

Martha C. Nussbaum

Paisajes del  
pensamiento

La inteligencia  
de las emociones

MAGNUM





# Paisajes del pensamiento

## Magnum

1. P. Gay, *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*
2. M. C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*

Martha C. Nussbaum

# Paisajes del pensamiento

La inteligencia de las emociones



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Upheavals of Thought*

Publicado originalmente en inglés, en 2001, por Cambridge University Press,  
Cambridge

Traducción de Araceli Maira

Cubierta de Opalworks

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England

© 2008 de la traducción, Araceli Maira

© 2008 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Av Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

ISBN: 978-84-493-2099-6

Depósito legal: M-3.342/2008

Impreso en Industrias Gráficas Huertas, S.A.

Camino Viejo de Getafe, 60 - 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España - Printed in Spain

Es difícil comprender hasta qué punto aquella inquietud agitaba y había enriquecido, por eso mismo, la mente de M. de Charlus. El amor suele provocar auténticos levantamientos geológicos del pensamiento. En el de M. de Charlus, que unos días antes se parecía a una llanura tan uniforme que ni en el horizonte más remoto se habría conseguido divisar una sola idea a ras de suelo, habían surgido de improviso, duras como la piedra, un macizo de montañas, pero de montañas tan esculpidas como si algún estatuario, en lugar de llevar el mármol, las hubiese cincelado allí mismo, y en ellas se retorcían, en grupos gigantescos y titánicos, La Furia, los Celos, la Curiosidad, la Envidia, el Odio, el Sufrimiento, el Orgullo, el Espanto y el Amor.

MARCEL PROUST, *A la busca del tiempo perdido*

Así, el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos. De esta transición, demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior.

SIGMUND FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo*

## Sumario

Agradecimientos . . . . .	17
Introducción . . . . .	21

### PRIMERA PARTE: NECESIDAD Y RECONOCIMIENTO

1. Las emociones como juicios de valor . . . . .	41
I. Necesidad y reconocimiento . . . . .	41
II. El adversario: Intencionalidad, creencia, evaluación . . . . .	46
III. La necesidad y las partes constitutivas . . . . .	56
IV. Juzgar y reconocer, y las condiciones suficientes . . . . .	59
→ V. Eudaimonismo, intensidad, el punto de vista personal . . . . .	71
VI. ¿Hay elementos no cognitivos necesarios? . . . . .	79
VII. ¿Existen otros elementos cognitivos? La imaginación del objeto . . . . .	88
VIII. Juicios de fondo y de situación, generales y concretos . . . . .	91
IX. La «frescura» y la disminución de la aflicción . . . . .	103
X. El conflicto emocional . . . . .	109
2. Los seres humanos y otros animales: revisión de la concepción neoestoica . . . . .	113
I. La aflicción de los animales . . . . .	113
II. El ocaso de las teorías reduccionistas de la emoción . . . . .	117
III. El resurgimiento de la intencionalidad: Seligman, Lazarus, Ortony, Oatley . . . . .	125
IV. Concepciones fisiológicas no reduccionistas: LeDoux y Damasio . . . . .	140
V. La emoción animal en forma narrativa: Pitcher . . . . .	145
VI. Revisión de la concepción neoestoica . . . . .	152

VII. Appetitos, estados de ánimo y deseos de acción . . . . .	156
VIII. Animales no emocionales . . . . .	164
3. Las emociones y las sociedades humanas . . . . .	167
I. La aflicción y las normas sociales . . . . .	167
II. Diferencias entre seres humanos y animales: tiempo, lenguaje y normas . . . . .	172
III. Fuentes de variación social . . . . .	179
IV. Tipos y niveles de variación . . . . .	186
V. La muerte estadounidense . . . . .	194
VI. Cultura y comprensión . . . . .	198
4. Las emociones y la primera infancia . . . . .	205
I. La sombra del objeto . . . . .	205
II. La edad de oro: indefensión, omnipotencia y necesidades básicas . . . . .	213
III. Las primeras emociones: el «sostenimiento», el amor y la vergüenza originaria . . . . .	223
IV. El asco y las fronteras del cuerpo . . . . .	234
V. Jugar solo, la crisis de ambivalencia y la defensa moral . . . . .	240
VI. La «interdependencia madura» y el entorno facilitador . . . . .	259
VII. Una nueva revisión de la concepción neoestoica . . . . .	265
VIII. Imaginación y narración . . . . .	271
Interludio: «Cosas que pueden pasar» . . . . .	274
5. La música y la emoción . . . . .	285
I. La expresión y el oyente implícito . . . . .	285
II. Un dilema y tres respuestas . . . . .	290
III. La música como sueño . . . . .	302
IV. La música y las posibilidades humanas . . . . .	309
V. <i>Kindertotenlieder</i> : pérdida e indefensión . . . . .	317

## SEGUNDA PARTE: LA COMPASIÓN

6. La compasión: trances trágicos . . . . .	335
I. Las emociones y las normas éticas . . . . .	335
II. La estructura cognitiva de la compasión . . . . .	342
III. Empatía y compasión . . . . .	366
IV. Compasión y altruismo . . . . .	375

V. Los obstáculos a la compasión: la vergüenza, la envidia y el asco . . . . .	382
VI. Compasión y tragedia. . . . .	391
7. La compasión: el debate filosófico . . . . .	395
I. La compasión y la razón . . . . .	395
II. Tres objeciones clásicas . . . . .	397
III. Misericordia sin compasión . . . . .	405
IV. La valoración de los bienes externos . . . . .	410
V. Parcialidad e interés por los demás. . . . .	428
VI. La venganza y la misericordia . . . . .	435
8. La compasión y la vida pública. . . . .	445
I. La compasión y las instituciones. . . . .	445
II. Víctimas y agentes . . . . .	449
III. Alcanzar los juicios correctos . . . . .	459
IV. La práctica de la compasión racional: la educación moral y cívica . . . . .	471
V. El papel de los medios de comunicación . . . . .	480
VI. Los líderes políticos. . . . .	482
VII. Pensamiento económico: bienestar y desarrollo. . . . .	485
VIII. La racionalidad jurídica: la igualdad y la condena de los delincuentes. . . . .	488

### TERCERA PARTE: ASCENSOS DEL AMOR

9. Escalas de amor: introducción . . . . .	505
I. El amor en Balbec . . . . .	505
II. Una enfermedad y su cura. . . . .	507
III. El dilema de los filósofos . . . . .	511
IV. Los discípulos del ascenso. . . . .	519
V. La teoría neoestoica y la necesidad de narración . . . . .	520
VI. Criterios normativos . . . . .	526
10. Creatividad contemplativa: Platón, Spinoza, Proust . . . . .	531
I. Ascenso contemplativo . . . . .	531
II. Aristófanes: el amor y la totalidad originaria . . . . .	532
III. Diotima: el amor como creación en lo noble y lo bueno . . . . .	535
IV. Spinoza: La servidumbre de las pasiones . . . . .	549
V. Spinoza: la libertad a través de la comprensión . . . . .	556
VI. Proust: la utilización de los individuos como escalones . . . . .	559
VII. La búsqueda de la totalidad . . . . .	568

11. El ascenso cristiano: Agustín de Hipona . . . . .	577
I. La omnipotencia y el pecado de la soberbia . . . . .	577
II. Hambre y sed . . . . .	578
III. La escala platónica y la autosuficiencia racional . . . . .	581
IV. La incompletitud y la incertidumbre de la gracia . . . . .	585
V. La virtud de anhelar. . . . .	593
VI. El mundo meramente provisional . . . . .	597
12. El ascenso cristiano: Dante . . . . .	607
I. Signos del antiguo amor . . . . .	607
II. La agencia y el romance de la gracia . . . . .	614
III. La percepción del individuo . . . . .	621
IV. El amor cristiano es amor . . . . .	625
V. Las transformaciones de la beatitud . . . . .	627
13. El ascenso romántico: Emily Brontë . . . . .	641
I. El salto del deseo . . . . .	641
II. Oscuros extraños . . . . .	644
III. La vergüenza de Lockwood . . . . .	646
IV. Piedad y caridad . . . . .	652
V. Nuestro propio corazón y nuestra libertad . . . . .	655
VI. «No me muestres tus ojos» . . . . .	658
VII. Fantasmas del pensamiento . . . . .	660
14. El ascenso romántico: Mahler . . . . .	663
I. El ardiente afán de amor . . . . .	663
II. La palabra redentora . . . . .	664
III. Por el afán mismo. . . . .	671
IV. El yo en sociedad . . . . .	672
V. Un grito de asco . . . . .	673
VI. No seré rechazado . . . . .	675
VII. La luz no vista . . . . .	680
VIII. Imaginación y justicia. . . . .	691
15. El deseo democrático: Walt Whitman . . . . .	693
I. Una democracia de amor . . . . .	693
II. «Yo soy aquel que declara la simpatía» . . . . .	695
III. Un contracosmos: el cuerpo democrático. . . . .	704
IV. La recuperación del cuerpo . . . . .	707
V. Acariciar la muerte . . . . .	711
VI. Duelo por el sol . . . . .	721

16. La transfiguración de la vida diaria: Joyce. . . . .	729
I. Preguntas escolásticas . . . . .	729
II. El Santo Oficio . . . . .	731
III. Un caos dividual . . . . .	734
IV. «El amor que pudo haber sido» . . . . .	744
V. El ascenso spinoziano de Bloom . . . . .	748
VI. La palabra femenina . . . . .	753
VII. Lo contrario del odio . . . . .	758
VIII. Ascensos del amor . . . . .	761
Bibliografía . . . . .	765
Índice de nombres. . . . .	785
Índice analítico . . . . .	791

## CAPÍTULO 10

# Creatividad contemplativa: Platón, Spinoza, Proust

### I. ASCENSO CONTEMPLATIVO

El patrón de reforma que denominaré el «ascenso contemplativo» se halla en el núcleo de la tradición filosófica occidental. Articulado primero por Platón, el modelo se desarrolla de modo influyente con Plotino y encuentra adeptos a lo largo de la historia, desde los neoplatónicos tardíos hasta Agustín de Hipona y otros pensadores cristianos, pasando por Spinoza y, en época reciente, escritores de ficción como Virginia Wolf<sup>1</sup> y Marcel Proust. Aquí me centraré en Platón, Spinoza y Proust. Platón otorga al modelo sus características definitorias; Spinoza profundiza en la explicación de la necesaria ambivalencia del amor y de los beneficios sociales del ascenso; Proust, refiriéndose directamente a la escala platónica, la sitúa dentro de un marco narrativo, motivándola más explícitamente, desarrollando el planteamiento de Spinoza sobre la ambivalencia, la envidia y los celos, y evidenciando cómo se manifiesta en una vida.

La idea general que subyace a este patrón del ascenso es que la cura para la vulnerabilidad de la pasión es la pasión por la comprensión.<sup>2</sup> Al centrarse en ese objetivo intelectual junto al de la creatividad que la tradición asocia con él, uno se vuelve capaz de enfrentarse a los mismos objetos mundanos —o eso se asegura— sin una dependencia angustiosa, sin ambivalencia ni deseo de venganza, sin la parcialidad egocéntrica que hace del amor una amenaza en la vida social. Abordaré a continuación el *Banquete* de Platón, fuente de esta tradición —así como de

1. Sobre la influencia de *El banquete* de Platón en *Al faro* de Virginia Wolf, véase Wyatt (1978).

2. Compárese con Epicuro: «Mediante el éros por la verdadera filosofía toda mala pasión se repara».

las visiones cristiana y romántica de la escala del amor, pues éstas reaccionan contra la postura platónica y la critican.

## II. ARISTÓFANES: EL AMOR Y LA TOTALIDAD ORIGINARIA

Antes de abordar el ascenso del amor, el *Banquete* de Platón ofrece varias descripciones del amor no reformado.<sup>3</sup> En ellas, refleja un poderoso paradigma cultural según el cual *éros* se concibe no como una emoción vinculada esencialmente a una relación de reciprocidad, sino como un deseo de poseer algo que se considera valioso y que se necesita de un modo apremiante.<sup>4</sup> Los amantes desean realizar el acto sexual, y consideran que éste entraña el control o posesión activos de un objeto. Pero lo que intentan conseguir mediante tal acto es más complejo, apremiante y problemático.

En opinión del poeta cómico Aristófanes, cuyo diagnóstico parece el más pertinente para la curación final,<sup>5</sup> el deseo de A. de hacer el amor con M. no es más que el deseo de su propia integridad o completitud, es decir, de una «cura» de la condición desvalida e incompleta que comparten todos los seres humanos. Su mito recuerda un tiempo ficticio en que los humanos no eran desvalidos ni incompletos. Por el contrario, afirma, eran un todo y eran redondos (189D y sigs.) —ofreciéndonos una versión del relato arcaico de la Edad de Oro dotada de un nexo particularmente estrecho con nuestra explicación de la omnipotencia infantil y sus transformaciones mágicas. De tal modo, el mito despierta recuerdos de integridad infantil que probablemente se encuentren en la base de muchas vidas, si no de la mayoría. Incluso nuestra forma, continúa, no era esta tosca disposición puntiaguda, con unas partes delanteras blandas e indefensas, que ahora nos recuerda nuestra vulnerabilidad cada vez que nos movemos. Antes éramos redondos y simétricos y podíamos rodar en todas direcciones. La esfera generalmente se concebía en la Antigüedad griega como la forma de la integri-

3. He expuesto este planteamiento más extensamente en Nussbaum (1986), capítulo 6; aquí será bastante más breve y me centraré en el material sobre la creación, que no traté en aquel proyecto, y en algunas divergencias relevantes respecto de mi interpretación anterior. No me ocuparé aquí del *Fedro*, que sigo considerando significativamente diferente del *Banquete* en su énfasis sobre la reciprocidad tanto de la acción como de la pasión: véase Nussbaum (1995b).

4. La mejor explicación que conozco de las pruebas de lo popular está en Winkler (1990); véase también Halperin (1989), para una defensa de que no hay solución de continuidad entre la visión metafísica de Platón y el material de la cultura popular.

5. Véase el análisis de Nussbaum (1986), capítulo 6, que sigo suscribiendo.

dad o de la perfección; se semeja también a la forma del feto, encogido en el interior del cuerpo materno, o del recién nacido en los brazos de su madre. (Aristóteles señala que las extremidades tienen la función de desplazar a las criaturas de un sitio a otro y, en consecuencia, sólo son apropiadas para las criaturas con necesidades: las esferas celestes no precisan tales órganos —véase *Acerca del cielo* I.12, analizado en el capítulo 15.) Éramos «extraordinarios en fuerza y vigor» y poseíamos «un inmenso orgullo» (190B).\*

Así pues, los humanos atacaron a los dioses a fin de establecer su control sobre el universo (190B). De modo que la búsqueda de la omnipotencia conduce a un acto de agresión desastrosa. En lugar de hacernos desaparecer por completo, Zeus, volviéndonos «más débiles», simplemente nos hizo humanos —creó para nosotros la condición de necesidad, inseguridad e incompletitud que nos separa de manera insalvable de los dioses. Cortó a los seres esféricos en dos, de manera que caminasen sobre dos piernas —y, a continuación, giró sus cabezas para que siempre tuviesen que ver la parte cortada de sí mismos y así «se hiciera[n] más moderados[s]» (190E). La falta de integridad se nos revela así en la forma misma de nuestro cuerpo, con sus puntiagudas y protuberantes extremidades, sus partes frontales insólitamente desprotegidas. El ombligo representa la costura de las mitades cortadas y constituye «un recuerdo del antiguo estado (*mnemeíon tou palatiou páthous*)» (191A). Hasta este pequeño detalle sugiere que el mito pretende capturar el carácter traumático del nacimiento al mundo de los objetos, pues, desde luego, lo que el ombligo nos recuerda en realidad es el *páthos* de la separación de la madre y el comienzo de una vida de necesidad.

