensayo sobre la Comisión de la Verdad, “Remembering Apartheid” [Recordar el Apartheid], vincula la responsabilidad con la labor reparadora del duelo. Esta versión de responsabilidad, que surge del contexto sudafricano, tiene la capacidad productiva de transformar los relatos freudianos de duelo, condolencia y vínculo social. La crítica de Mamdani a la Comisión señala la responsabilidad, desde el punto de vista jurídico, de su mandato con respecto a los derechos humanos universales y la aceptación de la declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1973 sobre el *apartheid* como delito de lesa humanidad, mientras que mi ensayo argumenta que la ley no es el único marco pertinente para comprender el impacto de la Comisión, en particular a nivel de los afectos, donde una ética de la responsabilidad establecida para trabajar en condolencia brinda sustento al vínculo social y político. Es posible que, en el futuro, haya otros modelos explicativos, más intensamente vernáculos, de las políticas del duelo y la condolencia en Sudáfrica. Por el momento, sin embargo, el psicoanálisis ofrece una forma de responder a la especificidad local tal como surge en los intersticios de códigos y procesos globalizadores que la ley y la historia por sí solas no consiguen abordar.

Los dos ensayos que le siguen revelan cómo el funcionamiento interno de la filosofía —específicamente de la ética— puede depender de conceptos particulares del tiempo. Muestran cómo la filosofía, incluso cuando parece ocuparse de cuestiones propias de su campo, se basa en gran medida en sus otros. En estos ensayos, el principal polo de alteridad es la religión, que, de diferentes maneras, implica conceptos de tiempo. A partir del fragmento presocrático de Anaximandro, Werner Hamacher realiza en “Guilt History” [Historia de la culpa] una lectura meticulosa del fragmento de Walter Benjamin “Capitalismo como Religión”, mostrando cómo el concepto mismo de historia se basa en nociones filosóficas, religiosas (específicamente cristianas) y económicas de la culpa/deuda (*Schuld*) que hacen que el futuro lleve una culpa/deuda (*Schuldig*)

por su pasado. Basándose en Benjamin, Hamacher propone un concepto alternativo en el que la historia no viene del pasado sino del futuro. Aunque Hamacher no hace explícitas las implicaciones políticas inmediatas de esta visión, la clara tendencia de su ensayo es a favor de una ética que no se basa en la culpa/deuda y, por lo tanto, según se desprende de su argumento, contra las cargas que representa la deuda neocolonial en el sur del globo. Presenta, así, un interesante complemento a lo que alegan Pogge y otros basados en la premisa de que uno tiene la obligación moral de ayudar a aquellos países con los que uno comparte una historia, particularmente de explotación colonial. ¿Sería esta historia compartida también una “historia de culpa/deuda”, y por lo tanto abierta a las objeciones que elabora Hamacher? La respuesta es probablemente sí y, en rigor, quedaría pendiente la tarea de pensar las bases para una ética de la responsabilidad global que no gire alrededor de la culpa/deuda.

En “Ethics and Time: Lévinas between Kant and Husserl” [Ética y tiempo: Lévinas entre Kant y Husserl], Joanna Hodge presenta una cuidadosa comparación de varios filósofos y los conceptos de tiempo que subyacen a su respectivo pensamiento sobre ética. “Las diferencias relativas a la construcción de un contexto histórico para la reflexión ética revelan que hay una disputa silenciosa, desapercibida en gran parte la recepción actual de la historia del pensamiento ético, sobre el horizonte temporal en el que se deben discutir las cuestiones de ética” (114). Aun cuando su análisis se ubica dentro de la disciplina de la filosofía, el haber tomado como ejemplo a personas homosexuales y transgénero deja claros sus propósitos. Cuando los conservadores religiosos apelan al Juicio Final para condenar la sexualidad que se elige, se debe cuestionar la temporalidad de la no finitud que Hodge encuentra, por ejemplo, apelando a la ética de Lévinas. El ensayo de Hodgees constituye, en ese sentido, un interesante contrapunto al de Spivak, donde hay un Lévinas más derri-deano, no para aplazar la decisión hacia un más allá, sino para establecer un límite a la aplicación del cálculo político. Está claro que continúa vigente el complejo debate sobre la apropiación de la ética de Lévinas en filosofía y teoría literaria. Aunque he apelado a que se preste más atención a otros debates en la filosofía contemporánea, de ninguna manera deseo declarar el fin de este y su continua relevancia.

