

## Los avatares de la trascendencia: moralidad, amor e inmortalidad

INMACULADA HOYOS<sup>\*\*</sup>

Después de los espléndidos ensayos sobre filosofía griega, *La fragilidad del bien* y *La terapia del deseo*, llega al público español la traducción de otra interesante obra de M. C. Nussbaum: *El conocimiento del amor*. La autora expone aquí de modo detallado y completo su proyecto de aunar ética y literatura, y despliega un agudo y penetrante análisis de las novelas más representativas de H. James, M. Proust, y Ch. Dickens, con el objeto de respaldar esa asociación. Por otra parte, en el último capítulo se hace una defensa del deseo humano de trascendencia interna que, sin embargo, contrasta con el proyecto general de la obra. Además, esa apología se presenta como un desarrollo del argumento contra el deseo humano de inmortalidad que aparece en *La terapia del deseo*, y, sin embargo, entre ambos elementos hay cierta tensión. Ya en *La fragilidad del bien*, Nussbaum se había mostrado ambigua en su juicio sobre la trascendencia, y así lo manifiesta Ch. Taylor en el artículo que dedicó a aquella obra. El siguiente trabajo ahonda en esta cuestión e intenta ofrecer un complemento a la propuesta de la filósofa norteamericana de la mano de J. A. Marina y, en concreto, de las consideraciones que en *Anatomía del miedo* hace sobre esa pasión. No obstante, antes de emprender esta labor, conviene dedicar un primer apartado a la exposición de las ideas principales de *El conocimiento del amor*.

### I. Amor y moralidad

En su último libro M. Nussbaum examina algunas cuestiones fundamentales sobre las relaciones entre filosofía y literatura. Y su tesis principal podría resumirse en que sólo la forma y el estilo literarios propios de la narrativa de autores como James, Proust o Dickens pueden expresar de modo completo y adecuado una cierta concepción ética: la aristotélica. Y ya que tal visión resulta ser la más idónea para determinar en qué consiste una vida humana buena, habría consecuentemente que ampliar los límites de lo que consideramos filosofía moral con el objeto de dar cabida a este tipo de textos literarios. Esta tesis principal se basa en una serie de afirmaciones referentes a la relación entre forma y contenido, a la naturaleza

---

Fecha de recepción: 8 marzo 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* A propósito del libro de M. C. Nussbaum: *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2005, 694 págs.

\*\* Dirección: Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras B. Campus de Cartuja. 11018 Granada. Correo electrónico: ihoyos@ugr.es

de la atención y el conocimiento éticos, a la función de las emociones en la deliberación práctica, etc. que Nussbaum va desgranando a lo largo de los diferentes ensayos, pero que aparecen ya compiladas en la amplia introducción.

El argumento general que respalda la tesis principal podría considerarse siguiendo los siguientes pasos:

1.- La forma expresa una concepción de la vida, y, por tanto, es inseparable del contenido.

2.- Entonces ciertas formas son más apropiadas que otras para la representación precisa y verdadera de ciertas concepciones éticas.

3.- La concepción aristotélica de la vida y del valor, que se define por ser una actividad de carácter emocional e intelectual que concede cierta prioridad a la percepción de personas y situaciones concretas sobre las reglas abstractas, es la más adecuada para discernir cómo deberíamos vivir los seres humanos.

4.- La forma característica de las novelas de James, Proust, o Dickens, más compleja y más connotativa, y el lenguaje propio de este tipo de novelas, que se caracteriza por prestar más atención a la particularidad y por dejar espacio para la indeterminación, manifiestan mejor que la prosa filosófica convencional, más plana, más expositiva, más abstracta y más general, esta concepción de la vida y del valor. Y ello porque la forma y el lenguaje literarios dicen en y por sí mismos que esos rasgos, y no otros, son los más importantes cuando de lo que se trata es de vivir y de convivir.

