

# LA OTRA GENEALOGÍA DE LA MORAL

Antonio Valdecantos

A muy pocas obras de filosofía de la última década se las puede llamar clásicas con tanta justicia como a *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*<sup>1</sup>, de Martha C. Nussbaum, felizmente traducida al castellano por Antonio Ballesteros nueve años después de su publicación en Cambridge. Es verdad que en la jerga contemporánea de las humanidades la palabra «clásico» tiene usos muy diversos y no todos ellos recomendables (viene a designar un conjunto más o menos amplio de obras del pasado con las que no se sabe muy bien qué hacer y un conjunto amplísimo de obras del presente a cuyos autores interesa encomiar por razones variadas), pero algunos libros merecerían que el término «clásico» conservase un significado unívoco para poderse aplicar con propiedad. *La fragilidad del bien* es y será clásica en un sentido muy preciso: hace que quien quiera ocuparse en serio de la filosofía moral antigua –y, podría añadirse, de la filosofía antigua sin más– tenga que tropezar con ella en numerosos puntos de su tarea. Lo anterior es cierto de la tesis principal del libro, a la que en seguida me referiré, pero también de múltiples aspectos particulares y de su estilo expositivo. A las grandes obras se las reconoce en su nervio central tanto como en sus ramificaciones periféricas, y la obra de Nussbaum es sobremanera pródiga tanto en coherencia como en variedad de matices.

<sup>1</sup> Madrid, Visor, 1995.



Martha Craven Nussbaum era ya ampliamente conocida antes de 1986 por una nutrida colección de artículos sobre distintos temas de filosofía y literatura antiguas y sobre todo por su edición crítica y traducción inglesa del *Movimiento de los animales*, de Aristóteles<sup>2</sup>, un volumen de 1978 en el que, junto al texto aristotélico agudamente comentado, aparecen varios ensayos interpretativos, algunos de los cuales (en particular los dedicados al silogismo práctico y a la explicación teleológica) se han convertido en referencias canónicas. Formada en Harvard e instalada desde hace más de una década en la Universidad Brown de Providencia (Isla de Rodas, Norteamérica), Nussbaum aúna, entre otros, tres rasgos de conjunción envidiable: una preparación sobresaliente en filología griega, una asimilación profunda de lo mejor de la filosofía anglosajona contemporánea y un vigoroso talante de sobria provocadora cultural. Tras *La fragilidad del bien* vinieron otras dos grandes obras: *Love's Knowledge*<sup>3</sup>, donde la autora ofrece una seria revisión de las relaciones entre filosofía y literatura, y *The Therapy of Desire*<sup>4</sup>, que continúa la investigación emprendida en *La fragilidad del bien* con fecundas incursiones en las filosofías epicúrea, estoica y escéptica. Además de cultivar con maestría el comentario de filósofos antiguos y novelistas modernos, se ha ocupado de problemas contemporáneos de filosofía y economía normativas y ha esbozado una teoría general de las emociones que verá pronto la luz<sup>5</sup>.

¿Por qué es un clásico *La fragilidad del bien*? Nussbaum ha desarrollado en primer término una concienzuda revisión de la filosofía moral antigua distinta de los enfoques habituales por sostener dos tesis fuertes. Según la primera de

<sup>2</sup> M. C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1978.

<sup>3</sup> M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990). Al menos dos de los ensayos recogidos en esta obra desarrollan argumentos expuestos en *La fragilidad del bien*: los titulados «The Discernment of Perception: An Aristotelian Account of Private and Public Rationality» y «Plato on Commensurability and Desire». El lector castellano tiene a su disposición un artículo de 1991 bien representativo de los temas de *Love's Knowledge*: «La imaginación literaria en la vida pública», *Isegoría*, 11 (1995), pp. 42-80. En este mismo número de *Isegoría* se encontrará una reseña de la obra.

