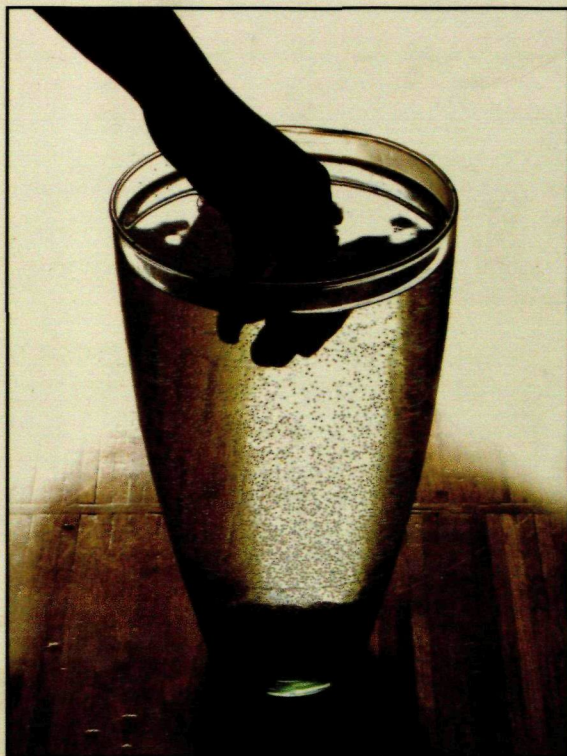


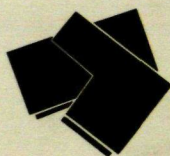
# Los sentimientos morales

---

Edición al cuidado de Pura Sánchez Zamorano

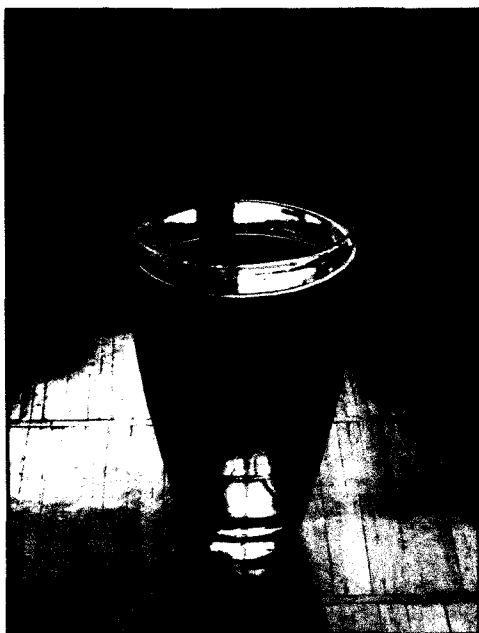


Rebecca Comay • André Gombay • Gilberto Gutiérrez  
Enrique López Castellón • Javier Sádaba • Ronald de Sousa • José Luis Tasset  
Antonio Valdecantos • José Luis Velázquez • José María Zamora  
William James • Charles Taylor



Cuaderno Gris

[www.ffil.uam.es/cgris](http://www.ffil.uam.es/cgris)



*Ha de desaparecer el lúgubre vestido con el que han cubierto a la ética muchos teólogos y ciertos filósofos; hay que dejar sólo la gentileza, la humanidad, la beneficencia, la afabilidad. Con pausas adecuadas, la moral ha de ser juguetona, traviesa y alegre. No habla de austeridades ni de rigores inútiles, ni de sufrimiento ni de abnegación. Declara que su único propósito consiste en hacer, en la medida de lo posible, a sus seguidores y a toda la humanidad joviales y alegres a lo largo de toda su existencia; y no prescinde nunca de ningún placer, sino con la esperanza de una amplia compensación en algún otro período de sus vidas.*

David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Sección IX, Conclusión, II, 228.

Los sentimientos morales

# Los sentimientos morales

---

Edición al cuidado de Pura Sánchez Zamorano



Época III

Cuaderno Gris

Nº 7 (2003)

[www.ffil.uam.es/cgris](http://www.ffil.uam.es/cgris)

---

# Cuaderno Gris, 7

## MONOGRÁFICOS

### DIRECCIÓN:

Alfonso Moraleja  
Gabriel Aranzueque

### COLABORADORES:

- Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Departamento de Filosofía de la U.A.M.
- Área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la U.A.M.

### FOTOCOMPOSICIÓN:

Marcos Gómez Aranguren

### IMPRESIÓN:

RB Servicios Editoriales

© Cuaderno Gris, 2003

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.  
Ciudad Universitaria de Canto Blanco  
Carretera de Colmenar Viejo, Km. 15. 28049 Madrid

© de las traducciones: Enrique López Castellón, Juan Luis Sánchez Zamorano  
y Pura Sánchez Zamorano

© Kluwer Academic Publishers, 1999; Harvard University Press, 1979

© de las fotografías: Miguel Copón

I.S.B.N.: 84-932145-5-8

Depósito legal: M. 55.297-2003

Impreso en España - *Printed in Spain*

# Índice

<i>Presentación</i> , Pura Sánchez Zamorano .....	9
---	---

## I. ASPECTOS HISTÓRICOS

<i>Las pasiones del Pórtico. Concepciones del πάθος en el estoicismo antiguo y medio</i> , José María Zamora .....	23
<i>Las emociones del arribista</i> , André Gombay .....	45
<i>La generosidad en Las pasiones del alma de Descartes: otra lectura</i> , Pura Sánchez Zamorano .....	61
<i>Darwin y el sentido moral</i> , José Luis Velázquez .....	85
<i>Entre la melancolía y el fetichismo: las pérdidas de Walter Benjamin</i> , Rebecca Comay .....	97
<i>Sobre las interpretaciones morales del sentimiento</i> , Enrique López Castellón .....	117

## II. ASPECTOS SISTEMÁTICOS

<i>Sobre el sentido y el sentimiento morales</i> , Gilberto Gutiérrez .....	135
<i>La mirada interior. Los sentimientos morales</i> , Javier Sádaba .....	149
<i>Las emociones morales en blanco y negro y en color</i> , Ronald de Sousa .....	159
<i>Apología del arrepentido</i> , Antonio Valdecantos .....	175

<i>La ética y las pasiones: una propuesta neobumeana</i> , José Luis Tasset .....	203
---	-----

### III. TRADUCCIONES

<i>El sentimiento de racionalidad</i> , William James .....	223
---	-----

<i>La compasión</i> , Charles Taylor .....	249
--	-----

## Presentación

Pura Sánchez Zamorano

Aunque no es lo habitual en estos casos, comienzo con los agradecimientos. Hay dos razones importantes para ello. La primera es la de presentar a la Universidad Autónoma de Madrid, y a la comunidad universitaria española en general, al *Departamento de Filosofía* de la *Universidad de Toronto* y a algunos de sus profesores más entrañables. Puedo decirles, como antigua alumna, que el «Graduate Department» de dicho Departamento —lo que para nosotros es el Master y el Doctorado— es el más grande de toda Norteamérica en lo que al número de enseñantes, de alumnos admitidos y de medios dedicados al Tercer Ciclo se refiere; y que distinguidos y cordiales son sus profesores, *muchos de los cuales hubieron de excusarse*, dada la premura de mi petición de colaboración. (A toro pasado, me arrepiento de tanta urgencia. No sabía que coordinar y editar un libro llevase tanto tiempo.) Los que no se excusaron, antes bien, se mostraron encantados de participar en este número y verse traducidos al castellano, son: Rebecca Comay, especialista en filosofía continental moderna y contemporánea —en Hegel, Heidegger y la Escuela de Frankfurt en particular—; Ronald de Sousa, especialista en filosofía de la mente y de las emociones, y conocido en nuestro país por su *The Rationality of Emotion* (de 1987); y André Gombay, experto en el racionalismo del siglo XVII, y en autores en absoluto racionalistas como Nietzsche y Freud. A todos ellos muchas gracias por sus conocimientos y su disponibilidad.

Aludía arriba a una segunda razón y es ésta: este *Cuaderno Gris* que les presento no hubiera sido factible sin la ayuda *incansable* (amén de los ensayos respectivos) de nuestro Jefe de Departamento, Enrique López Castellón, y uno de sus profesores, José María Zamora. Al primero debo, o más bien debemos, sugerencias de todo tipo —como qué autores invitar a colaborar (aunque luego no lo hiciesen), qué estructura dar al número, etc.— y, ¡cómo no!, *sus magníficas traducciones*; al segundo, la inmediata solución de toda suerte de enredo «informático». Se aplica a ellos lo que Descartes dice de los espíritus «grandes» —«(son) siempre afables, siempre serviciales, (...) y siempre humildes»—; y, precisamente por aquello de su (sana) humildad, dejo aquí constancia de su buen hacer.

Ni que decir tiene que agradezco, asimismo, los *artículos* de los profesores Gilberto Gutiérrez, de la Universidad Complutense de Madrid; José Luis Tasset, de la



Universidad de La Coruña; Antonio Valdecantos, de la Universidad Carlos III de Madrid; y Javier Sádaba y José Luis Velázquez, de esta «nuestra casa»; y la «tarea de impresión» (y nunca mejor dicho, en un año de rebajas presupuestarias en el Servicio de Publicaciones) de nuestro profesor-editor, Gabriel Aranzueque, y de nuestro antiguo alumno, Marcos Gómez Aranguren; y las bellas *fotos de portada y solapas* de nuestro ex profesor, Miguel Ángel Ramos.

No voy a cansarles ahora con una historia introductoria sobre las relaciones entre sentimiento y razón, o las distintas conceptualizaciones del primero, en la tradición filosófica. (Las primeras páginas del ensayo del profesor López Castellón, así como gran parte del ensayo del profesor Tasset están dedicadas a ello, y con mayor pericia que la que yo tendría.) Quiero, sin embargo, y antes del índice analítico, recoger aquí lo que algunos de nuestros autores –Sádaba y Tasset, entre otros– señalan que podría subyacer a nuestro interés actual por los sentimientos.

Que vivimos en sociedades hipercompetitivas, violentas, insolidarias; sociedades que premian el arribismo, la ingratitud, el olvido, el individualismo más vacío, etc., es algo, creo, que nadie discutirá; que al desencanto con la «política normal» y las instituciones en general se suma, hoy día, la interesada manufactura de un «sentimiento» vulgar, infantiloides y escapista por parte de la industria de la «cultura», eso parece también plausible. Si ello es así, que el individuo «maximice actos y *ejemplos* de amor y amistad» en un mundo como el nuestro, como dice Javier Sádaba (pero también de gratitud, vergüenza, dignidad, veracidad, resistencia, etc.); que los ciudadanos recordemos al Estado su obligación de promover, a todos los niveles, empezando por la propia política, una «educación sentimental» antes que el embrutecimiento general, como dice, otra vez, Sádaba, todo ello es de la máxima urgencia. Es por eso, entre otras razones, por lo que los sentimientos morales y su tradición, *que no es sólo la tradición «filosófica»*, nos interesan hoy día. Pues a la sentimentalidad *ilustrada* de Spinoza y Descartes, Hume, Rousseau, Marx o Freud, que dice Tasset, preceden y siguen los «ejemplos paradigmáticos» de muchas *más* personas (incluso instituciones, pese a nuestra actual desconfianza) «de bien». No hay más que leer el volumen que les presento, y en especial los artículos de Taylor y De Sousa.

Y procedo ya a hablarles del contenido de los ensayos aquí reunidos.

1. ¿Cómo puede una filosofía como la estoica, cuya doctrina fundamental es la de la racionalidad universal, dar cuenta de la pasión humana, esa «razón pervertida», esa «enfermedad del alma, contraria a su naturaleza y origen del mal moral»? Esta es la pregunta que el ensayo «Las pasiones del Pórtico», del profesor José María Zamora, se propone responder. Centrándose en el estoicismo antiguo y medio (desde Zenón de Citio hasta Posidonio de Apamea), y partiendo de la lectura minuciosa de los fragmentos recopilados por H. von Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta* (1905-1924)), L. Edelstein e I. G. Kidd (*Posidonius* (1972-1999)), y A. A. Long y D. N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers* (1987)); poniendo en duda que exista una ruptura esencial entre el Pórtico antiguo y medio a la hora de abordar el problema de las pasiones, y refiriéndose sobre todo a la filosofía de Crisipo, Zamora nos aclara la paradoja:

El alma humana es racional por naturaleza, pero la razón —facultad de juicio, y única facultad del alma— puede rebelarse contra sí misma. La pasión no es otra cosa que la «debilidad» de una razón única, debilidad que consiste en el *consentimiento* del alma a un «impulso inicial», el cual «no produciría movimiento o efecto alguno en ella» —es decir, no sería impulso *sensu stricto*— «si no fuera por dicho consentimiento». Es por ello por lo que la pasión constituye un «desbordamiento», por parte de la razón, de sus propios márgenes, y un impulso «excesivo»: el «desarrollo» del «primer movimiento» del alma es inseparable de su consentimiento.

Ahora bien, ¿cómo, exactamente, puede el impulso *sensu stricto* «sobrepasar la medida» conforme a la naturaleza y a la razón? La pasión, nos dice el autor, no es el error; el error es el consentimiento del alma a una representación «falsa» (no comprensiva); la pasión, el consentimiento a una representación que «representa una acción perjudicial como simultáneamente provechosa» (o viceversa), representación que no sería posible (¿en sentido estricto?) si no fuera por el propio y previo consentimiento del alma. De ahí que la pasión sea, también, una «opinión», pero en el sentido de «suposición débil». Como el propio autor señala, las huellas del estoicismo medio perviven en las teorías de Spinoza y Descartes.

2. En su artículo «Las emociones del arribista» («Careerist Emotions»), el profesor André Gombay lleva a cabo un espléndido esfuerzo de epistemología histórica: muchas de las pasiones de los moralistas del siglo XVII —sus nuevas definiciones, su análisis, incluso la aparición de pasiones desconocidas— no se entienden fuera del contexto que inician dos fenómenos históricos, de finales del siglo XVI, de capital importancia: el nacimiento de los derechos y el nacimiento de las «carreras». Éste es el argumento, y escrupuloso, pese a la llaneza del estilo, del autor.

A la luz del mencionado contexto y las instituciones engendradas podemos entender, entre otras cosas, el cambio de una concepción internalista a otra *mucho más externalista* de numerosas pasiones: las emociones comienzan a ocurrir «bajo la mirada» (literalmente) y «frente a las opiniones» (esperadas o temidas) de los otros. Ya no hay vuelta atrás. Como el autor apunta, llegamos a sentir como sentimos teniendo en cuenta dichas «consideraciones» ajenas; hasta el punto de que la génesis y la justificación de nuestros sentimientos se entrelazan y solapan de manera compleja.

Todo ello es particularmente cierto en lo que se refiere a las nuevas «emociones arribistas» o, mejor, «de arribistas» del siglo XVII —la vergüenza, la envidia, la indignación, el celo, etc.—, como muestra Gombay analizando, especialmente, la Parte Tercera de *Las pasiones del alma* de Descartes, y jugando con el doble sentido de «careerist» (aquél dedicado a su profesión, pero también, en su sentido peyorativo, aquél dispuesto a sacrificar su *integridad* por mor de la «carrera»). De ahí que sea incluso cierto, aunque paradójicamente, de la «Generosidad» cartesiana (que hoy llamaríamos auto-respeto): pues ella insistirá en dejar de lado, precisamente, las comparaciones y clasificaciones, los nuevos criterios (como el talento y el mérito), a las que las demás emociones recurren.

3. La misma obra, el mismo autor, distinta intención. «La generosidad en *Las pasiones del alma* de Descartes», de quien escribe estas líneas, sólo quiere rendir un pequeño homenaje a la concepción cartesiana de los sentimientos. No creo que dicho homenaje pueda dar cuenta cierta de la belleza, la complejidad y la *genialidad*

de la obra, una obra que debiera figurar en el «canon» de toda licenciatura en filosofía. Aunque pretendo, en el ensayo, recuperar, para su comprensión, la «fisiología mecánica de las pasiones» cartesiana —una fisiología a la que Descartes *pone límites* para reivindicar la libertad del alma—, no sé hasta qué punto satisfago el propósito. Y aunque pretendo, asimismo, esclarecer los diversos fundamentos textuales de la «moral de la generosidad», mucho más podría haberse ahondado en las relaciones entre la generosidad y otras pasiones (como el amor o la amistad), o entre aquélla y el respeto kantiano. Sólo espero, entonces, que lo escrito sea instructivo.

4. En «Darwin y el sentido moral», el profesor Velázquez analiza la propuesta darwiniana, en *The Descent of Man*, de «tratar la cuestión del origen de la moral desde el punto de vista exclusivo de la historia natural» y, en concreto, desde el punto de vista de la «gradualidad» en lo que se refiere a los instintos básicos, los «instintos sociales» y las facultades intelectuales. Según Darwin, los progenitores simios de los seres humanos eran «sociales» —esto es, el afecto y la simpatía por sus semejantes no les eran ajenos—; ahora bien, cuando una especie tiene «instintos sociales bien definidos», y sus facultades intelectuales alcanzan un desarrollo similar al alcanzado en el ser humano, la adquisición del sentido o de la conciencia moral es «prácticamente inevitable».

Esta concepción naturalista de la *motivación* moral humana, dice Velázquez, «al no establecer un elemento independiente de la propia simpatía para enjuiciar las acciones», confunde, en lo moral, motivación y criterio. Pues, si según Darwin, las reglas morales (como la regla de oro y la regla de la promoción del bienestar general) resultan de la propia simpatía —aunque reforzada y refinada por el poder de razonar y el hábito (como, entre otros, el de aprobar y desaprobar ciertas acciones)—, entonces resulta difícil defender que la moral sea otra cosa que «la sistematización de lo que los seres humanos, en general, aprueban y desaprueban».

Con todo, el profesor Velázquez no ve un problema insalvable en este «naturalismo»; quizá el «paso» darwiniano desde ciertos «hechos evolutivos» a los valores implícitos en las normas morales sea un tanto apresurado. Pero, dice el autor, si renunciamos a los «ganchos celestes» de la religión o la metafísica, *lo que nos resta es nuestra capacidad natural para reflexionar y deliberar* sobre lo que hemos sido y somos: los instintos sociales, y la simpatía en particular, han configurado una conciencia humana inclinada a aceptar prácticas y normas de conducta cada vez más inclusivas en lo que hace a «otros», y a *compartir los sentimientos* que se derivan de su cumplimiento o trasgresión.

5. ¿Constituye la pasión melancólica «la respuesta más responsable a las demandas históricas de una época devastada por el horror acumulativo de sus pérdidas»? En su denso pero magistral ensayo, Rebecca Comay examina las relaciones entre la melancolía, por un lado, y, por el otro, el narcisismo, la «escenificación de desposeimientos» que, en última instancia, no son ni siquiera de uno, la des-realización de lo real, la aquiescencia ante el presente y, sobre todo, el fetichismo. Las estructuras de la pasión melancólica y de la perversión fetichista, sostiene la autora, virtualmente coinciden.

En la primera parte de su artículo, Comay se las ve con la «industria contemporánea de la memoria»; y apela al psicoanálisis freudiano y lacaniano, a la des-

confianza nietzscheana, y al análisis marxiano del fetichismo de la mercancía para fundamentar sus aserciones y extraer conclusiones sorprendentes: la simultaneidad fetichista de reconocimiento y rechazo de la pérdida —el reconocimiento *es el rechazo*, la «borradura» de la pérdida— pudiera muy bien ser la condición misma de la historicidad y, más precisamente, la estructura fundamental de la memoria histórica. Nuestros recuerdos no son nuestros; nuestras pérdidas no son nuestras; ni siquiera los «disfrutes» del perverso son suyos; y ello «no contingente, sino estructuralmente». La «virtud» o mérito de todo fetiche nemónico es el de poner en duda, señalada pero ambiguamente (melancólicamente), la posibilidad misma del duelo o el luto como tales; esto es, demoler concepciones tradicionales y «muy queridas» de la memoria.

Una segunda parte del ensayo nos zambulle de lleno en la «suspensión revolucionaria del tiempo», los momentos «congelados» y las fragmentaciones hiperbólicas del «método surrealista» de Walter Benjamin; y analiza la acusación adorniana de que, en todo ello, Benjamin *ha sucumbido a distintos tipos de fetichismo*. Tras un minucioso examen, Comay concluye que, aun asumiendo como correcta la «injusta y estúpida» denuncia de Adorno, la estructura del propio fetichismo oscila entre la acomodación y *la resistencia*, entre un no-reconocer la realidad por lo que es y un resistirla... en aras de la posibilidad de que las cosas sean de otra manera.

6. «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», del profesor Enrique López Castellón, es la re-impresión del artículo del mismo nombre publicado en el *Anuario del Departamento de Filosofía* de la Universidad Autónoma de Madrid en el curso 1990-1991. (Lo mismo sucede con el ensayo «Sobre el sentido y el sentimiento morales» del profesor Gilberto Gutiérrez, del que hablaré en un momento, aparecido en *Ágora* (nº 2, 1982). El objeto y la calidad de ambos artículos —es frecuente encontrarlos citados en la literatura— avalan, entre otras razones, como la de una más fácil disponibilidad, su inclusión en nuestro número.)

Lo más destacable del ensayo de López Castellón es su erudición histórica; con la concisión y la elegancia a las que nos tiene acostumbrados, sus primeras páginas nos describen las relaciones entre razón y emoción a lo largo de la historia de la filosofía moral, desde la Antigüedad hasta los años setenta del pasado siglo. Precisamente en esos años, dice el autor, «lo primero que se echó en falta fue un modelo unitario del psiquismo humano (...) que superase las divisiones clásicas en facultades», o más específicamente, una psicología filosófica que respondiera a un «principio de realismo psicológico mínimo», en el sentido de integrar los avances en el terreno de la investigación experimental. Y no en vano. Pues dado el déficit experimental de la teoría moral hasta prácticamente nuestros días, «los filósofos morales (de la tradición) (...) han procedido a la operación contraria (...), han ofrecido interpretaciones morales de hechos (difíciles o recalcitrantes)»; esto es, han moralizado, entre otros fenómenos, el sentimiento. Tal es el argumento, y la crónica apasionante, de López Castellón en el resto del artículo.

La moralización del sentimiento en la tradición ha adoptado varias formas: la de su conceptualización e institución como «sanción», en el doble sentido de «validación» moral de ciertos impulsos o móviles (llamados, sin más, «morales»), y de «ratificación» moral de aquellas conductas a las que (el sentimiento) precede o si-

gue; la de su «reducción» a un «sentimiento básico», sea la benevolencia, sea el egoísmo, reducción que más refleja la influencia de los prejuicios del filósofo de turno que atiende a la «inegable contaminación» e interpenetración de los móviles humanos; y la que entiende el sentimiento como «interiorización» de esos premios y castigos sin los cuales —o eso dicen, entre otros, los conductistas— sería imposible adquirir los conceptos de bien y mal morales (la moralización del sentimiento es, en este caso, la «moralaja» del autoritarismo y el legalismo).

La *crítica* a esos diversos modos de moralización y los *abundantes ejemplos* del autor —ejemplos que muestran cómo sucumbieron a ellos los «padres» más prestigiosos de la ética— constituyen, a mi juicio, los elementos más educativos del ensayo; pues ellos nos dejan entrever «otra» filosofía moral: una en la que el sentimiento, investigado empíricamente, ocupe su justo lugar junto a otras capacidades y aptitudes, innatas o adquiridas, pero necesarias y beneficiosas tanto en el ámbito moral como en el no moral.

7. En «Sobre el sentido y el sentimiento morales», el profesor Gilberto Gutiérrez quiere esclarecer el papel de las emociones en «la dinámica de la razón de la razón práctica». Los elementos afectivos y emocionales, dice Gutiérrez, «son componentes consustanciales a todas las operaciones de [dicha razón]»: a la adquisición de los principios morales; al modo como los principios se aplican al juicio singular; y al modo como los principios se traducen en la praxis continuada y habitual del agente. Con todo, añade, y en lo que se refiere a esos tres «niveles», la filosofía moral no siempre ha distinguido con claridad entre el sentido moral (*moral sense*) y el sentimiento moral (*moral sentiment*).

Rastreando la «dialéctica» del sentido y el sentimiento en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y *Una teoría de la justicia* de John Rawls, sobre todo, Gutiérrez sugiere que el *sentido* moral tiene una naturaleza eminentemente *cognitiva* (esto es, halla su ámbito en la adquisición de principios morales y en la aplicación de éstos a casos particulares), y el *sentimiento* moral, una naturaleza fundamentalmente *afectivo-volitiva* (es decir, el ámbito esencial de *los sentimientos* es el de la puesta en práctica, en las acciones, de los principios morales). La ilustración de esa «sugerencia» —pormenorizada y muy pedagógica— constituye el grueso del ensayo.

Refiriéndose en varias ocasiones a «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», de López Castellón, el autor reitera que «la teoría moral ha de contar con un modelo de naturaleza humana que haga explícitas las condiciones de posibilidad de su experiencia moral»; y concluye que la noción contemporánea de la «actitud natural de la moralidad» —una suerte de «*moral readiness*», similar a la «*language readiness*» de los psicolingüistas— parece prometedora; pues dicha «actitud natural», integrada por ciertos tipos de creencias, deseos y capacidades asociados con dichas creencias, y por disposiciones para experimentar ciertos tipos de sentimientos y voliciones, parece hallarse lógicamente ligada a la presencia de nuestros sentimientos *morales*.

8. En «La mirada interior. Los sentimientos morales», el profesor Javier Sádaba nos propone justamente eso, que echemos una mirada a nuestro interior y entendamos qué es lo que nos pasa internamente, con vistas a «modificar una conducta (la nuestra) que, llamándose humana, genera agresión, violencia y desigualdad». Pero esa mirada al interior, dice el autor, debe ser, en primer lugar,

la de la neurobiología; de acuerdo con ella, los sentimientos son, en cierto modo, «el puente» que une algunos de los procesos más racionales (o prefrontales) con algunos de los menos racionales (o límbicos) del cerebro humano. De modo que, en un primer acercamiento, la tajante división de la filosofía entre lo mental, por un lado, y lo animal, inmediato, corporal, por otro, es una ficción.

Con todo, la distinción de la propia neurobiología entre emociones primarias, emociones secundarias y sentimientos —esto es, entre la mera conciencia emotiva de un objeto o situación, la conciencia emotiva «madurada», por decirlo de algún modo, de los mismos, y la capacidad de razonar y deliberar sobre la correlación emoción/ situación— se revela, para Sádaba, «decisiva» en lo que se refiere a la crítica y reforma de nuestra moralidad. Defendiendo que los «sentimientos morales» *como la culpa y la vergüenza, el rencor y la indignación* son «la base de la moralidad» —*motivan* a actuar moralmente y *configuran una comunidad moral* que, a su vez, los desarrolla y refina; entendiendo los sentimientos en general como «sistemas de alerta» respecto de los premios y los castigos de un largo pasado evolutivo, aunque sólo en un primer estadio de la argumentación, pues una vez nos hallamos en el reino de lo cultural esas ideas, así como las ideas de agresividad y competitividad, pierden su sentido original—, Sádaba niega, sin embargo, que los sentimientos puedan constituir «la última justificación» de una moralidad que, como la que él defiende, otorga un papel prominente a los propios sentimientos.