5.- Si el amor y la moralidad están en conflicto, ¿cómo pueden las novelas, que habitualmente representan y provocan aquel tipo de pasión, ser las más convenientes para dar voz a un punto de vista moral? Porque la moralidad en su más generoso aspecto es algo en movimiento y «sus gestos no serían sino gestos de muerte si no fuese capaz de preservar su capacidad para alcanzar, más allá de sí misma, el amor.»<sup>1</sup> Y esto precisamente es lo que muestran las novelas.

6.- Si todo lo anterior es cierto, debemos extender el área de la filosofía moral con el fin de incluir en ella a este tipo de textos literarios. Hay que traspasar así los límites disciplinares tradicionales entre filosofía y literatura.

7.- Esta investigación ética más amplia tiene como uno de sus objetivos articular precisamente la relación entre la literatura y otros elementos teóricos más abstractos propios de la forma filosófica.

8.- En esa relación la filosofía se caracteriza por tener un papel esclarecedor y crítico con respecto a la literatura. En cuanto a la forma filosófica, ésta no debe contradecir lo que se trata de aclarar o de criticar y, en ese sentido, tiene que convertirse en la «aliada natural» de la literatura, siendo una forma explicativa que esté comprometida con lo concreto.

Nussbaum da cuerpo de manera magistral a este argumento general con una serie de ensayos amplios, detallados y variados, que pueden clasificarse en cinco grupos.

El primero de ellos, lo forman los capítulos segundo y tercero, y está dedicado a exponer con detalle y a argumentar a favor de la concepción ética aristotélica. En el capítulo segundo,

---

1 M. C. Nussbaum: *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2005, pp.643-644.

en concreto, se defiende la visión de la elección práctica que considera que lo mejor es que ésta se base en el discernimiento de la percepción, en contra de toda la tradición de filósofos morales que, desde Platón, mantienen que lo más adecuado es asimilar la racionalidad práctica a la racionalidad científica. El capítulo tercero muestra otro aspecto de la filosofía moral aristotélica al hilo de la crítica a la tesis platónica sobre la conmensurabilidad del valor.

Un segundo grupo de ensayos examina cómo determinadas obras literarias analizan ciertas cuestiones éticas y explica por qué son necesarios los textos literarios para abordar así este tipo de asuntos. Este grupo lo integran el capítulo cuarto, dedicado especialmente al examen que hace James del problema de la aspiración moral y a su tesis acerca de la «fidelidad imperfecta» que caracteriza nuestra relación con el valor; el capítulo quinto, que completa este análisis con la indagación en la analogía jamesiana entre el arte y la moralidad y las consecuencias que ésta tiene para el estatus moral del texto literario; y el capítulo noveno, que define la relación entre obra literaria y lector como una relación de amistad y muestra lo conveniente que es desde un punto de vista moral.

El tercer grupo de ensayos presta especial atención al amor. El capítulo undécimo, que da título a la obra, aclara cómo tiene lugar el conocimiento de esta pasión, presentando para ello tres teorías distintas, las dos extremas de Platón y de Proust y la intermedia de Nussbaum. De nuevo, y en sintonía con otros ensayos, la autora mantiene que el conocimiento del amor no tiene lugar ni a través de un escrutinio intelectual sólo (Platón), ni a través de las impresiones de sufrimiento como impresiones catalépticas sólo (primer Proust), ni siquiera a través de una combinación de ambos elementos si se concibe que estos tienen lugar en solitario (último Proust). Lo que Nussbaum piensa es que el conocimiento del amor es una historia de amor y que como tal es una compleja forma de pensar, de sentir y de relacionarse con otra persona, que se caracteriza por la confianza, por la risa y por un permitirse quedar expuesto, y de la que tenemos conocimiento sobre todo a través de los relatos. A este grupo también pertenecen el capítulo decimotercero y el decimocuarto. Aquél es un relato, unido a un comentario filosófico, sobre la relación entre un romántico y un platónico con respecto al tema del amor; y éste precisa, por una parte, las ideas de Nussbaum sobre la relación entre el punto de vista moral y el punto de vista erótico, y por otra, lo que la lectura de novelas como *David Copperfield* puede aportar para entender esa relación.