Toda persona conserva una idea borrosa de un estado anterior de integridad y busca, abatida, su «otra mitad». Según Aristófanes, esta búsqueda es el origen del deseo sexual, cuyo objetivo es fundirse de nuevo con esa mitad en un estado de unidad primaria. La idea de unirse a la «otra mitad» de uno conduce a las personas, al principio, a olvidarse de comer y del resto de la vida: como no pueden dejar de estrecharse, A. y M. (imaginemos) mueren pronto (191AB). Por esta razón, Zeus, cambiando los genitales de sitio, hizo que fuera posible un género de penetración mediante el acto sexual, para que «hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida» (191C). En otras palabras, la estructura necesariamente intermitente del acto sexual, con sus ci-

\* Platón, *Banquete*, en *Diálogos. 3, Fedón; Banquete; Fedro*, trad. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1988. (*N. de las t.*)

cios de necesidad y saciedad, es lo único que impide que el sexo nos mate; su intenso placer se opone a nuestro interés por todo lo demás. Gracias a esa inserción del cuerpo de una persona en el de otra alcanzamos algo parecido a la redondez e integridad de «nuestra antigua naturaleza». La especial relevancia que el amante atribuye al objeto deriva de la sensación de que ésta y sólo ésta es la cura de su incompletitud y de que el amor sexual la sanará. Cuando describe a dos amantes que yacen juntos, Aristófanes conjetura que su más profundo deseo sería ciertamente fundirse con el otro, de manera que todo deseo y falta de integridad cesasen:

Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís». Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría [...] (192DE)

Este complejo pasaje manifiesta la esencial ambivalencia que encierra el deseo de restaurar la totalidad, pues, por supuesto, de cierta forma la idea de la fusión consigue el preciado objetivo de la integridad restaurada. Y sin embargo, al mismo tiempo, promete inmovilidad, la pérdida de las extremidades, del movimiento, del deseo erótico y de la actividad sexual mismos. El deseo de los seres humanos es ser divinos; también es (quizá) disfrutar la vida humana. Tales deseos, sugiere Aristófanes, están trágicamente entrelazados. Por ello el propio acto sexual, aunque considerado una curación por sus participantes, es de hecho la representación de una fantasía compleja, contradictoria y parcialmente imposible. El sexo sería humano —y una ocasión de júbilo en vez de frustración— sólo si se renunciase a ese deseo; pero Aristófanes sugiere que no puede renunciarse a él: ningún amante rechazaría el ofrecimiento de Hefesto.

Este lúcido retrato de las raíces del amor erótico sostiene efectivamente que este tipo de amor es la representación de una fantasía primitiva de omnipotencia recobrada. Persigue el resultado mágico del control completo sobre el «objeto de transformación», y extrae su intensa fuerza de su conexión con estos proyectos tempranos. Pero tales proyectos han de fracasar, pues somos finitos y mortales. Por otra

parte, junto a su poder de distracción, este género de amor infantil, centrado en la posesión y el control, parece impedir alcanzar el tipo de relación dentro de la cual son posibles un apoyo real y una ayuda mutua. No sorprende que el diálogo abunde en imágenes de favoritismo y parcialidad, así como en signos sobre el exceso y la ambivalencia «locos» del amor —representados con mayor vivacidad en las auto-destructivas pasiones de Alcibíades, pero también presentes en las frecuentes referencias jocosas a los celos, la locura y la venganza (p. ej. 219C-E, 217E-218A, 213D5-6, 213D7-8). Si *éros* es esto, exige una reforma urgente.

### III. DIOTIMA: EL AMOR COMO CREACIÓN EN LO NOBLE Y LO BUENO

Antes de que A. pueda emprender el ascenso del amor descrito por Diotima, la maestra de Sócrates, debe comprender la definición del amor que éste aprendió de aquélla, la cual recorre y revisa de manera sutil la descripción de Aristófanes. El amor, como se explica ahora, es, en efecto, un deseo de posesión de un objeto; pero el objeto ha de tener un carácter y una disposición especiales. Ha de ser noble<sup>6</sup> y bueno.<sup>7</sup> «El amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea [...] realmente bueno» (205E). De hecho, alega, los diversos tipos de deseo que se suelen encontrar —el amor por el dinero, por el deporte, por el estudio filosófico, por el sexo— son especies de la misma pasión, si bien en general reservamos el nombre *éros* para la clase sexual (205D). A. tiene que responder qué tienen en común todas sus ocupaciones: su gimnasia con tocar el piano, sus estudios con su adoración por M. Todas son especies de una empresa común, en la que todos los seres humanos están embarcados: el esfuerzo por hacer propio el bien. ¿Y cómo es la persona que posee el bien? Es una persona floreciente y completa (*eudáimon*). Los amantes descritos por Aristófanes, entonces, no están en realidad buscando «otra mitad», excepto involuntariamente. Una explicación más profunda y vigorosa de su proyecto es que están buscando un bien para sí y, a través del mismo, su propio florecimiento.

6. En adelante, empleo «noble» [*fine*] en vez de «bello» [*beautiful*] para traducir *kalón*, a fin de resaltar el hecho de que se trata de un término moral-estético sumamente general, considerado aquí como intercambiable con «bueno».

7. Sobre el carácter aparentemente intercambiable de *kalón* y *agathón* en la argumentación de Diotima, véanse sobre todo 204E y 201C.

A., entonces, ya ha tenido que percibir cierta unidad en estas ocupaciones diversas, y por ello cierta homogeneidad considerablemente general en sus respectivos objetos. Lo que una persona consigue ganando dinero, otra lo alcanza mediante el amor sexual. Ello no implica directamente la existencia de una cosa, el bien, con variaciones sólo de cantidad, en cuyos términos todos los objetos diferentes sean conmensurables. Pero subsumir todos ellos bajo la rúbrica «bien» es dar un paso firme en esa dirección. Y si A. sabe algo de las argumentaciones socráticas, entenderá el impulso hacia la homogeneidad como característica omnipresente de esa forma de pensar: si dos cosas comparten un predicado común P., por mucho que se diferencien en otros aspectos, *qua* P. deben ser iguales. Ya hable con Menón sobre las abejas, ya con Eutifrón sobre la piedad, Sócrates no permitirá que un término común no sea unívoco en los múltiples casos de su aplicación: tiene que designar una forma o estructura común que, en la medida en que caen bajo ese predicado, todos los portadores de ese predicado comparten.<sup>8</sup> Si A. es una analista astuta de argumentos, se dará cuenta de que una argumentación anterior entre Sócrates y Agatón sólo es válida si se asume que la belleza o la bondad que constituyen el objeto del amor son homogéneas siempre que aparecen, de manera que la falta de una instancia de ellas basta para que falten por completo.<sup>9</sup>

Así, lo que A. quiere de M. es la posesión de un bien para sí misma. El objeto de su apasionado deseo es ese bien, el bien para sí que reside en M., y no la totalidad de M., en la medida en que éste tiene características que no forman parte de tal bien. Esto le parecerá plausible de modo intuitivo, pues a menudo ha deseado que M. no fuese celoso y posesivo, que no estuviera resuelto a escudriñar todos sus actos, que quisiese casarse con ella, que no se empeñase en negar su amor por ella. También ha deseado que el amor que comparten no fuese una fuente de inestabilidad y discusiones constantes. Quiere claramente el bien de ese amor y le encantaría poder separar ese intenso bien —su ingenio, su inteligencia, su dulce necesidad infantil de ella— de las riñas sobre un comentario incidental en el tren o del aburrimiento que se deriva una vez que M. se ha convencido de su fidelidad. Igualmente, todos nos inclinamos a querer las cosas buenas del ser querido y a desear que las malas desaparezcan, aquellas que no nos parece que nos ofrezcan un bien.

Una vez que A. comienza a pensar de este modo, apartando los hilos entrelazados de M. y su pasión y separando lo bueno de lo malo, también le parece plausible creer que la parte buena guarda una rela-

8. Véase *Eutifrón* 5D, 6DE y *Menón* 72AB.

9. Véase Nussbaum (1986), págs. 178-179.

ción considerablemente estrecha con el bien para sí que persigue en otras actividades: al montar en bicicleta o cuando ríe con sus amigos. ¿Acaso no está, en todos los casos, tratando de completarse y de florecer? ¿Y acaso no son formas de perseguir ese objetivo único?

Pero antes de poder comenzar el ascenso, Diotima tiene otro elemento relevante que añadir a la descripción de Aristófanes. El amante, según éste, concebía el objeto del amor (el «amado») como su otra mitad y el objetivo del amor como la unión con la misma. Nosotros lo hemos reinterpretado, considerando el objeto como el bien de la persona y el objetivo como el florecimiento propio. Pero Diotima insiste en que falta algo, pues nuestra búsqueda del florecimiento está constreñida en todo momento por la conciencia de nuestra propia mortalidad (207C y sigs.). No sólo queremos poseer el bien, queremos poseerlo para siempre (206A, 207A). Pero sabemos que no podemos conseguirlo. En consecuencia, buscamos crear algo a partir de nosotros mismos, engendrándolo en la cosa buena o noble que encontramos:<sup>10</sup> algo que nos sobreviva y que porte nuestra identidad.<sup>11</sup> Cada uno de nosotros lo hace de una manera que refleja nuestro sentido de quiénes somos. Así, por ejemplo, algunos buscan, como los demás animales, una continuidad de la procreación física (207CD, 208DE). Se trata de aquellos que se consideran a sí mismos fundamentalmente cuerpos y el proyecto de engendrar como principalmente carnal, el cual exige otro cuerpo como vehículo (209A). Otros, por el contrario, se identifican sobre todo con su carácter moral, sus razonamientos, sus logros humanos de diverso tipo. Este género de deseo reproductivo necesita un carácter y alma receptivos como vehículo —si bien Diotima agrega que el cuerpo también ha de ser atractivo, pues la actividad procreadora tiene una base erótica y el deseo carnal desempeña un papel en la misma (209B). En intimidad con un conjunto de cuerpo y carácter apropiadamente receptivo, esta persona generará producciones creativas —razonamientos y obras— en las que su identidad podrá perdurar. Y esto, no la intimidad sexual en sí misma, constituye el verdadero objetivo del amor.

De modo que A. debe contemplar sus relaciones sexuales mantenidas con M. y advertir que no estaba intentando alcanzar el imposible objetivo de Aristófanes de poseer la totalidad de la persona, tan vinculado a los celos y la venganza, sino uno más benévolo y a la vez más alcanzable: la creación. En todo momento el deseo fundamental de A. ha

10. Acerca de las metáforas de la mezcla de géneros en este pasaje, véase Evans (1993).

11. Aquí y en lo que sigue coincide con la interpretación del pasaje de Kosman (1976).

sido utilizar su intimidad con M. como vehículo para poder crear representaciones de sí misma, de sus compromisos, carácter y aspiraciones, que la sobrevivan y le hagan poseer el bien no sólo mientras viva, sino incluso después de su muerte.

En este punto, es probable que A. se rebele, pues no logra verse en esta descripción de la aspiración creativa. Ciertamente, no se siente atraída hacia M. como vehículo para la reproducción física: si se quedara embarazada, su relación probablemente acabaría. Tampoco le parece verlo como vehículo de ningún otro género de reproducción de sí misma en el lenguaje o en la acción. Lo que la lleva a él es una poderosa necesidad de todo su cuerpo y su ser, necesidad que asocia a una amenaza para la seguridad de su identidad, no para la perpetuación de la misma. Se la podría convencer de que su objetivo es un bien para ella, y de que tal finalidad tiene algo en común con otras formas de aspirar al bien. Y, sin embargo, resultaría mucho más difícil hacerle creer que guarda algún tipo de relación con la supervivencia a su propia muerte mediante la acción creativa.

Entonces, ¿qué es lo que ve en este hombre? ¿Acaso no es, después de todo, el hecho de que se trata de un artista, de que posee una erudición y un talento que admira, los cuales cultivan en ella un gusto por la creación de opiniones refinadas y frases poéticas?<sup>12</sup> ¿El hecho de que la llama desde un mundo de refinamiento e ingenio, en el cual puede crear razonamientos muy diferentes del burdo argot de colegiala que lo cautivó cuando se conocieron? La idea de que ella se vuelva mejor y cree algo que en sí sea noble y bueno es un ingrediente poderoso de su amor. Hasta en el consuelo maternal que le proporciona hay un elemento de creación: cuando él crea como artista, ella crea con él, es partícipe de sus obras en tanto condición previa y marco necesarios. Y, desde luego, la clave de la novela es que logra, de esta manera, crear e inmortalizarse: sus razonamientos, su aspecto, sus gestos de consuelo, todo ello adquiere vida inmortal en la obra de arte literaria de M.

Si A. se convence de que su objetivo es éste, estará preparada para la escala de Diotima, pues hasta para subir el primer peldaño debe conceder todos estos puntos: que el objeto de su amor no es M. sino el bien en él; que tal bien guarda una estrecha afinidad, si no una completa homogeneidad, con todos los demás bienes que las personas persiguen en

12. Véase, por ejemplo, III.10: «Incluso sobre cosas tontas Albertine se expresaba ahora de forma totalmente distinta a la niña que era solo unos pocos años antes en Balbec». Tiene opiniones políticas; critica obras de arte; cita a Racine: «Nada más entrar en mi cuarto, saltaba sobre la cama y algunas veces definía mi género de inteligencia, juraba con sincero arrebató que preferiría morir a dejarme» (III.11).

sus múltiples proyectos y acciones; y que su objetivo último en este amor es reproducirse y perpetuarse a sí misma.

Ahora escucha a Diotima afirmar que el primer peldaño en la escala del amor, el apropiado para una persona joven como ella, es que «comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos nobles\* y, si su guía la\*\* dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él nobles razonamientos» (210A). Esto ya lo ha hecho; y sus discursos, si no son los «nobles razonamientos» que Sócrates tiene en mente, le permiten expresarse mejor que ninguno que pudiera satisfacerle a él. Adviértase incluso que A. se adecua bien al modelo pederasta griego, con su acento sobre la asimetría de edades, la iniciación, la educación y su baja estima de la reproducción física.

«Luego debe comprender que la nobleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la nobleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la nobleza que hay en todos los cuerpos» (210B). En otras palabras, al darse cuenta de que la diferencia entre M. y otros cuerpos atractivos es relativamente pequeña, en lo que atañe a la propia atracción, decide obviar tales diferencias (si de hecho queda alguna) y concebir su proyecto como la persecución de esta nobleza dondequiera que aparezca. Esto parece suponer que A. debería procurarse relaciones sexuales con otras personas también, en vez de permanecer fijada obsesivamente a M., pues también en esas relaciones puede expresarse a sí misma y en consecuencia reproducirse. Esto resulta un alivio para A. Quizás (aunque nunca lo sabemos con seguridad) lleve todo este tiempo haciéndolo; quizá no. Pero, ciertamente, este consejo le brinda una independencia y una estabilidad que no tendría si fuera fiel a M., con su obsesión celosa. Se encuentra ahora en una situación más estable, muchísimo menos dependiente de las vicisitudes de una persona particular; puede escoger en un grado muy superior las circunstancias en que satisfacer su deseo de amor. Ha empezado a desenmarañar lo bueno en M. de lo malo: «Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos nobles y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante». (210B).<sup>13</sup>

\* Sustituimos aquí, como en todos los pasajes en que aparece, el término «bello», empleado en la traducción que citamos, por «noble», debido al deseo expreso de la autora (véase la nota 6 de este capítulo) de emplear un término más general y más cercano a «bueno» como traducción de *kalón*. (N. de las t.)