Eleanor Kaufman escribe con una conciencia de las implicaciones políticas muy similar a la de Hodge en “Why the Family Is Beautiful (Lacan against Badiou)” [Por qué la familia es bella (Lacan contra Badiou)]. También comparando el trabajo de dos pensadores —en este caso, un psicoanalista y un filósofo—, Kaufman recoge la propuesta de Judith Butler de hacer la defensa de un relato más “perverso” de la vida familiar. Alain Badiou resulta ser sorprendentemente conservador en su pensamiento sobre la familia, algo que se puede corroborar en su interpretación de Lacan, así como del apóstol

Pablo. La yuxtaposición que hace Kaufman tiene implicaciones de mayor alcance en el sentido de que es posible que haya versiones particulares de la ética vinculadas, histórica y conceptualmente, a ciertas representaciones de la familia (Pablo, Hegel, Lacan, Badiou, etc.) y, por lo tanto, cuestionar la familia podría darnos una idea, e incluso la capacidad de cambiar para mejorar, dichas versiones de la ética. En el caso de Kaufman, es el psicoanálisis lacaniano el que introduce un polo interdisciplinario (para Lacan, como anteriormente para Hegel, se halla en la literatura, específicamente en *Antígona*) al insistir en la contingencia de las formaciones familiares, y con ello transformarse a sí mismo en términos de sus conceptos y suposiciones básicas. Al igual que los otros ensayos de este número especial, Kaufman demuestra cómo la interdisciplinariedad significa permitir que la propia disciplina se abra al cambio en respuesta a otra disciplina y, por lo tanto, cómo, cuando se trata de considerar el lugar de la ética en la teoría literaria —en la teoría y en la práctica—, el lugar más fructífero para buscarlo puede ser donde las disciplinas se cruzan.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, Bruce. *The Future of Liberal Revolution*. Yale University Press, 1992.
- Alford, C. Fred. *Melanie Klein and Critical Social Theory: An Account of Politics, and Reason Based on Her Psychoanalytic Theory*. Yale University Press, 1989.
- Badiou, Alain. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Traducido por Raúl J. Cerdeiras, Herder, 2004.
- Beitz, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, 1979.
- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Traducido por Alejandra Vasallo, Katz Editores, 2006.
- Buell, Lawrence. "Introduction: In Pursuit of Ethics". *PMLA*, vol. 114, núm. 1, 1999, pp. 7-19.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Traducido y prologado por Javier Sáez y Beatriz Preciado, Editorial Síntesis, 2004.
- Coetzee, John. Maxwell. *Contra la censura. Ensayos sobre la pasión por silenciar*. Traducido por Ricardo Martínez i Muntada, Penguin Random House, 2014.
- Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Blackwell, 1992.
- Derrida, Jacques. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida". *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, editado por Giovanna Borradori, traducido por Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Taurus, 2004, pp. 131-195.
- . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducido por Cristina de Peretti, Trotta, 2005.
- . *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducido por Alejandro Madrid-Zan, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s.f.
- . *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, 1995.
- . "Ethics and Politics Today". *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, editado por Elizabeth Rottenberg, traducido por Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 2002, pp. 295-314.
- . "La mano de Heidegger". Traducido por Marcela Rivera Hutinel, *Revista de Filosofía*, núm. 6-7, 2011-2012, pp. 365-410.
- . "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference". *Research in Phenomenology*, núm. 13, 1983, pp. 65-83.