La *justificación que el autor ofrece* tiene varios frentes: se trata, dice, de «crecer en humanidad» desarrollando, creativamente, ciertas posibilidades naturales, y extinguiendo otras, también naturales —de fomentar la empatía frente a la agresividad, o el amor frente al odio, por ejemplo—, *dado que* los seres humanos ya estamos constituidos en grupos de confianza mutua, y podemos seguir avanzando en ese sentido; la cultura, los «memes», antes que los genes, nos invitan a «construirnos todos totalmente»; y una moralidad de sentimientos «positivos» recíprocos nos hace más ricos en calidad humana y *más felices*. El ensayo del profesor Sádaba extrae las consecuencias pedagógicas y políticas de los planteamientos mencionados.

9. El artículo del profesor Ronald de Sousa, «Las emociones morales en blanco y negro y en color», investiga las emociones involucradas en nuestro aprendizaje y maduración morales y, en particular las «educadas» o perfeccionadas por el arte y la literatura. Apelando, en un primer momento, al hedonismo inmediato —la doctrina según la cual sólo obramos, de hecho, para perseguir el placer «presente»—, y a lo que llama un «modelo en blanco y negro» de la emoción —la consideración de las emociones *como motivaciones*, exclusivamente—, De Sousa esclarece algunos de los modos en que los afectos constituyen factores esenciales de nuestro aprendizaje en general. Con todo, según el autor, el modelo «bicolor del hedonismo» (o de la supervivencia pura y simple) no puede dar cuenta de otros comportamientos aprendidos por la especie, como el de «verse movido por el dolor de otro y reconocer su vulnerabilidad».

Defendiendo, entonces, una concepción «policromática» de la emoción —las emociones son *modos de percepción axiológica*, aprendidos a partir de lo que el autor llama «escenarios paradigmáticos»—, De Sousa se las ve con el comportamiento pasivo. Apoyándose en los hallazgos de la sociobiología, sostiene, frente a

Martha Nussbaum, que «es una (...) capacidad natural (nuestra) para experimentar el dolor de otro (...) la causa de esa (otra) capacidad (...) de ‘reconocer una comunidad’ con él», y *no al contrario*, la que se halla a la base de la compasión; esto es, que la compasión se basa en una capacidad «bastante primitiva» de simular y captar estados mentales ajenos y de *catalogar emociones ajenas*, de modo que, a su respecto, la pregunta *preliminar* (aunque sólo preliminar) y más sencilla es: «¿Cómo pudo evolucionar este *instinto* tan simple y tan fuerte?», y *no*: «¿Cómo puede aprenderse un sentimiento tan complejo?».

Ahora bien, si conocer la mente de otro es *tener* riquísimas *experiencias «de valor»* pero de dimensiones inconmensurables; si, en concreto, quien acepta los valores inherentes a la compasión puede acabar siendo la víctima de la aflicción más terrible o de la cólera retributiva, ¿cómo afecta todo ello —el reto de las emociones «rechazables»— al comportamiento compasivo? Defendiendo que las emociones son, en mayor medida, un producto del aprendizaje y de la educación que de la naturaleza; apelando al «método del equilibrio reflexivo» del *holismo axiológico* —hemos de juzgar el valor de una emoción particular dentro del contexto global en el que se experimenta—, De Sousa concluye que la compasión puede equilibrarse frente a otras percepciones y respuestas emocionales nuestras; también puede verse «superada o sobrepasada» por ellas, como ocurre en el caso de los asesinatos «por honor.» Pero es *precisamente por eso* por lo que el «detalle» del arte y la literatura —su alto nivel de especificidad, que no de *particularidad*, en lo que hace al mundo de las respuestas emocionales— son elementos centrales y no accesorios para su aprendizaje.

10. ¿Es imposible *desear* que el pasado hubiera sido de manera distinta a como fue? ¿Es *irracional* hacerlo? No, no lo es; más bien lo contrario; o eso les parecerá a ustedes después de haber leído la apasionante «Apología del arrepentido» del profesor Antonio Valdecantos. «El arrepentido —nos dice el autor en las primeras páginas del ensayo— ha tenido la ambigua fortuna de encontrar enemigos extraordinariamente inteligentes (enemigos «agustinianos», «espinosistas», y seguidores de Montaigne, entre otros, nos cuenta), y merece una apología. La merece, sin duda, cuando los arrepentimientos son dignos de elogio y cuando se arrepiente de acciones torpes, malhadadas o mezquinas, pero la merece también cada vez que se equivoca al arrepentirse. Algunos de los logros que más admiramos han surgido de arrepentimientos, y a veces de arrepentimientos injustos; (pues) a menudo hay que abandonar deseos que se consideraban excelentes (...) para que la suerte tenga ocasión de manifestarse».

Hay, pues, según Valdecantos, deseos (y creencias) imposibles, escurridizos, «intermitentes o amenazantes»; aparte de constituir el arrepentimiento, dan vida a la literatura de ficción, al «atractivo» de algunos seres humanos y a muchas cosas más. El lector de ficción experimenta placer «imaginando» —o más bien creyendo, «intermitentemente»— que son verdad cosas que sabe que no son verdad; a veces la ficción le parece cosa lejana, y a veces más real que lo real. La ficción *funciona* basándose, precisamente, en éste «como si» vacilante del texto, el cual implica al lector: es mentira, pero *amenaza* con ser verdad. El individuo «interesante» se enfrenta a un conflicto de bienes (a un conflicto de fidelidad, por ejemplo), pero, *siendo fiel*, no elimina el deseo que tiene del «bien» no elegido finalmente; se dice,

con Wittgenstein, «*Deseo* (ser infiel, amar a mi nuevo amor) —*pero no quiero que mi deseo se vea satisfecho*—». Este individuo es «interesante» porque no cree que la bondad de algo (la fidelidad a la esposa, en este caso) haga necesariamente malo «todo lo demás». Y así, por las páginas del ensayo, y en relación con el arrepentimiento, van desfilando los asuntos más sugerentes: el problema de la autoridad y la autoría; la memoria y el olvido (o mejor, una memoria «producto de muchos olvidos, a su vez, olvidados»); el habla ordenada y la escritura, y sus «desórdenes» o «logros», como el anacoluto o la sinquisis; la vergüenza, el perdón, la autoindulgencia, la «venganza contra el pasado» del renegado, etc., etc.

En resumidas cuentas, según Valdecantos, la acción humana *toda* «es una larga cadena de arrepentimientos» olvidados y no olvidados. Como el autor defiende en los últimos párrafos, el arrepentimiento «es simplemente uno de los esquemas más habituales conforme a los cuales se forman nuestras creencias y nuestros propósitos, *los mejores, los peores y también los más anodinos*». La resistencia sistemática y exhaustiva al arrepentimiento (de «montaignistas», o de «espinosistas») es una quimera peligrosa; pues, impidiendo cualquier *cambio* de creencias y de deseos, impide también el pensamiento y la acción. Pero muchos de los amigos («agustinistas») del arrepentimiento están también equivocados; pues fundan su justificación del mismo en la quiebra de un orden moral «en el que no (habría ya) lugar a arrepentirse de nada» y *en el deber de lamentar dicha quiebra*; y ese orden moral es, primera y sencillamente, inconcebible.

11. El ensayo del profesor José Luis Tasset, «Ética y pasiones: una propuesta neohumeana», comienza con una defensa sin ambages de la concepción humeana de la pasión; solo que el Hume que Tasset conoce y propone es el de la *Ilustración* escocesa, aquél que pretende proporcionar una visión «integral» de la naturaleza humana: «su proyecto, como el de Helvetius o Sade», señala el autor, es el de recuperar las pasiones para darles su puesto junto a la razón; pero ese proyecto «(no tenía por qué desembocar) en el abandono de la racionalidad, o en la pasión infantil y fragmentada (del tiempo postmoderno)».

Defendiendo, entonces, una «Razón Pasional» que funcione tanto como sustrato cuanto *como modelo de fundamentación* en la ética contemporánea, Tasset examina en el grueso de su ensayo las ventajas de una ética «emocionalista» a la hora de dar cuenta de nuestras obligaciones para con los animales. Dicha ética, antes que ampliar el «universo» de los sujetos «morales» —en última instancia, de los sujetos «racionales»—, lo que amplía es el *concepto de comportamiento moral humano* apelando, de entrada, a la continuidad «sentimental», podríamos decir, entre la naturaleza animal y la humana. Así, dice Tasset, «la simpatía (humana) es fundamental para la teoría moral porque ayuda a determinar quiénes son los receptores *adecuados* del interés moral (y en *qué grado*, en casos de conflicto)». Para una ética emocionalista y, en concreto, una ética de la simpatía, el concepto base de la consideración moral es el de «ser sensible o sintiente», no la manifestación de algún tipo de capacidad racional en general.

El «continuum» ontológico de las éticas pasionales o, mejor, de las éticas fundadas en una razón abierta a las pasiones, se demuestra, en el ámbito de la «moral aplicada o práctica», muy superior a las asunciones de las éticas racionalistas, tanto neokantianas como *utilitaristas*. El ensayo ilustra dicha tesis, y nos fami-



liariza con la literatura más reciente y erudita sobre el tema.

12. «The Sentiment of Rationality», de William James, del que les ofrecemos una novísima traducción —desde la versión española de Jorro, de 1922, no tenemos noticia de ninguna otra—, describe, como acertadamente señala López Castellón en su «Sobre las interpretaciones morales», «las resonancias emocionales que acompañan a la realización de las operaciones racionales, (así como) las necesidades psicovitales y las emociones que impelen a los seres humanos a emprender tales operaciones (de racionalización, en primer lugar)». En este sentido, constituye un magnífico intento de aproximar la razón a la necesidad y la pasión, muy en la línea del Nietzsche más pragmático.

Así, según James, la racionalidad de una concepción se reconoce, «como la de cualquier otra cosa», por el intenso sentimiento de alivio y tranquilidad que invade al «sujeto pensante» cuando éste pasa de la perplejidad a su opuesto o, mejor, «cuando el curso de su pensamiento se desenvuelve con perfecta fluidez». Y así también, según el autor, «modos muy distintos de concebir el mundo favorecen esa fluidez (del pensamiento), es decir, producen el sentimiento de racionalidad»: el modo teórico-filosófico (con sus pasiones «hermanas» por simplificar y por distinguir); la vía práctica del «hombre común», (pues «las determinaciones particulares que ignora (la teoría) constituyen, precisamente, la materia real que suscita (las) necesidades, aspiraciones y soluciones (de este tipo de hombre), tan potentes e imperiosas como las de la propia filosofía»); la vía extática de «los espíritus místicos», (pues «la *emoción* ontológica puede llenar el alma de tal modo que la *especulación* ontológica ya no pueda cinchar la existencia con sus signos de interrogación»), etc. La única diferencia entre esos diversos «modos» de vérselas con el mundo, dice James polémicamente, está «en el punto en que cada cual se *niega* a proseguir sus razonamientos de modo que el absolutismo de los datos que *asume* no se desmorone».

Afirmando sin rodeos que el interés por la «racionalidad teórica (filosófica)», por la clasificación y la identificación, «no constituye sino un ejemplo entre mil de los propósitos humanos», y advirtiendo que «el movimiento libre del espíritu» —esto es, el funcionamiento mental no-obstaculizado o racionalidad en general— «puede quedar bloqueado en su vía (meramente) contemplativa», James dedica la mayor parte de su ensayo a los criterios de la racionalidad exigidos por «nuestra naturaleza práctica»; o más precisamente, a los requisitos prácticos que toda elaboración teórica (y en particular, toda concepción filosófica) debe satisfacer «si ha de ganar un consenso general»: así, tal elaboración debe restringir o eliminar, aunque sea de «modo general», la incertidumbre del futuro; debe, además, «definir» el futuro de un modo congruente con «nuestros poderes espontáneos» (ese futuro, ni puede «decepcionar» totalmente nuestros deseos y facultades más preciados, ni puede carecer de todo «objeto» que les sirva de aguijón o reto); debe, en resumidas cuentas, *dar cabida a la fe*.

La fe, el «poder de confiar y de arriesgar» a pesar de la duda teórica, o más allá de la evidencia literal; esa cualidad moral que en los asuntos prácticos se llama coraje o valentía; ese particular modo de «revelar» o «actualizar» verdades que «nunca se convertirían en verdaderas si nuestra fe no las hiciese tales»; la fe es, dice James, *el poder más generoso y creativo* del ser humano. La fe —crear lo que necesi-

ramos o deseamos que sea el caso— es la «sabiduría» en lo que se refiere a una multitud de verdades: todas aquellas que requieren una contribución personal por parte nuestra. A la luz de estas observaciones, el «desenlace de la evolución», pero también el optimismo frente al pesimismo, o la moralidad frente a la inmoralidad «del universo» —es decir, el objetivismo frente al subjetivismo moral—, son cosa *nuestra*.

13. La traducción del ensayo de Charles Taylor, «Sympathy», de 1999, completa nuestro número; un número en el que la simpatía o compasión ha sido examinada en varias ocasiones —por los profesores Velázquez, De Sousa y Tasset, sobre todo—, aunque con distintos propósitos. El propósito de Taylor es el de mostrar que «las respuestas compasivas constituyen parcialmente, ellas mismas, nuestro concepto de (lo que debe ser un) individuo humano», de modo que no podemos entender cómo el sufrimiento de toda persona nos mueve de inmediato (esto es, el fenómeno de la compasión), *valiéndonos de un concepto de naturaleza humana que no haga referencia a los propios actos compasivos*.

Tras criticar las concepciones de compasión y de benevolencia de Hume porque «tergiversan los hechos» que sobre la compasión conocemos; tras criticar, asimismo, la concepción de la compasión de Schopenhauer, porque «no está nada claro» que la explicación de nuestras *respuestas inmediatas* (a otros) haya que buscarla siempre en «*deseos o tendencias* que se nos *manifiestan inmediatamente*», Taylor defiende un concepto de naturaleza humana que incluye, en el nivel más fundamental o «primitivo», ciertas *formas características de actuar*, como la propia compasión, entre otras. Según el autor, nuestras *creencias relativas a los pensamientos y a los sentimientos de otros* (cuando esos «otros» necesitan ayuda), es más, nuestras (supuestas) *razones* para ayudarles, están, ellas mismas, constituidas por nuestras respuestas primitivas de ayuda.

Cosa distinta es que la compasión no pueda quedar bloqueada, o incluso suprimida, por otras «consideraciones», como el odio. Y cosa también distinta es que nuestra reflexión sobre las formas posibles y múltiples del dolor humano no pueda modificar y refinar nuestras «respuestas primitivas» al sufrimiento ajeno.

Disfruten ustedes.

Madrid, noviembre de 2003

I  
Aspectos históricos

# Las pasiones del Pórtico

## Concepciones del πάθος en el estoicismo antiguo y medio\*

José María Zamora

*Les Stoïciens disaient que le sage seul est libre; et en effet, on n'a point l'esprit libre, quand on est occupé d'une grande passion, car on ne peut point vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise.*

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704, II, XXI, 8.

La arquitectura del pensamiento estoico reposa sobre bases fundamentalmente optimistas, lo que plantea un problema a la hora de explicar por qué, en este mundo tan perfectamente ordenado por la razón, el hombre, ser racional, vive una existencia que tantas veces oculta su verdadera naturaleza. Por su parte, el platonismo defiende un dualismo entre el alma y el cuerpo, al mismo tiempo que distingue en el alma una parte racional que confronta a otras dos irracionales, lo que facilita la explicación del sufrimiento y de la violencia. En cambio, el monismo intelectualista que proclaman los estoicos les obliga a construir sobre nuevas bases una teoría de las pasiones en sintonía con su doctrina de la racionalidad universal<sup>1</sup>. De ahí la gran paradoja a la que nos enfrentamos: ¿cómo dar cuenta de la pasión en el alma —«un impulso excesivo que desobedece las órdenes de la razón»— desde una filosofía fundada en la idea de que la Razón gobierna soberanamente en nosotros y en todo el universo?

El ser humano, antes de alcanzar la racionalidad, busca instintivamente obtener lo que es bueno para su naturaleza y evitar lo que es contrario a ella. Antes de alcanzar su «mayoría de edad» racional, el hombre actúa como el resto de los seres vivos. Cuando alcanza la edad de la razón, conserva aún en sí mismo ese «impulso vital», que los estoicos denominan ὄρμη ή *impetus*, no como una potencia del alma extraña a la razón, sino como la propia razón, pues dirige al hombre a actuar.

\* Agradezco a Pura Sánchez la lectura atenta de este texto.

Nuestro estudio se basa en los fragmentos del estoicismo antiguo y medio. Pero la aclaración de ciertos términos o la necesidad de adentrarnos en fuentes posteriores nos llevará, en determinadas ocasiones, a seguir la evolución del tema de las pasiones en el estoicismo imperial<sup>2</sup>.

## I. LOS PERÍODOS DE LA ESTOA Y EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

Zenón de Citio funda el Pórtico poco tiempo después de que Epicuro se estableciera en el Jardín, en torno al 306 a. C. Un breve lapso, pues, separa la fundación de las dos escuelas que dominan la escena filosófica en la época helenística. Sin embargo, los estoicos no se denominan «zenonianos», siguiendo el nombre de su fundador, sino «gentes de Pórtico», tomando como referencia el lugar próximo al Ágora de Atenas, el «Pórtico pintado» (Στοά ποικίλη)<sup>3</sup>, donde los primeros discípulos de Zenón acudían para escuchar a su maestro. El nombre de la escuela no se refiere a un hombre, sino al lugar donde se escucha su palabra.

Los seguidores del Pórtico provienen de orígenes sociales y culturales muy diversos (Chipre, Asia Menor, Oriente Medio). Herederos de los cínicos, dirigen su crítica a las instituciones y convenciones sociales generalmente admitidas. Tradicionalmente se distinguen tres períodos en la historia de la escuela estoica, que se designan, de modo convencional, con los nombres de estoicismo «antiguo», «medio» e «imperial» (o «romano», pues esta última fase transcurre en la época del imperio romano, por tanto, fuera ya de la época helenística)<sup>4</sup>.

Si nos atenemos a su situación geográfica, podemos distinguir un primer período «ateniense» (s. III a. C.), que se desarrolla en el «Pórtico» de Atenas, y está representado por tres escolarcas nombrados oficialmente: Zenón de Citio (el fundador de la escuela, 336-261), Cleantes (331-229) y Crisipo (280-206). Los seguidores de Crisipo en Atenas (s. II a. C.) son menos conocidos aún: de Zenón de Tarso, Diógenes de Babilonia (240-150), Antípatro de Tarso († 129), Arquedemo de Tarso y Boeto de Sidón disponemos sólo de escasos vestigios. Después del período ateniense, el estoicismo se propaga por el Mediterráneo: Panecio (185-110) funda en su ciudad natal, Rodas, un centro filosófico donde acude Posidonio de Apamea (135-51). Panecio se instala temporalmente en Roma, y Posidonio realiza viajes de carácter científico por el Mediterráneo. Con Panecio y Posidonio la filosofía del Pórtico penetra en el mundo romano. A partir de este momento, el estoicismo deja de ser una filosofía sólo de profesores, y los seguidores del estoicismo «imperial» (ss. I-II d. C.), fundamentalmente romano, proceden de condiciones sociales muy diversas: un consejero de Nerón, como Séneca (1-65); un caballero romano, como Musonio Rufo (25-80); un esclavo liberto, como Epicteto (50-130); o un emperador, como Marco Aurelio (121-180).

Los únicos textos de autores estoicos que han llegado hasta nosotros de modo no fragmentario, con la única excepción del *Himno a Zeus* de Cleantes<sup>5</sup>, son los tratados de los estoicos de la época imperial. Para el estudio de los textos de la Estoa antigua y media nos hallamos ante la misma situación que con respecto a los presocráticos, sólo disponemos de fragmentos y de testimonios, es decir, de obras

doxográficas o citas de autores posteriores<sup>6</sup>. Las principales fuentes de información sobre el estoicismo antiguo son los tratados filosóficos de Cicerón, Ario Dídimo, Galeno, Aecio, Nemesio de Emesa, los comentaristas de Aristóteles (especialmente Alejandro de Afrodisia y Simplicio), Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Diógenes Laercio y Estobeo, así como las obras conservadas de los estoicos de época imperial. Podemos pensar que existe una conexión entre la abundancia de fuentes indirectas y la pérdida de las obras. La diversidad de géneros filosóficos (la discusión, el resumen, la doxografía, los fragmentos y el comentario) ha suscitado que las obras auténticas fueran menos indispensables, lo que sin duda facilitó su pérdida<sup>7</sup>.

Casi todos los estoicos abordan la cuestión de la naturaleza de las pasiones y los medios de que disponemos para combatir las<sup>8</sup>. No resulta nada extraño que lo que consideraban el verdadero mal ocupase el centro de sus reflexiones. Zenón de Citio, el fundador de la escuela, compone un tratado *Sobre las pasiones* (Περὶ παθῶν), y continúan su temática casi todos los representantes del Pórtico antiguo y medio, Aristón de Quíos, Herilo de Calcedonia, Crisipo, Esfero de Bósforo, Hecatón y Posidonio, así como otros muchos estoicos de los que hemos perdido el rastro<sup>9</sup>.

En la lista de obras de Cleantes de Aso que nos transmite Diógenes Laercio<sup>10</sup>, no figura ningún tratado con el título *Sobre las pasiones*. Cicerón le objeta que sólo ofrece como remedio de la pasión una racionalización inoportuna e ineficaz: para combatir la tristeza, basta con demostrar que lo que creemos que es un mal no lo es, por el principio de que no hay mal distinto de lo que es vergonzoso<sup>11</sup>.

Aunque Diógenes Laercio no menciona ningún tratado *Sobre las pasiones* en la lista de obras atribuidas a Aristón de Quíos, en Galeno hallamos un testimonio que alude a una concepción intelectualista de las pasiones. Aristón sólo reconocía una única virtud, la ciencia de los bienes y de los males; y, respecto a las pasiones, su teoría concordaba con este principio<sup>12</sup>.

De Crisipo<sup>13</sup> conservamos, gracias al médico Galeno, unos fragmentos de los cuatro libros de su *Sobre las pasiones*. Cada uno de los cuatro libros de esta obra ocupaba el doble de cada uno de los tratados galénicos<sup>14</sup>. El contenido de tan voluminosa obra se dividía en tres libros teóricos (τὰ λογικά) seguidos de un cuarto, independiente de los otros (τὸ θεραπευτικόν), donde Crisipo aborda el tema desde un punto de vista práctico y propone remedios para curarse de las pasiones<sup>15</sup>. A pesar de ello, Cicerón señala que Crisipo y los estoicos se han dedicado sobre todo a definir y clasificar las pasiones, pero muy poco a enseñar cómo evitarlas o curarlas<sup>16</sup>. No obstante, con el estoicismo medio, la filosofía del Pórtico gira a la *práxis*, interesándose más por la eficacia y los consejos prácticos.

## II. DEFINICIÓN DE LA PASIÓN

Para los estoicos la pasión constituye una enfermedad del alma, contraria a la naturaleza, fuente de perturbación y de desgracia, lo que entraña un mal moral. Zenón construye las bases de la doctrina al señalar como el origen de la pasión un «juicio pervertido» (τοῦ λόγου διαστροφάς)<sup>17</sup>.

Según Temistio, «los émulos de Zenón defienden que las pasiones del alma humana son perversiones de la razón y juicios erróneos de la razón»<sup>18</sup>. Para los estoicos, según un testimonio de Plutarco, la pasión consiste en «la razón pervertida y sin reservas por un juicio superficial y erróneo que ha cobrado fuerza y vigor»<sup>19</sup>. Según Crisipo, las pasiones son «juicios» (κρίσεις)<sup>20</sup> o, de un modo más preciso, «juicios y opiniones perversas»<sup>21</sup> u «opiniones y juicios superficiales»<sup>22</sup>.

La definición de pasión como un «movimiento en contra de la naturaleza del alma y un impulso excesivo»<sup>23</sup> es común a Zenón y Crisipo. Pero Zenón no defiende un intelectualismo puro como Crisipo, pues reconoce que «la madre de todas las pasiones es una cierta incontinencia inmoderada»<sup>24</sup>. La «incontinencia» (ἀκρασία), una disposición bien descrita por Aristóteles, hace al hombre incapaz de dominar sus propios impulsos, aunque posea un juicio recto. Por tanto, Zenón admite que los impulsos representan una función en el desarrollo de la pasión del juicio. Pero, para el primero de los maestros del Pórtico, la pasión en sí no reside en el juicio mismo, sino en su repercusión sobre el alma, por lo que define la pasión como «un movimiento carente de razón y en contra de la naturaleza del alma, o un impulso excesivo»<sup>25</sup>.

(Los estoicos) dicen que la pasión es un impulso excesivo y que desobedece las órdenes de la razón, o un movimiento del alma carente de razón y contrario a la naturaleza; y que todas las pasiones son competencia de la facultad directora del alma. Por tanto, toda palpitación es una pasión, y toda pasión es una palpitación (...). En el caso de todas las pasiones del alma, cuando (los estoicos) las denominan «opiniones (nuevas)», «opinión» se utiliza en lugar de «suposición débil», y «nueva» en lugar de «estímulo de una contracción o de una inflamación carentes de razón»<sup>26</sup>.

Zenón identifica la pasión no con el juicio mismo, sino con los movimientos desordenados del alma consecuencia de ese juicio<sup>27</sup>. Podemos representar del siguiente modo el esquema zenoniano: un alma, enferma crónica, tiene un juicio erróneo que tiene como consecuencia el paso a un estado de crisis que se ve materializada en movimientos desordenados, comparables a los que agitan a un cuerpo cuando sufre. Zenón insiste en la materialidad de la pasión, al mismo tiempo que la conecta con la dinámica del alma. Para el fundador del Pórtico, la pasión es voluntaria, pues su origen parte de nuestro consentimiento y, por tanto, concierne a nuestra libertad. Por su parte, Cleantes se muestra más próximo a Aristóteles, aunque condene la pasión como Zenón y el resto de los estoicos.

Pero el desarrollo de la teoría de las pasiones es obra de Crisipo de Solos, escritor prolífico y lógico reconocido del que hemos perdido la mayor parte de su obra. Los antiguos decían que «si Crisipo no existiera, el estoicismo tampoco»<sup>28</sup>. Sobre el asunto que nos ocupa, este proverbio se confirma con claridad, pues Crisipo profundiza en los análisis del πάθος, articula las nociones y refuerza los argumentos. Conservando la terminología de Zenón, el segundo fundador del Pórtico imprime en ella un carácter radicalmente intelectualista. Para Crisipo la pasión no es el resultado de un juicio falso, sino el propio «juicio» (κρίσις). La base de su teoría parte de la coherencia de su psicología. Si no reconoce en el alma una fun-

ción irracional (ἐπιθυμία-θυμός), y si el alma se identifica completamente con el *hegemonikón* racional, la pasión sólo puede consistir en la perversión del juicio.