\*\* Siguiendo también a la autora en sus citas de este diálogo, sustituimos aquí y en adelante los pronombres masculinos del original y de su traducción por pronombres femeninos para acomodarse a su creación de una discípula hipotética. (N. de las t.)

13. Compárese con la receta para curar el amor obsesivo en Lucrecio IV.

Si A. está en realidad profundamente enamorada de M. y le es fiel, será muy reacia a dar un paso así, pues (supongamos) ella responde a M. de un modo misterioso, y no siente que él sea tan sólo uno de tantos cuerpos atractivos. La idea no da cuenta de cómo se siente. Por otro lado, ya ha concedido a Diotima que lo que busca en el cuerpo de M. es algo bueno y noble para sí misma, algo relacionado con su propio florecimiento. Estuvo de acuerdo en que no todos los aspectos del M. real conducen a su florecimiento. De esta manera, una vez que ha comenzado a pensar así, le parecerá más natural dar el paso siguiente y reconocer a Diotima que podría haber muy pocas personas con unas propiedades corporales análogamente nobles, que puedan establecer una relación similar con sus deseos para sí misma.

Pero hemos declarado que el deseo creativo de A. encierra mucho más que meras sensaciones corporales; se centra en la reproducción de algo en sí misma que experimenta como profundo desde el punto de vista espiritual o intelectual. En consecuencia, le resultará natural sentirse insatisfecha con esta etapa y avanzar hacia un interés más hondo por el carácter y la psicología de sus parejas, interés que ya había desempeñado un papel fundamental en su pasión original por M. Ella «debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor,<sup>14</sup> séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes» (210BC).

Ahora, A. tiene una pregunta: ¿cómo hemos llegado, exactamente, desde el bien para A. hasta el bien moral? Nunca le ha interesado particularmente la moralidad. (De hecho, su actitud desafiante fue lo que atrajo a M. hasta ella.) Pensaba que Diotima estaba hablando de la satisfacción de las más profundas necesidades de expresarse a uno mismo. Y ahora Diotima se ocupa de la estima y de razonamientos que mejoran el carácter de las personas. Pero cabe la posibilidad de que lo que más profundamente exprese a A. no merezca tanta estima, y de que los razonamientos de su pasión no hagan mejor a nadie. Puede que éstos se refieran a saltar por encima de un viejo en la playa, gesto que fascina por su descaro amoroso. Su amor es relativo al alma, pero de ello no se sigue que tenga propiedades de superación moral. Diotima le recuerda ahora que estamos tratando de la realización de la concepción propia del florecimiento. El amor sexual es una de las múltiples formas en que la gente trata de expresar su idea de lo que es más importante. Pero entonces, en la medida en que ella pone tanto empeño en extraer de sí misma estas

14. Adviértase que la atracción física sigue siendo precisa, puesto que el amor en cuestión es todavía fundamentalmente sexual.

características y reproducirlas en el mundo mediante su amor, tiene que pensar, después de todo, que hay algo bueno y noble en ellas, ya sea en un sentido estrictamente moral o no. Desde el momento en que deja que algunas de sus características la representen ante toda la eternidad, las está sancionando como merecedoras de atención e incluso de reconocimiento. (Y podemos ver que, en efecto, A. lucha, a medida que avanza la novela, por abandonar su tosco descaro y por cultivar el refinamiento del gusto.) Esté o no en lo cierto, hay un componente evaluador en su amor, lleva la impronta de su visión de la *eudaimonía*.

A. debería conceder todo esto. Y no obstante, apuntará, una cosa es sostener que hay algo maravilloso y noble en su pasión, algo que expresa su concepción de la *eudaimonía*, y otra muy diferente es afirmar que la impartirá en discursos para mejorar el carácter moral de la juventud. Entonces, ¿qué cree A. que los jóvenes deben leer? Los románticos creen en las representaciones románticas, los dionisiacos en las dionisiacas; A., aunque tiene un poco de ambos, parece inclinarse más hacia la mezcla *sui generis* de M. de erudición clásica y emoción profunda, esto es, a la novela en gestación en la vida de M. Ella se crea a sí misma como parte de esa novela. ¿Dudaría entonces en darles a los jóvenes las escenas de la novela de Proust en las que su pasión, su osadía y su dulzura maternal se describen y fijan para siempre? O, si vacila, como es el caso —ya que, después de todo, finalmente abandona a M.—, ¿acaso no se debe a que abriga reservas sobre la pasión misma, sobre su adecuación en tanto expresión completa de ella y de lo que desea de la vida? Porque también ama a sus amigas y su bicicleta y su gorra de polo: es decir, su libertad. Tiene la sensación de que todo esto realmente forma parte de una vida humana completa para ella y para otros como ella (quizá piense en las mujeres en concreto), y de que no expresa todo su ser a través de lo que hace cuando es custodiada en calidad de prisionera de M. La reflexión sobre el modo en que aquello que crea a partir de sí misma podría dar buen resultado como lectura para otros la obliga a admitir que su concepción de la *eudaimonía* está incompleta sin una visión sobre qué tipo de vida, en la sociedad, permite a una mujer como ella ser libre en lugar de prisionera. Y esto la conduce a una visión social, que realmente podría transmitir a los demás como un texto que la representaría a ella y a la totalidad de su pensamiento «para que sea obligada a contemplar la nobleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo noble está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la nobleza del cuerpo como algo insignificante» (210C).<sup>15</sup> Es sólo en este punto, y

15. Se suele considerar que los peldaños de la escala son: 1) un cuerpo noble, 2) to-

no antes, cuando el amor y la nobleza corporales son rebajados: la consideración de las propiedades educativas del razonamiento relativo al alma, no la consideración del alma misma, es lo que obliga a su depreciación.

Ahora A. ha aceptado que su interés atañe a *todo* lo que considera noble —no sólo en M., sino, en la medida en que ella es creativa, en todo lo que le interesa, a fin de poder crear algo que la represente en su integridad. Esto comporta reflexionar no sólo acerca de la moralidad pública, sino también sobre el aprendizaje y la comprensión, pues en calidad de estudiante y de música sabe que ambos poseen su propia nobleza peculiar, y ninguna imagen de ella estaría en verdad completa sin los mismos (véase 210C). Llegada a este punto se encuentra considerablemente lejos de M., debido simplemente al examen reflexivo de la totalidad de su concepción del bien:

[...] y fijando ya su mirada en esa inmensa nobleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corta de espíritu, apegándose, como una esclava, a la nobleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelta hacia ese mar de lo noble, y contemplándolo, engendre muchos nobles y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría [...] (210D).

En este punto las cosas se nivelan. A esta distancia, la diferencia entre una cosa noble y otra se destaca poco ante la mirada de A., pues como alumna reflexiva de Sócrates, recuerda que las cosas que son nobles o buenas son, *qua* nobles y buenas, muy afines; esto supone que puede concebir sus diversas búsquedas del bien como unitarias, sus múltiples objetos buenos como parte de un «mar» único en la medida en que respondan a su aspiración al bien. Ahora, A. crea copiosamente: recorre el campo en su bicicleta, quiere a sus amigos y conciudadanos y ama, sobre todo, el proceso de pensamiento que le proporciona una relación con tanto bien serena y bajo su control.<sup>16</sup>

---

dos los cuerpos nobles, 3) las almas nobles, 4) lo noble en las leyes y las normas de conducta, 5) lo noble en las ciencias, 6) el vasto mar de lo noble, 7) lo noble en sí. Adviértase, sin embargo, que en el texto los pasos tercero y cuarto se presentan, de hecho, como uno: la consideración del alma en sí *obliga* a considerar las normas de conducta y las leyes. He tratado de expresar aquí los mecanismos mediante los cuales creo que esto tiene lugar.

16. No he tratado de repetir toda la argumentación de Nussbaum (1986), capítulo 6, dado que sigo de acuerdo con ella. Me centro en el papel de la creatividad, que no subrayé lo suficiente en aquella exposición, y restrinjo la afirmación de que todas las cosas nobles se consideran absolutamente iguales mientras sean nobles —pese a creer aún que ésa es la conclusión que Platón se ve compelido a adoptar por su metafísica gene-

M. no ha desaparecido de la vida de A. pues en cada etapa los objetos que se han dejado atrás son incluidos en aquello que se ama, aunque se les asigna el estatus más bajo de lo relativamente «pequeño» o «trivial». <sup>17</sup> ¿Pero de qué manera está incluido M.? Presumiblemente A. lo considera ahora uno de los muchos cuerpos y almas nobles, a todos los cuales, a su vez, ella ama en tanto componentes del «mar de lo noble», y todos los cuales le proporcionan abundantes ocasiones para su propia creación. Le costará saber su nombre, pues ya en el primer peldaño se ha comprometido a perseguir su nobleza en vez de comprometerse con él; en la segunda etapa ha decidido que era una insensatez no tratar a todos los cuerpos nobles como afines para sus propósitos creativos. En ese momento, podría decir ella misma lo que M. afirma tan a menudo: que él es sólo un elemento de una serie, que sus propiedades particulares apenas importan. Pero ahora, al contemplar el despliegue del bien, casi no distingue personas individuales; hasta el punto en que los ve, sus cuerpos le parecen un conjunto de formas peculiares sin referencia apremiante alguna a sus propias necesidades eróticas. De hecho, su propio cuerpo le parecerá progresivamente impersonal, cada vez más distante de sus propósitos más acuciantes, pues es con su mente con lo que controla el mundo.

Pero la visión final está por venir, y aparta a A. incluso de este interés sosegado y contemplativo en personas y objetos diferenciados. «De repente», contempla la enorme luminosidad de lo bueno y lo noble en toda su unidad; y ve que este bien del mundo es permanente, eterno, que está más allá de las particularidades y mutaciones de los cuerpos:

Existe siempre y ni nace ni parece, ni crece ni decrece; [...] Se le aparecerá [...] la nobleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas nobles participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni

---

ral del valor. Intento motivar los pasos del ascenso en mayor medida a partir de la búsqueda previa del florecimiento por parte de A., disminuyendo así, hasta cierto punto, su lejanía. Pero sigo insistiendo en que hay múltiples indicaciones en el texto de que la estrategia del ascenso no constituye una descripción neutral de cómo es el deseo; se trata de un programa terapéutico emprendido por motivos de salud, pues las tensiones del éros habitual son demasiado costosas. Y también reitero (véase el análisis que sigue) que, al igual que los de otros miembros de la tradición del ascenso contemplativo, el proyecto platónico exige que el amante abandone las creencias sobre el carácter singular e irremplazable del amado que constituyen un componente innitivo de la mayoría de las experiencias del amor apasionado.

17. Acerca de un planteamiento que considera «inclusivo» el ascenso y unas interesantes observaciones sobre el papel de la necesidad y la insatisfacción en la motivación del paso de un nivel al otro, véase Moravcsik (1972).

disminución, ni le ocurre absolutamente nada. [...] En este periodo de la vida [...], más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir; cuando contempla la nobleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como muchos otros, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar [...] si le fuera posible a alguno ver la nobleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina nobleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees [...] que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa nobleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees [...] que sólo entonces, cuando vea la nobleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y a la que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro ser humano puede serlo, inmortal también ella? (210E6-212A7).

No se ve a M. en ningún sitio, pues la facultad intelectual que ahora se prefiere sobre todos los sentidos no lo puede percibir en absoluto. Y esa facultad intelectual contempla la unidad eterna absoluta de lo noble en el universo en su totalidad, la cual no cambia cuando las cosas nobles individuales entran o salen de la existencia. Tal unidad ni siquiera es comparable a M. Y el «estar con» o el intercambio que la misma ofrece, la luz pura de la comprensión intelectual, supera tanto el bien de su amor erótico físico que ahora ni siquiera puede contemplarlos a ambos juntos. No corresponden a la misma facultad de la vista y «la vista del entendimiento empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza» (219A). Ahora ella comprende que lo que había amado durante todo ese tiempo era esa unidad, y que todo su amor por M. era un intento de rebasar a M. hacia este bien divino.

No hay barreras para la creatividad de A. ahora, pues el objeto de su amor no la rechazará, ni la sorprenderá, ni la abandonará, ni la impulsará a suicidarse, ni apagará su pensamiento en el sudor de la pasión. Su amor está libre de inestabilidad y de la dolorosa necesidad, pues su objeto siempre está disponible y es constante, al igual que la actividad en la que ella capta el objeto. Por estas razones también está libre de ambivalencia: al no presentar obstáculos a su control del mundo, no le proporciona ningún incentivo para la venganza. Y dado que su objeto es la totalidad del bien del mundo y la unidad en ese bien, su amor no

juega a deshojar margaritas. No se entrega obsesivamente a uno, sino que atiende con justicia neutral e imparcial las demandas de todos. No obstante, cabe afirmar que es el mismo *éros* el que la ha impulsado siempre, con buena parte de su esplendor y de su feroz energía, pues fue su deseo del bien lo que la llevó primero hasta la escala y después a subirla, incitándola hasta que todo obstáculo desapareciese a su entera satisfacción. Si M. se encuentra aún en el mundo, sólo puede desearle esta profunda plenitud.

Disponemos ahora de una explicación del amor que preserva su energía y belleza, sin pasividad abrumadora, sin ira ni venganza, sin una rígida parcialidad: un amor que promueve la utilidad social y política en vez de alejarse de lo social, un amor que abarca el mundo entero con un júbilo ecuánime.

¿Debería satisfacer esta reforma a alguien afecto a las normas razonables que hemos identificado? Podremos hacer un balance final de la propuesta contemplativa sólo cuando hayamos examinado sus afinamientos ulteriores en manos de Spinoza y Proust. Pero se presentan ya tres preocupaciones estrechamente vinculadas a lo que el ascenso ha sustraído del amor imperfecto con que empezó: una inquietud relativa a la compasión, otra sobre la reciprocidad y una tercera en torno al individuo.

1. *Compasión.* Con el objeto de dejar atrás sus ataduras al amor terrenal, la amante platónica debe tratar la necesidad y el deseo materiales como tantas «fruslerías mortales». Al apegarse a un objeto inmortal renuncia a depender de bienes terrenos y se acerca a la inmortalidad todo lo que es posible para un mortal. En tal proceso, parecería pedir ayuda al asco para separarse del detrito de la mera existencia mundana. Pero esta transición significa que podría no ver con claridad lo que la gente común necesita y quiere, cómo sufre y por qué eso importa. Recuérdese el mandato de Marco Aurelio (capítulo 7) de considerar las pérdidas que afectan a los demás como si fueran equivalentes a la pérdida de un juguete por parte de un niño: son motivo de un noble consuelo paterno, pero no del verdadero sufrimiento de la compasión. Las personas que sufren se asemejan a los niños o, según Epicteto, a los necios. Sufren sólo porque su sentido de lo que importa está enfermo. Platón añade que, contempladas desde este noble mirador, sus preocupaciones son de hecho repulsivas.<sup>18</sup> La que aspira a convertirse en

18. Se trata de una estrategia similar a la de Marco Aurelio en VI.13: «Es igual que hacerse una representación de lo guisado y las cosas de comer, que si éste es el cadáver

amante se separa de todas esas fruslerías —«pelo, barro y basura», como diría Parménides.<sup>19</sup>

En este sentido, el severo rechazo de Sócrates y Platón de la compasión y su ataque a los poetas trágicos van de la mano del relato platónico del ascenso; son consecuencia de su reorientación del valor. Para el amante que ha ascendido, el hambriento, el afligido por una pérdida, el enfermo, los que son perseguidos y sufren por tal persecución, todos parecen, y de hecho son, necios, que han sido «asombrados por las cosas externas», cuando deberían haber estado persiguiendo su propia sabiduría. En el lecho de muerte, Sócrates censura la compasión; tanto Jantipa como Apolodoro tienen que abandonar la estancia. Su respuesta al sufrimiento terrenal no son lágrimas, sino serenos argumentos. Aristóteles sostenía que una persona que se considera a sí misma por encima de toda calamidad no experimenta compasión; denominaba a esto *hybristiké diáthesis*, una disposición desmesurada.