El cuarto grupo lo componen los ensayos que llevan por título «Percepción y revolución» y «Ficciones del alma» y constituye una aplicación de la tesis general de la obra al campo de la política y de la antropología filosófica respectivamente.

El quinto y último grupo de capítulos se ocupa de describir con detalle, de evaluar y de ver qué implicaciones tiene el proyecto general en el que se pretende aunar teoría literaria y teoría ética. El capítulo sexto está destinado a determinar qué tipo de método sería conveniente seguir en el desarrollo de esta empresa y por eso somete a las versiones contemporáneas (J. Rawls) de la concepción aristotélica del procedimiento a un análisis crítico y a una consecuente reformulación.

El ensayo que lleva por título «Emociones narrativas» es, a mi juicio, el más interesante y esclarecedor de la propuesta de Nussbaum, porque en él se describe de manera muy completa y exhaustiva lo que antes se ha visto fragmentariamente. Así, se clarifican, entre otras cosas, la concepción de la emoción que se sostiene y la relación que ésta tiene con el plan general de unir ética y narrativa. Además, se consideran las ideas críticas que sobre ciertos

relatos tienen autores como Beckett, Lucrecio y Nietzsche, con el propósito de determinar si tales críticas afectan o no al proyecto general de la obra. Y la conclusión que se alcanza tras este examen es que esas críticas tienen como supuestos que las emociones son cognitivas y fuentes útiles de información sobre los valores humanos, que las narraciones expresan emociones en su misma estructura, y que la misma elección de escribir expresa en sí misma un contenido. Pues bien, todos estos supuestos refrendan el proyecto de Nussbaum, e, incluso, lo enriquecen al poner de manifiesto la necesidad de realizar una crítica racional de las emociones, posiblemente sujetas a manipulación social, y de reflexionar sobre el acto mismo de la escritura y de lo que supone para la vida humana.

El capítulo octavo recupera las nociones de verdad, objetividad y validez de la argumentación como consecuencia del intento de asociar filosofía y literatura.

«Humanidad trascendente» pone punto y final a este grupo de capítulos. Con él nos adentramos en la segunda parte de este trabajo, dedicada especialmente a analizar el pensamiento de Nussbaum sobre la aspiración humana a la trascendencia. Además, este capítulo final es fundamental, primero, porque vincula el propósito general de este libro con otras obras de la autora dedicadas a la filosofía griega; y segundo, porque es el que presenta más problemas y amenaza con socavar la propuesta general de *El conocimiento del amor*.

## II. Amor e inmortalidad

En el ensayo final de esta obra Nussbaum defiende que la descripción del bien humano completo tiene que incluir el deseo humano de alcanzar un cierto tipo de trascendencia. Este modo de trascendencia sería inmanente y no trascendente, humano y no divino, y consistiría en llevar nuestra humanidad ordinaria, que está muy por debajo del objetivo plenamente humano de la virtud completa tal y como la concibe Aristóteles, a una forma de humanidad más realizada. También en sus obras sobre filosofía griega el problema de la trascendencia tiene un lugar privilegiado. Así, tal y como ya señaló Ch. Taylor, en *La fragilidad del bien* Nussbaum expone y apoya tanto el propósito ético platónico de aspirar a trascender la vida humana en una vida divina, como la posición aristotélica de acuerdo con la cual es posible alcanzar el bien humano completo sin la aspiración a vivir una vida trascendente. También en *La terapia del deseo*, dedicada esta vez a la filosofía helenística, la autora trata este asunto. En el capítulo que lleva por título «Inmortales mortales: la muerte y la voz de la naturaleza según Lucrecio» se rechaza el deseo de inmortalidad de los hombres por ser la finitud una condición de posibilidad de los valores humanos. Y en otro de sus capítulos, dedicado al análisis de la *Medea* de Séneca, se mantiene una posición naturalista que advierte al ser humano de lo inadecuado tanto de las aspiraciones a la perfección moral de los «dioses estoicos», como de la pasión extrema y loca de las bestias, por ir en contra de la naturaleza humana vulnerable y de lo que ella posibilita.