En sus primeras definiciones de las pasiones genéricas, (Crisipo) se aparta completamente de la doctrina de los antiguos, definiendo la pena como «una opinión nueva de algo malo que está ahí (...)». En estas definiciones, está claro que sólo menciona la parte racional del alma, omitiendo la parte deseosa y la parte irascible. Pero en algunas de las definiciones que siguen, escribe cosas más acordes con Epicuro y Zenón que con sus propias doctrinas. Pues, definiendo la pena, dice que es «una contracción ante lo que se piensa que ha de evitarse», y dice que el placer es «una inflamación ante lo que se piensa que ha de buscarse». Menciona también algunas veces «disminuciones e inflamaciones», y «expansiones y contracciones», que evidentemente son afecciones de la parte irracional que resultan de opiniones<sup>29</sup>.

Crisipo identifica la pasión con el juicio, lo que le lleva a afirmar que los animales no experimentan ningún tipo de pasión, pues son irracionales. Desde esta perspectiva, la avaricia consiste en «la creencia de que el dinero es un bien»<sup>30</sup>. Para explicar de qué modo el alma humana, racional por naturaleza, es capaz de exceder sus propios límites, Crisipo emplea la metáfora de un corredor que, arrastrado por su ímpetu, rebasa la meta. De ahí que el término ἄλογος, aplicado a la definición de la pasión, ha de entenderse no en el sentido propio del lenguaje ordinario, como «irracional», sino como una rebelión de la razón contra sí misma. Su tesis se apoya en la siguiente observación: la pasión es un fenómeno exclusivamente humano; los animales carecen de ella, pues no poseen un psiquismo complejo que repose completamente en la facultad racional, facultad superior que admite la posibilidad del error. En este punto, los estoicos, especialmente Crisipo, emprenden una vía sumamente fecunda, al poner en evidencia la ambivalencia del razonamiento, fuente tanto de errores como de verdad. Los filósofos anteriores reconocían esta ambivalencia primero en el nivel de la teoría del conocimiento. Platón, por ejemplo, distinguía la razón, como facultad de lo verdadero, de la opinión, cuya debilidad se debe a que está fundada en lo sensible. Razón-inteligible se oponía a opinión-sensible como la verdad al error. En base a este dualismo, la razón, situada en el nivel de lo inteligible, vence a la pasión, relacionada con el cuerpo<sup>31</sup>.

Posidonio se considera un seguidor de Zenón y Cleantes, pero admite, al mismo tiempo, al lado de la razón, la presencia en el alma de facultades irracionales<sup>32</sup>. Precisamente, estas facultades fuera de la razón le permiten explicar muchas de las dificultades que planteaba la teoría de las pasiones en Crisipo. Ahora bien, nos hallamos ante un conflicto hermenéutico que ha turbado tanto a intérpretes antiguos como a modernos: ¿se produce una fractura entre el Pórtico antiguo y el medio a la hora de abordar el problema de las relaciones entre el alma y las pasiones? Si nos atenemos al texto de Galeno, única fuente disponible, la respuesta es clara: las concepciones del πάθος que sostiene Posidonio se oponen a las de Crisipo<sup>33</sup>. El mal es innato y natural; la pasión no depende de la razón y no es posible combatirla por medio de argumentos; y existe en los seres no provistos de razón, como los animales y los niños.



A continuación Posidonio señala que (Crisipo) no se muestra sólo en desacuerdo con los hechos, sino también con Zenón y Cleantes. Dice que la doctrina de Cleantes en lo que concierne a la parte pasional del alma se expone en los siguientes versos:

«¿Qué es lo que quieres, Pasión? Dímelo.  
¿Yo, Razón? Hacer todo lo que quiero.  
Un deseo regio; pero dímelo aún.  
Todo lo que deseo, quiero que eso llegue».

Posidonio dice que este poema dialogado de Cleantes ofrece indicaciones claras sobre la concepción de la parte pasional del alma, ya que ha representado la razón y la pasión en conversación la una con la otra, como dos entidades diferentes. Crisipo, sin embargo, no cree que la parte pasional del alma sea diferente de su parte racional; y no admite las pasiones en los animales sin razón, aun cuando estén bien gobernados evidentemente por el apetito y el furor, como Posidonio lo explica al tratar de un modo más extenso de ello<sup>34</sup>.

Los filósofos del Pórtico defienden la unidad del alma que está constituida por una sustancia única, y que posee una única sede, el corazón, al que corresponde una única facultad de orden racional<sup>35</sup>. Esta tesis aparece en la Estoa desde su fundación por Zenón, y se mantiene sin variaciones en Cleantes y Diógenes de Babilonia, si bien Crisipo elabora su demostración. Sobre esta cuestión conservamos, una vez más gracias a Galeno, los pasajes fundamentales tanto del Περὶ ψυχῆς como del Περὶ παθῶν de Crisipo.

(Crisipo): «Pienso que la gente en general se hace la idea de que nuestra facultad directora reside en el corazón, porque son conscientes, si puede decirse esto, de que las pasiones que afectan al espíritu se producen en el pecho y, más concretamente, en la región donde se halla el corazón. Particularmente esto es así en el caso de la pena, del miedo, de la ira y, por encima de todo, del furor»<sup>36</sup>.

El alma entera reside en el corazón, y desde él ejerce su influencia y dirige todo el cuerpo. En el corazón reside el principio director o hegemónico, centro de la sensación, del movimiento y del lenguaje y, asimismo, «facultad de razonamiento» (λογιζόμενον). Las pasiones se forman en este principio hegemónico, ya que razón y pasión se confunden. Por tanto, las pasiones consisten en el ejercicio, ya sea correcto o defectuoso, de una misma facultad de juicio. El alma es única en su localización y en su sustancia, pero también es única en su «facultad» o «función» (δύναμις). Para Crisipo no existe nada más que el *logistikón*, y rechaza un *patheirikón* diferente. En el Pórtico, razón y pasión se identifican.

Algunos (los estoicos) dicen que la pasión no es otra cosa que la razón y que no hay disentimiento ni conflicto entre las dos, sino una debilidad de una razón única en dos direcciones, debilidad que no notamos a causa de la intensidad y de la velocidad del cambio. Sólo percibimos el instrumento natural del apetito y del arrepentimiento, o de la ira y del miedo, en la misma parte del alma, que es llevada al mal por el placer, y que en su movimiento ella misma se serena de nuevo. Pues el

apetito, la ira, el miedo y todas las cosas semejantes son opiniones y juicios corrompidos, que no aparecen en una única parte del alma, sino que son las inclinaciones y las debilidades, los consentimientos, los impulsos de la facultad directora entera y, de un modo general, de las actividades que cambian rápidamente, como las batallas de niños cuya furia e intensidad son inestables y pasajeras, dada la debilidad de los niños<sup>37</sup>.

Para Platón el alma se compone de tres partes: la parte «racional» (τὸ λογιστικόν), la parte «irascible» (τὸ θυμοειδές) y la parte «concupiscible» (τὸ ἐπιθυμητικόν). Cada una de estas partes posee una sustancia y una situación particular: la primera reside en la cabeza, la segunda en el tórax y la tercera en el nivel del vientre. A estas tres «partes» (μέρη), que se pueden considerar también como tres «aspectos» (εἶδη) del alma, corresponden tres «facultades» o «funciones» (δυνάμεις). Sólo la parte racional es de esencia divina, mientras que las otras dos, irascible y concupiscible, son mortales<sup>38</sup>.

El monismo estoico permite, e incluso exige, una posición radicalmente diferente. Para Crisipo la única fuente de la pasión es el juicio, una tesis que desarrolla el análisis de la pasión, aunque su teoría se verá expuesta a las críticas dentro de la propia escuela estoica, con Posidonio a la cabeza, un estoico medio que, según Galeno, integra diversos elementos procedentes del platonismo y del aristotelismo. Sin embargo, las huellas de la doctrina de Crisipo perduran en la teoría de las pasiones del s. XVII: para Descartes, las pasiones son *ideas confusas*, y, para Spinoza, *ideas inadecuadas*<sup>39</sup>.

### III. EL IMPULSO Y EL CONSENTIMIENTO

Los estoicos establecen una correspondencia entre la pasión y dos facultades del alma, el impulso y el consentimiento; este último en su forma de juicio y opinión. Un pasaje de Estobeo nos señala que, para los filósofos de la Estoa, «todos los impulsos son consentimientos»<sup>40</sup>. Para Crisipo, «no actuamos ni tenemos impulso sin un consentimiento previo; lo contrario, enunciar una ficción y una hipótesis vacía, sería pretender que basta con que se haya producido la representación apropiada para tener inmediatamente después un impulso, sin haber cedido previamente ni dado su consentimiento»<sup>41</sup>. Crisipo sitúa el impulso después del consentimiento. De este modo, el impulso en que consiste el movimiento del alma puede ser la causa del movimiento que provoca. El primer movimiento del alma no podría producir un efecto en tanto que no haya sido autorizado a hacerlo por el consentimiento dado a la representación impulsiva que lo ha suscitado<sup>42</sup>. Así, podemos distinguir un primer movimiento del alma, que se halla fuera de nuestro control y que viene provocado por la representación impulsiva, del impulso *sensu stricto*, que desarrolla el impulso inicial después de que el alma dé su consentimiento.

La pasión consiste simultáneamente en un «impulso excesivo» y un «consentimiento», porque corresponde a un impulso acompañado de consentimiento, y no al primer movimiento del alma. Epicteto explica la diferencia entre el primer movimiento del alma y el impulso *sensu stricto*, en un fragmento transmitido por

Aulo Gelio<sup>43</sup>. Como la pasión no consiste en el primer movimiento del alma, sino en el desarrollo que presenta el impulso una vez que ha recibido el consentimiento que le deja en libertad, la pasión es inseparable del consentimiento. De ahí que la pasión sea un «impulso excesivo» (ὄρμη πλεονάζουσα), es decir, un desbordamiento de los márgenes de la razón, como la crecida de un río por las continuas y fuertes lluvias. Crisipo compara el «impulso excesivo», como vimos, con un corredor en competición. Cuando alguien camina normalmente, controla sus movimientos y puede detenerse, continuar o cambiar de dirección según su voluntad. Pero el corredor, arrastrado por su propio impulso, no controla inmediatamente todos sus movimientos. Del mismo modo, tampoco es posible controlar el «impulso excesivo» de la pasión.

De este modo, escribe Crisipo, decimos también que hay un «impulso excesivo» cuando, en el impulso, el individuo sobrepasa la medida que le conviene y que es conforme a la naturaleza. Lo veremos más claro si tomamos el ejemplo del caminar, donde el movimiento de las piernas no excede el impulso, sino que se regula con él, de modo que cuando uno quiere se para o comienza a andar. En la carrera no sucede lo mismo: el movimiento de las piernas supera el impulso, aunque se halla entrenado y, una vez puesto en marcha, ya no se puede modificar la velocidad a voluntad. Un fenómeno análogo, en mi opinión, afecta a los impulsos que superan la medida conforme a la razón y hacen que, cuando se manifiesta, se deje de ser dócil a la razón. En la carrera hay un exceso relativo al impulso y en el impulso hay un exceso relativo a la razón. La justa medida del impulso natural es, en efecto, la que es conforme a la razón y que no va más allá de los límites que se ha fijado. Por lo que, cuando los límites se han rebasado, el movimiento del alma se denomina «excesivo», «en contra de la naturaleza» y «carente de razón»<sup>44</sup>.

La pasión es un «impulso carente de razón», pero no un impulso irracional. Para Crisipo, el sentido de «carente de razón» no equivale a «irracional», aunque el término griego sea el mismo<sup>45</sup> (ἄλογος, en el sentido de «carente de razón», se refiere a «que desobedece a la razón y se aparta de la razón»<sup>46</sup>). Con la expresión «carente de razón», explica Galeno, Crisipo distingue el movimiento «falto de razón», que caracteriza a la pasión, del que se da en los seres desprovistos de alma y de razón. La piedra, por ejemplo, se desplaza no en contra de la razón, ni desobedeciéndola, pues está totalmente desprovista de razón. Crisipo explica el origen de la perversión en los niños como un mal, no innato, sino debido a la conjunción de la influencia perniciosa del entorno y de la «propia naturaleza de las cosas». Así pues, «pretender que sus impulsos sean racionales es imposible, pues no tienen aún razón; pretender que conozcan la ira, la pena, la alegría, la risa, las lágrimas también es imposible (...)». La obediencia sólo puede darse en los seres racionales. La pasión no concierne a lo «irracional», sino a lo «carente de razón». Por tanto, para Crisipo, sólo los seres dotados de razón pueden experimentar las pasiones, pues éstas implican un enfoque, una responsabilidad, un consentimiento que excede la razón.

«Carente de razón» y «contrario a la naturaleza» no se utilizan en su sentido ordinario: «irracional» equivale a «que desobedece a la razón». Pues toda pasión es

excesivamente poderosa, ya que la gente en estado pasional ve frecuentemente que no es conveniente hacer esto o aquello, sino que se ve arrastrada por la intensidad de la pasión, como por un caballo desobediente, y llevada a hacerlo (...). «Contrario a la naturaleza», en la descripción esquemática de la pasión, significa algo que se produce en contra de la razón recta y natural. Cualquiera que se encuentre en estado pasional se aparta de la razón, pero no como aquellos que han sido engañados de un modo o de otro, sino de una manera particular. Pues cuando la gente ha sido engañada, por ejemplo respecto a los átomos como principios primeros, abandonan su juicio, una vez que se les ha enseñado que no era verdadero. Pero cuando la gente está en estado pasional, aunque se dé cuenta, o se le enseñe a darse cuenta de que no debería sentir pena o miedo, o, de un modo general, tener su alma en estado pasional, no les abandona por esto, sino que se ve llevada por ellos a la posición de estar bajo el imperio de su tiranía<sup>47</sup>.

Crisipo distingue la pasión del error. Los errores son juicios defectuosos productos de una razón equivocada y extraviada. Por el contrario, la pasión no es un error ni una negligencia de la facultad racional, sino un movimiento del alma que desobedece a la razón. Si, por ejemplo, alguien se equivoca creyendo que los átomos son los primeros principios de las cosas, basta con demostrarle su error para que abandone su juicio, pero no es suficiente con demostrar a alguien que no debería estar triste para que renuncie a su pasión<sup>48</sup>.

Un texto de Estobeo nos aclara la diferencia entre la pasión y el error. La pasión radica en una opinión falsa, una δόξα. Pero hay dos especies de δόξαι: la primera consiste en el consentimiento dado a una representación no comprensiva; la segunda, en una «suposición débil» (ὑπόληψις ἀσθενής). La pasión corresponde a la δόξα en esta segunda acepción de «suposición débil»<sup>49</sup>. El error es posible corregirlo por el razonamiento, mientras que la pasión «nos arrastra como un caballo rebelde y nos fuerza como un tirano»<sup>50</sup>. Para explicar esta diferencia, Crisipo acude al ejemplo de Medea que sufre la traición de Jasón, el hombre del que está profundamente enamorada, y de quien decide vengarse matando a sus hijos. El error de Medea no procede de su razonamiento. Crisipo cita unos versos de Eurípides: «Comprendo qué crímenes voy a cometer, pero más fuerte que mis pensamientos resulta mi ira»<sup>51</sup>. Medea transgrede los límites de lo razonable y su «impulso» (ὄρμη) se convierte en un «impulso excesivo» (ὄρμη πλεονάζουσα), que no se somete a la razón, sino que desobedece las órdenes que le da<sup>52</sup>. El error de Medea no proviene del razonamiento; su ira es más fuerte que sus deliberaciones. Por el contrario, Hércules, cuando mata a sus propios hijos, creyendo que son los de Euristeo, comete un error, pues da su consentimiento a una representación falsa. Pero Medea no yerra; al contrario, medita cuál va a ser su proceder, piensa en sus hijos y calcula los estragos que desencadenará su acción. El terrible odio que siente hacia Jasón le lleva a dar muerte a sus propios hijos, aun cuando es consciente de que con ello se perjudica a sí misma. La sed de venganza es más fuerte que su alma, de ahí que dé su consentimiento a la representación de que sería bueno vengarse de la ofensa cometida por Jasón. El alma de Medea «carece de razón», ya que representa su acción como simultáneamente provechosa y perjudicial para ella. Epicteto nos advierte de ello: Medea ve previamente el mal que va a cometer, y cómo su acción repercute en ella, pero «satisfacer la pasión y castigar a su mari-

do, lo considera más conveniente que salvar a sus hijos»<sup>53</sup>. El alma de Medea se torna deliberadamente en contra de la razón. Cuando el consentimiento de Medea adquiere las proporciones de un «juicio» (κρίσις), legitima su acción, dejándose arrastrar por una ira que rebasa los límites de su alma.

Las dos expresiones con las que Zenón define la pasión se entretajan: para el hombre que por naturaleza es racional, obedecer a la naturaleza y obedecer a la razón son lo mismo. Por otra parte, la naturaleza y la razón implican una justa medida. Para Crisipo, los términos «carente de razón», «contrario a la naturaleza» y «excesivo» son equivalentes.

#### IV. LA CLASIFICACIÓN ESTOICA DE LAS PASIONES

La pasión está relacionada con el impulso, del que es un desajuste por exceso. Crisipo conserva esta misma definición de Zenón. Ahora bien, el impulso presenta dos vertientes, una positiva, cuando la representación que lo mueve es un «bien» (ἀγαθόν), y otra negativa, cuando trata de evitar lo que considera un «mal» (κακόν). Cualquier clase de pasión se integra en una de estas dos vertientes. Sin embargo, los estoicos clasifican las pasiones en cuatro fundamentales, de las que el resto constituyen simples variantes: el «apetito» (ἐπιθυμία), el «miedo» (φόβος), el «placer» (ἡδονή) y la «pena» (λύπη).

Como la pasión es de esta clase, debemos suponer que ciertas pasiones son primeras y dominantes, mientras que otras se relacionan con ellas. Las que son genéricamente primeras son las cuatro siguientes: el apetito, el miedo, la pena, el placer. El apetito y el miedo son las primeras de ellas; aquél en relación con lo que parece bueno, ésta con lo que parece malo. El placer y la pena proceden de ellas: el placer, cada vez que obtenemos los objetos de nuestro apetito o evitamos los objetos de nuestro miedo; la pena, cada vez que fracasamos en adquirir los objetos de nuestro apetito o aquello de lo que tenemos miedo nos sucede<sup>54</sup>.

Cicerón nos transmite esta misma clasificación de las pasiones, que podemos presentar del siguiente modo<sup>55</sup>:

<i>Affectus</i>	[	<i>ex opinatis bonis</i>	[	<i>præsentibus: lætitia</i>	
				ἡδονή	
		<i>futuris:</i>	<i>cupiditas</i>		
			ἐπιθυμία		
	]	<i>ex opinatis malis</i>	[	<i>præsentibus: ægritudo</i>	
				λύπη	
			<i>futuris:</i>	<i>metus</i>	
				φόβος	

La intervención del tiempo explica que las pasiones genéricas sean cuatro y no dos. Para Crisipo, sólo el presente existe. El pasado y el futuro subsisten, pero no existen<sup>56</sup>. «El presente, en efecto, es igual para todos»<sup>57</sup>. Si seguimos la explica-

ción de V. Goldschmidt, sólo los atributos que son accidentes (actuales) existen. Por ejemplo, el paseo existe para mí, cuando me paseo, pero no cuando estoy acostado o sentado<sup>58</sup>. Cada uno vive exclusivamente el presente, ese «instante fugaz» del que habla Marco Aurelio<sup>59</sup>; el resto, o se ha vivido ya o es todavía incierto. En el momento de la pasión, el «instante fugaz», infinitamente pequeño, nos parece poseer una extensión infinita; la pena, el miedo, el apetito y el placer nos impulsan a superar los límites del presente, llevándonos a satisfacer un «deseo de eternidad». Sin embargo, si nos acercamos a estas pasiones y las observamos con mayor detenimiento, percibimos que su «densidad temporal» es de una delgadez extrema.

El «apetito» y el «miedo» aluden a nuestra capacidad de representarnos el futuro, característica racional. Por otra parte, experimentamos «placer» cuando obtenemos lo que creemos que es un bien, o cuando podemos evitar lo que creemos que es un mal; y sentimos «pena» cuando no obtenemos lo que deseamos o sufrimos el mal que temíamos<sup>60</sup>.

La pena es una contracción irracional, o una opinión nueva de que algo malo está ahí, con respecto a lo que se piensa que es correcto estar en estado de contracción (es decir, deprimido). El miedo es la evasión carente de razón o el desvío carente de razón de un peligro que se espera. El apetito es una tensión irracional, o la búsqueda carente de razón de un bien que se espera. El placer es una inflamación irracional, o una opinión nueva de que algo bueno está ahí, con respecto a lo que se piensa que es correcto estar inflamado (es decir, eufórico)<sup>61</sup>.

Cuando funciona normalmente, κατὰ φύσιν, el alma se limita a seguir el juicio recto y su actividad es virtuosa. El dominio de la razón excluye el apetito, que se dirige a lo concreto, en beneficio de una elección que sabe que todo nuestro bien radica en la virtud. El «apetito» (ἐπιθυμία) es una pasión principal, del mismo tipo que el «miedo» (φόβος). El «deseo» (θυμός) aparece subordinado al apetito<sup>62</sup>. Las otras dos pasiones principales, el «placer» (ἡδονή) y la «pena» (λύπη), reflejan también la condena de todos los estados afectivos y, en el plano de los principios, el profundo antihedonismo estoico.

Para Séneca, toda acción humana se estructura del siguiente modo: primero, la representación que pone en movimiento el *impetus* y, a continuación, el consentimiento que confirma ese *impetus*. El estado del alma, bueno o malo, determina simultáneamente la cualidad del consentimiento y la intensidad del *impetus*. Desde el nacimiento toda acción humana viene determinada por un sistema binario de atracción/repulsión.

Las cuatro pasiones primarias (el apetito, el miedo, la pena y el placer) pueden explicarse a partir de este esquema. El apetito y el miedo constituyen las figuras excesivas de la atracción y de la repulsión, y la pena y el placer, las extensiones de aquéllas. De este modo, experimentamos placer cuando vemos realizado nuestro deseo o evitado nuestro temor. Por el contrario, la pena aparece cuando vemos realizado nuestro deseo o cuando el temor está justificado. Toda una serie de subdivisiones se ramifica a partir de estas cuatro pasiones genéricas.

Se incluyen en la categoría del apetito: la ira y sus especies (...), los deseos se-

xuales intensos, los deseos impetuosos y violentos, el amor a los placeres, a las riquezas y a los honores, y a cosas semejantes. En la categoría del placer: la alegría ante la desgracia de los otros, la autosatisfacción, la astucia y cosas semejantes. En la categoría del miedo: la indecisión, la angustia, la estupefacción, la vergüenza, la confusión, la superstición, el pavor y el terror. En la categoría de la pena: la maldad, la envidia, los celos, la lástima, la tristeza, la preocupación, la aflicción, el descontento, el sufrimiento mental, el aburrimiento<sup>63</sup>.

Los estoicos son, junto a los cínicos, los únicos moralistas de la Antigüedad que han condenado radicalmente el placer. Platón y Aristóteles, aunque se niegan a situar el soberano bien en él, le conceden un valor positivo. Para Platón, es un valor de último rango, pero que se integra en la composición de una vida buena, en el momento que se somete a la dirección de valores superiores, a la razón y a la moderación<sup>64</sup>. Para Aristóteles, el placer tiene el mismo valor que el acto al que acompaña. La jerarquía de nuestras «actividades» (ἐνέργειαι) decide el valor, pero la realidad del placer crece con el valor de nuestras actividades. De este modo, la felicidad se expande en el placer. Epicuro, por su parte, rechaza la distinción entre placeres puros y placeres mixtos, común a Platón y a Aristóteles, y sólo reconoce el placer sensible. En su funcionamiento natural, el placer consiste sólo en el cese del dolor, producido por una necesidad no satisfecha. En el momento que la necesidad natural queda satisfecha, el dolor cesa, y da lugar a un estado de placer. Las necesidades naturales son limitadas y fáciles de satisfacer, pero, si nos apartamos de ellas para buscar deseos que no son ni necesarios ni naturales, experimentaremos siempre dolor, porque estaremos siempre insatisfechos. Entonces conoceremos las pasiones que son también para Epicuro el deseo y el miedo. Pero, para el filósofo del Jardín, es posible eliminar el miedo. Se trata de ajustar el deseo, para obtener así el placer.

La concepción estoica es radicalmente diferente. El placer es un valor del todo negativo; el placer es la trampa por donde penetra en nosotros la debilidad moral. Se trata de un estado pasional que definen como una «exaltación» o «distensión» (ἐπαρσις) del alma, por el que se vuelve incapaz de escuchar a la razón<sup>65</sup>. Sólo el ignorante se entrega al placer; el sabio permanece completamente al margen.

Los estoicos elaboran distinciones y definiciones de las pasiones subordinadas a las pasiones fundamentales<sup>66</sup>. Crisipo se basa en los términos de la lengua griega, especialmente en la literatura y la filosofía anteriores, para hallar el material que le permita definir cada una de las pasiones con una enorme precisión psicológica.

Así, por ejemplo, el «arrepentimiento» (μεταμέλεια) constituye una de las formas de la pena. Los estoicos lo definen como «una pena causada por las faltas que se han cometido»<sup>67</sup>. Se trata de una de las pasiones que mejor muestra el estado de «perturbación» y de «inestabilidad» (*perturbatio animi*) que caracteriza al alma que lo padece. Un texto de Estobeo lo describe así:

El malo, al no conocer el uso recto de la razón, actúa siempre mal como consecuencia de esta disposición, cambia de opinión y sufre arrepentimiento en cada uno de sus actos. El arrepentimiento es una pena causada por las culpas que se han cometido, una pasión del alma desgraciada y en rebelión contra sí misma; cuanto

más se inculpe al que es presa del arrepentimiento por lo que ha pasado, más se irá contra sí mismo, porque es responsable de ello<sup>68</sup>.

Por el contrario, el sabio no se arrepiente nunca, pues no cambia nunca de opinión, y μεταμέλεια-μετάνοια significa precisamente «cambio de opinión». Pero lo que el estoico critica no es el arrepentimiento mismo, sino que el hombre se ponga en situación de tener que arrepentirse. De ahí que el sabio estoico nunca tenga que arrepentirse. Como la virtud se relaciona con la felicidad, el malo siempre es desgraciado. En este punto, observamos con claridad la diferencia entre la perspectiva griega, en la que el mal no reside en el corazón del hombre, por lo que puede evitarse por el recto uso de la razón, y la perspectiva cristiana, en la que, al menos en sus orígenes, el pecado se relaciona con la naturaleza humana y, como consecuencia, se exalta el arrepentimiento.