<sup>4</sup> M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1994). Enlazan con *La fragilidad del bien*, tres partes de esta obra, las tituladas «Therapeutic Arguments», «Medical Dialectic: Aristotle on Theory and Practice» y «Aristotle on Emotions and Ethical Health».

<sup>5</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: A Theory of Emotions*. Gifford Lectures, 1993. Está prevista su publicación en 1996 por Cambridge University Press.

Antonio Valdecantos es doctor en Filosofía y profesor en la Universidad Autónoma de Madrid.



ellas, los textos de los poetas trágicos gozan de un peso esencial en la formación de las ideas normativas sobre la acción humana. Lo anterior puede parecer vital —nadie ha negado que en las tragedias se encuentran en bruto casi todos los materiales que después elaborarán los filósofos morales—, pero la tesis de Nussbaum es más concreta: los trágicos no se limitan a contar ingenuamente episodios cruciales de la vida humana a la espera de que los filósofos eleven a concepto algunas de sus intuiciones y las depuren de imperfecciones; los trágicos proponen, de hecho, un enfoque normativo bien preciso y escrupulosamente elaborado que hay que examinar en pie de igualdad con las obras de los autores convencionalmente llamados filósofos. No es que Platón y Aristóteles se inspiren a veces en los trágicos o que la obra de aquéllos hubiera sido imposible sin éstos —tal cosa, insisto, no la niega nadie—, sino que el conjunto de la obra de Platón (y no solamente sus partes denominadas «éticas») ha de entenderse como un intento radical de invalidación de la manera trágica de entender la acción humana y su excelencia. En la *Antígona* de Sófocles, dice Nussbaum (p. 191), «se llega a sugerir que, en todo el curso de los acontecimientos, los sentimientos de Creonte fueron más profundamente racionales que su intelecto; sus sentimientos sumergidos conservaban un sistema equilibrado de valores, mientras que el ambicioso intelecto erraba hacia la unilateralidad y negación». Las tragedias exponen la conducta humana de un modo que, lejos de ser primitivo o ingenuo, captan con maestría la estructura compleja de la subjetividad y de la acción. Allí donde los trágicos se esforzaron por contar la historia real de la excelencia humana (o, lo que es lo mismo, la historia de los obstáculos y la contingencia de ese ideal), los autores pertenecientes al canon filosófico propiciaron una formidable simplificación que arrojó al niño con el agua sucia de la bañera. Esto, que resulta esencial para comprender el propósito de los diálogos «medios» de Platón, cobra singular importancia a la hora de captar la empresa autocrítica del *Fedro*, donde Platón propone una visión del bien humano deudora de los elementos trágicos antes tenazmente combatidos. Por su parte, la obra ética de Aristóteles habría de interpretarse no sólo como una reacción antiplatónica, sino al mismo tiempo y por ello mismo como una rehabilitación parcial de la visión trágica que escandalizaba a su maestro (con la salvedad, a la que Nussbaum dedica examen aparte, de la doctrina intelectualista de la *eudaimonía* expuesta en el libro X de la *Ética Nicomáquea*).

Nussbaum cree que el núcleo de la visión trágica de la acción humana estriba en el reconocimiento del papel central de la *týkhē* o «fortuna». Como antes, podría parecer que se trata de algo sin muchos problemas, pero, al igual que antes, Nussbaum defiende una idea radical: la *týkhē* y la vulnerabilidad del bien humano respecto de la contingencia exterior no son un mero tópico recurrente en las obras de los trágicos y episódico en las de los filósofos: son el punto central de toda consideración razonable de la acción humana. Estamos acostumbrados a creer que el examen racional de la conducta humana y el establecimiento de ideales normativos se fundan en el supuesto de que la vida humana está ampliamente sujeta al control de una planificación exhaustiva. Se