Ahora bien, aquí surge un problema porque las afirmaciones que Nussbaum hace sobre el afán de trascendencia en sus distintas obras no parecen del todo congruentes.

En *La terapia del deseo* la incoherencia de aspirar a la trascendencia divina es una de las razones que se esgrimen para no incluir ese afán en la descripción del bien humano pleno. Así, refiriéndose al deseo de inmortalidad de Nikidion, dice: «Al optar por un mundo que no contiene ya esas estructuras, parece estar optando por un mundo en el que ella no habría

podido llegar nunca a ser exactamente como es ahora. Puesto que una persona se valora a sí misma y a su vida tanto como para tratar de congelar la situación, valora igualmente, so pena de incoherencia, las condiciones que han hecho de ella lo que es.»<sup>2</sup> Además, se rechaza la terapia epicúrea contra el anhelo de inmortalidad porque en su seno hay una tensión entre un punto de vista natural y un punto de vista divino. Y, en cambio, Nussbaum presenta su propia posición como «una terapia verdaderamente naturalista del miedo a la muerte. Es el desarrollo adecuado de las partes naturalistas del argumento de Lucrecio, libre de su conflictivo compromiso con la trascendencia.»<sup>3</sup> También en *La fragilidad del bien*, la coherencia y la incoherencia son criterios que se consideran apropiados para decidir si es adecuado o no aspirar a la trascendencia. De hecho, la posición de Nussbaum es ambigua porque parece atribuir ambas propiedades a esa aspiración.

Pues bien, en «Humanidad trascendente» la incoherencia y la tensión no son tan importantes. Así, Nussbaum mantiene su defensa del anhelo de trascendencia interna, aún sabiendo que éste contiene bastante conflicto. Sin embargo, esto supone un doble inconveniente. Por una parte, está la dificultad que tiene en sí mismo abogar por un afán en cierto modo incoherente; y por otra, está la contradicción en que se incurre al apelar a la incoherencia como un elemento en contra de los otros, pero no en contra de uno mismo. No obstante, es cierto que la incoherencia no es el único criterio que se estima relevante para rechazar nuestro deseo de ser dioses. También se consideran, entre otras cosas, las malas consecuencias que tal deseo tendría para la vida humana, y, sin embargo, la aspiración que justifica Nussbaum carece de esos efectos perjudiciales. Así pues, no es tanta la contradicción.

Pero ¿por qué es conflictivo anhelar el tipo de trascendencia que defiende nuestra autora? Una respuesta clara a esta pregunta exige reflexionar sobre el análisis que la filósofa norteamericana hace del miedo a la muerte. En el capítulo final de *El conocimiento del amor* se dice que «probablemente no deberíamos imaginar que podemos sensatamente desear la inmortalidad. Y, sin embargo, parece razonable temer a la muerte, la de uno mismo y la de otro, y tratar de evitarla durante el tiempo en que la vida activa todavía avanza de manera valiosa. (...) Esta tensión, que se halla muy cerca de ser una contradicción, parece ser una parte de la mejor vida humana.»<sup>4</sup> Si pensamos ahora en un atleta, que es el ejemplo que pone Nussbaum para mostrar lo que quiere decir con su defensa del deseo de trascendencia inmanente, veremos que a él le ocurre lo mismo. El atleta no debería desear existir sin el conjunto del cuerpo humano y sus límites, pues entonces no podría haber logros ni metas atléticas. Y, sin embargo, es razonable que quiera ser más fuerte y más veloz para combatir contra los propios límites con más posibilidades de éxito. En definitiva, la paradoja que se produce cuando no queremos ser inmortales y, al mismo tiempo, tememos a la muerte, es la misma que se da cuando no deseamos deshacernos de nuestro cuerpo y, simultáneamente, luchamos contra sus límites.