## V. LA ENFERMEDAD DEL ALMA Y LA TERAPIA EMOCIONAL

Galeno nos informa del contenido de un tratado que Crisipo dedica al tema de las pasiones, titulado *Therapeutikón* o *Ethikón*<sup>69</sup>. Crisipo compuso esta obra independientemente de los otros tres libros «lógicos» consagrados al mismo tema. Los términos y argumentos aparecen ya recogidos en estos libros precedentes, concretamente las definiciones de la pasión como «movimiento carente de razón» (ἄλογος κίνησις), «desobediente a la razón» (ἀπειθής τῷ λογῶ) o «impulso excesivo» (ὄρμη πλεονάζουσα), y la comparación con los corredores que, al descender una pendiente, se ven arrastrados por su propio impulso<sup>70</sup>. La terminología de las pasiones es común en los cuatro tratados de Crisipo. Si bien, como apunta Orígenes, el *Therapeutikón* se dirige a todos aquellos que deseen curarse de sus pasiones, sin que importe la escuela o doctrina a la que se adhiera su reflexión filosófica, o cuál sea la concepción que posean del soberano bien<sup>71</sup>. Todos ellos deberían estar de acuerdo en que su mal ha de ser condenado por la razón, pues les lleva a perder toda moderación y a exceder las leyes de la naturaleza.

Crisipo apela al sentido común, sin entrar en un debate contra las escuelas adversas. Por tanto, en el *Therapeutikón* no se ocupa tanto del aspecto teórico como de la propia terapia, reflexionando sobre el estado en que se halla el enfermo del alma.

{Crisipo, en su libro *Therapeutikón*): «Las pasiones se denominan discapacidades, no simplemente en virtud de que juzguen que cada una de las cosas sea buena, sino porque se precipitan hacia ellas de un modo excesivo respecto a lo que es natural» (...). Podríamos comprender que (Crisipo) quiere decir (...) que la opinión según la cual las posesiones son un bien no es aún una discapacidad, pero llega a serlo cuando uno las considera como el mayor de los bienes y supone que la vida desprovista de propiedades no vale la pena vivirse: pues en esto consisten las discapacidades que son el amor a la propiedad y el amor al dinero<sup>72</sup>.

En la introducción de esta obra, Crisipo traza un paralelismo entre la medicina del alma y la medicina del cuerpo<sup>73</sup>.



Del mismo modo que conviene al médico de los cuerpos poseer, como se dice, todos los casos patológicos que se presentan y la terapia que se impone para cada uno de ellos, lo mismo el médico de las almas debe también poseer lo mejor posible estas dos ciencias. Para convencerse de ello basta con constatar la analogía que existe entre estos dos dominios que desarrollaremos al comienzo. Pues el desarrollo de este paralelismo establecerá, según nos parece, la similitud de terapéuticas, así como la analogía entre los remedios que se aplicarán en los dos casos. Del mismo modo que, cuando se trata del cuerpo, intervienen las nociones de fuerza y de debilidad, de «eutonía» y de «atonía», y también las de salud y enfermedad, de estado satisfactorio o carencial, y otros estados como la afección, el mal crónico, las discapacidades, lo mismo el alma se ve afectada por fenómenos análogos que expresamos de la misma manera<sup>74</sup>.

La enfermedad del alma se asemeja a un trastorno físico<sup>75</sup>. Así, «Crisipo dice que (el alma de los malos) es comparable a los cuerpos que están predispuestos a contraer fiebres, diarreas o algo de este género por una causa poco importante y aleatoria»<sup>76</sup>. En este punto Galeno critica a Crisipo, porque no define la enfermedad del alma del mismo modo que hizo en su primer libro teórico, donde precisa que consiste en una salud propensa a deteriorarse. Asimismo, el médico objeta al filósofo del Pórtico no haber sido capaz de mostrar de qué modo la proporción entre las partes del alma determina el estado de salud o de enfermedad, de belleza o de fealdad.

Las partes del alma (escribe Crisipo) son lo que en ella constituye el *lógos* y la disposición interna de ese *lógos*. El alma es bella o fea dependiendo de que la parte hegemónica se presente de una manera o de otra según las divisiones que les sean propias<sup>77</sup>.

Pero, ¿cuáles son esas divisiones que le son propias?, ¿cuáles son, en definitiva, las partes del alma? Para Crisipo, las partes del alma, que Galeno lamenta no encontrar en el *Therapeutikón*, son las que dividen la propia razón. En el interior de la parte directora del hombre, del *hegemonikón*, se sitúan los disentimientos y la perturbación.

En la definición de pasión, Galeno destaca la importancia de la noción de exceso. Según Crisipo, no hay que confundir el error del juicio con la pasión. Aunque la razón permanezca sana, en su arrebato rechaza confundirse con él. En el exceso radica toda la gravedad del mal, aunque se cometa un error por el juicio. El exceso transforma una simple afección o enfermedad del alma en un estado pasional más profundo que llega a ser crónico, y que Crisipo califica de «enfermedad» (ἀρρωσθημα)<sup>78</sup>.

La predisposición a la enfermedad es un impulso dirigido a la pasión, dirigido a una de las funciones contrarias a la naturaleza, como la depresión, la irascibilidad, la malevolencia, la facilidad para enfadarse y otras cosas de este género. La predisposición a la enfermedad se presenta también en relación con otras funciones contrarias a la naturaleza, como el robo, el adulterio y la violencia; de ahí que la gente les llame ladrones, violentos y adúlteros. La enfermedad es una opinión apetitiva

que se ha dilatado en un estado estable y que se ha solidificado, en virtud de la cual se cree que lo que no debería buscarse es extremadamente digno de buscarse, por ejemplo la pasión por las mujeres, por el vino o por el dinero. Por antipatía se producen los opuestos a estas enfermedades, por ejemplo el horror a las mujeres o al vino, o la misantropía. Se denominan discapacidades las enfermedades que se producen en combinación con la debilidad<sup>79</sup>.

Crisipo nos presenta diferentes ejemplos de esta enfermedad crónica: la «pasión por las mujeres» (φιλογυνία)<sup>80</sup>, «por el vino» (φιλοινία) o «por el dinero» (φιλαργυρία), y sus contrarios, el «horror a las mujeres» (μισογυνία), «al vino» (μισοινία) o «a los hombres» (μισανθρωπία). La pasión puede sobrevenir por un estado del alma débil y deficiente, aun cuando el propio juicio no se vea afectado. «Podemos juzgar, según esto, la irreflexión que caracteriza a la pasión y ver de qué modo, en esos momentos, estamos ciegos y cómo nos convertimos en otros diferentes a cuando reflexionamos»<sup>81</sup>.

Crisipo desarrolla la misma idea crucial en los pasajes que conservamos del *Therapeutikón*: la pasión es una forma de locura. Desde esta perspectiva, hay sólo dos maneras de combatirla: 1) fortalecer, contra ella, la razón, tomando consciencia de la fealdad, del ridículo y de los peligros que conlleva, e intentar mantenerla en todo momento bajo control; y 2) desde el primer arrebato, mientras el enfermo sea incapaz de escuchar la voz de la razón, tratar de esperar e impedir momentáneamente toda actuación.

Ahora bien, los estoicos perciben en la ira el vicio por excelencia. Se trata de una locura pasajera, que genera una hostilidad hacia los otros y una perturbación interior, lo que hace de ella un vicio diametralmente opuesto a las principales virtudes de una teoría moral basada en la razón: la serenidad del alma, y los valores de humanidad y de concordia. El Pórtico es así la única de las escuelas filosóficas de la Antigüedad que condena categóricamente la pasión en general y la ira en particular. Séneca comienza el tratado *Sobre la ira*, dedicado a su hermano Novato, con una afirmación esencial en la filosofía estoica, pero original respecto a las otras doctrinas.

Conseguiste de mí, Novato, que escribiera sobre cómo puede suavizarse la ira, y me parece que, no sin razón, te atemoriza de modo especial esta pasión siniestra y rabiosa por encima de todas. En efecto, a las demás les es inherente una cierta quietud y placidez, ésta es toda excitación y movimiento, capaz de hacer enloquecer por el ansia inhumana de dolor, de guerras, de sangre, de tormentos, dispuesta a olvidarse de sí misma con tal de perjudicar a otro, a lanzarse incluso sobre las armas, y ávida de una venganza que arrastra consigo al vengador<sup>82</sup>.

La ira es la más enfurecida de las pasiones. Séneca la define como una «locura de corta duración»<sup>83</sup>, pues se vuelve contra sí misma, incapaz de controlarse, y se obstina en sus propósitos, sin que tenga capacidad de discernir lo justo de lo verdadero. Para Goldschmidt, en la concepción estoica, el hombre apasionado es esclavo del «tiempo irreal», donde el pasado persiste para comunicar su contenido al futuro, y donde se destruye el único tiempo real, el presente, en el cual se da la iniciativa moral<sup>84</sup>. Cuando la pasión está «reciente» (πρόσφατος, *recens*)<sup>85</sup>, no es

posible encontrar su remedio, ya que la razón se halla paralizada. Entonces, sólo cabe esperar que el tiempo que la ha hecho nacer relaje su influencia y así la debilite. El tiempo nos lleva al cese de toda debilidad del alma. Ahora bien, ese tiempo que nos libera, no se identifica con el tiempo de nuestra libertad. Pues, según Séneca, «para el hombre prudente constituye un remedio muy vergonzoso para su llanto el cansarse de llorar»<sup>86</sup>.

## VI. EL SABIO Y LOS BUENOS SENTIMIENTOS

El sabio conserva de su pasado de no sabio lo que Séneca compara con cicatrices perfectamente cerradas<sup>87</sup>. Pero las pasiones que anteriormente le atormentaron ya son sólo «sombras» en su alma. El sabio es el único que experimenta lo que los filósofos del Pórtico denominan los «buenos sentimientos» (εὐπάθειαι) que, a diferencia de los «impulsos excesivos» pasionales, son perfectamente dominados por la razón<sup>88</sup>. Estos «buenos sentimientos» son tres: la «alegría» (χαρά), la «precaución» (εὐλάβεια) y el «deseo racional» (βούλησις).

La pasión se identifica con un juicio, pero con un juicio que provoca «un impulso violento y excesivo»<sup>89</sup>, por lo que la pasión carece de razón. Los «buenos sentimientos», a diferencia de las pasiones, niegan el consentimiento a la representación impulsiva, por lo que el impulso permanece confinado en los límites de la recta razón.

La teoría estoica de las pasiones plantea una objeción de carácter psicológico, que los integrantes del Pórtico han intentado resolver, estableciendo unas disposiciones racionales o «buenos sentimientos» opuestos a las cuatro pasiones que proscriben<sup>90</sup>. Estas disposiciones están emparentadas con las cuatro pasiones, pero, a diferencia de ellas, son completamente buenas, εὐπάθειαι, porque vienen impuestas por la razón. Sin embargo, aunque las pasiones primeras sean cuatro (el apetito, el placer, el miedo y la pena), los «buenos sentimientos» son tres (la alegría, la precaución y el deseo racional), pues no hay ningún «buen sentimiento» que se pueda oponer a la «pena».

Como hay un impulso que se halla en todo estado ante las cosas que deben buscarse y las cosas que deben evitarse, es necesario que también haya una disposición racional del apetito, del placer y del miedo, pero no de la pena.

(Los estoicos) dicen que hay tres sentimientos buenos: la alegría, la precaución, el deseo racional. La alegría, dicen, se opone al placer, y consiste en una inflamación racional. La precaución se opone al miedo, y consiste en una contracción racional. Pues el sabio no tendrá nunca miedo, pero será precavido. Dicen que el deseo racional es opuesto al apetito, y consiste en un impulso racional. Del mismo modo que bajo las primeras pasiones hallamos otras, así también sucede con los buenos sentimientos primeros. Bajo el deseo racional: la amabilidad, la generosidad, la ternura, el afecto. Bajo la precaución: el respeto, la pureza. Bajo la alegría: el goce, la sociabilidad, el buen humor<sup>91</sup>.

Para los estoicos, hay una sublevación racional del alma, diferente del placer,

que es la «alegría» (χαρά). Cicerón define la alegría como «un movimiento racional, lento y constante del alma»<sup>92</sup>. Cuando nos encontramos en una situación en la que debemos evitar un mal, la disposición racional o «buen sentimiento» es la «precaución» (εὐλάβεια). Y, cuando nos dirigimos racionalmente a una acción, no sentimos un «apetito» (ἐπιθυμία), sino un «deseo racional» (εὐλογος ὄρεξις), dicho de otro modo, una βούλησις<sup>93</sup>. El «buen sentimiento» comprende un «amplio espectro» de características humanas que matizan la «austeridad» atribuida al sabio<sup>94</sup>. Para éste, la felicidad consiste esencialmente en un acuerdo de la razón consigo misma, lo que explica su estado de serenidad y de ausencia de perturbación. Sin embargo, esta unión de felicidad y virtud halla su componente afectiva en un determinado estado espiritual que es la alegría. Precisamente este término, con su significación precisa, resulta de una profundización en la experiencia interior. Podemos observar que Epicuro también lo emplea para indicar que el alma es, al fin y al cabo, la que siente el placer, y es en ella donde reside la vida feliz. Allí donde Platón y Aristóteles sólo mencionan el placer, Epicuro, a pesar de su hedonismo y de su materialismo, llama alegría a la felicidad vivida por el alma, pero sin fundamentar en una doctrina la distinción entre las almas. Los estoicos, por su parte, oponen claramente la «alegría» (εὐπάθεια) al «placer» (πάθος). Para los estoicos antiguos, la alegría es tan sólo una definición. Podemos pensar que el clima de racionalización rígido en que se mueve esta primera escuela del Pórtico no desarrolla más este tema. Parece más probable que sea Panecio y, con él, los seguidores de la Estoa media, quienes inicien una tradición menos rigorista, que impulsará la reflexión sobre la alegría del sabio.

Podemos decir, a modo de conclusión, que, para los estoicos, todos los animales tienen representaciones, pero sólo los animales racionales poseen una forma específica de representación: la representación racional. Del mismo modo, los animales racionales poseen una forma específica de impulso: el impulso racional, que consiste en un movimiento del *hegemonikón* hacia «una de las cosas que señala la acción»<sup>95</sup>.

Los hombres, a diferencia de los animales, experimentan una serie de impulsos «racionales» (εὐλογοί) y «carentes de razón» (ἄλογοί). Los impulsos racionales son los que obedecen a la razón, es decir, los tres «buenos sentimientos» (εὐπάθειαι) y sus diversas formas<sup>96</sup>. Los impulsos «carentes de razón» son los que desobedecen a la razón, es decir, las cuatro «pasiones» (πάθη) fundamentales y sus diversas formas<sup>97</sup>. Entre estos impulsos, algunos son movimientos de «distensión» (ἐπαρσις) del alma ante el objeto presente de una representación; otros son movimientos de «contracción» (συστολή) del alma ante un objeto presente; otros son «inclinaciones» (ὀρέξεις) respecto a un bien que se espera; y, por último, otros son movimientos de «retrocesos» (ἐκκλισις) ante un mal que se espera<sup>98</sup>.

Los estoicos consideran el alma como un cuerpo, y la virtud y la razón, como disposiciones particulares de ese cuerpo, que le hacen apto para actuar de un modo virtuoso o racional, pues tanto la virtud como la pasión se identifican con la razón<sup>99</sup>. No hay filosofía sin virtud, ni virtud sin filosofía. La filosofía consiste en el «ejercicio de la virtud»<sup>100</sup>. Ahora bien, la filosofía ejercita la virtud por medio de la propia virtud. De ahí que no pueda haber virtud sin ejercicio, ni ejercicio de virtud

sin la propia virtud. En la ética racional estoica, el ideal del sabio consiste en erradicar las pasiones y alcanzar la «imposibilidad» (ἀπάθεια) y la autarquía. Para ello, debe bastarse a sí mismo, permaneciendo dueño de sí mismo en todo momento y ante cualquier circunstancia.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, París, 1997, pp. 172-176.

<sup>2</sup> Para un detallado estudio sobre esta materia, ver P. Donini, «*Pathos* nello Stoicismo romano», *Elenchos*, 16, 1995, pp. 193-216.

<sup>3</sup> Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres (DL)*, VII, 5, 5-6 (Marcovich).

<sup>4</sup> Cronología del estoicismo antiguo y medio: 301/300: Zenón funda el Pórtico; 262/261: muerte de Zenón-Cleantes escolarca; 230/229: muerte de Cleanthes-Crisipo escolarca; entre 208 y 204: muerte de Crisipo-Zenón de Tarso escolarca; 156-155: Diógenes de Babilonia, sucesor de Zenón de Tarso, participa con Carnéades y Critolao en la embajada ateniense a Roma; 150 (?): Antipatro de Tarso escolarca; 144: Panecio de Rodas llega a Roma; 140-139: Panecio acompaña a Escipión Emiliano a Egipto; 129: muerte de Antipatro-Panecio escolarca; 110/109: muerte de Panecio; 135: nacimiento de Posidonio de Apamea; 110/109: Panecio funda una escuela estoica en Rodas; 110/109: Dardano y Mnesarco suceden a Panecio; 87/86: Posidonio embajador de Rodas; 78/77: Cicerón escucha a Posidonio en Rodas; 51: muerte de Posidonio. (Sobre la cronología de la Estoa, véanse los trabajos de T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart, 1991; *id.*, «Chronology», en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield (eds.), *Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 37-42; P. Steinmetz, «Die Stoa», en H. Flashar (ed.), *Die hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, vol. 2, pp. 495-716; y C. Lévy, *op. cit.*, pp. 235-236.)

<sup>5</sup> Las clásicas ediciones de A. C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres, 1891; y J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925. Los estudios consagrados al *Himno a Zeus* son abundantes, destacamos: E. Neustadt, «Der Zeushymnus des Kleantes», *Hermes*, n.º 66, 1931, pp. 387-401; G. Zuntz, «Zum Kleantes-Hymnus», *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, pp. 289-308; M. Marcovich, «Zum Zeushymnus des Kleantes», *Hermes*, 94, 1966, pp. 245-250; y A. W. James, «The Zeus hymns of Cleanthes and Aratus», *Antichthon*, 6, 1972, pp. 28-38.

<sup>6</sup> Los fragmentos del estoicismo antiguo los ha recopilado H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* (1905-1924), 4 vols., Leipzig-Stuttgart, 1964 (reimpresión). El primer volumen incluye los fragmentos de Zenón y sus discípulos; el segundo, los fragmentos lógicos y físicos de Crisipo; el tercero, los fragmentos de los discípulos de éste; y el cuarto, los índices temáticos añadidos por M. Adler. Los fragmentos sobre gramática, semántica, teoría del conocimiento y lógica los recoge y traduce al alemán K. H. Hülsner, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vols., Stuttgart, 1987-1988. Todavía sigue siendo válido el estudio de A. C. Pearson, *op. cit.* En español, disponemos de la versión de A. J. Cappelletti del volumen I de los *SVF: Los estoicos antiguos*, Madrid, 1996; y la selección realizada por M. Sevilla, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, 1991. En italiano: N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi* (1935), 2 vols., Hildesheim-Nueva York, 1971 (Zenón y sus discípulos), y M. Isnardi Parente, *Gli Stoici. Opere e testimonianze* (1989), Milán, 1994. En francés: E. Bréhier y P. M. Schuhl, *Les Stoïciens*, París, 1962; y F. Ildefonse, *Les Stoïciens. I. Zénon, Cleanthe, Chrysippe*, París, 2000. En inglés: A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers (LS)*, 2 vols., Cambridge, 1987. Sobre el estoicismo medio, los fragmentos de Panecio recopilados por M. van Straaten: *Panetii Rhodii fragmenta*, Leiden, 1962<sup>3</sup>; y la versión francesa, *Panetius, sa vie, ses études, sa doctrine*, Amsterdam, 1946. Sobre Posidonio, una selección de fragmentos identificados por el nombre recientemente elaborada por L. Edelstein e I. G. Kidd: *Posidonius. Vol. I, the fragments*, Cambridge, 1972; I. G. Kidd: vol. I (i) y vols. II (ii): *The Commentary*, Cambridge, 1988; y vol. III: *The translation of the Fragments*, Cambridge, 1999. Además de la edición comentada, que incluye los fragmentos no identificados por el nombre, de W. Theiler, *Poseidonios, die Fragmente*, 2 vols., Berlín, 1982.

<sup>7</sup> Sobre la problemática de las fuentes en el estoicismo, véanse la «Introducción» de H. von Arnim, *SVF*; A. Virieux-Raymond, *Logique et épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, s. a., y E. Bréhier, «Introduction au Stoïcisme», en E. Bréhier y P. M. Schuhl, *Les Stoïciens*, París, 1962, especialmente, pp. lxiii-lxvi.

<sup>8</sup> La teoría estoica de las pasiones se halla convenientemente expuesta en los estudios de M. Heinze, *Stoicorum de affectibus doctrina*, Dis., Berlín, 1860; J. Fillion-Lahille, *Le 'De ira' de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, París, 1984; E. Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, vol. II, 1972, pp. 125-144; J. M. Rist, *La filosofía estoica* (1969), trad. de D. Casacuberta, Barcelona, 1995, pp. 32-46; A. A. Long, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos* (1975), trad. de P. Jordán, 1994<sup>4</sup>, pp. 173-176, 201-202 y 213-214; M. Nussbaum, «Poetry and the passion: two Stoics views», en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge, 1993; M. C. Nussbaum, *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton, 1994; J. B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, París, 1996, pp. 96-102; VV. AA., *Il concetto di pathos nella cultura antica*. Atti del Convegno tenuto a Taormina dal 1 al 4 giugno 1994, *Elenchos*, 16, fasc. 1, 1995; y V. Juliá, M. D. Boeri, L. Corso (con un apéndice de P. Cavallero), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998, pp. 45-64.

<sup>9</sup> Los tratados Περὶ παθῶν los señala Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres (DL)*, libro VII. Por lo que se refiere a los tratados de Crisipo y de Posidonio, nos remitimos al tratado de Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y de Platón (Hipp. et Plat.)*.

<sup>10</sup> Cfr. *DL VII*, 174-175. Cfr. A. G. Pearson, *op. cit.*, y G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruselas, 1949.

<sup>11</sup> Cicerón, *Tusculanas (Tusc.)*, III, 31, 76-32, 77 (Dougan-Henry). Véase, P. M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París, 1956.

<sup>12</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, V, 6, p. 448 (Müller) (=SVF III, 460).

<sup>13</sup> Sobre Crisipo, E. Bréhier, *Chrysippe*, París, 1910; J. M. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1971.

<sup>14</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, V, 6, p. 459 (M.) (=SVF III, 458).

<sup>15</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, V, 7, p. 477 (M.) (=SVF III, 461).

<sup>16</sup> *Tusc.*, IV, 5, 9: *Chrysippus et Stoici. cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patientur.*

<sup>17</sup> Temistio, *Comentario al Sobre el alma de Aristóteles*, 90b (Spengel, II, 197, 24) (=SVF I, 208). Cicerón, 207: *opinionis iudicio suscipi*. Cfr. A. Jagu, *Zénon de Citium*, París, 1946. Sobre la definición de la pasión (πάθος/perturbatio animi) en la Estoa, puede consultarse la entrada correspondiente del reciente estudio de V. Laurand, *Le vocabulaire des Stoïciens*, París, 2002, pp. 50-53.

<sup>18</sup> Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 3, 441C (=SVF I, 208).

<sup>19</sup> Plutarco, *op. cit.*, 3, 441 D (=SVF III, 459).

<sup>20</sup> *DL VII*, 111 (=SVF III, 456).

<sup>21</sup> Plutarco, *op. cit.*, 446 F (=SVF III, 459).

<sup>22</sup> Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal*, III, 35 (=SVF III, 381). Cfr. A. M. Ioppolo, «La dottrina della passione in Crisippo», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 27, 1972, pp. 251-268; L. Couloubaritis: «La psychologie chez Chrysippe», en *Aspects de la philosophie hellénistique. Entretiens sur l'Antiquité classique*, 32, Vandoeuvres-Ginebra, 1985, pp. 99-146; K. Algra, «Chrysippus on virtuous abstinence for agly old women (Plutarch, SR 1038E-1039A)», *Classical Quarterly*, 40, 1990, 450-458; P. Donini, «Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo», *Elenchos*, 16, 1995, pp. 305-329.

<sup>23</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 1, 135, p. 334 (M.) (=SVF III, 461).

<sup>24</sup> *SVF I*, 207. Cicerón: *omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam*. Cfr. Cicerón, *Académicos posteriores*, I, 38 (=SVF I, 199, 205).

<sup>25</sup> *DL VII*, 110 (=SVF I 205; SVF III, 412): ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήμωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Cicerón, *Tusc.* IV, 47: *aversa a ratione contra naturam animi commotio*. Véase A. M. Ioppolo, «L' ὁρμὴ πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione», *Elenchos*, 16, 1995, pp. 23-56.

<sup>26</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 88, 89, 6 (Wachsmuth-Hense) (=SVF III, 378, 389, extracto parcial, = A. A. Long y D. N. Sedley (LS), *op. cit.*, 65A y 65C).

<sup>27</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, V, 1.

<sup>28</sup> *DL VII*, 183 (=SVF II, 1, 6, 7).

<sup>29</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 2, 1-5, p. 336 (M.) (=SVF III, 463, =LS 65D).

<sup>30</sup> *DL VII*, 111 (=SVF III, 412).

<sup>31</sup> Respecto al placer, Platón, en el *Filebo*, analiza la función de la δόξα, un juicio que no se funda en la razón, sino en la apreciación de un placer.

<sup>32</sup> Sobre Posidonio de Apamea (135-51), discípulo de Panecio de Rodas, pueden consultarse los estudios que K. Reinhardt le dedicó: *Posidonios*, Munich, 1921, y *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926; I. Heinemann, *Poseidonios Metaphysische Schriften*, Breslau, 1921-1928; además de M. Lafranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, París, 1964. El tema de las pasiones en Posidonio es tratado por M. Pohlenz: «De Posidonii libris Περὶ παθῶν», en *Fleckeisens Jahrb. für Klass. Philolog.*, sup. XXIV, 1898, pp. 535-634, y, recientemente, por J. Cooper, «Posidonius on emotions», en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), *The emotions in Hellenistic philosophy*, 1998, pp. 71-112 (=id., J. Cooper: *Reason and emotion*, Princeton, 1994).

<sup>33</sup> Cfr. A. Gilbert-Thiry, «La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius», *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, pp. 393-435; J. Hankinson, «Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen's philosophical psychology», en J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge, 1993; C. Gill, «Did Galen understand Platonic and Stoic thinking on emotions?», en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), *op. cit.*, pp. 113-148.

<sup>34</sup> *Hipp. et Plat.*, V, 6, 34-37 (De Lacy) (=Posidonio, fr. 33, 166, Edelstein y Kidd, extracto parcial, =LS 65I).

<sup>35</sup> Cfr. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, 1939; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Lovaina, 1945.

<sup>36</sup> *Hipp. et Plat.*, III, 1, p. 254 (M.) (=SVF II, 886, extracto parcial, =LS 65H).

<sup>37</sup> Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 446F-447A (=SVF III, 459, extracto parcial, =LG 65G).

<sup>38</sup> El propio Galeno adopta esta tripartición platónica del alma, y distingue tres principios naturales que sitúa respectivamente en la cabeza, el corazón y el hígado.