habla de lo bueno, del deber y de lo valioso en la medida en que se cree que la razón —o el cálculo— pueden ser dueños de las acciones o al menos que deberían serlo o que es útil adoptar el punto de vista de que así es. En cuanto se admite que los designios de la reflexión tropiezan contra el muro infranqueable de lo contingente, los europeos y americanos formados en la tradición intelectualista tendemos a creer que ahí precisamente ha terminado la empresa racional que suele llamarse «ética». Pero Nussbaum logra convencer con sus análisis del *Agamenón* y *Los siete contra Tebas* de Esquilo, la *Antígona* de Sófocles y la *Hécuba* de Eurípides de que la herencia más valiosa de la tragedia apunta a revisar drásticamente ese supuesto común. Las acciones humanas dignas de interés no son entonces aquellas que pueden resultar de un examen racional llevado a cabo desde el punto de vista del «ojo divino» (p. 223) o del «ojo de la mente» (p. 252) con la pretensión de que la conducta obedezca sin desvíos lo racionalmente dispuesto, sino, por el contrario, aquellas otras en que entran en conflicto bienes enfrentados y donde el agente percibe la complejidad de su estructura de pasiones, deseos y aspiraciones. Nuevamente, podría parecer que esto no es ni muy novedoso ni demasiado interesante: se trataría de sustituir la herencia racionalista de la filosofía moral occidental con todas sus limitaciones, pero también con sus grandezas por una visión del yo como mezcolanza de partes en conflicto y de la acción como un resultado azaroso de la pugna entre esas partes. No siga usted la ley divina ni el imperativo categórico, no busque el bien común ni el interés propio; suméjase en el torbellino de sus impulsos y sensaciones, experimente con la riqueza de ellas, juegue con su complejidad y vea qué resulta de todo ello, en la creencia de que si hubiera echado mano de la razón no habría logrado nada mucho más valioso, salvo procurarse una dosis de represión. Naturalmente, Nussbaum no defiende esta ética popular montrenca, tan en boga en Occidente desde hace tres décadas. La visión trágica no afirma que todo va bien en el interior de un yo complejo satisfecho con su complejidad: lo que establece, muy al contrario, es que no hay un procedimiento dado de antemano para zanjar la pugna interior de los agentes, que las pasiones y las emociones pueden poseer más riqueza y eficacia normativas que la sujeción a leyes o la observancia de principios, que no cabe una composición definitivamente satisfactoria de todos los valores, partes del yo y concepciones del bien y que, *precisamente por todo ello*, y cualquiera que sea el modo como se resuelva de hecho un dilema o conflicto práctico, la clave estriba en cobrar consciencia del peso particular de cada una de las opciones en litigio y en eliminar la idea de que la resolución de un conflicto elimina la validez de la opción rechazada. El agente humano trágico no es un asno de Buridán; es alguien que elige con todas las consecuencias. Pero entre las consecuencias de la elección, las más interesantes son que se podía haber elegido de otro modo y que el otro modo contenía valores que ahora no deben devaluarse. Este modo de enfocar la elección conflictiva lleva a dos corolarios inevitables. Según el primero, el papel de las emociones, de los sentimientos y de las pasiones no puede reducirse al de aquello que la razón ha de esforzarse por controlar por medio



de una técnica. De acuerdo con el segundo, la distinción entre lo moral y lo no moral (o entre el dominio de la ética y de lo que cae fuera de ella) no puede establecerse a la manera acostumbrada en la tradición filosófica occidental.