---

2 M. C. Nussbaum: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 286.

3 Ibid. p. 295.

4 M. C. Nussbaum: *El conocimiento del amor...*, cit., pp. 674-675.

Por otra parte, estas consideraciones de Nussbaum sobre el miedo a la muerte y sobre la aspiración a la trascendencia contrastan con la propuesta ética aristotélica. Y ello porque, según Aristóteles, ninguno de esos elementos desempeña una función relevante en el logro del bien humano completo. Ahora bien, este desacuerdo obstaculiza el desarrollo del proyecto de asociar ética y narrativa, que es la clave de *El conocimiento del amor*, porque el argumento que lo respalda tiene como supuesto fundamental que la concepción aristotélica de la vida buena es la mejor de todas las teorías que tratan esta cuestión.

En suma, las últimas observaciones de Nussbaum sobre el afán de trascendencia conllevan un triple problema: el problema de defender algo que es paradójico, el problema de incurrir en cierta contradicción, y, en último lugar, el problema de deteriorar la visión ética que sirve de base a la propuesta principal de su obra.

No obstante, es posible acabar con esos inconvenientes, o al menos atenuarlos, si se reconsidera el análisis que la filósofa hace del miedo. En el capítulo antes citado de *La terapia del deseo*, Nussbaum se refiere a su terapia naturalista contra el deseo de inmortalidad y de ella dice que «recuerda la función positiva de ese miedo, como expresión adecuada de su conciencia de las condiciones constitutivas del valor finito humano.»<sup>5</sup> Ese miedo es el miedo a la muerte. Y las condiciones constitutivas del valor humano son los límites humanos mismos: la finitud, la vulnerabilidad, la fragilidad. En cuanto a esto último, no hay nada que objetar. Es cierto que si dejásemos de ser mortales y vulnerables, no podríamos tener los valores que tenemos. Y es cierto que hay que tener conciencia de ello. Sin embargo, ¿es el miedo la mejor expresión de esa conciencia? Para responder a esta pregunta y ver cómo puede ampliarse de manera adecuada el análisis de nuestra autora, es conveniente considerar las observaciones que sobre esta pasión hace J. A. Marina en su último libro.

Al igual que Nussbaum, Marina mantiene que somos seres limitados que, sin embargo, luchan por ensanchar sus límites. Pero, a diferencia de ella, basa esa lucha en la valentía y no en el miedo. Piensa que esta pasión nos somete a nuestra realidad más pobre y no entiende cómo se puede combatir contra algo si no se supera el miedo que se le tiene. El valiente, en cambio, no ignora los «peligros», pero es capaz de sobreponerse a ellos para seguir hacia adelante. Así define Nietzsche a la valentía: «A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a éstos yo no los llamo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero lo *domina*, el que ve el abismo, pero con *orgullo*. El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor.»<sup>6</sup> La valentía expresa, pues, mejor que el miedo nuestra conciencia de los límites que nos constituyen, porque no nos somete a ellos y, en cambio, nos permite ensancharlos para así realizar de modo pleno nuestra humanidad. Además, la valentía es casi un imperativo natural. «Nuestra naturaleza nos impulsa a ampliar nuestra naturaleza, a recrearla.»<sup>7</sup> Y no supone una negación de lo que somos. «Lo nuestro no es sobre-vivir,

5 M.C. Nussbaum: *La terapia del deseo...*, cit., p. 293.

6 F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 391-392.

7 J.A. Marina: *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 192.

sino «super-vivir». Esto no quiere decir vivir por encima de nuestras posibilidades, lo que sería quimérico, sino por encima de nuestras realidades.»<sup>8</sup>

Pues bien, la cuestión es que con esta defensa de la valentía se puede eliminar, o al menos relajar, la tensión que se da en el seno del anhelo de trascendencia humana tal y como lo formulaba Nussbaum. Así, sigue siendo insensato desear la inmortalidad, pero ahora no es del todo razonable temer a la muerte, pues lo que hay que hacer es dominar ese temor y combatir la muerte con valentía. Además, una vez solucionado este problema, también desaparece la tenue contradicción que parecía hallarse en las consideraciones de Nussbaum sobre la trascendencia. No hay ningún afán incoherente que defender y, por tanto, no se puede decir que la incoherencia sea motivo para rechazar las posiciones ajenas que adolecen de esta característica, pero no para rechazar la propia aún a sabiendas de que también tiene esta falta.