<sup>39</sup> Para Spinoza, las pasiones proceden de una inadecuación entre el hombre y la naturaleza, o Dios, una especie de olvido del principio que nos lleva a actuar por ignorancia, por «ideas inadecuadas» (cfr. *Ética demos-*

trada según el orden geométrico, II, prop. II scol.). Sobre la pasión como diferencia entre el hombre y Dios en Spinoza, puede verse el ensayo de M. Meyer, *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, París, 1991, pp. 223-230.

<sup>40</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 88, 1 (W. H.) (=SVF III, 171); πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς <συγκαταθέσεις>.

<sup>41</sup> Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 47, 1057a (=SVF III 177).

<sup>42</sup> Cfr. Estobeo, *Églogas*, II, 86, 17 (W. H.) (=SVF III, 169).

<sup>43</sup> Aulo Gelio, *Noches áticas*, 19, 1 (Marshall). Véase, J. B. Gourinat, *op. cit.*, pp. 99-101.

<sup>44</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 2, p. 339-340 (M.) (=SVF III, 462).

<sup>45</sup> Cfr. Filón de Alejandría, *Sobre el sacrificio de Abel*, § 46, vol. I, p. 220, 19 (Wendl) (=SVF III, 375).

<sup>46</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 2, p. 338 (M.) (=SVF III, 462); cfr. SVF III, 378.

<sup>47</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 88, 8-90, 6 (W. H.) (=SVF III, 378, 389, extracto parcial, =LS 65A).

<sup>48</sup> Cfr. Estobeo, *Églogas*, II, 89, 4 (W. H.) (=SVF III, 389).

<sup>49</sup> Estobeo, *op. cit.*, II, 89, 4 (=SVF III, 389).

<sup>50</sup> Estobeo, *op. cit.*, II, 90, 7 (SVF III, 394).

<sup>51</sup> Eurípides, *Medea*, vv. 1078-1079. *Videò meliora proboque, deteriora sequor*, veo lo mejor y lo apruebo, y si go lo peor. Según parece, éste es el único verso conservado de la *Medea* de Ovidio. En el *Hipólito* de Eurípides, Fedra afirma: «sabemos y conocemos lo bueno, pero no lo realizamos» (vv. 380-381). Para Crisipo el alma del apasionado es completamente sorda a la voz del *lógos*. Cfr. J. B. Gourinat, *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>52</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, IV, 24.

<sup>53</sup> Epiceto, *Disertaciones por Arriano*, I, 28, 7 (Schenkl): τῷ θυμῷ χαρίζασθαι καὶ τιμωρήσασθαι τὸν ἄνδρα, συμφορώτερον ἡγείται τοῦ σώσαι τὰ τέκνα.

<sup>54</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 88, 8-90, 6 (W. H.) (=SVF III, 378, 389, extracto parcial, =LS 65A).

<sup>55</sup> Cfr. Cicerón, *Tusc.*, III, 9, 24; IV, 6, 11; *De finibus*, III, 10, 35. Véase también *DL* VII, 110 y Estobeo, *Églogas*, II, 7, 10 b, p. 90 (W. H.). La clasificación de las cuatro pasiones «cardinales» aparece también en autores fuera del Pórtico, como Platón (*República*, IV, 429-430), en el breve tratado Περὶ παθῶν del peripatético Andrónico de Rodas, e incluso en un verso de Virgilio, *Eneida*, VI, 733: *hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*. Véase, J. Fillion-Lahille, *op. cit.*, pp. 18-21.

<sup>56</sup> Cfr. Ario Didimo, *Compendio*, 26 (=SVF II, 509). Cfr. Estobeo, *Églogas*, I, 106, 5 (W. H.).

<sup>57</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 14, 3.

<sup>58</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953), París, 1979<sup>4</sup>, pp. 194-195.

<sup>59</sup> *Idem*, III, 10, 1.

<sup>60</sup> Cfr. Estobeo, *Églogas*, II, 91, 10 (W. H.) (=SVF III, 395).

<sup>61</sup> Andrónico de Rodas, *Sobre las pasiones*, 1 (=SVF III, 391, extracto parcial, =LS 65B).

<sup>62</sup> Cfr. Estobeo, *Églogas*, II, 90, 7 (W. H.) (=SVF III, 394); y Andrónico de Rodas, *Sobre las pasiones*, 4, 16 (=SVF III, 397).

<sup>63</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 90, 19-91, 9 (W. H.) (=SVF III, 394, extracto parcial, =LS 65E).

<sup>64</sup> Cfr. Platón, *Filebo*, 11b4-c3; 12a1-4; 67a5-15.

<sup>65</sup> Cfr. SVF III, 394, 401, 402, 403.

<sup>66</sup> Cfr. SVF III, 394-420.

<sup>67</sup> Andrónico de Rodas, *Sobre las pasiones* (=SVF III, 414, 21).

<sup>68</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 7, 11, 48 (W. H.) (=SVF III, 563).

<sup>69</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, IV, 5, p. 368 (M.) (=SVF III, 480).

<sup>70</sup> *Ibid.*, IV, 5, p. 366 (M.) (=SVF III, 479); IV, 6, p. 386 (M.) (=SVF III, 478). En conexión con el pasaje del Περὶ παθῶν citado por Galeno: *Hipp. et Plat.*, IV, 2, p. 338-339 (M.) (=SVF III, 462).

<sup>71</sup> Cfr. Orígenes, *Contra Celso*, I, 64 y VIII, 51 (=SVF III, 474).

<sup>72</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 5, 21-25 (L.) (=SVF III, 480, extracto parcial, =LS 65L).

<sup>73</sup> Cicerón desarrolla la terapia del alma en la tercera y cuarta *Tusculanas* sobre las bases de la teoría de Crisipo. Véase, especialmente, *Tusc.*, IV, 27, donde expone los remedios de las pasiones. Cfr. M. Vegetti, «Tra passioni e malattia. *Pathos* nel pensiero medico antico», *Elenchos*, 16, 1995, p. 217.

<sup>74</sup> *Hipp. et Plat.*, V, 2, p. 413 (M.) (=SVF III, 471).

<sup>75</sup> Cfr. *Hipp. et Plat.*, V, 2, p. 416 (M.) (=SVF III, 471). Véanse R. Sorabji, «Is Stoic philosophy helpful as psychotherapy?», y las objeciones que le presenta B. Williams, «Stoic philosophy and the emotions: reply to Richard Sorabji», en el volumen compilado por R. Sorabji (ed.), *Aristotle and after*. Londres, 1997.

<sup>76</sup> *Hipp. et Plat.*, V, 2, 3-7 (L.) (Posidonio fr. 163, E. K., extracto parcial, =LS 65R).

<sup>77</sup> *Hipp. et Plat.*, V, 3, 160, p. 421 (M.) (=SVF II, 841).

<sup>78</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 5, p. 368 (M.) (=SVF III, 480).

<sup>79</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 93, 1-13 (W. H.) (=SVF III, 421, =LS 65S).

<sup>80</sup> Cicerón, siguiendo a Crisipo, considera la «pasión por las mujeres» (*mulierositas*) una enfermedad crónica (cfr. *Tusc.* IV, 10 y 27): {...} *similiterque ceteri morbi, ut gloriae cupiditas, ut mulierositas, ut ita appellem eam que Graece φιλολογνία dicitur, ceterique similiter morbi aegrotationesque nascuntur* (SVF II, 424, 22-24).

<sup>81</sup> *Hipp. et Plat.*, IV, 6, p. 389 (M.) Cfr. IV, 6, p. 383 (=SVF III, 475): «También tratamos a la gente prisionera de la pasión como a extraviados y les hablamos como a individuos perdidos, que ya no son ellos mismos, que ya no se poseen».

<sup>82</sup> Séneca, *Sobre la ira*, I, 1 (Reynolds) (trad. de C. Codoñer, en Lucio Anneo Séneca, *Dialogos* (1986), Madrid, 1996<sup>2</sup>, p. 64).

<sup>83</sup> *Idem*, I, 2, 2: *iram dixerunt breuem insaniam*. Cfr. Horacio, *Epistolas*, I, 2, 62: *ira furor brevis est*.

<sup>84</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 192-194.

<sup>85</sup> *Tusc.*, IV, 29, 63 (=SVF III, 484).

<sup>86</sup> Séneca, *Epistolas morales a Lucilio (Ep.)*, 63, 12 (Reynolds): *Turpissimum autem in homine prudente remedium mæroris lassitudo mærendi*.

<sup>87</sup> Cfr. Séneca, *Sobre la ira*, I, 16, 7. Véanse los estudios de R. Sorabji, «Chrysippus-Posidonius-Seneca: a high-level debate on emotion», en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.), *op. cit.*, pp. 149-170; y E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoä*, Munich, 1934.

<sup>88</sup> Cfr. M. Nussbaum, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 1995.

<sup>89</sup> Plutarco, *Sobre la virtud moral*, 9, 449 C (=SVF III, 384).

<sup>90</sup> Cfr. J. Dillon y A. Terian, «Philon and the Stoic doctrine of εὐπάθεια: a note on *Quæst. Gen.* 2.57», *Studia Philonica*, 4, 1976-1977, pp. 17-24.

<sup>91</sup> *DL* VII, 115 (=SVF III, 431, =LS 65F).

<sup>92</sup> *Tusc.*, IV, 12.

<sup>93</sup> El buen sentimiento del «deseo racional» nos recuerda el «deseo deliberativo» (ὄρεξις βουλευτική) de Aristóteles, en que consiste la «elección» (προαίρεσις). La virtud moral es una disposición electiva (cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a23).

<sup>94</sup> Cfr. A. A. Long y D. N. Sedley, *op. cit.*, t. II.

<sup>95</sup> Estobeo, *Églogas*, II, 86, 17 (W. H.) (=SVF III, 169).

<sup>96</sup> Cfr. *DL* VII, 115 (=SVF III, 431).

<sup>97</sup> Cfr. Andrónico de Rodas, *Sobre las pasiones*, 1 p. 11 (K.) (=SVF III, 391).

<sup>98</sup> Cfr. *SVF* III, 391 y 431.

<sup>99</sup> Cfr. Cicerón, *Tusc.*, IV, 34 (=SVF III, 198).

<sup>100</sup> Séneca, *Ep.*, 89, 8.



## Las emociones del arribista

André Gombay

1. Imagínate dos cosas. La primera es que te encuentras viviendo en el planeta Alpea justo en el momento en que un nuevo modo de pensar sobre el prójimo, o al menos sobre el mal que hace, ha sido descubierto, o inventado; y ese modo de pensar se está extendiendo rápidamente. Veamos un ejemplo de cómo procede<sup>1</sup>.

Eres profesor y un alumno viene a verte. Después de unas pocas palabras, te das cuenta de que está gravemente deprimido, y te las arreglas para que vea al médico. No mucho después te enteras de que ha muerto —en lo que podría ser un accidente pero, igualmente, un suicidio—. Pocos días después del funeral, un hombre te llama —el padre del alumno— para preguntarte justamente eso: ¿fue un accidente o un suicidio? Y con grandes muestras de sinceridad le aseguras que no tienes ninguna razón para sospechar que se haya quitado la vida. Has mentido —piadosamente, por supuesto—. Pero *es* una mentira y te sientes mal; y te propones aclararte a ti mismo en qué consiste exactamente el mal que acabas de hacer.

Bueno, hasta hace poco habrías dicho, de un modo casi obvio, que al mentir has pecado, o corrompido tu corazón, o tu alma. Pero eso ya no se dice en Alpea; nuevos modismos imperan en el planeta. Ya nadie habla de pecado ni de corrupción del alma. Lo que uno dice ahora es que la inmoralidad de tu mentira reside en el hecho de que, al mentir al padre del alumno, has violado una prerrogativa que él tenía de saber la verdad sobre la muerte de su hijo. Le compete a él decidir cómo encajar esa verdad cuando la sepa; no a ti tomar esa decisión por él. De lo contrario estás manipulándole, como también se dice ahora.

Vale la pena señalar que el nuevo giro denota un cambio, y radical, en el modo de pensar sobre la incorrección de tu mentira. En tiempos pasados, dicha incorrección se localizaba o en un evento o en un estado que ocurría dentro de ti —era tu alma la que se corrompía al mentir—. Ahora el mal se ha desplazado fuera hasta convertirse en un daño que causas al que engañas —es él el manipulado, el que ha visto denegada su prerrogativa de saber, o de libertad de juicio, o de lo que sea—. Permíteme denotar este cambio de lenguaje un tanto pomposamente. Podemos decir que se trata del cambio de una concepción *internalista* a otra *externalista* del mal de la mentira; y supongamos que este cambio se ha producido en Alpea, no sólo en lo que se refiere a concebir el mal de la mentira y el engaño, sino también

de muchas otras cosas –como ser indiscreto, por ejemplo; o de acciones más serias, como abortar–. Son acciones muy distintas pero, si están mal, comparten una maldad o incorrección genérica: todas son violaciones de la prerrogativa de alguien a algo, sea la verdad, la privacidad o la vida.

2. Eso era lo primero que quería que te imaginaras. Ahora viene lo segundo –y podría parecerte mucho más insignificante, o al menos carente de relevancia filosófica–. De nuevo en Alpeha, imagínate que se ha implantado un nuevo modo de motivar a los niños para que estudien en la escuela. En los viejos tiempos, los profesores les mandaban deberes, los alababan si los hacían bien y los castigaban si no –los castigaban reprendiéndoles, o sin recreo, o incluso pegándoles–. Pero, de nuevo, las cosas han cambiado en las últimas décadas. Lo que los profesores hacen ahora es *calificar* sistemáticamente el trabajo de los escolares –de bueno a malo, de mejor a peor–. Califican asignando letras o números; y califican no sólo el trabajo, sino las actitudes y aptitudes mentales que ese trabajo pone de manifiesto –como el esfuerzo, la constancia, la inteligencia, el interés, etcétera, etcétera–. No sólo eso: ahora los maestros también *disponen o clasifican* a los alumnos en clase, les asignan asientos en ella según las notas que hayan recibido. Esto sucede en cada asignatura y en cada curso. De hecho, los profesores van aún más lejos, y han instituido diplomas de honor y deshonor según las calificaciones y el puesto que los alumnos hayan conseguido. Y al final del año existen celebraciones en las que la escuela felicita públicamente a los alumnos que han alcanzado la clasificación más alta –«el día de los premios», lo llaman–. También al final del año los exámenes determinan si un alumno ha de «pasar» o no al curso superior –los necios tienen que repetir–.

Aún más importante, la idea del ascenso no se confina a la escuela; ha comenzado a invadir, cada vez más, la vida después de la escuela, o al menos las vidas de aquellos –siempre varones– que han ido a la escuela. No es que la calificación, el ascenso, el rango... no existieran en Alpeha; han existido durante siglos en la iglesia, en la burocracia, en el ejército. Pero sólo ahora están adquiriendo nuevas y más complejas dimensiones. De hecho, la vida –la vida de los varones en las ocupaciones «profesionales»– se parece cada vez más a una carrera, con éxitos y fracasos, situándose uno delante o al fondo de la (figurativa) aula según se le ascienda, se le destituya o se le deje en el mismo puesto. De modo que eso es lo que ahora sucede en muchas áreas de la vida.

3. Ésas eran las dos cosas que quería que te imaginaras: que te hallabas viviendo en un planeta lejano justo cuando, en tu entorno, dos evoluciones o cambios de perspectiva acababan de producirse, o se estaban aún produciendo.

Permíteme dar a cada uno de ellos un nombre algo rimbombante. Diré que el nuevo modo de conceptualizar la incorrección de la mentira que dijiste al padre del alumno muerto es parte de un fenómeno cultural más amplio que uno podría llamar *el nacimiento de los derechos*. Pues, si reflexionas, el concepto de *derecho* es, precisamente, el concepto clave de cómo concibes ahora tu trasgresión: no importa lo bien intencionada que fuera, tu mentira ha causado un daño a alguien. Ha violado un derecho, el derecho válido del doliente padre de saber la verdad sobre cómo murió su hijo.

Ahora la segunda e igualmente pretenciosa etiqueta. La novedad pedagógica

implícita en la introducción de la calificación y clasificación sistemáticas del trabajo de los niños, más (enseguida) la calificación y clasificación de los propios niños, más (enseguida) las diversas prácticas asociadas al calificar y posicionar (los días de premio y las promociones a cursos superiores), todos esos desarrollos marcan el *nacimiento de las carreras*. De ahora en adelante a los niños no sólo se les enseña en la escuela; ahora, desde los seis años en adelante por ejemplo, también empiezan allí una carrera. Y puede que continúen teniendo una carrera mucho después, en su vida de adultos después de la adolescencia y de la escuela.

4. Ahora que te has dedicado a fantasear un rato sobre tu vida en un planeta lejano en el momento en que los derechos (en el sentido esbozado) y las carreras (en el sentido esbozado) nacieron, déjame volver a la tierra y preguntarte: ¿pudiste haber pasado tú fatigas semejantes en *este* planeta? Y si ello es así, ¿cuándo?

5. La respuesta está clara. Si eres español, o italiano, o francés, u holandés, o alemán, o británico, o escandinavo —de los países del Atlántico Norte, en sumamos los dos nacimientos habrán coincidido, más o menos, en tu caso. Y habrás estado viviendo, aproximadamente, a comienzos del siglo XVII.

¿No es en 1625, por ejemplo, cuando puedes leer por vez primera el *De jure belli ac pacis*, ese grueso tomo de Grocio con su definición inicial de lo que *jus* ha de significar en adelante «en sentido estricto»? A saber, «un crédito al que corresponde un débito en la parte contraria» (*Creditum cui ex adverso respondet debitum* (I, 1, 5)). En el mismo tomo y a continuación, se te da una lista de mil páginas de todos los «créditos» que tú, como individuo, tienes —desde el derecho a coger un tronco de mi chimenea para encender la tuya (II, 2, 11) hasta el derecho a la «libertad de juicio» cuando te cuento algo (III, 1, 9)—. Ése, ¿recuerdas?, es el crédito, el *jus*, el derecho que violaste cuando dijiste a aquel padre un embuste sobre la muerte de su hijo.

¿Y no es también en 1559 aproximadamente cuando se publica por vez primera la *Ratio studiorum*, ese manual de reglas que habría de vertebrar la pedagogía jesuita durante los dos siglos siguientes? En ese manual, la práctica de asignar notas (*notulae*) a los niños, el sistema de clasificación y de promoción de alumnos, la práctica de concesión de premios y laureles a los clasificados en primer lugar, etcétera, etcétera, se establecen con claridad por vez primera. Lo que es más, tales prácticas pedagógicas se difunden inmediatamente en los países protestantes. Y ¡qué coincidencia!, es precisamente en el siglo XVII cuando la palabra «career» hace su primera aparición en inglés, «carrière» en francés y holandés, «Karriere» en alemán y «carrera» en español. Todos esos vocablos, nos dicen los diccionarios, proceden de la expresión latina bajomedieval *via carraria*, que significa «curso o pista para carros de tiro». La palabra, en efecto, significará al principio simplemente «curso o trayecto», como por ejemplo en la «carrera del sol». Pero evolucionará pronto hasta llegar a designar el «curso» de la vida humana en tanto ésta ofrece oportunidades de avance (*promotio*) y retrocesos. Cada vez más las vidas de muchos varones de la Europa posterior al siglo XVII se vivirán dentro de unos límites: tendrán un «curso». Y la gente vendrá a sentarse en la primera fila del aula, o retrocederá desde ella: tendrá «carreras».

6. Pregúntate ahora: ¿no es cierto que en este nuevo paisaje, cuando uno mira la vida mental de sus gentes —sus sentimientos, emociones, inclinaciones, de-

seos— destacan conjuntos nuevos?

Piensa por un momento en ese lugar humilde, el aula, y en los deseos y sentimientos de los niños sujetos al nuevo estilo de enseñanza. Antes destacaban el miedo a la censura, o la vergüenza y el pánico ante la perspectiva del castigo corporal. Ahora destaca el deseo de competir y sentarse en esa primera fila. Los jesuitas tienen un nombre para ese deseo; lo llaman *emulatio*, un incentivo para aprender, proclaman, más fuerte que el miedo al castigo; de hecho, ésa es precisamente la justificación oficial de la introducción de la nueva pedagogía, la pedagogía del calificar, clasificar y jerarquizar.

Piensa, por otro lado, qué distintos son los signos externos de la autoestima en la nueva aula. Antes, ese sentimiento podría haber dependido de la habilidad del alumno para memorizar y dominar lo que se pretendía que aprendiese —digamos cien versos de la *Eneida*—. Pero ahora la autoestima no supone *solamente eso*, sino nuevos pensamientos y tomas de conciencia; supone disposiciones mentales mucho más externalistas, como mirar a la izquierda, mirar a la derecha, cerciorarse de la propia clasificación por comparación con la de los demás, de los demás *colegas*, como ahora se los llama. En una palabra, supone observar dónde se sienta cada cual en el aula.

No estoy diciendo que la autoestima y el afán de competir surjan de la nada en el siglo XVII, que brillaran por su ausencia en las psiques de los niños de antes. En absoluto. Tampoco estoy diciendo que ahora, a principios del XVII, el miedo al maestro haya pasado a ser una reliquia del pasado. Tampoco. Lo que es probablemente diferente, sin embargo, es el peso relativo del castigo y la emulación en la economía psíquica de los muchachos. Tan diferente como la descripción que de ellos ofrecería un filósofo que se propusiera escribir un libro sobre los sentimientos y emociones de los escolares —llamándolos, por ejemplo, «pasiones»—. ¿No dirigiría ese filósofo su aguda mirada a las pasiones que uno podría llamar «arribistas» —esto es, pasiones que es del todo probable hallar íntimamente ligadas a la prosecución de una carrera, como el deseo de competir, la ambición, la envidia, los celos, la indignación, la decepción, la alegría de «conseguirlo»? Y si el mismo filósofo examinara otras emociones que no son inherentemente «arribistas» —la autoestima, por ejemplo, o el orgullo y la vergüenza—, ¿no las vería a través de unas gafas quizá tintadas por el «profesionalismo»? La autoestima, por ejemplo, puede ser alta o baja, mejor o peor; ¿no podría ver uno esa altura o bajeza en términos del niño, enseguida adulto, que se compara con los otros en el aula, en la pugna, en la carrera en la que todos están inmersos?

Considerarlos detrás de uno (supone) la gloria.  
Considerarlos por delante, la humildad.  
Perder terreno sin mirar atrás es vanagloria...  
...y tratar de alcanzar al más próximo, emulación.  
Suplantar o desbancar (constituyen) la envidia.  
Ver que otro se cae, la disposición a la mofa.  
Resistir junto a otro es amarlo.  
Ser constantemente sobrepasado (engendra) la miseria...  
...y constantemente sobrepasar, la felicidad  
Abandonar el curso es morir.

El *curso*. Yo y ellos. Yo y *el siguiente*. Las palabras son de Hobbes<sup>2</sup>, de quien esperamos, sobradamente, nociones de este tipo. Pero, ¿y Descartes?

7. No lo concebimos como un filósofo del «yo y ellos». ¿No es él, por el contrario, el filósofo de la soledad –soledad casi patológica, de hecho–? ¿No fue él el que miró un día por la ventana de su estudio y se preguntó si las personas que veía no eran, después de todo, autómatas disfrazados con sombreros y abrigos? También le recordamos como el filósofo que, cuando se dedicó a pensar en los demás, propugnó una especie de igualitarismo mental: basta recordar la frase inicial de su *Discurso*, donde el *buen sentido* resulta ser la cosa *mejor distribuida del mundo*; y olvidar, quizás, el sarcasmo que desprenden las líneas que le siguen.

Y, con todo, deberíamos también recordar que Descartes pertenece a la primera o a la segunda generación de esos niños del «Atlántico Norte» que fueron escolarizados de acuerdo con los cánones de la *Ratio studiorum* –niños que fueron calificados según sus diversas habilidades y logros; que fueron clasificados, laureados o no laureados, ascendidos o no ascendidos; niños, en suma, que tuvieron lo que pronto se llamaría una carrera (que correr) en la escuela. Se trataba de un novísimo estilo de vida en Europa cuando Descartes se hubo de someter a todo ello –algo, entonces, que no todo el mundo daba por descontado–. ¿No deberíamos suponer que teñirá de algún modo su concepción de la naturaleza humana, el examen que de ella hace en las *Pasiones* en los últimos años de su vida, por más que se proponga estudiarla «*en physicien*»? La cuestión es, ¿cómo está teñida esa concepción, y cuán profundamente?

8. Como de costumbre en su caso, el asunto es complicado; pues Descartes no es un heraldo monocorde de la Modernidad. No obstante, podría ser instructivo recordar la lista de las más de treinta «*Pasiones Particulares*», cuyo nombre y definición aparecen en la Parte Tercera y final de las *Pasiones* (*ése* es, precisamente, el título de dicha Parte). Son las siguientes: la estima, el desprecio, la generosidad, la humildad, el servilismo, el orgullo, la soberbia, la veneración, el desdén, la esperanza, el temor, la confianza, la desesperación, los celos, el valor, el arrojo, la emulación, la cobardía, el miedo, el remordimiento, la mofa, la envidia, la compasión, la satisfacción interior, el arrepentimiento, la aprobación, el agradecimiento, la ingratitude, la indignación, la ira, el sentido del honor, el sentido de la vergüenza y la desvergüenza.

Piensa: ¿qué emoción de la lista *no es* una emoción «arribista»? Recordemos lo que quiero decir con ese adjetivo. Si una emoción es «de arribistas», ello no quiere decir que no fuera corriente, o que no tuviera nombre antes del desarrollo de las «carreras» –la mayoría de los sentimientos que se enumeran en la Parte Tercera del *Tratado* tienen una larga historia, y una larga historia de estudio por parte de los moralistas–. Tampoco quiere decir que, incluso en el mundo de las «carreras», todas esas pasiones tengan que ser necesariamente sentidas por todo el mundo. Por supuesto que no. Pero todas ellas encontrarán su hábitat natural en el nuevo mundo –muchas de ellas tenderán a ser sentidas de un modo que refleje la atmósfera circundante, y a ser descritas precisamente de ese modo por los filósofos que se ocupen de las pasiones–.

Algunas son socios fundadores, por decirlo de alguna manera; por ejemplo, la emulación, la envidia, los celos, la indignación o la autosatisfacción. Constituyen,

casi, los primeros motores físicos en el nuevo entorno. Pero vuelve a echar un vistazo al resto de los ítems de la lista cartesiana. ¿No es susceptible cada uno de ellos de recibir un tinte «arribista»? ¿No podríamos imaginarnos esas pasiones como surgiendo de modo natural en el tipo de contexto que he llamado «externalista», a saber, un contexto donde has de mirar constantemente a la izquierda y a la derecha para autoevaluarte; un contexto en el que tu autoevaluación, y hasta tu autoestima, con frecuencia dependen de cómo te miran otros, o del modo en que piensas que te miran?

Leamos el artículo 205, sobre la vergüenza:

La vergüenza (...) es una especie de tristeza basada en el amor de sí, y que procede de la creencia (*opinion*) o temor de ser censurado (...). Cuando uno se estima tan alto que no puede ni imaginar ser despreciado por otros, uno no puede avergonzarse fácilmente.