En una nota de la p. 136 da Nussbaum su caracterización más precisa del término *týkhē*: la *týkhē*, dice, «no [es] sólo aleatoriedad o falta de conexión causal, sino “lo que simplemente sucede”, el elemento de la existencia humana que los humanos no dominan». Sin duda, esta definición de la *týkhē* es muy exacta y concisa y hay que agradecer a Nussbaum su finura semántica al destacar el matiz esencial de un término tan rico en connotaciones. La *týkhē*, traducida normalmente por «fortuna», designa la totalidad de aquello cuyo advenimiento no puede resultar de un designio previo, todo aquello con lo que uno se encuentra sin haberlo podido prever –o habiéndolo previsto por casualidad, o sea, por fortuna redoblada– y cuya génesis no puede uno hacer propia. A lo largo de la obra, como ya va dicho, Nussbaum proporciona análisis muy minuciosos de las maneras como los trágicos, Platón y Aristóteles entienden la *týkhē*, y en todos esos análisis se destaca la importancia de lo que la autora llama la «vulnerabilidad» de los bienes y de la vida humana. La fortuna vigila siempre agazapada las acciones humanas y aguarda el momento de intervenir en ellas tornando complejo y conflictivo todo lo que era simple y armonioso, introduciendo su inexorable contingencia exterior en medio de los propósitos más variados de cualesquiera agentes humanos. Cuando la *týkhē* interviene –y es pródiga en intervenciones– puede saberse que el cumplimiento cabal de los designios del agente está en peligro: los hombres hacen aquello que no quieren hacer, o han de sacrificar valores irrenunciables o ven transfigurada su identidad más profunda. En el caso límite pueden, como Hécuba, degradarse de manera irreversible hasta la condición de la bestia, perdiendo todos los rasgos de un sujeto humano<sup>6</sup>. La *týkhē* hiere, a menudo gravemente, y hace bien Nussbaum en insistir en que nos hace vulnerables (palabra que deriva, no en vano, de *vulnus*, «herida»).

Pero, ¿por qué esta preferencia por el aspecto perturbador, peligroso y temible de la fortuna? ¿Por qué no prestar igual atención a la otra cara de la *týkhē*, la *eutykhía* o buena fortuna, aquella sin la cual son imposibles, según Aristóteles, la excelencia y la perfección humanas? ¿No se ha inclinado en exce-

<sup>6</sup> Es lástima que el capítulo 13 y último del libro, dedicado a la *Hécuba* de Eurípides, no preste atención a la curiosa noción aristotélica de la *theriotes* (brutalidad o bestialidad) tal como se usa en el libro VII de la *Ética Nicomáquea*. Y es lástima por dos motivos. En primer lugar, porque Nussbaum podría haber dicho cosas de envidia sobre la visión que el gran zoólogo de la historia de la filosofía tiene sobre la *thería* (la fiera o la bestia) como opuesta al *zoon* (el mero animal), un asunto que dista de ser baladí por cuanto la ética aristotélica es y quiere ser –según la propia Nussbaum ha mostrado con acierto– una parte de la zoología. Pero, en segundo lugar, la referencia de Aristóteles a la degradación bestial de los seres humanos forma parte precisamente de la tríada de «cosas que han de evitarse en el alma», tras la *kakía* (vicio o maldad, opuesta a la *areté*) y la *akrasía* (incontinencia o debilidad de la voluntad, opuesta a la *enkráteia*) y, en un caso de oposición polar, tiene como contrario a la «virtud heroica y divina», una cualidad de las pocas que Aristóteles atribuye al ámbito de lo invulnerable.



so Nussbaum por lo que la fortuna tiene de boicoteadora de la razón y ha dejado a un lado lo que la convierte en colaboradora de ésta? Es cierto que la *tékhnē* ética se inventó para curar las enfermedades producidas por la *týkhē*, pero no lo es menos el que la visión de la propia acción como contingente obliga a admitir que *aun en el logro de aquello que parece obedecer al control racional hay un componente esencial de fortuna, componente cuya ignorancia haría al agente culpable de autoengaño*. A fin de cuentas, quizá Nussbaum tiene buenas razones para creer que la suerte por antonomasia es la mala suerte y no la buena, pero me parece que su relato habría quedado muy enriquecido con una mayor atención a la cara benigna de la *týkhē*.