Así pues, en caso de que la amante en ascenso se implique o permanezca involucrada en la política (y nos preguntamos, como en la *República* de Platón, si el defectuoso mundo social mantendrá el interés de ella con la fuerza suficiente), no se inclinará a aliviar el hambre, sanar al enfermo, oponerse a la persecución, o en general a llevar a cabo ninguna de las cosas que solemos colocar bajo la rúbrica de la lucha por la justicia. O, de hacerlo, lo hará en el mejor de los casos en el espíritu de Marco Aurelio, con algo de desprecio, e incluso asco, hacia los afligidos por su sino. La moralidad social empieza a partir de «circunstancias de justicia»: <sup>20</sup> es decir, a partir de la percepción de hallarnos en una situación de competencia por recursos limitados que necesitamos con desesperación. El ascenso platónico hace desaparecer tales circunstancias, pues la contemplación siempre es posible, por más restringidas

---

de un pez, que si aquél es de un pájaro o de un lechón y además que el Falerno es un juguito de un racimo de uva y que el manto orlado de púrpura son pelillos de corderillo teñidos con sangrecilla de una concha. Que la cópula es frotamiento de entrañas y cierta secreción de moco en medio de una convulsión. Tales son las representaciones que llegan hasta el fondo de las propias cosas y las atraviesan hasta hacernos ver cómo son».

19. *Parménides* 130CD: Parménides interroga a Sócrates sobre si su teoría no le obliga a reconocer Formas que correspondan a «pelo, barro y basura, y cualquier otra cosa entre las más despreciables y sin ninguna importancia». Sócrates replica «¡De ningún modo! [...] figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo». Este pasaje, de hecho, es un indicador más claro del asco que el del *Banquete* 211E, donde *phlyaría*, que traduzco como «fruslería», muestra indiscutiblemente un desdén por la pequeñez de las empresas mortales, pero con menos claridad la idea de que las mismas resulten de hecho repelentes.

20. Frase de Hume recogida por Rawls.

que sean las circunstancias de la vida de uno. No hay competencia por ella y todos pueden disfrutarla igualmente. Desde esta situación de privilegio, la justicia no puede apreciarse.

2. *Reciprocidad.* Como he alegado, una buena explicación normativa del amor debe subrayar el elemento de reciprocidad y de respeto por la agencia que está presente en algunos géneros de amor. Ya de por sí relevante, este factor lo es aún más si consideramos la relación del amor con el interés general por lo social. La descripción aristotélica de la *philia* es un buen ejemplo de planteamiento que combina una emoción intensa con interacciones respetuosas y recíprocas. Las mismas emociones de los amantes encierran intereses de ese tipo: se desean el bien el uno al otro por sí mismos, y el amor de cada uno de ellos considera al otro un agente y una vida separada. Por ello, la visión de Aristóteles de los apegos personales, atractiva en sí misma, también ofrece un fundamento prometedor al interés general por lo social.

La amante platónica, por el contrario, viendo en el objeto de su amor una sede de propiedades valiosas y, por tanto, un vehículo apropiado para la creación, obvia en el proceso la agencia y la elección de la otra persona —posición defendida con vigor hace tiempo por Gregory Vlastos, quien lo consideraba un defecto importante de la teoría platónica y un área fundamental en la que los cristianos habían avanzado.<sup>21</sup> Desde el momento en que se asciende a la escala platónica, a A. no le interesa lo que haga o elija M. Éste es un objeto de su contemplación admirativa, no una voluntad cuya independencia desee y fomente. Desde su punto de vista contemplativo, no hay diferencia entre amar a una persona y amar un sistema científico, o la belleza del vasto mundo.<sup>22</sup> No se trata exactamente de egoísmo, pues la creatividad platónica se entrega con prodigalidad al mundo entero. Pero es una actitud poco prometedora hacia otra persona y, en consecuencia, una base poco satisfactoria para mostrar actitudes hacia otros ciudadanos en el ámbito político. Los ciudadanos no desean tanto la contemplación de sus congéneres como su cooperación en sus esfuerzos por actuar y ser.

3. *Individualidad.* He afirmado que toda explicación del amor debe reconocer la importancia del hecho de que las personas son individuos

21. Vlastos (1981).

22. Price (1989) sostiene que una relación estrecha con un único ser amado es parte del ascenso platónico. Pero concede que el amado está ahí en tanto vehículo de una actividad creativa que apela al mundo en general. Véase también Vlastos (1981), quien denomina la concepción «egocentrismo espiritualizado» y niega que los actos creativos del amante se estojan para «enriquecer la vida de las personas que son merecedoras de amor por sí mismas».

—cualitativamente diferenciados y, sobre todo, separados, con sus propias vidas por vivir. Toda postura, tanto en la vida personal como en la social, que no respete ambos aspectos de la individualidad está condenada a ser irremediablemente incompleta. Por otra parte, si encontrásemos una concepción del amor personal que mostrase el reconocimiento y la acogida debidos de estas características de la persona —a menudo tan difíciles de reconocer y acoger—, estaríamos ante un planteamiento que, además de ser atractivo por sí mismo, podría también informar la vida política. (Es lo que sostendré en relación con Dante, Mahler y Joyce.)

La concepción de Platón, sin embargo, no respeta ni acoge la separación ni la diferencia cualitativa. Vlastos también percibió esto: amar a las personas en cuanto sedes de lo bueno y de lo noble no es precisamente un modo de acogerlas como individuos que son. No se percibe su separación, pues tras un tiempo todas las sedes particulares de lo noble parecen meros contenedores, apenas destacados, y todas las instancias de lo noble simplemente se asemejan a gotas en «el mar de lo noble». La idea de que toda persona tiene su propia vida diferenciada que vivir carece por completo de importancia en el análisis. Por lo que respecta a la diferenciación cualitativa, el ascenso platónico deja fuera de la explicación y, en consecuencia, fuera del amor todo lo que en la persona no es bueno y noble: las imperfecciones y los defectos, las idiosincrasias neutras, la historia del cuerpo. De una manera fundamental, rehúsa acoger el hecho mismo de la diferencia. Sólo ama lo que está cortado por el mismo patrón que el bien ideal. Las otras partes, podría decirse aquellas demasiado humanas, se niega a aceptarlas. No resulta sorprendente que tal rechazo vaya de la mano de una política perfeccionista intransigente, que respeta las elecciones de los ciudadanos sólo en la medida en que se ajustan a un indicador moral impuesto externamente. Las perspectivas del ascenso en cuanto modo de amar a seres humanos reales en la vida personal tampoco parecen muy halagüeñas. «Te amaré sólo en la medida en que ejemplifiques unas propiedades que, por lo demás, valoro hondamente.» Tal actitud no deja espacio para la misericordia, para una incondicionalidad acogedora en el amor que parece adecuada para una vida de imperfección y vulnerabilidad.

Estas cuestiones relativas a la separación y a la diferenciación cualitativa no son sencillas. Y es que el amor platónico también ha renunciado a muchas cosas que crearían obstáculos para el amor individual en estos dos ámbitos. El inseguro amante celoso odia la libertad del otro, y una de las motivaciones principales, tanto de Spinoza como de Proust, es forjar un amor libre de ese género de sujeción posesiva.

Tampoco puede una amante preocupada por su propia necesidad e inseguridad distinguir adecuadamente la particularidad real del otro: la necesidad personal a menudo crea una niebla que impide una percepción clara.

No obstante, pese a los grandes logros de la escalera platónica, sospechamos que A. ha ascendido demasiado, fuera del ámbito de la necesidad y de la imperfección humanas y, en consecuencia, fuera del ámbito de un altruismo —ya sea personal o político— que pueda dirigirse de forma constructiva a los seres humanos reales.

#### IV. SPINOZA: LA SERVIDUMBRE DE LAS PASIONES

La teoría de Spinoza acerca de la terapia y el ascenso del amor se halla en deuda con la tradición platónica.<sup>23</sup> Pero supera con creces a Platón en la profundidad del diagnóstico de los males del amor y, en consecuencia, en la explicación de la causa y el modo en que la comprensión suministra la cura.<sup>24</sup>

A diferencia de la platónica, la concepción de Spinoza del ascenso del amor parte de una teoría explícita de la emoción que proporciona unos cimientos teóricos firmes para lo que sigue. La explicación en sí de la emoción deriva de los estoicos griegos y romanos, pero Spinoza

23. Parte de esta influencia está mediada por la tradición estoica de la terapia, que a su vez debe mucho al platonismo, pero añade otros rasgos de interés particular para Spinoza, en especial el empeño en distinguir el control activo de la dependencia pasiva. Acerca de esto, véase Nussbaum (1994), capítulos 9-10.

24. En adelante emplearé en general la traducción de Samuel Shirley (1982); pero sigo a A. Rorty (1991) al traducir *laetitia* por «júbilo» [*elation*] en vez de «placer» [*pleasure*] y *tristitia* por «abatimiento» [*dejection*] en vez de «dolor» [*pain*]. Las elecciones de Shirley son erróneas en el caso de estas palabras latinas, incluso en sus usos no filosóficos y, pese a que se encuentran empleos genéricos de *hedoné* y *lupe* en textos estoicos griegos bastante alejados de sus usos comunes para denotar placer y dolor físicos (*hedoné* es el juicio espontáneo de la inminencia de cosas buenas, *lupe* el juicio espontáneo de la inminencia de cosas malas), los términos latinos empleados para traducir estos usos genéricos especiales registran el hecho de que Cicerón encontraba que las palabras «placer» y «dolor» podían inducir a error, y usaba en su lugar *voluptas gestiens* (Séneca empleaba *gaudium*) y *aegritudo*. Ni los estoicos ni nadie más pensaría que fuese posible eliminar por completo el placer y el dolor (corporales). Curley (1985), con mejor criterio que Shirley, emplea «alegría» [*joy*] y «tristeza» [*sadness*]; pero éstas son demasiado indeterminadas —pues hay una distinción arraigada entre *gaudium*, que en términos estoicos es algo permisible, o algo de lo que existe una especie permisible, y *laetitia*, que es la pasión inadecuada; tal distinción será desarrollada por Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* y se encuentra claramente entre los antecedentes de Spinoza.

la articula de modo novedoso y la pone al servicio de sus objetivos platónicos. En muchos aspectos resulta similar a la teoría defendida en la primera parte, y se centra de manera parecida tanto en el vínculo de las emociones con la necesidad, como, en consecuencia, con su necesaria ambivalencia.

Para Spinoza, las emociones tales como el temor, la aflicción, la ira, la alegría y el amor siempre suponen la valoración de una situación en cuanto a su influencia en el bienestar de la persona. Las emociones no son simples impulsos o instintos, sino patrones sumamente selectivos de visión e interpretación. Al experimentar temor, por ejemplo, no estoy simplemente estremeciéndome o temblando; estoy calibrando una situación en el mundo en relación a mí mismo y a mi bienestar, y considerando que éste se halla amenazado por aquélla. Por lo tanto, Spinoza incorpora lo que encontrábamos valioso en la concepción estoica, subrayando el contenido cognitivo de las emociones y su intencionalidad. Al igual que Keith Oatley, cuyo planteamiento examinamos en el capítulo 2, Spinoza no sólo sostiene que las emociones suponen la valoración de una situación, sino también que en general implican la conciencia de una transición en la propia condición de la persona, de mayor a menor bienestar, o viceversa. En otras palabras, los eventos y las personas fuera del yo se registran en las emociones sólo en la medida en que auguran cambios, o la posibilidad de los mismos, en el yo. (Como veremos, hay una excepción destacada a este supuesto, una emoción cuya génesis no demanda alteración.) He argumentado en el capítulo 2 que Oatley se equivocaba al insistir en el cambio o la transición en todas las emociones, pues a buen seguro no hay por qué sostener de antemano que la alegría, la ira o el amor no pueden permanecer en una persona a menos que la situación fuera de ella cambie. Spinoza, como veremos, responde a esta objeción hasta cierto punto, permitiendo que cierto género de amor y alegría sea independiente de las transiciones. En mi opinión, sin embargo, incide excesivamente en los cambios, pero de todos modos su teoría promete en casi todos los sentidos una explicación fructífera de la experiencia emocional, superando a Platón, pero manteniéndose fiel a la esencia de su proyecto. Veamos ahora lo que dice Spinoza a nuestra alumna aspirante.

La explicación de Spinoza comienza con un supuesto platónico fundamental: que todos los seres se esfuerzan por preservar su ser (*Ética*, Prop. 6, III). De hecho, lo que una cosa es no es más que esta tendencia a la propia conservación (Prop. 7). En consecuencia, la situación de seres como nosotros resulta compleja. Por un lado, en tanto partes del mundo de la naturaleza, somos pasivos ante sus sucesos y extrema-

damente limitados en nuestro poder de persistir y conservar nuestro ser (Prop. 2 y 3, IV). Nuestra capacidad de llevar a cabo nuestro propio florecimiento es «infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Prop. 3, IV). Resulta imposible para un ser humano no formar parte de la naturaleza y, por lo tanto, no soportar pasivamente los efectos de las causas externas (Prop. 4, IV). En efecto, toda cosa individual en la naturaleza es de tal condición que puede ser destruida por el poder de alguna cosa superior (Axioma, IV). Por otro lado, nuestra forma distintiva de actividad de autopreservación es mental. Y la mente posee, como veremos, poderes de trascendencia que potencialmente pueden sacar a la persona de este estado pasivo.

Debido a nuestra naturaleza necesitamos muchas cosas. En particular, nos necesitamos los unos a los otros: «nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre» (Escolio, Prop. 18, IV). Asimismo precisamos alimento, cobijo y muchos otros tipos de sustento. Tales hechos nos conducen a centrarnos en nuestras propias *transiciones*, esto es, en partes externas del mundo dotadas de importancia para el estado del proyecto de florecimiento de nuestro ser. Algunos objetos dan realce a nuestros proyectos y nuestro poder, otros los menguan. Spinoza sostiene que las emociones son nuestro reconocimiento de estas relaciones significativas con cosas externas y, por lo tanto, el reconocimiento efectivo de nuestra necesidad y pasividad, para bien o para mal, ante estas cosas externas. Tener emociones, en consecuencia, es encontrarse en un estado de «esclavitud», «pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna» (Prefacio, IV). La mayoría del género humano vive de este modo, condenado «a ser zarandeado por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad de ánimo» (Escolio, Prop. 42, V).