Qué distinto éste del filósofo de la *Meditación Segunda*, que miraba por la ventana y se preguntaba si se hallaba ante autómatas u hombres. Ahora son los que están fuera los que le miran a él; o sólo quizás, pero importa cómo le miran.

Podemos tal vez estar todos de acuerdo con la intuición principal de Descartes: sí, la vergüenza implica, de algún modo constitutivamente, sentirse bajo la mirada de alguien, ahora mismo o quizás mañana. Pero, ¿tiene que ser la mirada de alguien *más*? Volvamos al caso del profesor de Alpheia y supongamos ahora que es una mujer. ¿Debe ella creer, para sentirse avergonzada, que su mentira puede ser o será indefectiblemente descubierta? Podría sentirse bastante tranquila en lo que a eso se refiere. Pero, ¿no podría ocurrir, no obstante, que es otra la mirada que siente, digamos la de su conciencia, o la del ojo divino? No estoy suponiendo que esas nociones de «mirada» (internalistas) se expliquen por sí mismas. Todo lo contrario; sin embargo, habían tenido una vigencia de siglos cuando Descartes se puso a escribir, y no parecen hallarse moribundas hoy día —los intentos continuos de Freud de describir su génesis psíquica así lo atestiguan<sup>3</sup>. Hoy no nos parece en absoluto ridículo hablar de nuestro «ojo interior», la voz de nuestra conciencia, o nuestro super-ego —sea lo que sea lo que esas expresiones signifiquen para cada uno—. Con todo, la concepción de Descartes no presenta esas cargas: la vergüenza para él es simplemente creer o temer que otros le miren de cierta manera —como ya he apuntado, una aproximación a la naturaleza de dicho sentimiento totalmente externalista—.

9. Veamos ahora la envidia, definida en el artículo 182:

Lo que comúnmente se llama envidia es un vicio consistente en una perversión de la naturaleza, y que hace que algunos se enfaden (*se fâchent*) por el bien que ven les acontece a otros. Pero yo me sirvo aquí de esta palabra para designar una pasión que no siempre es viciosa. Y en tanto que pasión, la envidia es una especie de tristeza mezclada de odio, y que procede de percibir un bien en manos de los que se piensa son indignos de él.

Antes de comentar este texto, puede ser conveniente que recordemos dos he-

chos —los dos históricos aunque en sentidos diferentes—. El primero es éste: entre los apóstoles de la nueva pedagogía del XVII, era canónico subrayar la diferencia entre la emulación y la envidia o los celos. Sí, uno de los objetivos de la nueva educación es desarrollar en los niños el deseo de competir; pero, por supuesto, ello no equivale a convertirlos en criaturas devoradas por la envidia hacia sus colegas. La emulación es una cosa, y la envidia o los celos, otra.

Segundo: si examinamos cómo, a lo largo de siglos, los moralistas han definido la propia envidia, hallamos otra distinción. En el Libro 2 de su *Ética a Nicómaco* (1108 b1-b5), Aristóteles define el sentimiento que llama *némesis* como «(un) dolor por la buena fortuna no merecida de otro»; y lo distingue del *phthónos* o «dolor ante cualquiera buena fortuna». *Némesis* se traduce normalmente al inglés como «indignación», y *phthónos* como «envidia». Veamos ahora Santo Tomás. Escribiendo en su *Summa* sobre lo que llama *invidia*, la define como «una tristeza ante el bien de otro, el cual (bien) es mi propio mal» (1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, qu. 35, art. 8). De nuevo, corrientemente *invidia* se traduce como «envidia» —así que supuestamente los dos filósofos están hablando de la misma cosa—. *Phthónos* = *Invidia* = *envie* = envidia. Y qué abismo entre *éste* y ese otro sentimiento llamado «indignación». Para indignarme, he de considerar tu buena fortuna como inmerecida (*anáxion*); para enviarte, basta con que compare tu fortuna con la mía —el merecimiento o su ausencia no intervienen en este caso para nada—. Desarrollemos la distinción más abstractamente. Para Aristóteles, mi indignación para contigo es un episodio mental bastante complejo, ya que implica no sólo comparar dos situaciones, la tuya y la mía, sino también una evaluación *moral* por mi parte del tipo: «¿mereces tú el bien que te ha tocado?», o bien, «¿lo mereces más que yo?». Estas evaluaciones, este sopesamiento, para nada figuran en la textura de la envidia, tal y como Aristóteles o Tomás la entienden. Así que permíteme denominar al primer sentimiento (la indignación) *moralista*, y al segundo, *factual*.

Aristóteles y Tomás han tenido seguidores importantes, y no siempre en quien uno los supondría. He aquí, por ejemplo, un fragmento célebre. El autor está hablando de

un descubrimiento esencial al que todas las jovencitas están abocadas. Se dan cuenta del pene de un hermano o de un compañero de juegos, claramente visible y de grandes proporciones, e inmediatamente lo consideran el equivalente superior de su propio, pequeño e insignificante órgano; y desde entonces en adelante son víctimas de la envidia del pene.

He dado un salto de siglos, es fácil imaginar quién escribió esa líneas —se encuentran en *Algunas consecuencias psíquicas de la distinción anatómica entre los sexos* (SE XIX, 252). Confieso que no tengo el más mínimo interés en *de qué* es la envidia en la doctrina de la envidia-del-pene. Pero lo que se dice ahí de la envidia merece algo de estudio. Fíjate en la expresión «inmediatamente» —las jovencitas «inmediatamente consideran (...)»—. Esa no es una observación casual, pues Freud continúa,

ella enjuicia y toma su decisión en un instante. Lo ha visto, y sabe que ella no lo tiene, y quiere tenerlo.

De nuevo, «en un instante»: la impresión transmitida es la de un sentimiento que surge instantáneamente en una niña pequeña y sin complicaciones. Ni las palabras, ni la idea que quieren transmitir, son algo casual en la historia —forman un todo con la doctrina que Freud expone por extenso en otras obras, y según la cual las nociones adultas, y el deseo adulto, de equidad y justicia surgen, precisamente, de la experiencia de la envidia infantil<sup>4</sup>. La moral no figura en la constitución de la envidia porque es la envidia la que figura en la constitución de la moral. Eso es lo que se argumenta en la *Psicología de Grupos* (capítulo 9, «El instinto de rebaño», SE XVIII, 120-121). El ejemplo de Freud allí es el juicio de Salomón, y el autor dedica su atención a la *falsa* madre: si no puedo tener el bebé vivo, razona ella, nadie lo tendrá; así que las dos estaremos igual. La energía psíquica que se consumía en la envidia se encauza, eventualmente, hacia ese otro sentimiento —el anhelo de igualdad—.

Como era de esperar, un filósofo moral de la segunda mitad del siglo pasado leyó atentamente a Freud y no estuvo de acuerdo con él: John Rawls. Como todos sabemos, también Rawls estaba interesado en la génesis del sentido de la justicia, pero no estaba dispuesto a enraizarlo en la experiencia de la envidia. En unas cuantas y difíciles páginas de casi el final de *Una Teoría de la Justicia* (538-541), arremete contra la psichistoria freudiana, argumentando que Freud confunde la envidia con el *resentimiento* —el cual, no importa lo temprano que se sienta en la infancia, ya incluye, o eso piensa Rawls, nociones de moralidad y de justicia—. ¿Podría Rawls haber hablado de *némesis*, de haber sido un griego del siglo cuarto?

10. Así es que la distinción entre sentimiento moralista y factual —la distinción entre indignación (o resentimiento) y envidia— tienen un recorrido histórico largo y profundo. ¿En qué orilla se sitúa nuestro filósofo del siglo XVII?

Volvamos otra vez al artículo 182 de las *Pasiones*. Obviamente, Descartes está familiarizado con las dos nociones y a las dos trata de acomodar. Ocurre de este modo:

Existe lo que podríamos llamar la pasión *natural* (la expresión es mía) de la envidia, «que procede de percibir un bien en manos de los que se piensa son indignos de él» (*indignes*); y existe, en contraste con la natural, la pasión depravada, la pasión que se debe a una corrupción de la naturaleza (*une perversité de nature*); y cuando esta última me tiene en sus garras, lo único que me mueve y altera es el «bien que veo le acontece a los demás». Hay una envidia viciosa y una envidia no-viciosa.

Supón que un compañero consigue sentarse delante de mí en clase porque ha presentado unos trabajos que sé que ha plagiado; ¿no se me excusaría si sintiera hacia él esa mezcla de tristeza y odio que, según Descartes, constituye la envidia? De hecho, esa es la palabra que el autor emplea —«la envidia puede considerarse *excusable* (...)», en el artículo 183. Y aunque Descartes no da allí ningún ejemplo de envidia excusable, él (y sus maestros jesuitas) entenderían perfectamente el que acabo de poner. Pues el odio hacia los que plagian en la escuela adquiere un lugar central conforme el nuevo sistema de calificación y clasificación se desarrolla. Veamos, por ejemplo, un pasaje de un tratado pedagógico del siglo XVII bien conocido, el *De ratione discendi et docendi* (*Sobre el método de aprender y enseñar*), escrito por el padre jesuita Joseph de Jouvancy:



A los que menos debe tolerarse es a aquellos que, no tanto escriben por sí mismos (*non scribunt de suo*) como remiendan trozos tomados de éste o aquél (*ex aliis atque aliis consuunt*) —miserables interpoladores (*interpolatores miseri*)—; e incluso se hacen ricos a costa de sus robos literarios (*furtis litterariis ditescunt*) —plagiarios infames (*infames plagiarii*)— (p. 161).

A propósito, «plagio», «plagiario», «plagiare», «plagiat», etc., son todos vocablos acuñados en el siglo XVII. Y a propósito también, y volviendo al ejemplo sobre mi compañero de clase, si yo sintiera envidia hacia dicho compañero, no porque ha plagiado, sino porque él es sencillamente más inteligente que yo, mi sentimiento ya no sería natural sino perverso, Descartes *dixit*. Según el artículo 182, de nuevo:

En lo que se refiere a los bienes del alma, o incluso del cuerpo, y en tanto se los posee desde el nacimiento, el hecho de haberlos recibido de Dios antes de ser capaces de cometer mal alguno basta para hacernos dignos de ellos.

Así que si mi compañero es más inteligente que yo, merece su inteligencia y su puesto en clase. Y mi envidia es viciosa, bien sea porque tengo la actitud errónea hacia lo que se merece naturalmente, bien sea porque no me preocupa en absoluto si se da o no el merecimiento. Sin duda, Descartes tendría la misma opinión en lo que se refiere a la jovencita de la historia de Freud.

Con todo, ¿por qué Descartes no llama a la envidia no-viciosa «indignación» como hacen los aristotélicos? Esta es la explicación que da en el artículo 195:

La indignación es una especie de odio o aversión que sentimos naturalmente contra aquellos que cometen algún mal, cualquiera que sea su naturaleza. Aunque con frecuencia está mezclada o de envidia o de piedad, su objeto es completamente diferente. Pues uno no se indigna sino contra aquellos que hacen o el bien o el mal a personas indignas (de ello); pero se envidia a los que reciben dicho bien, y se compadece a los que reciben dicho mal. Cierro es que poseer un bien del que uno no es digno es, de algún modo, hacer mal. Lo que explica, quizás, por qué Aristóteles y sus seguidores, suponiendo que la envidia siempre es un vicio, llamaron a la que no es viciosa con el nombre de «indignación».

Date cuenta de lo que dice la penúltima oración: «poseer un bien del que uno no es digno es de algún modo hacer mal». ¿No nos entran ganas de preguntar *de qué modo?* ¿De qué modo puedo yo hacer mal, dañar a otra persona... si, por ejemplo, me lleno de regocijo por el educadísimo cumplido que un desconocido acaba de hacerme? No es fácil de decir. Podemos sólo suponer que los cumplidos no merecidos no constituyen la clase de ejemplo adecuada, y que Descartes tenía en mente un tipo por completo diferente de bien —uno cuya posesión por mi parte supone, por parte de alguien más, desposesión o no posesión—.

De nuevo las notas acuden a nuestras mentes. Supón que te desbanco de un asiento del frente gracias a un trabajo que he plagiado, y tú lo sabes. Lo que yo gano, tú directamente lo pierdes; y tú —y todo al mismo tiempo— puedes envidiarme por la buena suerte que no merezco, y compadecerte de ti mismo por la mala,

que tampoco mereces, e indignarte con el profesor que ha dispensado tanto la buena como la mala fortuna. De modo que el desacuerdo de Descartes con los aristotélicos tiene un doble fundamento. El primero es su insistencia en que la envidia y la indignación tienen objetos distintos: uno envidia a la persona que recibe el beneficio inmerecido, y resentido a la persona que lo ha dispensado. Pero, segundo y más importante, uno se indigna con el que dispensa injustamente sólo si el beneficio no merecido de otra persona constituye al tiempo un perjuicio no merecido para uno mismo —y *eso*, como hemos visto, ocurrirá típicamente cuando tanto la vida de la otra persona como la tuya se vivan tratando de consolidar lo que Hobbes llama un «curso» o trayecto y, nosotros, una «carrera»—. Cuando mi beneficio en modo alguno conlleva tu pérdida, ni te molestarás en indignarte: verme exultar por una alabanza falsa tiene más probabilidades de arrancarte una sonrisa que de «picarte».

11. Veamos ahora los celos. Cito tres artículos de la *Parte Tercera*:

(a. 167) Los celos son una especie de temor, relacionado con el deseo que se tiene de conservar la posesión de algún bien (...).

(a. 168) (...) Esta pasión puede, en algunas ocasiones, ser justa (*juste*) y respetable (*honnête*). Así, por ejemplo, un capitán que defiende un fuerte de gran importancia, tiene derecho a sentirse celoso en lo que a él se refiere, esto es, a examinar y desconfiar de todos los modos en que podría ser tomado por sorpresa (...).

(a. 169) Despreciamos a un hombre que está celoso de su mujer, porque es un testimonio de que no la ama correctamente y tiene una mala opinión, o de sí mismo, o de ella (...).

Permíteme subrayar tres rasgos de este fragmento. El primero es que Descartes acepta el contraste, corriente en el siglo XVII, entre los celos y la emulación: los celos son una especie de temor, y la emulación —descrita cinco artículos más adelante (172)— es una especie de valentía. Pero acepta el contraste sólo hasta cierto punto: los celos, dice él, pueden ser respetables u *honnêtes*. Y esto nos lleva al segundo rasgo. Mira el ejemplo de celos *honnêtes* que acude en primer lugar a la pluma de Descartes. No es el primer ejemplo, creo, que a nosotros se nos ocurriría; pues nosotros situamos los celos en el ámbito del sexo, el amor y el compromiso personal —un ámbito, no necesito decirlo, que no era en absoluto desconocido en el siglo XVII—. Basta recordar *Otelo*, o el Arnolfo de *L'École des femmes*. Ése, sin embargo, no interesa a Descartes. Por supuesto que menciona los celos de tipo Otelo en el artículo 169, pero sólo para desecharlos. El tipo de celo que resulta apropiado es el sentimiento que experimenta un capitán que teme perder en manos del enemigo la guarnición que tiene a su cargo. Muestra un celo apropiado respecto a *ella...*, la guarnición. Donde Descartes dice «celos», podríamos decir nosotros «celo»; y es de observar que el celo, como se entiende ahí, es difícil de separar de lo que, de nuevo, es una idea externalista —la idea de cómo espera la gente que te comportes en un momento determinado—. ¿No se supone que cualquiera en el puesto del capitán sentiría respecto del fuerte exactamente lo mismo que él? La conexión externalista no hace sino acentuarse en lo que Descartes continúa diciendo sobre la *respetabilidad* del sentimiento. El celo del capitán es *honnête*, se nos dice,

porque el capitán tiene derecho a él —*il a le droit d'en être jaloux*—. El capitán tiene derecho a su «celo» en lo que al fuerte se refiere. Lo que me lleva a una tercera observación.

12. Se ha dicho que Descartes no es un filósofo de los «derechos»<sup>5</sup>. Esto es trivialmente correcto en el sentido de que él —a diferencia, por ejemplo, de Grocio o Hobbes, cuyas ideas Descartes debe de haber conocido— nunca argumenta sobre derechos formalmente. Pero la palabra no está ausente de su corpus; se da de vez en cuando, en ocasiones en momentos importantes, a menudo de modo crítico o tentador. En la *Meditación Cuarta*, por ejemplo, Descartes concluye que él «no tiene derecho a quejarse» (*nullum habeo jus conquerendi*) de que Dios le haya hecho susceptible de cometer errores innumerables (AT VII 61). Y con todo, ha dudado de si quejarse —durante la Meditación entera, casi—. ¿Quiere eso decir que cree que tiene derechos frente a Dios, el ser supremo? El asunto no es nada nimio; y sin embargo nunca nos lo aclara.

En las *Pasiones*, la palabra aparece dos veces, y las dos en la *Parte Tercera*. Comentaré enseguida el segundo caso; pero, por el momento, continuemos con el artículo 168. Considera los contextos propios de oraciones del tipo, «él (o ella) tiene derecho a sentir...»; y trata de completar la frase con alguna de nuestras *passions particulières*. Sería perfectamente normal decir que alguien tiene derecho a sentir miedo; o derecho a sentirse enfadado; o derecho a sentir envidia; o derecho a sentirse celoso; o derecho a sentirse orgulloso. No nos sería difícil hallar contextos plausibles en que poder emitir cualquiera de esas oraciones.

Pero, ¿podríamos hacer lo mismo con oraciones del tipo «(él o ella) tiene derecho a sentirse *valiente*», «tiene derecho a sentirse *generoso*», «tiene derecho a sentirse *agradecido*» o «tiene derecho a sentir amor» (ésta última es, según Descartes, una pasión primitiva y no particular)? Difícilmente. Sería bastante complicado imaginar situaciones en las pudiéramos querer decir cosas semejantes. Y no es difícil dar cuenta de la disparidad entre las dos subseries de pasiones particulares. A diferencia de la valentía, o la generosidad, o la gratitud, o el amor..., el miedo, la irritación, la envidia, los celos y el orgullo connotan una cualidad negativa: a menos que se nos diga algo más, no tenemos una buena opinión de la gente dada a esos sentimientos. Pues bien, «tiene derecho a sentir...» es un modo de decir algo más. Y lo que se nos dice es que debemos a esa persona una mejor opinión, dadas las circunstancias. ¿No se *espera* que el capitán defienda con celo la plaza que se le ha encomendado? ¿O que el escolar se enfade con el compañero de clase que ha copiado? Recordemos el emparejamiento de Grocio de créditos y débitos —de derechos y deudas—. Considerar que los *derechos* guardan relación con el sentimiento de ciertas emociones es destacar el hecho de que las emociones no son simplemente eventos de la historia mental de la persona que las siente —ocurren bajo la mirada de otros que, en consecuencia, se forman una opinión de dicha persona—. Lo que en ocasiones debemos a los que nos rodean es una opinión más positiva de sus psiques. Y con frecuencia los que nos rodean llegan a sentir como sienten teniendo en cuenta la opinión que les deberemos, caso de sentir(se) de esa manera en particular.

De modo que decir de Descartes, como recientemente ha dicho un crítico, que «la totalidad de su moral es una nosología de las emociones de un individuo

más una lista de recomendaciones para vivir con ellas»<sup>6</sup>, es una simplificación, por decir algo suave. El interés cartesiano por las emociones se vuelca hacia el exterior mucho más de lo que uno podría suponer, al menos dada su reputación. El autor sabe perfectamente que la génesis de una emoción se ve con frecuencia afectada por determinados pensamientos, por parte del que la siente, acerca de cómo otros lo considerarán caso de llegar a sentirla. La génesis y la justificación se entrelazan de modo complejo.

13. Permíteme concluir esta parte examinando brevemente el segundo caso de la palabra «derecho» en las *Pasiones*. Aquí lo tenemos:

No observo en nosotros sino una sola cosa que pueda darnos una razón justa (*juste raison*) para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre arbitrio, y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues es sólo por las acciones que dependen de ese libre arbitrio por las que podemos con razón (*avec raison*) ser alabados o censurados; y nos hace de algún modo semejantes a Dios al hacernos señores de nosotros mismos, supuesto que no perdamos por cobardía los derechos que nos da.

Éste es el artículo 152, casi de los primeros de la *Parte Tercera*. Descartes nos está diciendo por qué, en definitiva, podemos estimarnos: somos criaturas de voluntad libre. De nuevo, uno siente ganas de preguntar qué tipo de «porqué» (o *juste raison*) es éste; ¿qué parte es causa y cuál, justificación? La pregunta no tiene fácil respuesta y no trataré de contestarla. Lo que me interesa es otra cosa que Descartes afirma, o al menos implica, en el artículo siguiente, a saber: que la autoestima admite grados —puede ser alta o baja—. Cuando un ser humano se estima a sí mismo «tanto como legítimamente puede» (*au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer*), entonces experimenta lo que Descartes llama «la vraie générosité» (a. 153); «vraie» sin duda para distinguirla de la que simplemente llamamos así. Y como sabemos los que hemos leído las *Pasiones*, casi toda la *Parte Tercera* es un himno a ese sentimiento, compuesto en torno a la observación de que «la generosidad es un remedio frente a todos los desórdenes de las pasiones» (que es el título del artículo 156).

Dado el eminente papel que la generosidad juega en el acto final de las *Pasiones*, no es probable que Descartes haya dejado caer sin pensar las observaciones que a su definición conducen —incluyendo la condición final del artículo 152—. La voluntad libre nos hace semejantes a Dios a condición de que «no perdamos por cobardía los derechos que nos da» (*pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne*).

Lo que podemos decir sin miedo al desacuerdo es que, en estas líneas, Descartes depura la concisión a la que nos tiene acostumbrados cuando de la palabra «derecho» se trata. ¿Exactamente qué derechos nos da nuestra voluntad libre? ¿Cuáles de esos derechos perdemos por cobardía, y por qué? ¿Cómo se relacionan exactamente esos derechos, o su pérdida, con nuestra autoestima? El filósofo guarda silencio. Su laconismo —no es para sorprenderse— explica que las dos traducciones inglesas más recientes de las *Pasiones* renuncien a verter literalmente la palabra clave en cuestión: Robert Stoothoff traduce *lâcheté* como «dejadez»<sup>7</sup>; y Stephen Voss como «pereza»<sup>8</sup>. Yo por mi parte no encuentro ninguna de esas ver-

siones apropiada; si me viera obligado, también optaría por una palabra distinta a «cobardía»; pero provendría de un cuadrante diferente del horizonte.

14. Avancemos dos artículos –hasta el 154– donde Descartes describe qué sienten las almas generosas acerca de sí mismas:

(...) Y así como no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más bienes u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, a aquellos que les sobrepasan en alguna otra perfección; así tampoco se estiman a muy por encima de aquellos a los que sobrepasan. Pues todas esas cosas les parecen poco importantes en comparación con la buena voluntad por la que solamente ellos se estiman, y la cual suponen se da –o al menos puede darse– en todo ser humano.

Volvamos (¡otra vez!) al ejemplo del aula; y supongamos que se me ha hecho sentar bastante detrás, en la fila siete, mientras tú mismo te luces en la primera. Bueno, si mi espíritu es generoso (es decir, si me estimo tan alto como legítimamente puedo), no me consideraré muy (*de beaucoup*) inferior a ti; me regocijaré en el sentimiento de que yo, no menos que tú, soy una criatura de voluntad libre y puedo, no menos que tú, usarla bien. Ni me enfadaré ni sentiré envidia –esos sentimientos se hallan «por debajo de mí» (según implica el título del artículo 156)–. Pero, aún más importante, aunque ahora me siento en una fila del fondo, mantendré la cabeza bien alta: ni tendré los hombros caídos, ni querré a toda costa congraciarme contigo y tus amigos, ni me mostraré deferente ante ti. En una palabra –y la palabra es fundamental–, no seré servil.

Es curioso que «*servilité*» no aparece en las *Pasiones* –aunque sí lo hacen sus cognados «bajeza» y «espíritu bajo» (en los artículos 54, 159, 160 y 164), así como la expresión «*humilité vicieuse*» (que se hace equivaler a «*bassesse*» en el a. 159)–. ¿Se aproximan suficientemente esos equivalentes? Bastante: capturan las posturas mitad físicas y mitad mentales características –así los espíritus bajos «se sienten débiles» y «se rebajan desvergonzadamente ante aquellos de los que esperan algún provecho» (a. 159)–. Aún más, se nos dice que la *bassesse* se opone directamente (*est directement opposé*) a la generosidad (a. 159). Podríamos preguntarnos en qué consiste exactamente dicha «oposición directa». Para responder, piensa otra vez en el aula, y en que me siento seis filas detrás de ti. Si soy generoso en el sentido cartesiano, me consideraré tu igual, es decir, me consideraré *merecedor* de ciertas cosas, tanto de ti como de los demás. Pensaré por ejemplo que merezco tu amistad tanto como otros compañeros que se sientan delante de mí; o que el maestro *debe* a mis preguntas en clase tanta atención como a las tuyas –he aquí una vez más la ecuación de Grocio–. Por el contrario, si tengo *l'esprit bas*, ninguno de esos pensamientos acudirá a mi mente.

Permíteme parafrasear el asunto de un modo más abstracto. Cuando nosotros, los lectores modernos de las *Pasiones*, intentamos desarrollar la «oposición directa» entre los estados mentales que interesan a Descartes en el artículo 159, el contraste que inmediatamente acude a nuestras mentes es el que se da entre pensarse-uno-mismo, y no-pensarse-uno-mismo, el portador de ciertos derechos. La persona generosa se considera poseedora de derechos; la servil, no. Abusando un

tanto del lenguaje, se puede decir que la persona servil *ha renunciado* a esos derechos; o incluso que los *ha perdido*. Este modo de hablar, acuñado a principios del siglo XVII, era de sobra conocido por Descartes; así que es natural que él lo empleara. Sin embargo, desde entonces, nosotros le hemos añadido otra pieza —una que se halla, por decirlo de alguna manera, en los márgenes de las *Pasiones*, no explícita todavía, pero destinada a hacerse corriente en las décadas siguientes—. Nosotros, los postcartesianos, diremos de modo natural que la persona servil carece de *auto-respeto*.

Ahora que dispongo de este vocabulario, volvamos al artículo 152 y a su enigmática referencia a los derechos. Según la lectura que propongo, Descartes quiere expresar allí lo siguiente: los seres humanos somos nuestros propios dueños a condición de que no perdamos, siendo serviles, el auto-respeto que nuestra voluntad libre posibilita que tengamos. La condición se refiere al servilismo y al respeto propio. ¿Estoy leyendo a Kant o a Sartre en Descartes? Quizás. Pero incluso si lo hago, creo que mi lectura tiene un mérito: nos permite vislumbrar las presiones a las que las nociones de «estima» y «autoestima» se hallan sometidas a mediados del siglo XVII.