En el *Protágoras* (325d) se habla de la educación del niño comparándola con el enderezamiento de una planta torcida. Nussbaum no desaprovecha la cita (p. 154) para ponerla en relación con los versos de Píndaro (*Nemea VIII*, 37-44), que constituyen el leitmotiv del libro: «Pero la excelencia humana crece como una vid, nutrida del fresco rocío y alzada al húmedo cielo entre los hombres sabios y justos» (véanse las pp. 49-50). En el capítulo 10 (p. 386) se refiere Nussbaum a la inteligente referencia de Aristóteles a los arquitectos de Lesbos que, para medir las curvas de una columna, no se servían de una vara rígida, sino de una banda de metal flexible que pudiera ceñirse a la forma de la piedra (*EN* 1137 b, 30-32). No comentaré aquí ninguna de estas imágenes, muy ilustrativas las tres de los argumentos de Nussbaum. Quiero sólo traer a colación la muy conocida observación de Kant de que «con una madera tan torcida como aquella de la que está hecho el ser humano no puede tallarse nada que sea derecho del todo»<sup>7</sup>. Me parece que el símil kantiano es de la misma estirpe de los que tanto gustan a Nussbaum, pero no me voy a detener ahora en ello. Quiero tan sólo aducirlo como síntoma de que quizá Kant no merece del todo el papel de villano que Nussbaum le adjudica sin misericordia a lo largo de su libro. Es verdad que el filósofo báltico constituye *prima facie* un excelente ejemplo del tipo de pensamiento ético que Nussbaum repudia, pero creo al mismo tiempo que si uno toma en serio las tesis principales de nuestra autora acaso esté bien pertrechado para descubrir un Kant distinto del Kant convencional. El autor de la *Crítica de la razón práctica* es sin duda el defensor de una ética absolutista y rigorista, acerba enemiga de todo cuanto suene a fragilidad y contingencia y para la que el conflicto de bienes es sin más imposible. Pero Kant quiso cohonstar su rígida metafísica moral con una sinuosa antropología y, sobre todo, con una doctrina teleológica de la historia en la que el agente humano se parece bastante a los héroes trágicos admirados por Nussbaum. El yo nouménico de la metafísica moral kantiana es sólo uno de los retratos del yo con que Kant tiene que contar para componer su sistema. No sólo es producto de un «punto de vista» –racional y universal, pero punto de vista al fin y al cabo– desde el que se elimina toda dimensión sensible, sino

<sup>7</sup> I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Trad. C. Roldán, R. R. Aramayo (Madrid, Tecnos, 1987), p. 12.



también alguien llamado a traer al mundo la plenitud de una humanidad no cercenada. Kant quiso elaborar en un todo coherente un retrato del yo que poseía rostros diversos según desde donde se mirase, pero probablemente fracasó en su empeño y no nos legó una descripción cerrada de la acción humana valiosa, sino un conjunto de descripciones que remiten las unas a las otras sin que pueda reclamarse cuál es la definitiva. O, dicho de otro modo: no hay *ni puede haber* una descripción definitiva de la acción humana que haga prescindibles a todas las demás. El lector de Kant está, si no me equivoco, más cerca del lector de tragedias de lo que Nussbaum cree.