Es importante percibir que para Spinoza, como para mi propia teoría, la «esclavitud» de las emociones es, de hecho, una esclavitud de los objetos externos que se necesitan y cuya relevancia las emociones registran. La queja de Spinoza no consiste en que el amor, el odio, el temor y las demás emociones sean tan fuertes que nos debilitan; no es que su fuerza nos mantenga en cautiverio. El problema radica en la relación que expresan entre nosotros y el mundo. En las emociones reconocemos la relevancia o importancia de algunas partes del mundo y, en consecuencia, una sujeción al mismo, de modo que el problema de la servidumbre sólo puede resolverse tornándonos menos necesitados, no considerando las cosas fuera de nosotros esenciales para nuestro bienestar. Esta idea deriva del estoicismo, y el proyecto de Spinoza de extirpación de la emoción está directamente inspirado en ideas estoicas.

A. encontrará todo esto relativamente familiar debido a su estudio de Platón. Lo nuevo es el énfasis sobre la necesaria pasividad del ser humano en el mundo de la naturaleza y sobre la forma en que tal dependencia pasiva controla e inhibe nuestro propio ser, que consiste en un proyecto de búsqueda de nuestro propio florecimiento. Para Spinoza, de hecho, la misma humanidad de la vida constituye un problema por resolver.

¿Dónde está el amor en todo esto? Spinoza argumenta que el amor es la conciencia de una transición significativa en la dirección de un mayor florecimiento (esto es, «júbilo»), combinada con la idea de una causa externa de tal transición (Definiciones de los afectos, 6, III). En otras palabras, es a la vez necesario y suficiente para el amor que encontremos una persona (o cosa) extremadamente útil para nosotros en la conservación de nuestro ser. De hecho, el amor no es otra cosa que el reconocimiento de tal importancia. Esto no significa que Spinoza niegue la intensidad de la emoción experimentada por los amantes; sí afirma que lo que explica tal intensidad es el intento de proteger y realizar nuestro yo. Ciertamente, el amor supone considerar a otra persona relevante y esencial; pero Spinoza afirma que el contenido de nuestro pensamiento es que la otra persona resulta esencial *para nosotros*, alguien sin el cual nuestro bienestar se resentirá. En todo esto, coincide en gran medida con Platón.

Pero Spinoza también asegura superar a Platón, pues insiste en que las definiciones filosóficas anteriores del amor, en términos de posesión de un objeto, no profundizan tanto como la suya: ésta expresa la «esencia» del fenómeno, aquéllas, meramente una de sus propiedades. Lo que parece afirmar es que la mera posesión de un objeto no es inteligible en cuanto objetivo, si no se hace referencia a las necesidades del yo: el motivo de querer controlar al ser amado es que reconocemos su importancia apremiante para nuestro ser mismo y, en consecuencia, queremos asegurarnos la fuente de las transiciones deseadas en nuestro ser (Explicación, Definiciones de los afectos, df. 6, III). El bien no basta en sí mismo: hemos de poner al objeto en relación con nuestros conflictos más apremiantes para que ese bien sea algo para nosotros, para excitar nuestras emociones. Su argumentación se acerca mucho a la relativa a los apegos de la primera infancia que encontraremos en Proust: la fuente de transiciones milagrosas es valorada *en tanto* fuente de tales transiciones, y esto es lo que explica el deseo angustioso de controlar su vida.

Spinoza añade que la fuerza de cada emoción es proporcional a nuestra valoración del poder del objeto respecto de nuestro propio poder (Escolio, Prop. 20, V). De este modo, el amor se basa en nuestra

conciencia de debilidad e insuficiencia con relación a los objetos externos y se fortalece a medida que aumenta nuestra sensación de debilidad respecto del objeto.

Apenas se le explica a A. por qué ama a M. Es claro que M. tiene el poder de afectar a su ser, pero la teoría de Spinoza no da cuenta de por qué ése es el caso. No cabe apelar al hecho de que ella lo quiera, pues es el amor lo que tratamos de explicar. Spinoza tiene poco que aportar, sin embargo, al motivo de que estemos subyugados por unos objetos y no por otros. Si alegara que es porque advertimos que nos ayudan de otros modos, independientes del amor, afirmaría algo implausible, pues amamos a personas con las cuales no hemos tenido ninguna relación previa de interdependencia; y no amamos a otros (el tendero, el cartero) de los cuales dependemos para el sustento diario. Debe ser el caso que la necesidad que sentimos por la persona es interna al amor; pero entonces, realmente carecemos de una explicación de por qué algunas personas lo inspiran y otras no. (En este punto Proust asegurará haber dado un decisivo paso adelante.) Spinoza parece satisfecho de permitir el misterio, lo cual quizá no sea una decisión del todo mala.

Tampoco da cuenta Spinoza de la necesidad específicamente erótica que A. siente por este hombre en particular, del hecho de que tenga necesidades respecto de él muy diferentes de las que tiene respecto de su padre, su madre o su hermana, todos los cuales hacen mucho por preservar su ser. De hecho, nunca se aclara totalmente el papel desempeñado por lo erótico en cuanto tal en el planteamiento de Spinoza. Sí resulta evidente la importancia del amor erótico en el análisis: por ejemplo, en el examen de los celos en la Proposición 35, III (Escolio), en el cual ejemplifica su tesis general refiriéndose a los celos que experimenta un amante al imaginar a la amada en brazos de un rival. La teoría es compatible con la idea proustiana de que todo amor es fundamentalmente erótico y sus raíces están en la percepción erotizada del niño de la debilidad infantil y la omnipotencia materna. Pero no se llegan a desarrollar los orígenes de los celos eróticos ni sus lazos con amores y celos anteriores.

La teoría de Spinoza, sin embargo, sí explica el nexo que A. percibe entre la profundidad de su amor y sus sentimientos de impotencia. La intensidad de su amor, señala, es proporcional a la profunda necesidad que reconoce, la cual torna imposible para ella florecer sin M. Un amor así tiende a ser obsesivo, alega Spinoza, concentrando la mente sobre un solo objeto y borrando todo pensamiento relativo a cualquier otra parte del mundo (Escolio, Prop. 44, IV). «Pues los afectos [...] casi siempre tienen exceso y de tal modo retienen el alma en la sola contemplación de un objeto, que no puede pensar en otros.»

Dado que todo objeto de amor es independiente del amante, avanza Spinoza, todo amor de los objetos externos será ambivalente de esta manera, pues el mismo objeto que puede provocar una transición benéfica en mi ser puede también, en virtud de su misma separación, no producir tal mudanza, o causar una de signo contrario. Su propio carácter externo e independiente lo transforma en no confiable, y todo el que ama reparará inevitablemente en esta falta de fiabilidad. La conciencia acerca del poder que tiene una cosa para ocasionar una disminución de mi bienestar no es más que la emoción del odio (Escolio, Prop. 13, III). El mismo carácter externo de la cosa que A. ama le hace odiarla, pues nunca la puede poseer por completo y, por ello, tiene que experimentar siempre el dolor de la angustia y la frustración (Props. 13 y 14, III; Apéndice 19-20, IV):

Hay que advertir, sin embargo, que las enfermedades del ánimo y los infortunios tienen su origen principal en el excesivo amor hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño (Escolio, Prop. 20, V).

Y una vez que experimentamos amor y odio simultáneos hacia el mismo objeto, ambas emociones se unirán para siempre en nuestros pensamientos posteriores sobre ese objeto (Prop. 14, III).

Asimismo, en la medida en que el objeto de amor es independiente del amante, la amada puede amar y atender a otra persona: de este modo, la no posesión aboca al amante no sólo al odio, sino también a los celos y la envidia. En efecto, los celos pueden definirse como «fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia» (Escolio, Prop. 35, III). Estas dos emociones traen otra consigo: el amante celoso, al imaginar a su amada en el abrazo sexual de su rival, no puede pensar en ella sin asco:

[p]uesto que quien imagina que la mujer que él ama se prostituye a otro, no sólo se entristecerá, porque su apetito es reprimido, sino que, además, siente aversión a ella, porque se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro (Escolio, Prop. 35, III).

Así, el mismo amor que condujo al amante hacia el objeto ahora lleva a una contracción del mundo, pues aquél se separa de los peligros que tal apertura ha ocasionado. El amor a las mujeres, para Spinoza, se halla inherentemente ligado a la misoginia.

En suma, el amor de A. por M. es una suerte de esclavitud, nacida de su pasividad. Dado que su naturaleza consiste en florecer, ella odia tal esclavitud y, a la vez, odia y ama la causa de la misma. Spinoza le advierte que la persona que ama se esfuerza por que aquello que ama esté presente y se preserve; la persona que odia se empeña en borrar y destruir aquello que odia (Escolio, Prop. 13, III). Pero vivir la vida a merced del odio y del deseo de venganza no puede ser bueno (Prop. 44, IV). «Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente» (Escolio, Prop. 46, IV).

Esta explicación de la necesaria ambivalencia del amor una vez más viene a profundizar en el diagnóstico platónico de un modo estrechamente ligado a nuestra descripción de la emoción infantil del capítulo 4. Platón toma en consideración los celos y la rivalidad, pero no se remonta a las profundidades de la necesidad impotente del niño de las figuras que lo consuelan y lo abandonan, de la alternancia angustiosa entre alimentación y vacío, entre seguridad y soledad fría que caracteriza los primeros días de la vida humana. Spinoza convoca a escena esa historia vital al hacer hincapié en la pasividad y la impotencia —de una manera que une estrechamente su punto de vista a los planteamientos contemporáneos de Bowlby, Fairbairn y Klein. Si pensamos en la experiencia infantil de alternancia entre el abrazo y la soledad, según se acerque o se aleje el progenitor, para continuar con su propia vida aparte, encontraremos un buen camino para entender la insistencia de Spinoza en la ambivalencia original del amor. Al igual que Bowlby y Fairbairn, Spinoza no postula una agresión innata para dar cuenta del origen de la maldad humana, sino que hace que la agresión se remonte a esta experiencia de la separación y de la imposibilidad de control de los objetos necesitados, a nuestra reacción ante un mundo que nos hace sufrir. De este modo, el planteamiento de Spinoza invita a A. a buscar en su pasado los borrosos recuerdos del consuelo y el abandono paternos que presagian, proyectan su sombra y se entrelazan en su amor por M.

Es algo terrible caer en la cuenta de que se odia a la persona a la que se ama. Spinoza concuerda con los psicólogos contemporáneos en que la toma de conciencia de que tanto el odio como el amor se dirigen a un único objeto provoca una profunda crisis en la vida mental. «Todos los afectos de odio son malos», concluye. «Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente.» Como los estoicos griegos y romanos, Spinoza disecciona las emociones en parte debido a sus puntos de vista acerca del perjuicio ocasionado por la ira y el odio en la vida pública; su defensa de la tolerancia religiosa y su insistencia en la necesidad de liberarse de la servidumbre con relación a

las emociones ambivalentes son, para él, parte de un único proyecto, y toda crítica de su radical programa antiemoción ha de mostrar su capacidad de enfrentarse a tales cuestiones con solvencia.

Pero ¿cómo puede superarse la servidumbre con relación a las emociones, según Spinoza? Este anuncia que el odio puede ser vencido y «extinguido» por el amor, y que «aquel [...] que intenta vencer el odio con el amor, ese tal lucha alegre y seguro» (Prop. 46, IV, Escolio). Pero hasta ahora la forma de llegar a tal victoria resulta inescrutable para A. Ciertamente, no es a través de su amor erótico por M. como conquistará la ambivalencia que ese amor comporta, pues los argumentos de Spinoza le han mostrado que cuanto más se concentre en tal amor, más desequilibrado será su odio, y más distorsionada y parcial su visión del mundo. La razón está de su parte. No es mediante ese amor que alcanzará la victoria. El pasaje en cuestión trata sobre «quien vive bajo la guía de la razón». Y ahora veremos que son la orientación intelectual, y el amor intelectual, los que liberarán a A.

## V. SPINOZA: LA LIBERTAD A TRAVÉS DE LA COMPRESIÓN

Spinoza le enseña a A. que la comprensión conlleva libertad. Pero, ¿en qué consiste tal comprensión, y de qué modo libera? En el ascenso platónico, A. «afloja» de manera gradual la presión de su «pasión excesivamente intensa» mediante la reflexión sobre las múltiples cosas buenas que le interesan y sobre la unidad subyacente a las mismas. Todo su pensamiento se dirige al bien; y aquél la impulsará hacia arriba sólo si está dispuesta a contemplar el bien como esencialmente unitario y armónico, y su amor inicial como una simple pieza de un conjunto superior. En momentos cruciales se le pide que considere las cosas buenas como intercambiables las unas por las otras. Spinoza, sin embargo, le asegura que no ha de circunscribir de esa forma su visión, ni ha de perder de vista la particularidad de la naturaleza esencial de cada cosa. Para liberarse de su servidumbre no tiene que apartar sus pensamientos de los confusos elementos impuros de su vida: sólo precisa adoptar una nueva actitud hacia la misma vida, haciendo de ella un objeto de comprensión intelectual.<sup>25</sup>

El hecho crucial del que tiene que tomar conciencia es de que la mente en cuanto tal es libre; su poder no puede ser dominado por in-

25. Este aspecto de la terapia de Spinoza resulta particularmente bien tratado por A. Rorty (1991), con cuyo detallado planteamiento coincide en gran medida en lo que sigue.

fluencia de la naturaleza. En la medida en que su mente se aloja en un cuerpo, y en la medida en que éste necesita cierto apoyo del mundo de la naturaleza, la mente no está libre de las influencias causales externas (Prop. II, III). Pero el pensamiento se halla, por su propia naturaleza, libre de la pasividad, es activo y está bajo nuestro control. En esencia, A. superará la ambivalencia de su amor concentrándose en el poder activo de su mente y empleando tal poder para comprenderse a sí misma y su dilema. Su amor es una cognición confusa, insiste repetidamente Spinoza —señalando así que en su carácter obsesivo presenta de modo distorsionado lo que es significativo y relevante en el mundo, y que nos presenta nuestra propia impotencia de manera a la vez confusa y falsa. (Éste es el modo en que Spinoza suscribe la afirmación estoica de que todas las emociones son una forma de creencia falsa.) Arrójese, sin embargo, la luz de la reflexión sobre esa emoción y su carácter comenzará a transformarse: «Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» (Prop. 3, V); «un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido» (Corolario, Prop. 3, V).

Hasta el momento A. ha vivido en su amor, permitiendo que su mente fuese zarandeada por las vicisitudes del imprevisible comportamiento de M. Supóngase, sin embargo, que ella empieza a despertar y a preguntarse acerca de los orígenes de su amor, sus méritos, su papel general en su vida: la propia emoción se le presentará con una claridad nueva y dejará de desbordarla sin más. Contemplando sus causas y efectos, empezará a concebir la idea de que puede dominarla y controlarla. Y la misma actividad de la comprensión, con su euforia originada en la sensación de control firme, ayuda a su vez al mismo: aplaca la sensación apremiante de necesidad de una completitud que sólo el cuerpo de otra persona puede proporcionar. Como afirma Spinoza: «En cuanto entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión» (Escolio, Prop. 18, V).