15. Preguntémonos: ¿por qué no dice Descartes «auto-respeto» tal y como decimos nosotros? Posiblemente la razón sea que Descartes ya se ha valido de dicho vocablo para otros propósitos. La palabra «respeto» aparece dos veces en las *Pasiones*; la primera vez, se la hace equivaler a «*vénération*» sin más explicaciones (artículo 162); la segunda vez, aparece en el siguiente pasaje, en el artículo 164:

Cuanto más noble y generosa es nuestra alma, tanto más dispuesta a dar a cada uno lo que se le debe; y así (...) de buena gana rendimos a los seres humanos todo el honor y el respeto que les debemos —a cada uno según el rango y la autoridad que tiene en el mundo—; y no desdeñamos sino los vicios.

Subrayemos aquí unas cuantas cosas. La primera es que el rango y la autoridad se hallan en una escala —el padre Vatier, que es mi maestro, tiene más que el conserje de la escuela—. Presumiblemente entonces, mi respeto también admite escalas —tengo más por el padre Vatier que por el conserje—. Este modo de hablar no es inusitado: el respeto, tal como aquí se entiende, ha sido una actitud tradicionalmente reconocida y apreciada. Puede ser mayor o menor, como la estima. Por otro lado, tal como aquí se entiende (llamémosle su sentido *escalar*), ese respeto no parece que sea el componente adecuado de lo que Kant llama «*Selbstachtung*» y nosotros, sus seguidores, «auto-respeto» —un sentimiento no muy alejado, a decir verdad, del que Descartes llama «generosidad verdadera»—. Volvamos al artículo 154, citado al comienzo de la sección anterior. Según dicho artículo, si soy verdaderamente generoso, no me consideraré inferior a aquellos que disfrutan de más honor o autoridad que yo, digamos el padre Vatier; pero tampoco superior a aquellos que tienen menos, digamos el conserje. En *ese sentido* —a diferencia de la estima, y del respeto que encontramos en el artículo 164— la generosidad es igualitaria, no-escalar, absoluta. Nosotros, postgrobianos y postkantianos, somos capaces de operar hoy día con una palabra y dos sentidos, el escalar y el absoluto; y en el segundo sentido, nos referimos al respeto *hacia las personas*. Descartes trabaja con

dos palabras (¿en dos mundos?): la más antigua está relacionada con el rango y el honor; a la segunda, el autor la relaciona —aunque de pasada— con la posesión de derechos. Eso no quiere decir, por supuesto, que el significado de esa segunda palabra se agote en dicha relación: la *générosité* es más compleja.

Indicaré, para terminar, sólo una cosa más, también referente al artículo 154. Recordemos las afirmaciones más relevantes:

Así como (las personas generosas) no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más riquezas u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, que les sobrepasan en alguna otra perfección, así tampoco se estiman muy por encima de aquellos a los que sobrepasan.

El ser humano generoso no se siente ni muy inferior ni muy superior a nadie. Dejemos de lado los adverbios y preguntémosnos: si no fuera generoso, ¿con respecto a quién ese ser humano podría sentirse inferior o superior? ¿Qué tipo de ventajas y desventajas nos permite la generosidad dejar de lado? Bueno, la lista que acabamos de citar está bastante clara. La riqueza y los honores, los estándares tradicionales de comparación con los demás, están ahí. Pero otras normas también se incluyen —la inteligencia (*l'esprit*) y el conocimiento (*savoir*), por ejemplo—. ¿Sería excesivo por mi parte volver a señalar que éstas, precisamente, son las cosas según las cuales, en la Europa del Atlántico Norte y desde 1600 en adelante, a uno se le califica, clasifica y asciende en la escuela; y se le califica, clasifica y asciende después de la escuela; esto es, son las «cosas» que afectan de modo determinante la carrera que uno podría querer seguir? En las *Pasiones*, Descartes las llama *excelencias* (cuando escribe en latín, como en las *Meditaciones*, las llama *perfectiones*)<sup>9</sup>. No es una palabra nueva, desde luego; de hecho, pronto pasará de moda. Hoy hablamos de mérito y de talentos. Son las cosas que importan si se quiere perseguir una carrera —o un «curso o trayecto», como diría Hobbes—. Son las cosas que la generosidad, en tanto que actitud para con uno mismo y para con los demás, trasciende, o desdén, o deja de lado. ¿Exalta Descartes ese sentimiento precisamente porque ve en él el paliativo a todas esas pasiones —la envidia, la ira, los celos, etc.— que se despiertan, justa o injustamente, en la prosecución de una carrera? Si es así, también la Generosidad sería una emoción «arribista» —pero de naturaleza opuesta, por decirlo de alguna manera—.

Traducción: Pura Sánchez Zamorano

## NOTAS

<sup>1</sup> Debo el ejemplo, aunque no el uso historicista que de él hago, a Thomas E. Hill Jr., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, 1991, p. 26.

<sup>2</sup> Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, edición de F. Tönnies, Frank Cass, 1969, pp. 47-48.

Debo el uso de este texto a Susan James y a Byron Williston –a ella por citarlo en *Passion and Action*, Clarendon, 1997, p. 133; a él, por llamar mi atención sobre dicha cita–.

<sup>3</sup> Comenzando con *Narcissism* (1914), y continuando con *The Ego and the Id* (1923), y con *Civilization and its Discontents* (1930), Freud dedicó mucho tiempo a desarrollar lo que llamó el «ego-ideal» y, más tarde, el «super-ego», nociones ligeramente diferentes aunque ambas pretenden capturar lo que normalmente se entiende por *conciencia*. La discusión más detallada del super-ego como «ojo interior» la podemos encontrar en el capítulo 7 de *Civilization and its Discontents* (SE XXI, 125).

<sup>4</sup> He aprendido mucho, incluido lo tocante al desacuerdo de Rawls con Freud a este respecto, de «Justice, Envy, and Psychoanalysis» de John Forrester. El artículo se halla en *Dispatches from the Freud Wars*, Harvard University Press, 1997.

<sup>5</sup> Eso es lo que sostiene por ejemplo Richard Tuck en *Natural Rights Theories*, Cambridge, 1979, p. 141. Sus palabras exactas son: «Es de sobra sabido que Descartes y los cartesianos franceses no desarrollan una teoría política en sentido estricto –su moral es por entero una nosología de las emociones de un individuo más una lista de recomendaciones para vivir con ellas–».

<sup>6</sup> Véase la nota número 5.

<sup>7</sup> *The Philosophical Writings of Descartes*, edición de Robert Stoothoff y Dugal Murdoch, traducción de John Cottingham, Cambridge, 1985, vol. 1, p. 384.

<sup>8</sup> René Descartes, *The Passions of the Soul*, traducción de Stephen Voss, Hackett, 1989, p. 103.

<sup>9</sup> El vocablo «*perfecciones*» es frecuentísimo en las *Meditaciones* –sobre todo en la Cuarta, donde Descartes se pregunta por qué Dios no le dotó de aquellas perfecciones que podrían haberle hecho menos susceptible de cometer errores–.



# La generosidad en *Las pasiones del alma* de Descartes: otra lectura\*

Pura Sánchez Zamorano

Mi propósito en este artículo es ofrecer una breve visión de conjunto del *Tratado de las pasiones del alma* de Descartes, a fin de esclarecer los diversos fundamentos de su moral de la generosidad. No he examinado todos los comentarios que al *Tratado* se han hecho y, como dijo Wittgenstein, tampoco me importa. Pero los buenos comentarios que sobre él he leído, o desgajan más de lo debido la «parte psicológica» de la obra, a la que dan prioridad (aa. 137-211), de su «parte fisiológica» (aa. 1-136), o derivan de esta última conclusiones sobre las pasiones que considero simplistas. El hecho de que la fisiología mecánica de Descartes haya sido superada no nos autoriza, sin embargo, a desvirtuar el *Tratado*; tampoco a negarle, a esa fisiología, su genialidad, pues basta releer las explicaciones cartesianas de los instintos, los reflejos condicionados, la memoria, el trauma infantil y asuntos similarmente complejos, y «considerar atentamente» la fecha de su descubrimiento o invención, para volvernos a sentir profundamente admirados.

## I. LOS LÍMITES DE LA FISIOLOGÍA MECÁNICA DE LAS PASIONES

Las pasiones, dice Descartes en su *Tratado*<sup>1</sup>, son «percepciones o sensaciones o excitaciones del alma que referimos a ella en particular, y que están causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus animales» (a. 27). Son «percepciones», aclara el propio autor (aa. 28-29), porque, aunque toda acción o volición del alma es *al tiempo* una percepción suya (a. 19), usamos generalmente «percepción» para designar todo pensamiento o conocimiento del alma que no procede, ni depende *solamente*, de ella; son «excitaciones» porque, de todos «los cambios (...), es decir, pensamientos diferentes» que le llegan, ningún tipo agita y altera al alma en mayor medida que las pasiones; y son «sensaciones» (*pero*

\* Quiero dedicar estas páginas a mi querida amiga María Jesús Míngot Marcilla, alma verdaderamente fuerte y generosa, pues «sintiendo gran dolor en su cuerpo, (no sólo) se aplica a sobrellevarlo con paciencia». sino a compartir, incluso, las penalidades ajenas.

referidas al alma o relacionadas con ella en particular) porque, aunque el alma «recibe» y «siente» las pasiones del mismo modo que las sensaciones «sensoriales» o las interoceptivas (esto es, por mediación del cuerpo), referimos estas últimas a objetos «externos» y al estado de nuestro cuerpo respectivamente, nunca al alma (aa. 23-24)<sup>2</sup>.

Las pasiones son así, para Descartes, pensamientos o conocimientos del alma que la estrecha unión de ésta a un cuerpo vuelve «oscuros y confusos» (a. 28). Los referimos a la propia alma «porque se sienten como en ella misma», como proviniendo de ella (a. 25), pero el alma «no los hace como ellos son, sino que siempre los recibe de *objetos y situaciones representados por dichos pensamientos o conocimientos*» (esto es, por las propias pasiones) (a. 17). Creo que merece la pena aclarar de entrada este último párrafo.

Ya en los aa. 13 y 23 Descartes nos recuerda que no hay «objetos» de los sentidos sino *como* objetos «de los sentidos», esto es, del «compuesto» o unión inextricable de alma y cuerpo. Los objetos de los sentidos son, en efecto, sensaciones sensoriales, percepciones *del alma* causadas por movimientos de los órganos sensoriales y del cerebro (esto es, cambios *corporales*). Y erramos cuando al referirlas a objetos externos (que suelen ser sus causas «primeras»), las suponemos *de* los objetos externos (ignoramos las causas «próximas», los movimientos corporales y las agitaciones pineales):

Cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, el sonido y la luz son (...) dos movimientos diferentes (excitados por objetos externos) en algunos de nuestros nervios y, por su mediación, en el cerebro, (los cuales movimientos hacen al alma tener, sentir) dos sensaciones diferentes, *las cuales* referimos a los objetos que suponemos ser sus causas *de tal modo* que creemos ver la antorcha misma (su luz), u oír la campana (su sonido), no sentir tan sólo los movimientos procedentes de ellas (Itálicas mías).

Del mismo modo, y como las primeras definiciones que de las pasiones ofrece Descartes nos permiten ver de modo patente, no hay «objetos» de las pasiones *sino como* objetos «de las pasiones». Así, por ejemplo, si «el objeto *nos* sorprende, y lo juzgamos nuevo o muy diferente de lo que conocíamos o suponíamos iba a ser el caso», sentimos admiración hacia él (a. 53); si «el objeto *se nos* representa, o como siéndonos conveniente, o como siéndonos dañoso», sentimos o el amor o el odio hacia él; y así sucesivamente<sup>3</sup>. ¿Cometemos el mismo tipo de error al referir las pasiones al alma? Sí, si las suponemos *del alma sola*. No, si con ello queremos subrayar (con Descartes) la primacía del alma frente al cuerpo, no sólo en tanto que voluntad, sino también *como parte* del compuesto, «perceptora» o «conocedora». (Por supuesto esta última distinción, por mi parte, es meramente analítica.)

Las pasiones, no se cansa Descartes de repetir e ilustrar en las Partes Primera y Segunda de su *Tratado*, tienen como causas próximas las «agitaciones» pineales provocadas por movimientos de los espíritus animales. Esto ha llevado a algunos comentaristas a atribuir a Descartes una teoría de la causación de las pasiones casi exclusivamente «fisiológica», cuando en verdad, y como detallaremos enseguida, las pasiones son *del* compuesto<sup>4</sup>; a otros, a pasar por alto el propósito de las expli-

caciones fisiológicas cartesianas, que no es otro que el de poner límites *adecuados* a la fisiología, donde y como ponerse puedan.

Así, ya en la Primera Parte, e inmediatamente después de distinguir *las funciones del cuerpo y las del alma*, Descartes nos habla del compuesto (aa. 30-50), *cuyo funcionamiento* ejemplifica en el caso del miedo. Voy a glosar por extenso dicho ejemplo para familiarizar mínimamente al lector con la fisiología y la terminología cartesianas, y defender mi tesis:

Cuando vemos un animal venir hacia nosotros, dice nuestro autor, la luz reflejada de o desde su cuerpo mueve (por interposición de «cuerpos transparentes», pues no hay vacío para Descartes) los filamentos de los nervios ópticos y las partes del cerebro a las que esos nervios están unidos. Los espíritus animales (partículas de sangre más vivas y sutiles que las demás), que envuelven los filamentos nerviosos y llenan las cavidades cerebrales, «componen» en la glándula pineal una sola imagen (o movimiento) de las dos que han llegado al cerebro. Es el movimiento de la glándula pineal el que inmediatamente «siente» el alma y «representa al alma el animal». Pues hay tantos movimientos pineales cuanta diversidad de cosas o en las cosas *los objetos «de los sentidos»* (las sensaciones) nos dejan/permiten ver; o de otro modo, diferentes movimientos pineales han sido instituidos «por la naturaleza» para hacer al alma sentir sensaciones diferentes (aa. 13 y 35). Ahora bien, si la figura del animal es *aterradora*, otros espíritus animales «reflejados» desde su imagen/movimiento (en la glándula) fluyen, en parte, hacia los nervios y músculos que «sirven para dar la espalda y mover las piernas en huida» y, en parte, hacia el corazón, donde la sangre, rarificada de modo inusual, manda (todavía) otros espíritus al cerebro, «los cuales mantienen y fortalecen allí la pasión del miedo», esto es, mantienen abiertos o reabren los (mismos) «poros» del cerebro, a través de los cuales espíritus animales siguen fluyendo hacia los mismos nervios y músculos (de antes), y hacia el corazón (a. 36).

Si la figura del animal es *aterradora*, es decir, dice Descartes, *si se parece mucho a la de otras «cosas» que con anterioridad han dañado al cuerpo, según sea el temperamento del cuerpo y la fortaleza del alma, y según un individuo se haya previamente guarecido contra lo dañoso mediante la huida o la defensa*; todo ello (y nada más y nada menos que ello) excitará la pasión del miedo, o bien la de la intrepidez, en el alma (a. 36).

Determinadas agitaciones de los espíritus y pineales son, así, causas necesarias pero no suficientes de las pasiones; o, en otras palabras, dichas agitaciones causan las percepciones/pasiones del alma, *pero* están, a su vez, causadas por objetos «significativos para el alma», significación que está sujeta a enmiendas ulteriores, como veremos más adelante. Como Descartes va a sintetizar de modo explícito al comienzo de la Segunda Parte, las pasiones tienen como causas primeras objetos de los sentidos «que *nos* importan, que pueden beneficiarnos o dañarnos», esto es, como «compuestos» que somos de cuerpo y *alma* (aa. 51-52); y como el ejemplo sobre la pasión del miedo nos deja ya ver, ese «importarnos» (la propia «percepción del alma» en que la pasión parcialmente consiste) puede estar significativamente «cargado» por la memoria y los hábitos de acción y *de sensación/pasión* adquiridos, y sufrir modificaciones posteriores.

Las pasiones, es verdad, son *del* compuesto, esa «noción primitiva» o unión que, aunque difícil de concebir en teoría, es perfectamente «captada en el curso

ordinario de una vida o una conversación (...) sin necesidad de meditación (...). (Pues) la gente que nunca filosofa (...) no tiene ninguna duda de que el cuerpo actúa sobre el alma y el alma puede mover el cuerpo. (Ellos) los consideran una sola cosa, es decir, conciben su unión» (Carta a Elisabeth de 28 de junio de 1643)<sup>5</sup>. Son, precisamente, los afectos los que «me enseñan que no me encuentro en mi cuerpo simplemente como el marinero en su barco, sino fuertemente unido y, por así decirlo, mezclado con (todo) él (...), pues de otro modo (si sólo fuéramos substancias pensantes, no encarnadas) cuando el cuerpo es herido, no *sentiríamos* dolor. Antes bien, (percibiríamos) la herida por medio del puro intelecto, como el marinero percibe por medio de la vista si algo en su barco está roto (...), (y no, como de hecho la percibimos, de un modo confuso)»<sup>6</sup>. No hay pasiones si el alma no irradia, desde su «asiento» en la glándula pineal, y a través de espíritus y nervios y músculos, el cuerpo en tanto que «todo» o conjunto orgánico; si los espíritus animales, que no son sino cuerpos, no «las ponen en el alma» (a. 38).

Es más, la función principal de las pasiones es la de incitar y disponer el alma a querer (*vouloir*) *aquello* para lo cual preparan al cuerpo (sus movimientos ejecutores), esto es, la conservación, utilidad y bien del ser humano todo, «(por lo que) la sensación de miedo la incita a querer huir, la de la intrepidez a querer combatir, y del mismo modo con las demás» sensaciones/pasiones (aa. 40, 52 y 74)<sup>7</sup>. Pero, *con todo, la voluntad es libre y no puede jamás ser constreñida* (a. 41); y el alma en tanto que voluntad es capaz de enmendar sus pasiones (sus propias «percepciones» en ellas involucradas), aunque sólo sea indirectamente y por rehabilitación. Y es que los pensamientos «mantenidos y fortalecidos» que las pasiones son pueden «durar más de lo necesario» (ser excesivos), o equivocarnos sobre lo bueno o lo malo para el compuesto (aa. 74 y 138).

Sabemos, dice Descartes, que la «naturaleza»<sup>8</sup> ha unido un movimiento corporal-pineal determinado con cada percepción-pasión, y que ese movimiento, así como los acompañantes, significadores y ejecutores de las pasiones, no son fácilmente alterables. Sabemos, no obstante, que también la «naturaleza» ha unido cada *volición* del alma con un movimiento pineal específico y que, *sin embargo, el hábito* nos permite asociarlo a otras voliciones/pensamientos. Así, por ejemplo, la «naturaleza» explica que, cuando en la infancia comenzamos a pasar la vista sobre las primeras letras, los movimientos pineales involucrados en dicha acción «sólo representen al alma sus formas o figuras». Pero el hábito adquirido al aprender a leer (el hábito de centrarnos en lo que las letras unidas significan) explica que la misma acción y movimientos pineales acaben representando al alma «el significado o sentido» de dichas letras (aa. 44 y 50). Es decir, aunque la voluntad no controla *directamente* los movimientos pineales «requeridos para producir los efectos correspondientes a sus voliciones», los movimientos pineales que *satisfacen* sus voliciones, sí los controla indirectamente *al controlar* (el perfeccionamiento de) sus voliciones/acciones (aa. 41 y ss.). De lo que se trata, entonces, es de aplicar esta «enseñanza» al caso de las pasiones. Pues podemos emplear el «artificio», y excitar o desplazar pasiones indirectamente, «a través de la representación de razones y precedentes (que van) usualmente unidos a las pasiones que deseamos tener, o (son) opuestos a las que deseamos desplazar». Así, dice Descartes, si deseamos ser valerosos y gradualmente (por rehabilitación) disminuir nuestra pusilanimidad,

no basta con quererlo. Pero podemos, a través de su concepción voluntaria, considerar atentamente aquellos «ejemplos y experiencias» que nos muestran que, normalmente, se alcanza mayor seguridad en la defensa que en la huida, se obtiene con ella más honor y alegría, menos vergüenza y arrepentimiento, «y otras cosas parecidas» (a. 45). Es decir, podemos gradualmente asociar el movimiento pineal en una pasión a «otros» pensamientos/percepciones que los «naturales», empleando la reflexión y la experiencia vital o histórica; en resumidas cuentas, sentir de otra manera<sup>9</sup>. Por supuesto que, a veces, «el trueno» de algunas pasiones no le permite al alma dedicarse con atención extrema a «otras consideraciones» o distanciarse, siquiera, de las presentes en la pasión; pero, en última instancia, la voluntad puede siempre *negarse a consentir* los movimientos «ejecutores» de las pasiones; parar, por ejemplo, las piernas que huyen en medio del miedo, o la mano que se alza para pegar en medio de la ira (a. 46).

En los últimos artículos de la Parte Primera de su *Tratado*, Descartes va a extraer las conclusiones básicas del estudio físico del compuesto:

a) Así, la «supuesta lucha» que la tradición ha imaginado en el alma durante la pasión no es más que la oposición entre los movimientos pineales que el cuerpo, a través de sus espíritus animales, y el alma, a través de su voluntad, pueden excitar simultáneamente en la glándula. Contrarrestar los primeros le supone al alma un esfuerzo, o mejor una industria y un arte, para los cuales la fisiología mecánica provee el fundamento (aa. 47 y 50);

b) la *misma* alma que es «sensitiva» es racional o razonable, y todos sus «apetitos» y afectos son voliciones (a. 47); pues uno puede siempre percibir/sentir, y por supuesto actuar, de otra manera<sup>10</sup>;

c) las armas características, «más propias» de la voluntad frente a las pasiones son (sus) «juicios firmes y determinados», reguladores de los pensamientos y acciones todos de una vida. Por supuesto que hay una gran diferencia entre las «resoluciones» o decisiones de la voluntad que proceden de opiniones falsas, y aquellas que se apoyan en el conocimiento de la verdad y del bien. Con todo, es la firmeza y determinación de sus «juicios» (de sus «principios», diríamos hoy), y no tanto la extensión de su conocimiento, lo que distingue a las almas fuertes de las débiles (aa. 48 y 49). Ese tipo de juicios, apenas esbozado en las técnicas de rehabilitación del alma (su distanciamiento de las consideraciones o significaciones «naturales», su atenta consideración de otras «concepciones», su no-consentimiento de los movimientos ejecutores en las pasiones), va a constituir, como veremos, el fundamento de la moral cartesiana de la generosidad<sup>11</sup>.

## II. LA BONDAD DE LA ALEGRÍA, LAS EMOCIONES INTERIORES Y LA REGULACIÓN DEL DESEO

Como es sabido, las pasiones «primitivas» son en Descartes seis: la admiración, el amor y el odio, el deseo, y la alegría y la tristeza. Todas las demás pasiones, o son compuestas o especies de esas primeras. Voy a dejar aquí a un lado gran parte del contenido de la Parte Segunda del *Tratado* —la definición de dichas pasiones primitivas, sus causas «próximas», esto es, los movimientos de espíritus y las im-

presiones cerebrales que implican, sus avatares circulatorios, los signos «exteriores» de esas pasiones, sus utilidades, y algunos de los remedios a sus descarríos—para centrarme en los artículos finales y en alguno que otro que considero clave. Mi propósito es mostrar la importancia creciente, en el *Tratado*, de las disposiciones y posturas «espirituales» del compuesto (o como dice Rodis-Lewis («Introducción», 1999, p. 19), de las *acciones* del alma sobre el cuerpo) para, posteriormente, enlazar con esa superdisposición o superpostura que es la Generosidad<sup>12</sup>.

Lo primero que debo señalar es que la moral cartesiana es una moral de la *alegría en este mundo*, y que esa alegría es entendida, fundamentalmente, como movimiento o «excitación» del alma. Si por algo ensalza tanto Descartes las pasiones, no es sólo por su función «conservadora y perfeccionadora» del compuesto sino, sobre todo, por la *alegría* que muchas de ellas, y «con sabiduría» todas ellas, engendran. De ahí que, aunque Descartes tome del neo-estoicismo de su época muchos de los «remedios» contra los excesos y errores de las pasiones (por supuesto, fundamentándolos fisiológicamente), no tome su objetivo fundamental, la «insensibilidad» frente a ellas. No se trata tan sólo de que la insensibilidad estoica constituya «soberbia o ignorancia» sobre el tema que traemos entre manos; se trata, sobre todo, de que roba a los seres humanos «su mayor dulzura en esta vida»:

La (pasión de la) alegría es una excitación deliciosa del alma, en la cual consiste todo el disfrute que ella obtiene de un bien, (el cual bien) las impresiones cerebrales le representan como propio. Digo que en esta excitación consiste el disfrute del bien: pues en efecto el alma no recibe ningún otro fruto de todos los bienes que posee; y *mientras no obtiene alegría de ellos, puede decirse que los disfruta tan poco como si no los poseyera en absoluto* (a. 91).

El alma puede tener placeres por sí misma. Pero en lo que se refiere a aquellos que le son comunes con el cuerpo, dependen enteramente de las pasiones, de suerte que *(los seres humanos) a los que (sus pasiones) pueden mover en mayor medida, son capaces de disfrutar la mayor dulzura en esta vida*. Ciertamente es que también pueden hallar la mayor amargura si no las saben usar bien (...). Pero la Sabiduría (*Sagesse*) es especialmente útil en este punto; enseña a convertirnos de tal manera en sus dueños, y a manejarlas con tal ingenio, *que los males que causan son fácilmente soportables, e incluso se obtiene alegría de todos ellos* (a. 212, con el que, precisamente, Descartes cierra el *Tratado*).

Ahora bien, si la alegría se concibe como «movimiento o excitación» del alma (el cual procura la incitación para una nueva búsqueda del bien), pero no todas las excitaciones pasionales la proporcionan; si es una dulzura sentirse movido por las pasiones, pero hay que saber moverse de modo que de sus (posibles) males no nos afecten negativamente, habremos de hallar «otro tipo» de excitaciones que asegure la alegría en todos los casos. En mi opinión, ése es precisamente el fundamento o la utilidad de las «emociones o excitaciones interiores o intelectuales» del alma, «de las cuales depende muy principalmente nuestro bien y nuestro mal». En las emociones interiores, dice Descartes en los aa. 79, 91, 94 y 147-148, son ciertos «juicios» del alma, ciertas decisiones de su voluntad, los que provocan por sí mis-

mos excitaciones/emociones, sin necesidad de la mediación del cuerpo. Y así tenemos, por ejemplo, los correlatos «intelectuales» del amor y el odio, cuando el querer unirse «de voluntad» a aquello que le parece bueno, y el querer separarse de aquello que le parece malo son decisiones de la propia alma (decisiones que la excitan), y no percepciones/incitaciones causadas por movimientos de los espíritus; o el correlato «intelectual» de la propia alegría, cuando el «titileo delicioso» en que ella consiste está causado por decisión del alma misma, cuando su entendimiento, y no el compuesto, le representa un bien como propio<sup>13</sup>.