La *tékhnē* que propuso Sócrates en el *Protágoras* para curar los estragos infligidos por la *týkhē* quería ser, sobre todo, como Nussbaum ha visto muy bien, una técnica de la *medida*. El principal motivo de escándalo de Platón ante la tragedia era la falta de una «moneda común del valor» (p. 141): los conflictos trágicos surgen porque no hay un sistema unificado que permita medir la magnitud «bien» en los multiformes contextos en que se presenta. Una vez que todos los bienes sean ordenados en una escala métrica y en una sola, se habrán curado las enfermedades de la fortuna. El «supuesto oculto» del argumento de Sócrates es que «toda la belleza [o todo valor], en cuanto belleza, es uniforme, idéntica en su género» (p. 246) y «la proposición más sorprendente que se deriva del argumento [...] es que la *aceptación* de la unidad y la homogeneidad cualitativa de los valores modifica *realmente* las pasiones» (p. 169). El brillante análisis de Nussbaum podría conducir, creo, a un terreno que ella soslaya con cuidado, pero que ha sido transitado por algún autor contemporáneo con el que reconoce cierta afinidad. Estoy pensando en la crítica de Isaiah Berlin al ideal de una sociedad perfecta, diseminada a lo largo de toda su obra, aunque quizá más explícita en algunos ensayos de *The Crooked Timber of Humanity*, en particular «The Pursuit of the Ideal» y «The Decline of Utopian Ideas in the West»<sup>8</sup>. El término «utopía» es una vaca sagrada del progresismo europeo contra la que toda prevención se hace en seguida sospechosa de conservadora, pero es casi imposible hacerse una idea clara de que se quiere designar con él. Quizá no merezca la pena derrochar mucho análisis conceptual con una palabra cuyos usos habituales vienen a equivaler a «estructura política y económica alternativa a la realmente dada», a «aspecto que tendría un mundo decente» o a cosas aún más vagas. Los adoradores de la vaca sagrada de la utopía no suelen sostener nada que merezca críticas (nadie que no sea un reaccionario torpe se opondrá a reconocer que vale la pena luchar por una sociedad más justa y que las sociedades conocidas son lacerantemente injustas), pero en la medida en

<sup>8</sup> I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Ed. Henry Hardy (Nueva York, Knopf, 1991). Hay traducción castellana con el título *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona, Península, 1992), con prólogo de Salvador Giner. Naturalmente, esta «madera torcida» de Berlin hace referencia al pasaje de Kant citado arriba (lo del «fuste» de la traducción castellana es, hasta donde se me alcanza, un catalanismo que puede despistar al lector castellanohablante).



que con «utopía» quiera decirse algo dotado de contenido resulta útil pensar en construcciones racionales como la de la *República* de Platón o en criaturas de la imaginación como las alumbradas por Bacon, Moro o Campanella o por los socialistas utópicos del siglo XIX. Por lo que toca a la primera, es hora de olvidar lo dicho por Popper y de reconocer que un crítico desafortunado no hace buena a la obra criticada. La utopía política de Platón sigue siendo tenebrosa, aunque haya tenido enemigos conservadores que puedan hacerla simpática. Y por lo que hace a las segundas, va siendo hora de romper el tabú: las descripciones modernas de sociedades utópicas son literariamente impresentables y políticamente siniestras. Quien odie la sociedad imperfecta en la que vive hará bien en no leer literatura utópica, porque la menor dosis de ella lo llevará a volverse conformista. Me parece que la crítica «trágica» de Nussbaum a las pretensiones de la ética platónica es una inmejorable medicina contra el embrujo de las utopías políticas, y lo es esencialmente por su carencia de la menor deuda con el pensamiento conservador. (Por supuesto, Berlin tampoco es un conservador, pero muchos de sus admiradores sí suelen serlo.) Haría bien Nussbaum en complementar su ética «trágica» con una filosofía política coherente con ella, y los ciudadanos europeos ahídos de retórica utópica se lo agradeceríamos de corazón.

*La fragilidad del bien* pertenece al corto número de aquellos libros tras de cuya lectura el asunto de que tratan se parece poco a la idea que el lector tenía antes de ese mismo asunto. El asunto principal de esta obra clásica de Martha Nussbaum es la filosofía y la tragedia griega, pero no es ese el único ámbito en el que el lector se ve compelido a mudar de convicciones. La naturaleza de la ética y de la práctica racional en su conjunto es el telón de fondo sobre el que se proyecta la investigación de nuestra autora, y me parece que en este nivel es donde puede dedicársele el mayor de los elogios: después de leerla a ella, su manera de argumentar resuena como un eco a propósito de casi todas las grandes preguntas de la filosofía contemporánea. Quizá sea, no en vano, la fortuna *el tema de nuestro tiempo*.