En cuanto a la tercera cuestión, la valentía reelabora el deseo de trascendencia interna de manera que atenúa el conflicto con la ética aristotélica. Y esto porque los modelos de ser humano excelente que propone Aristóteles son también casos de hombres valientes. Así, el magnánimo es aquel que tiene valentía para emprender cosas grandes, para perseverar en ellas a pesar de las dificultades y para hacerlo según lo justo. Y el prudente sabe lo que se debe temer y lo que no, y esta sabiduría es un rasgo que define a la valentía.

En resumen, la clave para poner fin a los tres inconvenientes con los que se había topado la propuesta de Nussbaum reside en atribuir a la valentía la función positiva que antes se otorgaba al miedo. De hecho, la propia Nussbaum ve que es este afecto el que acarrea más dificultades. «En este sentido, mi concepción de la mejor vida humana contiene más tensión y conflicto respecto a la cuestión de la trascendencia que la mejor vida según Aristóteles, en la cual el miedo a la muerte desempeña un papel muy pequeño.»<sup>9</sup> Se trata, pues, de mostrar el valor del miedo, pero también su insuficiencia. Hay que pasar por el miedo, pero no permanecer en él.

Por otra parte, la defensa de la valentía tiene otra ventaja fundamental. Y es que esta pasión es la libertad en acto y, como tal, abre el espacio para que sea posible una ética. «Creo, en efecto, que el objetivo de la ética es redefinirnos como especie, un proyecto a todas luces megalómano (¿deberé decir a estas alturas *magnánimo*?). Somos animales listos por naturaleza, pero queremos ser animales dignos por decisión. Y en ese empeño consiste la gran valentía, porque se trata de la gran liberación.»<sup>10</sup> También Spinoza, a quien Marina considera el filósofo del futuro, señala en su *Ética* que el temor, como pasión triste, nos esclaviza, nos empobrece, bloquea la optimización de la expresión de nuestra naturaleza, y nos aleja de la senda de la libertad y de la virtud. Cuando se tiene miedo no se puede actuar de acuerdo con lo bueno, y, por tanto, no se está en condiciones de exigir que se haga así. El objetivo del temor no es la vida buena, sino la vida únicamente. Por eso desempeña una función tan importante en la supervivencia. En cambio, la valentía nos libera y nos proporciona la energía y la habilidad para poder realizar lo valioso. Ahora no se trata meramente

8 Ibid., p. 191.

9 M. C. Nussbaum, *El conocimiento del amor...*, cit., p. 675. (La cursiva es mía).

10 J.A. Marina: *Anatomía del miedo...*, cit., p. 220.

de sobrevivir, sino, como dice Marina, de «super-vivir». Además, el carácter liberador de la valentía muestra el aspecto creativo que tiene esta pasión, lo cual la hace especialmente propicia para ser el cimiento de nuestro anhelo de trascendencia.

En conclusión, mantener que es la valentía, y no el miedo, la que expresa de modo más adecuado la conciencia de nuestros límites y nuestro deseo de trascenderlos, permite, por un lado, solucionar los tres problemas con los que se había encontrado la propuesta de Nussbaum, y por otro, ganar algo tan poco desdeñable como la libertad y la ética. Además, esta defensa de la valentía conserva el naturalismo que ha defendido la filósofa en todas sus obras, y, por ello, parece un complemento adecuado de su propuesta. Ser valiente implica saber que el hecho de no ser dioses no nos convierte en diablos, que el hecho de ser limitados no nos convierte en esclavos. En definitiva, implica saber que «somos seres vulnerables que no nos resignamos»<sup>11</sup>.

---

11 Ibid., p. 235.