A. se dispone, entonces, a la descripción perspicua de su amor por M., sus causas y efectos. Pero a fin de describirlo cabalmente, debe captar las ideas que ejemplifica y su lugar en la red causal de la naturaleza en su totalidad. Esto es, A. tiene que dirigir sus pensamientos tanto a la filosofía como a las ciencias naturales. Podría llevarlo a cabo escribiendo un libro que tratase de las emociones. Tal libro, a fin de conseguir el efecto deseado por Spinoza, probablemente habría de encerrar un contenido considerablemente distinto del de este libro, el cual apoya y suscribe demasiadas «cogniciones confusas» como para alcanzar su aprobación. Y, sin embargo, también es cierto que todo libro filosófico sobre el tema, en la medida en que expresa pensamiento acerca de las

emociones y sus causas, obra al menos algo del efecto buscado por Spinoza. Al centrarse en el proyecto de comprensión, se consigue, durante un tiempo, estar menos inmerso en las emociones que se están describiendo. Seguiré esa sugerencia más abajo, al ocuparme de Proust. Pero ya podemos ver que si A. articulase por escrito una idea clara del deseo, el odio y el éxtasis de la infancia —pese a lo desgarrador que resultara el proceso de recuerdo y escritura—, sería menos pasiva ante esa historia. Le habría dado forma, la habría convertido en parte de un proceso explicativo delineado y ejecutado con considerable alegría. Spinoza parece estar en lo cierto al afirmar que la comprensión del dolor propio puede ser una de las actividades más estimulantes del mundo.

Pero probablemente la terapia emprendida por A. bajo la orientación de Spinoza no producirá nada tan novelístico. Su producción literaria diferirá de la del novelista tanto en la forma como en el contenido. Éste se diseñará para arrancar de sus pensamientos su obsesivo interés por un único objeto (Prop. 2, V), lo cual se llevará a cabo, sobre todo, pidiéndole a A. que se concentre en patrones causales generales y en su amor como una simple instanciación de un diseño más amplio (Props. 9 y II, V; Escolio, Prop. 20, V). Y su texto le instará a considerar el patrón superior como absolutamente forzoso, el mundo natural en su integridad como un ordenado sistema determinista en el cual ningún particular existe aislado (Prop. 6, V).

Tales pensamientos metafísicos y científicos generales la alejarán pronto del mundo de las interacciones humanas particulares y del tema del amor. Finalmente, este asunto le resultaría tedioso, y consideraría la elección de escribir sólo acerca del mismo un signo de que se mantiene la esclavitud, sin duda indicativo de otros tipos de servidumbre en su vida. Tampoco adoptaría cualquier tipo de prosa teórica y filosófica. Si la invitaran a impartir las Conferencias Gifford, por ejemplo, difícilmente escogería este asunto, tan ligado al sufrimiento humano, o este estilo, tan cargado de percepciones particulares. Las Conferencias Gifford de A. tratarían sobre el orden total del universo, en su trabazón armónica. Esto es, se ocuparían (como deben hacerlo las Conferencias Gifford) de Dios. «Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos» (Prop. 15, V). Pero es un signo de esta comprensión clara y distinta el que A. se centre en el marco superior en el cual ella, y sus emociones, desempeñan un papel menor.

Este compromiso con la comprensión universal implica que las Conferencias Gifford de A. no relacionarán la filosofía con la literatura y que no escogerán estructuras ni aproximaciones narrativas, pues Spinoza afirma con insistencia que su modo de escribir, de elevada abs-

tracción geométrica, es la forma correcta de mostrar las relaciones y los objetos tal como existen desde el punto de vista de un entendimiento curado y orientado a Dios. La narración, por el contrario, dirige con demasiada insistencia la atención de la mente hacia los particulares, considerándolos importantes no sólo en cuanto parte de la red causal del universo, sino por derecho propio. La literatura es cómplice de un entendimiento enfermo. Al igual que Agustín de Hipona, curado, abandona la autobiografía confesional por el comentario bíblico, A., siguiendo a Spinoza, dejará la escritura y la lectura de relatos por la geometría.

Para Spinoza, la comprensión de Dios no se opone ni contrasta, como sucede con la comprensión de las ideas en el caso de Platón, con la de las cosas particulares. «Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios» (Prop. 24, V). Pero los particulares se comprenden de un modo especial —es decir, bajo la especie de eternidad, desempeñando el papel que poseen en la secuencia causal eterna del universo. Cuando su mente es capaz de aprehender las cosas —y su propia esencia— de este modo, captando el todo, A. tiene conocimiento de Dios. Y tal conocimiento comporta un tipo especial de satisfacción y un tipo especial de amor: un júbilo al que acompañan la idea del yo, y también la de Dios, como su causa.

Este amor no depende de ningún estado corporal particular ni de ningún suceso externo. En consecuencia, no tiene por qué cesar en ningún momento (Prop. 34, V, Corolario; Prop. 37, V). Tampoco lo empaña la ambivalencia (Prop. 18, V, Corolario). Y dado que es propiedad común de todos los seres humanos, A. no envidiará a nadie esta comprensión, sino que se percatará de que, cuantas más personas disfruten de ella, la comprensión se hará más completa (Prop. 20, V; Prop. 35, IV; contrástese con Prop. 32-34, IV). Esto supone que, lejos de guardarse para sí su descubrimiento, lo comunicará a los demás, expresando su amor por Dios mediante actos que benefician a todos los seres humanos. Al explicar sus conferencias sobre teología natural a M., A. vencerá su ambivalente amor por él con amor verdadero. Y en su propio ser, superará su odio hacia un universo que le hace sufrir mediante un amor por el orden total de las cosas.

## VI. PROUST: LA UTILIZACIÓN DE LOS INDIVIDUOS COMO ESCALONES

De pequeño, desea con vehemencia el beso de su madre al acostarse. Hay una ausencia dolorosa en su alma que denomina amor. Quiere ser colmado, consolado, confortado; desea la anulación del dolor agudo

del sentimiento y el pensamiento. Y aunque el beso de su madre lo alivia, su efecto es tan efímero que la felicidad de su inminencia ya se encuentra teñida del dolor de su partida, «de modo que llegaba a desear que aquellas buenas noches que tanto amaba viniesen lo más tarde posible, para que se prolongara el tiempo de tregua en que mamá aún no había venido».<sup>26</sup> Pero el precio por la ausencia de dolor, es decir, de amor, es la extinción de la conciencia, la ausencia, podría decirse, de vida. El hábito, ese «hábil aposentador que torna todas las cosas habitables» le impide morar verdaderamente en su propio interior. Desea poseer su vida en su totalidad, es decir, la historia de su deseo, sin la terrible intermitencia del amor, con una constancia y solidez de conciencia que el amor mismo no permite.

Muchos años después, nos cuenta en este mismo pasaje, al despertarse de noche, siente un deseo elemental de consuelo que es el legado de estas experiencias infantiles. Como mencionábamos en el capítulo 4, intenta confortarse presionando las mejillas contra la almohada, mientras piensa que pronto «alguien vendrá en su ayuda. La esperanza de ser consolado le infunde valor para sufrir».<sup>27</sup> Entonces sueña con una mujer, y se excita al sentir el calor de su cuerpo fundiéndose con el de ella. Siente en su cuerpo el peso del de ella como si se tratase, en efecto, de una presencia materna tranquilizadora y consoladora, a la vez que de una pareja sexual.<sup>28</sup>

A partir de este punto, sabemos que lo que Marcel denominará después la «forma general» de sus afectos apunta hacia el pasado, hacia las angustias solitarias del niño que desea apasionadamente el beso de buenas noches de su madre y su abrazo confortador, los cuales borran los estímulos alarmantes del mundo. En su deseo de regresar a un estado uterino de unidad —en el sueño desea «convertirse en uno» junto con la mujer que contempla—, llega a considerar incluso la llegada de su madre con dolor, pues ha aprendido que no se encuentra en el útero, sino en un mundo donde los objetos externos, después de llegar, pronto se vuelven a ir.<sup>29</sup>

La novela de Proust encierra huellas de múltiples concepciones filosóficas del amor y su terapia. Pero la tradición del ascenso platónico incide en la estructura de la narración a un nivel más profundo, en mi

26. Proust, I.13-14.

27. *Ibid.*, I.10.

28. Estrictamente hablando, toda la narración se encuentra en *imparfait*, y se afirma que a la experiencia de despertarse de noche en unas ocasiones sucede un sueño profundo, en otras, pesadillas de «terrores infantiles» y, otras veces, este sueño de ternura erótica.

29. *Ibid.*, I.21.

opinión, que cualquier otra. Platón provee al narrador de su definición del amor: «El amor, en la ansiedad dolorosa lo mismo que en el deseo feliz, es la exigencia de un todo. [...] Solo se ama lo que no se posee por entero» (III.102; III.85, trad. cast.). Y la escala del amor platónica le proporciona una imagen fundamental para la trayectoria de su pensamiento y su deseo. En una alusión conjunta al *Banquete* y al *Fedro*, situada en el núcleo de la explicación teórica de su propio proyecto literario y el material de éste en su vida, escribe:

Cada persona que nos hace sufrir puede ser vinculada por nosotros a una divinidad de la que no es más que un reflejo fragmentario y el escalón más bajo del ascenso que a ella conduce, divinidad (Idea) cuya contemplación nos proporciona enseguida alegría en lugar de la pena que teníamos. Todo el arte de vivir consiste en utilizar a las personas que nos hacen sufrir únicamente como una serie de escalones que permite acceder a su forma divina y poblar así gozosamente nuestra vida de divinidades (III.935).<sup>30\*</sup>

Vemos aquí no sólo la idea platónica de tomar a los individuos como escalones en el camino hacia una idea general de la que son una imperfecta instanciación, sino también la idea, común tanto a Platón como a Spinoza, de que un proyecto intelectual interesado en el material de la propia vida transforma el dolor de la misma en alegría profunda. Es preciso ahora examinar cómo se desarrolla esta idea en la misma narración: preguntándonos primero por qué el amor por personas reales en la vida produce sólo angustia e inestabilidad y, a continuación, por qué el ascenso amoroso tendría que adoptar, a diferencia de Platón o Spinoza, la forma de arte narrativo.

El amor es una suerte de conciencia dolorosa de un vacío o carencia en el yo, acompañada de una exigencia de restauración de la unidad. Sus raíces se encuentran en el deseo, angustioso y compungido, que el niño siente de su madre; y este deseo de poseer una fuente esquivada de consuelo empaña todo amor subsiguiente. Cuando Albertine aparece

30. Donde Kilmartin traduce *degré* literalmente como «escalón» [*step*], yo he vertido «serie de escalones» [*series of steps*], lo cual expresa de forma más precisa, creo, el sentido distributivo del original. El pasaje es un fragmento de los diarios de Proust, sin ubicación clara en el texto. Los editores lo han insertado en mitad de una discusión sobre las verdades derivadas de la realidad por el intelecto, en tanto que opuestas a las impresiones de la memoria. No parece acertado, pues el pasaje alude a toda la obra del artista al basar su narración en los amores pasados.

\* Siguiendo a la autora, cambiamos la segunda aparición de «escalón» en este fragmento por «serie de escalones». También incorporamos a la versión de M. Armiño la traducción de la especificación que añade Nussbaum al texto en la primera aparición de este término: «del ascenso que a ella conduce». (*N. de las t.*)

ante él en la playa, en compañía de la pequeña pandilla de ciclistas, es la pura separación de su voluntad lo que inspira su deseo. Su amor por ella sigue el modelo establecido por su comienzo: un deseo insoportable que se manifiesta en proyectos de posesión y completitud que nunca pueden llevarse a cabo, salpicados por momentos de consuelo teñidos antes de su llegada por el dolor de los celos o el amortecimiento de la indiferencia. «Sólo se ama lo que no se posee por entero.» La angustiosa necesidad, la obsesiva parcialidad de la visión y los males de los celos y el odio —los tres defectos del amor, según Platón y Spinoza, son subrayados aquí y su origen se encuentra, a través de la narración, en la experiencia de impotencia infantil que Spinoza apuntó de forma abstracta.

Como hemos señalado, un amante así sólo puede ser cruel con su amada, en su empeño por controlar todos sus movimientos y pensamientos. Albertine sólo puede escapar a sus celos cuando está inconsciente y deja, durante un tiempo, de ser un ser humano separado:

Al volver ya se había dormido, y delante de mí veía a aquella otra mujer en que se convertía cuando estaba totalmente de frente. [...] Podía cogerle la cabeza, echársela hacia atrás, apoyarla contra mis labios, rodear mi cuello con sus brazos: ella seguía durmiendo como un reloj que no se para, como un animal que sigue viviendo en cualquier posición que lo pongan, como una planta trepadora, un volúbilis que continúa echando ramas a poco apoyo que se le dé. Sólo su respiración se modificaba con cada una de mis caricias, como si ella fuera un instrumento que yo hubiese tocado y al que hacía ejecutar modulaciones sacando notas diferentes de una de sus cuerdas, luego de otra. Mis celos se calmaban porque sentía a Albertine transformada en un ser que respira (*un être qui respire*), que no es más que eso [...] (III.109).

Así su sueño realizaba en cierta medida la posibilidad del amor [...]. Al cerrar los ojos, al perder la conciencia, Albertine se había despojado, uno tras otro, de sus diferentes caracteres de humanidad que me habían decepcionado desde el día en que la había conocido. Ahora ya sólo la animaba la vida inconsciente de los vegetales, de los árboles, vida más diferente de la mía, más extraña, y que sin embargo me pertenecía más. Su yo no se escapaba en todo momento, como cuando hablábamos, por las fisuras del pensamiento inconfesado y de la mirada (III.64).

De esta manera, sólo cuando un ser humano deviene vegetal puede ser amado sin odio.

La novela de Proust se dirige a una lectora ávida de comprensión acerca de sus propios amores y de la forma de los mismos, a quien le gustaría utilizar la novela como un «instrumento óptico» a fin de verse

a sí misma con mayor claridad (III.949). Por tanto, imaginemos que nuestra alumna A. —alguien diferente de la Albertine de ficción, al igual que (para Proust) toda persona real es distinta necesariamente de cualquier personaje de ficción, pues éste es siempre la amalgama de experiencias vitales diferentes— lee la novela y la aplica a su propia vida. Verá que el amor de la vida corriente no proporciona ninguna alegría. Hasta el placer que anhela con M. «no era percibido en realidad sino de forma inversa», debido a la angustia de su incompletitud e inestabilidad (III.909).

Tampoco es capaz, inmersa como está en su propia vida, de entender siquiera las estructuras de esa vida: las rutinas diarias, junto con nuestra vanidad, nuestros celos incesantes, nuestros mecanismos de autoconsuelo y de ocultación, operan siempre para esconder del yo la estructura de su propio amor, con su oscilación entre angustia y amortecimiento, su búsqueda repetitiva y obsesiva de lo imposible. Su existencia diaria ejemplifica un proceso de ocultación de sí, un trabajo

que, a cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre realizan en nosotros, cuando amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas por completo, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida (III.932).

Es más, dentro de su propia vida ella nunca puede conseguir ni una visión precisa ni un altruismo verdadero para con M., pues todo su trato con él acusa el perjuicio causado por la estructura autoconsoladora de sus objetivos.