- . "La mundialización, la paz y la cosmopolítica". *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, editado por Jérôme Bindé. Fondo de Cultura Económica. 2006, 144-157.
- . "Globalization, Peace, and Cosmopolitanism". *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, editado por Elizabeth Rottenberg, traducido por Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 2002, pp. 371-386.
- . "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas". *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver, Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- Derrida, Jacques, y Elisabeth Roudinesco. *Y mañana qué...* Traducido por Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Felman, Shoshana. *Testimonio. Crisis del testigo en literatura, psicoanálisis e historia*. Traducido por Susana Cella, Mármol-Izquierdo, 2019.
- Grossberg, Lawrence. *Bringing It All Back Home. Essays on Cultural Studies*. Duke University Press, 1997.
- Hamacher, Werner. "Guilt History: Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion'". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 81-106.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Traducido por Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.
- Hodge, Joanna. "Ethics and Time. Lévinas between Kant and Husserl". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 107-134.
- Kaufman, Eleanor. "Why the Family Is Beautiful (Lacan against Badiou)". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 135-151.
- Keenan, Thomas. *Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*. Stanford University Press, 1997.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducido por Carme Castells Auleda, Paidós, 1996.
- Leavis, Frank Raymond. "Memories of Wittgenstein". *Recollections of Wittgenstein*, editado por Rush Rhees Oxford University Press, 1984, pp. 50-67.
- Mamdani, Mahmood. *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Traducido por Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI, 1998.
- . "Amnesty or Impunity? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC)". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 33- 59.
- Miller, J. Hillis. *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. Columbia University Press, 1987.

- Nagel, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. Traducido por Héctor Islas, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Nozick, Robert. *Anarquía, estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- O'Neill, Onora. *Bounds of Justice*. Cambridge University Press, 2000.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. Traducido por María Luisa Femenías, Anthropos/UAM, 1995.
- Pogge, Thomas W. "Cosmopolitanism and Sovereignty". *Ethics*, núm. 103, 1992, pp. 48-75.
- . "Priorities of Global Justice". *Global Justice*, editado por Thomas W. Pogge. Blackwell, 2001, pp. 6-23.
- . "Rawls on International Justice". *Philosophical Quarterly*, vol. 51, núm. 203, 2001, pp. 246-253.
- Rawls, John. *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Traducido por Hernando Valencia Villa, Paidós, 2001.
- . *Liberalismo político*. Traducido por Sergio Rene Madero Báez, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 1995.
- . *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducido por María Luz Melon, Editorial Gedisa, 2000.
- Sanders, Mark. *Complicities. The Intellectual and Apartheid*. Duke University Press, 2002.
- . "Interdisciplinarity as Reading: Truth Commission Journal and Notes". *Law Text Culture*, vol. 5, núm. 2, 2001, pp. 227-240.
- . Sanders, Mark. "Postcolonial Reading". *Postmodern Culture*, vol. 10, núm. 1, 1999. Project Muse, doi:10.1353/pmc.1999.0028.
- . "Reading Lessons". *Diacritics*, vol. 29, núm.3, 1999, pp. 3-20.
- . "Remembering Apartheid". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 60-80.
- Scarry, Elaine. *Who Defended the Country?*, editado por Joshua Cohen and Joel Rogers. Beacon, 2003.
- Sen, Amartya. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Clarendon, 1981.
- Singer, Peter. *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Traducido por ANDA, Trotta, 1999.
- , editor. *Applied Ethics*. Oxford University Press, 1986.

- . *Ética práctica: Segunda edición*. Traducido por Rafael Herrera Bonet, Cambridge University Press, 1995.
- . *The Expanding Circle*. Farrar, 1981.
- . *Un solo mundo: la ética de la globalización*. Traducido por Francisco Herreros, Paidós, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una historia del presente evanescente*. Traducido por Marta Malo de Molina, Akal, 2010.
- . "Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching". *Diacritics*, vol. 32, núm. 3-4, 2002, pp. 17-31.
- . *La muerte de una disciplina*. Traducido por Irlanda Villegas, Universidad Veracruzana, 2009.
- . "Righting Wrongs". *Human Rights, Human Wrongs*, editado por Nicholas Owen, Oxford University Press, 2003, pp. 168-227.
- Taylor, Charles, Jürgen Habermas y K. Anthony Appiah. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Traducido por Mónica Utrilla de Neira, Lilian Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Young, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, 2000.
- . *La justicia y las políticas de la diferencia*. Traducido por Silvina Álvarez, Ediciones Cátedra, 2000.