El ascenso del amor se hace posible por el arte; en cierta medida por el trabajo de autoexamen del lector de ficción, en mucha mayor medida por la tarea de escribir la propia historia de vida.<sup>31</sup> A diferencia de Spinoza, quien considera la narración demasiado enfangada en emoción para ser vehículo de libertad, Proust alega plausiblemente que la narración es la única fuente verdadera de libertad, pues sólo a través de

31. No está claro, al igual que en Platón y en Spinoza, si se considera que el ascenso está al alcance de todos los seres humanos o sólo de aquellos dotados de un talento especial. Proust, como Spinoza, se inclina a retratar el éxito del artista como dependiente de un esfuerzo especial de la voluntad y de una renuncia de la que pocos serían capaces. Es sobre todo este modo de vida lo que distingue al artista de la multitud. En III.931, escribe que todas las personas encierran los materiales del arte en su interior, pero la mayoría no persigue arrojar luz sobre ellos; por ello su pasado «está atestado de innumerables clichés que resultan inútiles porque la inteligencia no los ha desarrollado».

ella dominamos la forma general de nuestro amor, con todos sus vínculos causales, convirtiendo a la vez este dominio en un regalo para el lector. La tarea del ascenso, entonces, consiste en convertir la vida de uno en una obra literaria, sirviéndose de las otras personas como escalones. Se trata de una empresa más de desciframiento que de creación, pues uno explora su pasado para el texto, «el único que nos haya dictado la realidad, el único cuya "impresión" haya sido hecha en nosotros por la realidad misma» (III.914). Su objetivo es el descubrimiento de «lo que debería sernos más precioso, y que por lo general terminamos desconociendo por siempre, nuestra verdadera vida, la realidad tal como la hemos sentido» (915). La materia prima de esta tarea son las impresiones que la propia vida ha ido depositando en nosotros (914); han de ser capturadas de nuevo y después ensambladas por el trabajo de la memoria y el intelecto, hasta que finalmente recuperamos nuestro yo perdido (935) e inmovilizamos mediante la contemplación todo lo que anteriormente se nos había escapado (909). Pero este cometido resulta, efectivamente, lo opuesto a las operaciones de la vida diaria, en la cual vivimos «apartados de nosotros mismos» (932), pues la vida cotidiana entierra lo significativo bajo hábitos, celos y vanidades que enmascaran su importancia; el arte elimina la envoltura falsa y revela la materia real de la vida. Ésta es la razón de que sólo la obra de arte, y no la vida corriente, pueda denominarse vida plenamente<sup>32</sup> vivida (932, 931). «Había experimentado de sobra la imposibilidad de alcanzar en la realidad lo que estaba en el fondo de mí mismo» (910).

Antes de poder acometer esta empresa con alguna esperanza de éxito, A. debe cortar su relación con M. y, de hecho, con todas las personas a las que ama o ha amado íntimamente, y buscar un estado de serenidad dentro del cual el libro interno de la pasión pueda descubrirse. «Son nuestras pasiones las que esbozan nuestros libros, y el intervalo de calma el que los escribe» (945). No debería enfrentarse a ella, si es posible, hasta después de haber amado a varias personas diferentes, pues la realidad que caracteriza al arte literario requiere la comprensión de ideas generales y ello, a su vez, exige múltiples experiencias (945):

más todavía que el pintor, el escritor, para obtener volumen y consistencia, generalidad, realidad literaria, lo mismo que aquél necesita haber visto muchas iglesias para pintar una sola, también precisa de muchos seres para un solo sentimiento (III.945).

32. En III.931 Kilmartin traduce: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por lo tanto realmente vivida, es la literatura». Pero se ha reconocido recientemente que el casi ilegible manuscrito de Proust dice «pleinement», «plenamente» en vez de «réellement», «realmente».

De hecho, «traicionar a la persona» es requisito previo de la posición creativa adecuada (945). Su artista interior se complace no con tal o cual amor particular, sino con una idea general del amor y el deseo que emerge de todas las experiencias concretas, con la unidad entre un fragmento de su pasado y otro, pues ella «se alimenta sólo de la esencia de las cosas», únicamente en ellas encuentra su «sostén y placer» (III.905).

El material de la creación literaria no será tan sólo lo bueno y lo noble de las cosas, como argüía Platón. A. encontrará en lo doloroso, lo odioso, lo despreciable, lo grotesco, un rico material de contemplación. (En esto Proust coincide con Spinoza y no con Platón.) De hecho, Proust sostiene que los tiempos tranquilos y felices son los menos valiosos para ella, pues se trata de periodos de embotamiento espiritual, durante los cuales no se acopian percepciones vivas.

En lo que concierne al amor, apreciará la unidad entre los amores pasados, y entre lo que ha denominado amor y otros sufrimientos (por ejemplo, el dolor de viajar) que antes no había relacionado con el amor (911). Todos esos sufrimientos y decepciones son simplemente «el variado aspecto que adopta, según el hecho al que se aplica, nuestra impotencia para realizarnos en el goce material, en la acción efectiva» (911). De este modo, para Proust, lo mismo que para Spinoza, el amor, en el fondo, se caracteriza por la impotencia y la necesidad.

El dolor del amor de A. por M. ahora debe «separarse de los individuos para que el[la] pueda comprender y restituirle su generalidad» (933-934). M. se convertirá para ella en una instanciación de una idea general del amor y el deseo cuyas vicisitudes procura, en general, comprender. El recuerdo del dolor de su amor será superado ahora por «su curiosidad por entender las causas de esta calamidad» (433): como en Spinoza, la comprensión de las causas apacigua el sufrimiento. Al regresar a su amor en el recuerdo, ahora lo considerará un modelo que «no ha hecho más que posar para [la] escritor[a] en el momento mismo en que, muy a pesar suyo, más le hacían sufrir» (939). Y de este modo, en el proceso mismo de infligirle dolor, M. ha aportado su piedra «a la edificación del monumento» en que consiste su obra narrativa (941). De hecho, llegará a pensar que él no fue nunca para ella mucho más que el constructo proyectivo de su propia imaginación y deseo, un personaje de ficción desde el principio; y la austera verdad de este reconocimiento la consolará del hecho de que no la amase lo suficiente (932-933).<sup>33</sup>

33. Para un análisis de la relación entre escepticismo y consuelo, véase Nussbaum (1990), «El conocimiento del amor». Argumento que la adopción por parte de Marcel de criterios para el conocimiento del otro cuya satisfacción resulta imposible es una es-

Llegará a entender la verdad que el arte revela: que estamos siempre solos, por mucho que amemos. «El hombre es el ser que no puede salir de sí, que no conoce a los otros sino en sí, y, si dice lo contrario, miente» (459).

El recuerdo en sí del sufrimiento del amor será doloroso: y A. volverá a vivir su dolor con el coraje de un médico que experimenta consigo mismo (942). Pero el padecimiento es mitigado por el proyecto narrativo en el cual está inserto: «Al mismo tiempo debemos pensarlo bajo una forma general que en cierta medida nos permite escapar a su abrazo, que hace, de todos, los copartícipes de nuestra pena, y que no está exento incluso de cierta alegría» (942-943).

La vida del arte es una vida de alegría, una alegría estrechamente vinculada con el júbilo intelectual de Spinoza, y relacionada por Proust con una suerte de inmortalidad y de vida después de la muerte. La materia prima del autoconocimiento y de la expresión artística es el sufrimiento. Pero emplear este dolor *como* materia prima de una obra de poder comunicativo universal y de belleza formal es un placer intenso (935) y un consuelo. No sólo proporciona a la artista una tarea activa de fascinación inacabable, no sujeta a vicisitud circunstancial alguna y dominada sólo por ella; también le permite escapar a sus propias ataduras al momento presente y poseer la idea de su vida en su integridad, venciendo así al tiempo y acercándose a la inmortalidad todo lo que puede hacerlo un ser humano (905-906).

Podría suponerse que el bien de otros seres humanos no figurará en absoluto en esta vida. En cierto modo es verdad, ya que M. ha dejado de existir para A. en tanto persona real con necesidades reales. De otro lado, la obra de la artista brinda a los lectores una poderosa herramienta de autocomprensión que pueden utilizar para descubrir la realidad de su yo, y así avanzar hacia su inmortalidad. De hecho, en este punto Proust le enseña a A. que, dado que las relaciones mundanas están dañadas por los celos y los deseos personales, sólo en el acto de crear una obra de arte, en el sentido que tiene el artista de obligación hacia su tema y su público, puede tener lugar la verdadera entrega a los demás.

Marcel, en un importante pasaje en el que describe sus pensamientos acerca de la muerte de Bergotte, el novelista, recurre a la teoría platónica de la reminiscencia, anunciando que el novelista trae a este mundo la huella de recuerdos de obligaciones morales contraídas en otro mundo y, al darse cuenta de que no puede cumplir tales obligaciones en las relaciones humanas corrientes, las realiza a través del arte.

---

tratagemas relacionadas con el miedo a abrirse al otro, y que allana el camino para una conclusión escéptica más celebrada que dolorosa.

Lo que puede decirse es que, en nuestra vida, todo ocurre como si entráramos en ella con un fardo de obligaciones contraídas en una vida anterior; no hay ninguna razón en nuestras condiciones de vida sobre esta tierra para que nos creamos obligados a hacer el bien, a ser delicados, ni siquiera a ser educados [...] Todas estas obligaciones, que no tienen su sanción en la vida presente, parecen pertenecer a un mundo distinto, fundado en la bondad, el escrúpulo, el sacrificio, un mundo totalmente diverso de éste, y del que salimos para nacer en esta tierra, antes quizá de retornar a él, para revivir bajo el imperio de esas leyes desconocidas a las que hemos obedecido porque llevábamos su enseñanza dentro de nosotros [...] (III.186).

Proust formula aquí varias aseveraciones. Una de ellas es que la dedicación pura al arte por parte del artista es el único ejemplo de dedicación pura que poseemos en este mundo. Pero, asimismo, asevera que tal dedicación es un ejemplo de «bondad» y «sacrificio», pues concibe la novela como un regalo para sus lectores. Sólo en este acto vemos una entrega desinteresada hacia los otros, pues toda relación humana directa sufre el perjuicio de los celos y del deseo posesivo. La relación entre autor y lector está libre de una dependencia excesiva y asfixiante, de la ambivalencia y hasta, de manera necesaria, de la parcialidad, pues la obra se dirige a todos por igual. No sabe cuál es su lugar en las vidas a las que se dirige.

Pero no se agota aquí el don del artista: este presente también abre para el lector la posibilidad de un amor desinteresado y tolerante y, en consecuencia, de conocer la mente de otro.<sup>34</sup> Todas nuestras tentativas de conocer la mente de otra persona real están condenadas por nuestros celosos proyectos: siempre vemos algún aspecto de nuestros propios deseos y necesidades. Ante la obra de arte, por el contrario, tales obstáculos se desvanecen y el conocimiento verdadero puede producirse.<sup>35</sup> El estilo de un artista

34. Esta afirmación parecería encontrarse en cierta tensión con la aseveración de que el artista ofrece a la lectora un conjunto de instrumentos ópticos a través de los cuales verse a sí misma y su propio amor (III.1089, citado en el capítulo 9). Creo que no es el caso. Como lo plantea Proust, se trata de lo siguiente: cuando leemos su novela, tomamos una mayor conciencia de la estructura de nuestro propio amor y de su particularidad y, al mismo tiempo, nos encontramos con otra mente, la de un ser peculiar que anima el texto en su totalidad. En parte, nos descubrimos a través de nuestro parecido con ese ser, pero en parte, también a través de nuestra diferencia.

35. Un importante corolario de esto es que el artista, al ser el único tipo de humano que puede ser conocido por otro, es también el único género que puede ser inmortal. Así pues, «la idea de que Bergotte no estuviese muerto para siempre no es inverosímil». Sus libros «velaban como ángeles de alas desplegadas y parecían, para quien ya no existía, el símbolo de su resurrección» (III.186).

es la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el secreto eterno de cada uno. Sólo por el arte podemos salir de nosotros, saber lo que ve otro de ese universo que no es el mismo que el nuestro y cuyos paisajes nos resultarían tan desconocidos como los que puede haber en la luna (931-932).

Y ello supone que el arte nos ofrece la única posibilidad de contacto humano genuino, y por tanto la única posibilidad de un amor recíproco en vez de solipsista.

## VII. LA BÚSQUEDA DE LA TOTALIDAD

Contamos ahora con otras dos concepciones de un amor que posee la energía del amor, su belleza y su carácter prodigioso sin su pasividad abrumadora, sin distracción, sin ambivalencia —un amor que fomenta la reflexión en vez de buscar su extinción, un amor que abarca el mundo entero con un júbilo ecuánime. Si en Platón la amante restringía su atención a lo noble y lo bueno, Spinoza y Proust muestran que no hay necesidad de ello: la contemplación también puede encontrar alegría en lo feo y lo grotesco e incluso, y sobre todo, en la propia historia de sufrimiento de la amante. De este modo el amor es purificado de los obstáculos que se levantan entre él mismo y un interés benéfico por toda la humanidad.

Una vez más: ¿qué tiene que decir sobre este logro una persona apegada a la benevolencia y a la justicia? ¿Hemos descubierto, en efecto, una reforma del amor que conserva su creatividad sin sus problemas? Retomemos y desarrollemos nuestras tres preocupaciones: la compasión, la reciprocidad y el individuo.

I. *Compasión.* Según la terapia estoica de las emociones de la que parte Spinoza, toda emoción que suponga una alta estima de la importancia de las personas y los bienes mundanos debe desaparecer de la vida de la persona curada. Como vimos en el capítulo 7, la compasión debe desvanecerse tanto como la ira, la aflicción y el miedo, pues en la piedad reconocemos que el infortunio que otro padece posee una importancia profunda para el yo. En este proceso nos exponemos al miedo debido a la incertidumbre de nuestras propias perspectivas e incluso a la ira hacia la causa de nuestro sufrimiento. Spinoza no duda en llegar a la conclusión estoica. Repudia la compasión en tanto reconocimiento doloroso de la debilidad humana (Prop. 50, IV) y en tanto respuesta inadecuada al sufrimiento necesario y predeterminado que con-

templamos.<sup>36</sup> Al igual que los estoicos, avanza en la argumentación sosteniendo que la piedad está inextricablemente unida a las malas pasiones de la envidia y el odio: nuestra compasión por la desgracia de otros tiene como complemento nuestra envidia por su buena fortuna y nuestro odio por su poder sobre nosotros. El único modo de desembarazarse del odio es, pues, ser menos pasivo hacia el mundo en general; y entonces no compadeceremos, al igual que no envidiaremos ni temeremos.

De la misma manera que Platón repudia el sufrimiento de los héroes trágicos, alegando que una persona en verdad fuerte es autosuficiente y considerando la compasión parte de una visión del mundo indigna, así también lo hace Spinoza. Por supuesto, refrenda la benevolencia y la beneficencia en la medida en que la razón dicta tales actitudes y acciones; pero, tal como Platón, su amante perfeccionado se encuentra a demasiada altura del mundo para percibir por qué el hambre, el duelo, la persecución y la pérdida suponen un gran pesar para las personas y por qué el alivio de los mismos, en consecuencia, resulta una cuestión de urgencia política. Al igual que Marco Aurelio, considerará a las personas pueriles, quizás incluso ligeramente repulsivas, mientras se preocupen por tales cosas. Se niega a permitir que lo contaminen.

Proust es más complejo: insiste en que su novela es una obra de la compasión en la que el artista ha sacrificado su tranquilidad en favor de la necesitada humanidad. Describe su obra como emisaria de un mundo de compasión y altruismo verdaderos, más allá de los estragos de los celos y del amor humano. Muchos elementos de la obra parecen compasivos —con su perspicaz retrato de la aflicción y el duelo, su ternura por las vicisitudes del sufrimiento humano. En un momento el narrador llega a afirmar que la compasión por el sufrimiento es más fuerte incluso que los placeres del amor (III.435).

Y sin embargo hay razones para creer que la compasión inicial resulta negada por la austeridad del final de la novela, en el cual entendemos que toda pasión humana es ficticia y, en consecuencia, toda pérdida es meramente como una pérdida en la ficción. El corolario de la

36. Tampoco su crítica descansa sobre un contraste entre la piedad y la compasión: niega la diferencia entre piedad [*pity*] (*commiseratio*) y compasión [*compassion*] (*miseri-cordia*), «excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito» (Definiciones de los Afectos, III, 18). Advuértase, asimismo, que el traductor parece no establecer distinción alguna, pues *commiseratio* de cierto, atendiendo tanto a la tradición como a la etimología, se traduciría más plausiblemente por «compasión», y *miseri-cordia* es el equivalente latino usual del griego *éleos*, generalmente traducido como «piedad».

soledad es la autosuficiencia. El objetivo primario de la artista se ha convertido en su propia inmortalidad, algo que sólo guarda una relación tangencial con la felicidad del lector. Tampoco parece interesada en los asuntos sociales generales. Los sucesos políticos de la época de Proust aparecen a una distancia considerable a través de la narración, como tantas otras señales de la insensatez e inconstancia humanas; y comprendemos por qué esto es así. Nadie que siga los consejos de Proust sobre el amor se arriesgaría por Dreyfus —ni siquiera correría un riesgo intelectual— ni se enzarzaría en la lucha de clases. Tales cosas son meras distracciones del proyecto devorador de la contemplación de sí mismo. Finalmente, entonces, del mismo modo en que la novela adopta un punto de vista sobre el objeto del amor sexual que implica que todo acto sexual es esencialmente masturbatorio, también adopta una perspectiva sobre la compasión y el altruismo —incluso, creo, sobre el altruismo del artista— que supone que todo altruismo es en el fondo autosatisfacción egoísta. Esto se origina, como en Platón, en la búsqueda de la autosuficiencia.

¿Hay al menos compasión para el amado? M. sigue siendo importante para A. de dos maneras: como vehículo para la creación y como parte de la realidad que la contemplación examina con júbilo. En Platón, resulta un vehículo relativamente insignificante para el pensamiento y el discurso creativos, pues, como toda persona real, evidentemente encierra mucha menos bondad que otros objetos que A. podría contemplar, y esa bondad está muy mezclada con propiedades malas y neutras. Según el planteamiento de Spinoza sale algo mejor parado, ya que ella puede estudiarlo en su totalidad y no tan sólo su bondad, y dado que se permite que la comprensión de la historia propia de A. desempeñe un papel particular para trascender su dolor. Y en Proust es donde mejor se lo trata, pues será fuente principal de la obra de arte que A. creará. No obstante, hemos de decir que M. en sí mismo, y la felicidad de M., desaparecen de nuestra vista. Él es, para usar la imagen de Proust, sólo el modelo de una artista, únicamente la ocasión de una creación que trasciende y deja atrás su realidad. Si ella actúa de forma caritativa por él, sólo lo hace en la medida en que él integra el mundo en su totalidad, al cual su actividad creativa se dirige. Si él realmente la necesitase, ella no lo percibiría.

En resumen, los contornos del mundo del amante, aunque parecen expandirse gracias a que el amor abarca el universo, en realidad se han contraído por el rechazo del amante de los significados humanos de los sucesos y personas de ese mundo. Amar a los seres humanos *more geometrico*, o incluso como a personajes de ficción, es apartarlos, no abrazarlos.

2. *Reciprocidad.* El amor platónico, aunque desinteresado y creativo, parece carecer de respeto por la agencia separada del amado y por los elementos recíprocos en el amor, tratando al objeto amado simplemente como una sede de propiedades deseables. ¿Qué encontramos en Spinoza y Proust? A medida que el amante progresa, ciertamente hay cada vez menos deseo de poseer o controlar a las personas individuales, menos celos, menos egoísmo en el sentido habitual. Pero, ¿hay en algún sentido respeto por las elecciones de la otra persona? Si A. sigue a Spinoza, considerará cada parte de la naturaleza un componente de un todo interrelacionado, y la distinción entre agentes y otras partes devendrá relativamente insignificante; tan sólo su propia agencia será objeto de su interés. En Proust, la agencia del objeto amado resulta fundamental, pero en calidad de causa principal del sufrimiento pasado del artista. En su condición artística curada, A. contemplará a M. sólo como a un modelo, el origen de un personaje literario; y la libertad de manipular tal personaje le pertenecerá completamente a ella.<sup>37</sup>

3. *Individualidad.* Tanto Spinoza como Proust consideran el carácter separado del objeto una fuente de dolor, algo que *vencer*, más que respetar o amar. El hecho de que tenga su propia vida que vivir es precisamente el problema. En Spinoza la separación llega a ser repulsiva, pues los celos por la falta de posesión van indisolublemente unidos a un conjunto repugnante de pensamientos acerca de la infidelidad sexual. En cuanto a la particularidad cualitativa, desempeña un papel cada vez menor en los intereses contemplativos, de progresiva abstracción, de estos dos seguidores de Platón. A diferencia de éste, Spinoza y Proust no restringen la mirada de A. a lo noble y bueno en el objeto, lo cual en principio promete una comprensión más cabal de la particularidad. Pero, ¿hasta dónde nos llevan? Spinoza no permite que A. vea a M. como un particular pues, después de todo, eso es lo que son todas las cosas. Pero las especificidades de su particularidad van dejando de

37. Véase Vlastos (1981), pág. 32: «Puesto que las personas en su concreción son seres que piensan, sienten, desean, albergan esperanzas y miedos, considerar el amor por ellas como amor por objetivaciones de la excelencia supone que la concepción de las mismas en tanto *sujetos* no resulta fundamental con relación a lo que se siente por ellas en el amor». Vlastos no distingue claramente esta crítica de lo que afirma acerca del altruismo, pero las dos cuestiones resultan palmariamente independientes desde el punto de vista lógico. Se puede tener mucho empeño en fomentar los intereses de la otra persona sin respetar su autonomía: esto sucede (inocuaente) en el amor de un progenitor por un niño muy pequeño y (de una forma más problemática) en el amor mutuo entre los ciudadanos de la ciudad ideal de Platón. De otro lado, sería posible respetar la libertad de otras personas sin buscar beneficiarlas por su propio bien. Esto ocurre en cierto modo en el estoicismo, en la medida en que la persona sabia interpreta que el respeto exige el rechazo de la compasión; se da, también, en ciertos géneros de animadversión.

interesarle —las idiosincrasias corporales, la historia concreta, hasta sus defectos o faltas—, pues lo considerará progresivamente sólo uno de los muchos particulares entrelazados en el todo de la naturaleza. Y, por motivos terapéuticos, se la disuadirá activamente de centrarse en esos aspectos concretos de él —su cuerpo, en particular— que solían suscitar su necesidad y su deseo (así como un asco violento). El narrador de Proust sigue contemplando los amores particulares de su pasado, pero sólo como tantos signos de esencias generales y de la idea general de su amor. Por esta razón, cuando A. escriba su obra de arte proustiana, el hombre al que retratará no será M. en toda su concreción. Será una amalgama considerablemente abstracta de varias partes de su historia.<sup>38</sup> No será una sorpresa que el personaje literario resultante carezca tanto de particularidad como la propia Albertine —cuyos rasgos de individuación fluctúan inconstantemente a lo largo de la novela, consistiendo en gran parte en su propensión a recordarle al narrador los sentimientos de dolor de su infancia.

De nuevo, como en el caso de Platón, las cuestiones relativas a la separación y la particularidad no son sencillas, pues eliminando los celos y la inseguridad, Spinoza y Proust también han acabado con algunos de los impedimentos más poderosos para el amor individual —como señala Proust con su insistencia en que las relaciones éticas de amabilidad, de «otro mundo», son posibles *sólo* en la relación entre artista y lector. Tanto en Spinoza como en Proust, el amor se remonta sobre los obstáculos impuestos por el inseguro ego, pero sólo a cambio de perder de vista al individuo de la vida real en toda su complejidad erótica. Esto se le hace tolerable a Proust porque, en su descripción, el individuo como tal nunca ha sido objeto de amor. Las personas a las que amamos, concluye, son aquellas a las que vemos con menor claridad: constituyen meramente «una vasta y vaga arena en la que exteriorizar nuestros pensamientos [...] Y quizá fue culpa mía no hacer un mayor esfuerzo por conocer a Albertine en sí misma».

Así pues, el ascenso sólo prospera remontándose tan alto sobre las personas reales, que su existencia humana no puede advertirse en su especificidad. Nuestros tres pensadores parecen creer que sólo de este modo pueden curarse el terrible exceso y la ambivalencia del amor. ¿Qué deberíamos aconsejarle a A. en relación con este punto? Si coincidimos con el diagnóstico, sin embargo, la conclusión no nos satisface, parece que nos enfrentamos a una elección difícil, especialmente en

38. Véase III.876 (III.731, trad. cast.): «En este libro, donde no hay un solo hecho que no sea ficticio, donde no hay un solo personaje "en clave", donde todo ha sido inventado por mí según las necesidades de mi demostración [...]».

lo que atañe a la vida social: o bien la imposibilidad de superar el odio, o bien una superación que también elimina la compasión, la reciprocidad y la particularidad, excepto en la relación contemplativa entre filósofo y Dios, o entre lector y texto.

El diagnóstico de nuestros terapeutas, sin embargo, puede cuestionarse ahora, pues los tres parten de una concepción del amor que deriva de un escenario de impotencia infantil y del deseo infantil de omnipotencia, que ve el deseo de amor en términos de restauración de la totalidad y de la Edad de Oro de un estado sin necesidades. Podría afirmarse que expresan lo que hemos denominado narcisismo patológico: desean con vehemencia un control completo del mundo y rehúsan abandonar tal deseo por anhelos más realistas de intercambio e interdependencia. Su caracterización de la vida humana resulta distorsionada por su empeño, pues sólo ven angustia y tormento donde hay ausencia de completitud y de control dictatorial, sólo asco cada vez que un cuerpo va por su camino. En vez de aprender a vivir en un mundo donde todo amante ha de ser finito y mortal, el amante contemplativo encuentra dispositivos maravillosamente ingeniosos para satisfacer sus deseos de infancia, desplegando, con notable efecto, el asombro y la curiosidad que tan prominentes resultan en la constitución inicial de un niño. Antes que abdicar de su deseo de totalidad en favor de un afán humano más apropiado, este amante sigue impulsado por la omnipotencia infantil y, por esa misma razón, ha tenido que alejarse de un mundo en donde los deseos del niño no se pueden satisfacer nunca.

Ninguno de mis tres criterios normativos *puede* satisfacerse mientras el amante en ascenso siga aferrándose a la omnipotencia, o al control completo sobre lo bueno, como objetivo. La reciprocidad exige la disposición a convivir con otros que son iguales y ello supone la disposición a admitir límites sobre el propio control de las cosas buenas. No se puede odiar el hecho mismo de la existencia incontrolada de otro y, pese a ello, convivir con otras personas en términos de reciprocidad y justicia. Lo típico de la compasión es la visión de uno mismo como uno entre otros, similarmente vulnerable, con posibilidades parecidas de padecer un tipo de infortunio mundano. No cabe sentir compasión por otros sin estar dispuesto a reconocer la realidad e importancia de otra vida humana junto a la propia. Y, como admite Proust, ver la particularidad de otro de manera verdadera y clara requiere una mirada que no trate de incorporar o absorber a ese otro, la mirada de alguien con voluntad de vivir en un mundo en el que haya agencias externas al yo que sigan siendo como son. En este sentido, tiene toda la razón: *fue* culpa suya no conseguir conocer a Albertine tal y como ella era. Pero lo fue no (como él piensa) porque se enamorase de ella, sino

debido al objetivo específico que se marcó en el amor, y a la concepción del amor que adoptó, tan apropiada a ese fin subyacente.

En definitiva, toda versión del ascenso del amor que pretenda suministrar un modo prometedor de relaciones tanto personales como sociales no debe construirse sobre el objetivo de una impotencia deficiente, ni sobre la combinación de angustia y arrogancia que acompañan a tal finalidad infantil.

¿Por qué escogen este objetivo? En otros términos, ¿por qué el ascenso platónico resulta tan atrayente para A. y para muchos de nosotros? ¿Por qué ha ejercido tal fascinación a lo largo de la historia del pensamiento? El diagnóstico de Proust puede servir para los tres: se debe a la vergüenza. Proust describe nuestra condición como insoportablemente débil y necesitada y nos retrata desgarrados no sólo por el sufrimiento, sino también por la vergüenza ante tal condición de necesidad. (De modo similar, los humanos de Aristófanes que atacaron a los dioses, antes orgullosos, se avergüenzan de poseer cuerpos meramente humanos.)<sup>39</sup> Dado que nuestra angustia por ser una parte del todo es tan insoportable, no habrá cura para el amor, a menos que nos convirtamos en amos del todo. Puesto que nuestra indefensión resulta tan vergonzosa, hemos de hacernos semejantes a los dioses. Esta sensación de no poder llevar la cabeza alta a menos que se clausuren todas las fuentes de dolor y de falta de control, condición identificada en la parte primera como narcisismo patológico, condena al amante platónico. Un día, percatándose de que al besar a Albertine en realidad está abrazando y tratando de poseer la imagen de su madre, el narrador reconoce esta limitación. Las personas como él, afirma,

[se han] dado cuenta de que sus sentimientos, sus acciones, no están en relación estrecha y necesaria con la mujer amada, sino que pasan a su lado, la salpican, la rodean como la marea que rompe contra las rocas, y el sentimiento de su propia inestabilidad aumentaba todavía más en ellos la sospecha de que esa mujer, de la que tanto querían ser amados, no los ama [...] [E]se temor, esa vergüenza traen consigo el contrarritmo, el reflujo, la necesidad [...] de reanudar la ofensiva y de recuperar la estima, el dominio.<sup>40</sup>

39. Spinoza define la vergüenza de una forma más amplia, simplemente como «tristeza [que] surge de que el hombre cree ser [...] vituperado». Pero está claro que la impotencia que experimenta el amante es el género de cosa que censura en sí mismo, y por tanto pensará que otros la desaprueban. Se trata, después de todo, de una «esclavitud», condición en la que uno «no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna».

40. II.857-858 (véase la cita, más extensa, del capítulo 4). La vergüenza es un tema tratado a lo largo de toda la novela. Considérese, entre otras, la escena en Balbec en la que el joven Marcel, enojado porque Charlus habla de modo vulgar sobre su abuela,

Este punto de partida es lo que condena su proyecto a la inadecuación ética. Cada una de estas tres visiones del amor completo está lastrada por la particular visión narcisista de su autor<sup>41</sup> del mundo del valor.

Así que también A., pedaleando por la playa, es autosuficiente. Ha tenido una educación filosófica que la eleva sobre la vergüenza, sobre la venganza y sobre la inestabilidad; pero también sobre la política, la amistad y el amor humano.

---

dice francamente: «¡Cómo, señor, si la adoro!» —a lo cual Charlus replica con celeridad que es vergonzoso reconocer abiertamente los propios sentimientos, tan ridículo como llevar anclas bordadas en el bañador (1.823). En la película de Raoul Ruiz *Le temps retrouvé*, este momento se plasma especialmente bien.

41. En Proust hay más resquicios para la duda: después de todo, Marcel no es Proust. Pero el texto no crea un espacio donde la visión distintiva de Marcel sobre el mundo se pueda criticar desde dentro.