¿Cómo se obtiene, no obstante, esa alegría *frente a* los (posibles) males que algunas pasiones pueden causar? ¿Hay algún modo de «representarse» dichos males que constituya un bien para el alma y genere alegría independientemente de la excitada, o no, por las propias pasiones? En el a. 148, va a esbozar Descartes el «modo» de la generosidad: pues aquellos que diligentemente persiguen la virtud, aquellos que *siempre deciden* hacer «lo mejor posible», tanto en lo que se refiere al conocimiento cuanto a la realización del bien, se sienten de tal modo contentos «en su interior» que, pase lo que pase, las incomodidades de las pasiones no pueden turbarles, y sólo sirven para incrementar su alegría. Con todo, cómo, exactamente, las incomodidades pasionales puedan incrementar la alegría, y de qué alegría se trata, sólo se vislumbra en uno de los pocos ejemplos que Descartes ofrece sobre el tema; ejemplo, por otro lado, nada sistematizado.

Según nuestro autor, la literatura y el teatro son fuentes inigualables de «alegría intelectual», porque nos mueven a sentir toda suerte de pasiones, incluyendo la tristeza y sus especies, sin que por ello «los asuntos allí representados puedan dañarnos en manera alguna». La alegría experimentada, de segundo orden, viene a ser el *testimonio* de la «superioridad» o la «distancia» de nuestra alma *vis-à-vis* los asuntos (y posibles penalidades) representados, casi del mismo modo que el placer «interoceptivo» es siempre el testimonio de la fortaleza y sana disposición de nuestros cuerpos *vis-à-vis* lo que les rodea. Las «felicis» experiencias que el teatro y la literatura nos proporcionan son experiencias de «poder». Y son particularmente «excitantes» para el alma al ser, precisamente, *sobre* el poder del alma (aa. 94, 147)<sup>14</sup>.

Ahora bien, ¿quién es capaz de considerar los eventos y avatares de su propia vida con la distancia con que consideramos los del teatro o la novela?, ¿quién es capaz de derivar alegría del dolor de sus cuerpos, o de sus almas, o del deseo incitado por las pasiones más pujantes y numerosas, y sus posibles consecuencias? Según Descartes, aquellos siempre listos para «sacar al combate» las mejores y «más propias» armas de su voluntad; pues es precisamente la voluntad de combate y de contraste la que prueba la fortaleza y grandeza de las almas, su distancia o «altura» respecto a todo lo que les pueda acontecer y, en particular, sus pasiones; y es esa «prueba» la que ocasiona el placer interior o más íntimo, pase lo que pase, e independientemente de todo dolor de «primer orden». Como Descartes va a apuntar en la Parte Tercera:

Los más generosos, aquellos cuyo espíritu es fuerte, de suerte que no temen ningún mal y se consideran más allá del poder de la fortuna, no serán exentos de Compasión (...). Pero la Tristeza de su Compasión no es amarga; como la causada por las acciones funestas que vemos representar en la escena, (esa tristeza) *se da más*

*bien en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual siente sin embargo la satisfacción de saber que cumple con su deber cuando se compadece, (esto es, cuando hace todo cuanto puede por librar a los afligidos de sus adversidades) (...). El principal objeto de la piedad de los (seres humanos) grandes es la debilidad de los que se quejan: pues piensan que ninguna adversidad que pueda sobrevernirnos puede ser un mal mayor que la cobardía de los incapaces de sobrellevarla con firmeza (a. 187).*

Y como dice a Elisabeth en Carta de 18 de mayo de 1645 (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 200 y siguientes):

La (principal) diferencia entre las almas grandes y aquellas que son serviles y vulgares (es que éstas últimas) *se rinden* a sus pasiones, y se sienten felices o desgraciadas sólo según lo placenteras o displacenteras que sean las cosas que les sobrevengan; mientras que los razonamientos de las primeras son tan fuertes y poderosos que, aunque también tienen sus pasiones, con frecuencia *incluso más pujantes que las corrientes*, siempre permanecen (sus razonamientos) señores sobre éstas (...). (Y es que) estiman tan poco esa Fortuna en comparación con su Eternidad<sup>15</sup>, que *casi consideran los acontecimientos de su vida como consideramos los de una obra de teatro* (...).

Las almas grandes derivan satisfacción (interior) de todo lo que les sucede, no importa cuán desagradable o insoportable; y así, sintiendo gran dolor en sus cuerpos, se aplican a sobrellevarlo con paciencia; y la prueba de su (propia) fortaleza que obtienen de este modo es placentera para ellos, (aun en medio del dolor) (...).

Las emociones interiores, y en particular la alegría interior o beatitud, son, en efecto, «placeres que el alma puede tener por sí misma»; pero es normalmente el combate con la vida y sus pasiones (lo contrario del pasivo resentimiento) el que las engendra o, mejor, nos habitúa a tenerlas, a quererlas. Como Descartes señala de modo cuasi telegráfico en los aa. 147-148: no sólo son propias de las almas generosas, sino que ellas mismas constituyen una vía de acceso privilegiada para la captación de la propia dignidad y el fomento de la generosidad misma, al poder surgir de pasiones completamente opuestas a ellas y excitarnos/alegrarnos con tanto o más poder que las pasiones.

Íntimamente relacionados con el tema de las emociones interiores y el distanciamiento/poder que ellas procuran respecto a muchas de nuestras penalidades, hallamos en la Parte Segunda otros «modos de distanciamiento» o señorío, esenciales para la visión de conjunto del *Tratado*. Se trata, según Descartes, de considerar la «utilidad» de las pasiones no sólo respecto del cuerpo, sino también del alma en tanto «parte mejor» del compuesto, y de los deseos que incitan.

Y, así, si las pasiones del amor y del odio, de la alegría y de la tristeza son todas *igualmente beneficiosas en tanto* dicen relación al compuesto, cuando de lo que se trata es de obtener lo bueno o evitar lo dañoso para el ser humano, la cosa cambia cuando «consideramos las pasiones *en tanto que* pertenecientes al alma, con respecto a la cual el Odio y la Tristeza (...) *pueden* proceder de un conocimiento más claro» (que el de las pasiones) (a. 139); pues su «utilidad» pudiera entonces ser la falta de utilidad de un sentimiento angustioso o la de un mal hábito:

(Cuando procede de un conocimiento más claro que el de las pasiones) el



Odio nunca puede ser tan pequeño que no dañe; y jamás se da sin Tristeza, que angustia al alma (...). Porque no hay acción a la que el Odio del mal nos incite, a la que el Amor del bien contrario al mal no nos pueda incitar aún más (...), (y porque) el Odio que nos separa de algún mal, nos separa del mismo modo del bien al que (el primero siempre) está unido (...). Si no tuviéramos cuerpos, osaría decir que nunca podemos abandonarnos demasiado al Amor y a la Alegría, ni evitar demasiado el Odio o la Tristeza (aa. 140-141).

Aunque los aa. 139-141 son de los más oscuros del *Tratado*, creo que podemos recordar aquí lo dicho sobre la *capacidad* del alma para enmendar sus percepciones/pasiones a través de la atenta consideración de otras razones y precedentes, y del empleo de sus armas «más propias»; y añadir que un alma «señora» de sus pasiones es, precisamente, la que utiliza como índices (sólo cuando el daño para el compuesto es previsible) el odio y la tristeza (a. 140), al tiempo que impide que «la embarguen» o la conformen. Pues si, en tanto que parte «paciente» del compuesto, compete al alma y sólo a ella juzgar y determinar la bondad de sus pasiones, en tanto que «parte mejor» o superior del compuesto, puede siempre oponerles su razón y su experiencia, y el «guiño» o la ironía de sus decisiones «interiores».

Es, efectivamente, esa capacidad o potencia del alma para el conocimiento de lo mejor y para las decisiones apropiadas, la que Descartes invoca en su doctrina de la regulación del Deseo. Y es que las pasiones también inclinan o disponen al alma a la acción a través del deseo que en ella excitan, por lo que es ese deseo en particular el que debemos regular «con cuidado» (a. 144). Lo que Descartes va a bosquejar, en realidad, es todo un «mapa» del ámbito del querer/desear, y toda una «toma de postura» con respecto a él, para iluminar y encauzar los hábitos de acción<sup>16</sup>.

En primer lugar, dice el autor, hemos de «distinguir suficientemente las cosas que dependen enteramente de uno, de aquellas que no dependen en absoluto, o no en su totalidad». En lo que se refiere al primer tipo de cosas, basta saber *si son buenas* para desearlas; no hay riesgo, si buenas, de desearlas demasiado ya que, dice Descartes, la virtud es «obrar lo bueno que depende de uno mismo», pero «está claro que (uno nunca puede tener) un deseo *exagerado* hacia (o por) la virtud (a. 144)». En lo que se refiere a las cosas que dependen de uno y de los demás, hay que distinguir en ellas lo que depende de uno, y centrarnos en eso; y en lo que se refiere a las cosas que no dependen de uno *en absoluto*, debemos apartar de ellas nuestro afecto, nuestro deseo, para recolocarlos sobre aquellas cosas que lo merecen. En segundo lugar, y para conseguir apartar nuestro deseo de las cosas que no dependen en absoluto de nosotros, hemos de reflexionar sobre el significado de la Providencia y cultivar nuestra Generosidad, pues éstos son «los dos remedios más generales» contra los deseos vanos (a. 145). En el *Tratado*, la «Providencia» cartesiana no es sino la «inmutable necesidad» que determina que las cosas que no dependen en absoluto de los seres humanos, pasen como pasan; mientras que la Fortuna es una quimera que no se funda sino «en nuestra ignorancia *de todas las causas* que contribuyen a cada efecto», por lo que pensamos que cosas que no dependen en absoluto de nosotros podrían tanto pasar como no pasar (aa. 145-146)<sup>17</sup>. Dado que, en resumidas cuentas, muchas de las leyes providenciales/naturales se nos escapan, y el «infalible e inmutable» Decreto ha permitido, Él mismo, que haya co-

sas que dependan enteramente de nuestro libre arbitrio (146), Descartes nos ha dejado, al final de la Parte Segunda del Tratado, a solas con nuestra voluntad libre.

Quizás más solos de lo que quisiéramos. Pues el saber que algo depende enteramente de nuestra libre voluntad no lo hace necesariamente bueno: hay que saber si es bueno; y tampoco «hacer lo mejor posible» en ese último campo, el campo del conocimiento de lo bueno, nos aclara siempre, o con toda seguridad, los sentimientos, deseos y acciones que hemos de preferir y fomentar.

### III. LA MORAL DE LA GENEROSIDAD

La Parte Tercera del *Tratado* cartesiano pretende analizar, en orden, la naturaleza y funciones de las principales pasiones no-primitivas, especies o compuestos de las primitivas. No es que la fisiología se deje de lado, pero el análisis está, desde sus comienzos, profundamente condicionado por los asertos cartesianos sobre *la virtud* de la generosidad, la cual hace su aparición en el artículo cuarto de dicha Parte (a. 153 del *Tratado*); tanto, que la evaluación de muchas pasiones y *vicios* adopta la forma de un mero contraste entre éstos y la generosidad. Descartes, por otra parte, confiesa de entrada que la estima (de la que la generosidad es una especie) y el desprecio, más que pasiones, «son opiniones que alguien tiene, comúnmente sin pasión, sobre el valor de ciertas cosas»; aunque «como de esas opiniones surgen con frecuencia pasiones, merece la pena atribuir sus nombres y estudiar esas pasiones» (a. 149). ¿Quiere ello decir que Descartes va a «reconstruirlas» o desarrollarlas a partir de ciertas «opiniones» sobre el valor de ciertas cosas? Lo veremos enseguida; pero lo que parece cierto es que, en la Parte Tercera, «al lado de pasiones en las que el alma se deja dominar por los avatares corporales, se desarrollan otras que dejan todo su juego a nuestra libertad» (Rodis-Lewis, «Introducción», 1999, p. 14).

En tanto que *pasiones*, dice Descartes, la estima y el desprecio son especies de Admiración;<sup>18</sup> es decir, podemos admirarnos ante la grandeza o pequeñez de algo, y prestar atención extrema a dicha grandeza o pequeñez, incitados por movimientos específicos de los espíritus (aa.70 y 149-150). Cuando esa estima y desprecio los referimos a nosotros mismos, a nuestro mérito o valor, tenemos la estima y el desprecio de sí (a. 151). Y la estima de *sí cuya causa es legítima* es la Generosidad (aa. 152-153), generosidad que, como ya he dicho, Descartes va a definir, en primer lugar, en tanto que *virtud*:

La verdadera Generosidad, que hace que un (ser humano) se estime tan grandemente como legítimamente puede, consiste solamente, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino la libre disposición de sus voliciones, ni nada por lo que deba ser alabado o censurado sino por su buen o mal uso; y en parte, en que siente dentro de sí una firme y constante resolución de usarlas bien, es decir, de no carecer jamás de voluntad para emprender y realizar aquellas cosas que juzgue las mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud (...). Los que sobre sí mismos tienen ese conocimiento y ese sentimiento se convencen fácilmente de que los demás (seres humanos) pueden también tenerlos sobre ellos mis-

mos, pues no hay nada ahí que dependa de otro. Y por ello, jamás desprecian a nadie: aunque con frecuencia se percaten de que los demás cometen errores, (...) se hallan, sin embargo, más inclinados a disculparlos que a culparlos, y a creer (que cometen esos errores) por falta de conocimiento antes que por falta de buena voluntad. Y así como no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más bienes u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, a aquellos que les sobrepasan en alguna otra perfección; así tampoco se estiman muy por encima de aquellos a los que sobrepasan. Pues todas esas cosas les parecen poco importantes en comparación con la buena voluntad por la que solamente ellos se estiman, y la cual suponen se da, o al menos puede darse, en cada (ser humano) (aa. 153-154).

Unas pocas preguntas preliminares y un tanto retóricas: ¿qué estimamos en nosotros mismos, exactamente, cuando somos generosos: nuestra libertad, la fortaleza de nuestra voluntad, su firme resolución de perseguir la virtud, todo ello?, ¿qué es, para Descartes, la «buena voluntad»?; ¿y por qué cuando (nos) estimamos, sea lo que sea lo que estimemos, somos, precisamente, «generosos»?

Glosando la cita transcrita, la virtud de la generosidad consiste en estimarse en la justa medida –grandemente, tanto como uno justamente puede– y por una causa justa. La causa justa es, más que *el buen uso* de nuestra libertad, el cual nunca está garantizado, al menos en los resultados, la *determinación continuada* de usar bien nuestra libertad persiguiendo la virtud (a. 158)<sup>19</sup>; determinación que constituye una postura de fortaleza o valentía del alma frente a toda posible adversidad (*andréia*), opuesta a la cobardía o «dejadez». Esa «causa» explica la «generosidad» o magnanimidad (*megalopsychía*) del generoso, su gran capacidad para dar de sí «grandes cosas»: hacer el bien a los demás y, en particular, en su modo más básico, saber excusarlos por los posibles «fracasos» o derrotas en la vida *como, o al tiempo que*, sabe «excusarse» en cierto modo a sí mismo, como veremos más adelante.

Hay, no obstante, razones más fundamentales: como el «buen sentido» o potencialidad de juzgar correctamente, también la «buena voluntad» o potencialidad de orientarse decididamente hacia el bien es supuesta por Descartes hallarse en todo ser humano. Ella es, en efecto, el presupuesto de la superdeterminación del generoso, de la postura que regula todas sus determinaciones concretas ulteriores. El «generoso» lo es porque *honra esa potencia* en sí mismo (proponiéndose, sin desmayo, ejecutar el bien), y en los demás (proponiéndose, sin desmayo, ayudarles y/o excusarles); esto es, testimonia «lo mejor posible» su noble prosapia o excelencia. No en vano dice Descartes, en el a. 152, que el libre arbitrio nos da unos derechos o títulos de señorío sobre nosotros mismos, que «nos asemejan de algún modo a Dios, supuesto que no los perdamos por dejadez (*lâcheté*)». Y no en vano, en los aa. 155, 157 y 159, Descartes contrasta la generosidad, *al tiempo orgullo y humildad* virtuosos, con la Soberbia y el Servilismo.

Todo lo dicho nos lleva a plantear otras cuantas preguntas, éstas menos retóricas: ¿no es la conciencia del libre albedrío un dato originario de la mente?, ¿no sabe «la gente que nunca filosofa» del «poder» de su alma?, ¿no ha dicho Descartes en la Parte Primera (a. 49) que «hay pocos hombres tan débiles o irresolutos que carezcan de todo principio firme con que contrarrestar sus pasiones» y orientar sus vidas?; y si ello es así, si todo en nosotros parece transpirar libertad y vo-

luntad, ¿por qué hay generosos «naturales» y no-naturales?, ¿por qué pretende Descartes, como veremos enseguida, «democratizar» artificialmente la generosidad?; ¿es que la hemos perdido muchos de nosotros, y por qué causas?, ¿o es que muchos de nosotros no la hemos «actualizado», y por qué causas?

Anuncio que las respuestas a estas preguntas se hallan en gran medida indicadas en el resto del *Tratado*: en el concienzudo examen cartesiano de las pasiones y vicios opuestos a la generosidad, que no son sino las pasiones y vicios de la Europa del siglo XVII (la Europa del fanatismo y las Guerras de Religión, de la creciente movilidad social y el ansia por «conseguirlo», del lujo incipiente y las comparaciones envidiosas)<sup>20</sup>. Examen que, al tiempo, nos proporciona un contenido o materia moral, aunque fechados, a los que Descartes aplica, para contrastar las posturas del alma, el «imperativo» de la autoestima legítima. Con todo, en el a. 161, y sin el «preámbulo» que vendrá después, el autor vincula la generosidad al buen nacimiento, al tiempo que se dispone a enseñarnos cómo adquirir generosidad artística o artificialmente: «No hay virtud a la que el buen nacimiento (*bonne naissance*) parezca contribuir tanto como (a la de la generosidad) (...). Es fácil creer que no todas las almas que Dios pone en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes (lo que explica que yo llame a esta virtud Generosidad, siguiendo el uso de nuestra lengua, en lugar de Magnanimidad, siguiendo el uso de las Escuelas, en las que esta virtud no se comprende bien)».

He aquí, entonces, un segundo significado de la «generosidad» del generoso, porque el uso de la lengua francesa de la época, señala el anotador Voss (1989, nota 12, p. 109), todavía conserva el vínculo etimológico entre «generosidad» y «genealogía» y «genética». Parece por tanto que, según Descartes, hay «buenas naturalezas», «buenas constituciones», individuos que «naturalmente» se estiman en la justa medida y por la causa justa, e individuos que no. Estas observaciones, a primera vista «odiosas», tienen, muy por el contrario, o eso creo, un propósito generoso; no sólo el de educar —«*pues es no obstante igualmente cierto que una buena educación puede corregir las deficiencias del nacimiento*»— sino también el de comprender (y quizás excusar) a gran número de los individuos con los que nos encontraremos en el «bazar» que sigue en el resto del *Tratado*. Es de buena voluntad suponer que la estima legítima es en algunos más difícil que en otros. Y es de generosos el querer instruir sobre los «títulos» que implica<sup>21</sup>.

¿En qué consiste la educación? Descartes acude a la fisiología. Las virtudes, nos dice, son hábitos del alma que la inclinan a ciertos pensamientos pero, inversamente, pueden ser engendradas por ciertos pensamientos. Se trata aquí de excitar en nosotros la *pasión* (o *pensamiento fortalecido*) de la generosidad (o excitar las pasiones que la componen: la admiración, el amor y la alegría), para adquirir, por repetición, la *virtud* del mismo nombre. Para excitar la pasión, uno puede considerar con frecuencia «cuántas son las ventajas que derivan de una resolución firme de usar bien la voluntad y cuántos los trabajos vanos que acosan al ambicioso», y esperar los concomitantes corporales. Todo se basa en el principio de correlación fuerte entre pensamiento/consideración y acción corporal; pues una vez unido un pensamiento a una serie de movimientos corporales, el primero no se da sin que se den también los segundos (a. 136). Y así, si en la Parte Primera Descartes nos enseña a moderar y corregir pasiones asociando sus «movimientos» a mejores, más

reflexivos y experimentados, pensamientos, aquí nos enseña a fraguar mejores pensamientos, esto es, más grandes y habituales consideraciones sobre nosotros mismos, empleando, precisamente, la «fuerza» de las pasiones. La empresa no parece fácil, pues la «postura» más básica y autorreflexiva del alma respecto al uso de su libertad —su proponerse, sin desmayo, usarla bien— no es del *mismo tipo* que cualquiera otra «decisión» concreta suya o, incluso, actitud habitual o virtud<sup>22</sup>.

Echemos un vistazo a los «tipos» opuestos al generoso, y prestemos atención a lo que «saben y sienten», a sus «consideraciones» y «resoluciones». Pues, recordándonos que la generosidad es un «remedio general» para los desórdenes de las pasiones y los malos hábitos (aa. 145 y 156), Descartes va a contrastarlos, unas veces entre líneas, otras explícitamente, con el alma noble y fuerte.

El Soberbio tiene una *buenísima opinión de sí mismo, pero por una causa injusta*; y la más injusta de todas es «pensar que todo mérito es palabrería y todo honor, usurpación». Es sobre todo la adulación, la alabanza incorrecta o injusta, la responsable de este «vicio antisocial» (recuerden aquí a Platón, Hobbes y, más tarde, Rousseau); antisocial porque, además de no honrar ni la buena voluntad propia ni la ajena, los bienes a los que inclina la soberbia son escasos y «competitivos» (aa. 157-158).

El Servil cree que no puede sobrevivir sin las *cosas* que dependen de otros, y se siente débil e irresoluto respecto a la conducción de su vida, «como si no poseyera el uso entero de su propio arbitrio». Se rebaja desvergonzadamente, en su ambición, ante los poderosos, e insolentemente se hincha ante quien no lo es. Reverencia lo desdeñable (la fortuna) y, como el Soberbio, desprecia lo reverenciable (el respeto debido a todo ser humano y el honor debido al que lo merece, pues del «poderoso» sólo estima sus «cosas»). Su personalidad, diríamos hoy, es «autoritaria» (a. 159 y aa. 162-164).

El Cruel, o se mofa de las *grandes* adversidades y penalidades del prójimo, lo que demuestra un odio general y «natural» hacia el género humano, una «mala constitución», o jamás se *compadece* de nadie. Con frecuencia, no obstante, son los «embrutecidos» por su mala fortuna, natural o social, los más dados o a la mofa cruel o a la inmisericordia; pues, desesperados por ella, ya no piensan que ningún otro mal pueda sobrevenirles (aa. 178-179, 188 y 207).

El Envidioso tiene una «constitución perversa» o perversa que hace que se entristezca ante el bien de terceros y los odie. No hay vicio tan dañoso de *la felicidad humana* como la envidia; pues los manchados por ella no sólo se afligen constantemente ellos mismos, sino que hacen cuanto está en su poder por turbar la felicidad ajena. Como la soberbia y el servilismo, la envidia abunda cuando los bienes que se desean «no son comunicables a muchos». Y lo que más comúnmente se envidia es la Fama (aa. 182-184).

El Falso Compasivo es el que, sintiéndose débil y suponiéndose totalmente sujeto a las adversidades de Fortuna, se representa la adversidad ajena como pudiéndole suceder a él mismo; así que su compasión se excita por *amor a él mismo* antes que por buena voluntad hacia el otro. Y ese amor (propio) no es genuino, puesto que ignora que la mayor adversidad es «la cobardía de no saber sobrellevar penalidades con firmeza» (aa. 185-187).

El Dogmático o Intolerante está autosatisfecho, pero la causa son (sus) acciones poco importantes o incluso viciosas. Cree (el dogmático de *las Guerras de Religión*), «(...) porque va mucho a la iglesia, recita muchas plegarias, lleva el cabello corto (!), ayuna, y da limosna (...), que es enteramente perfecto, y tan amigo de Dios (...) que todo lo que su Pasión (su autosatisfacción) le dicta es deber o celo justo; aunque le dicte, a veces, los más grandes crímenes que pueden cometer los (seres humanos), como traicionar ciudades, matar príncipes y exterminar pueblos enteros sólo porque no siguen sus opiniones» (a. 190).

El Ingrato no honra uno de los principales vínculos de toda sociedad humana, cual es la gratitud o el reconocimiento. La ingratitud es propia o de soberbios, o de estúpidos, o de espíritus débiles y abyectos, «los cuales (...), después de haber recibido la ayuda de otros, los odian porque –careciendo de la voluntad de devolverles el favor, o desesperando de poderlo hacer, e imaginando que todo el mundo es mercenario como ellos, y que nadie hace ningún bien si no es con la esperanza de recompensa– piensan haberlos engañado» (a. 194).

El Iracundo es el soberbio o el servil buscando la venganza *premeditada*. Pues hay dos tipos de ira: una «roja», repentina y obvia externamente, «explosiva» pero que se agota en tal explosión. Se da en aquellos llenos de bondad (que les hace sorprenderse y agitarse «cuando las cosas no ocurren como es debido») y de amor (que les lleva a encolerizarse ante lo meramente *indignante, esto es*, a hacer «suyos» los agravios contra terceros). La segunda es pálida, fría, roe las entrañas y busca sobre todo la venganza. Cuanto más fría al principio, tanto más vengativa y letal en sus efectos (los términos son de Descartes, no de Nietzsche). Se da en los soberbios, pues el que tiene una altísima opinión de sí mismo por causa ninguna «se representa» toda causa, todo mal, mucho peor o mayor de lo que es; y en los serviles y enfermos, pues el que «se sabe débil o se siente irresoluto» considera los bienes arrebatados y que dependen de Fortuna más importantes de lo que son. Estos dos tipos de Ira, dice Descartes, dependen de los «temperamentos» y, en particular, del resto de pasiones que componen o acompañan a los «tipos» que las albergan; o mejor, que embargan sus almas (aa. 199-203)<sup>23</sup>.

El Impúdico o Desvergonzado desdeña toda vergüenza y toda honra, y su vicio es tan antisocial como el de la ingratitud o el de la falta de piedad. Pues el sentido del honor (el «gloriarse» de las alabanzas ajenas correctas), y el de la vergüenza (el entristecerse por las censuras ajenas correctas) reflejan, entre otras cosas<sup>24</sup>, «que no podemos vivir sin el común de las gentes, y debemos respetar sus opiniones», al menos las más moderadas, esto es, las adoptadas en sus prácticas por los de mejor sentido. Mientras que la desverguenza sólo refleja «el haber recibido grandes afrentas muchas veces», el haber perdido la honra propia, y el haberse percatado de que «uno puede disfrutar (así, sin honra) de las comodidades del cuerpo tanto o más que antes, al no estar constreñido por las obligaciones del honor», «ya que no hay nadie que no imagine, siendo joven, que la alabanza sea un bien y la infamia un mal» (aa. 204-207).

En algunos de los artículos aquí sintetizados, Descartes establece la importante distinción entre la pasión (no siempre, o en su debido uso, viciosa) y el vicio correspondiente. Así (a. 183), hay una Envidia pasional «excusable» que proviene

de percibir un bien *de Fortuna* «en manos de quien no lo merece», y que refleja el amor natural a la Justicia; ya que no se la ha seguido, antes al contrario, en la distribución del bien, y éste, por ejemplo un cargo, podría convertirse en mal en manos indignas. Con todo, «hay muy pocos tan justos y generosos que no *sientan* envidia y odio hacia *aquellos* que le preceden en la adquisición de un bien no comunicable a muchos, (...) aun cuando aquellos lo merezcan»; es decir, en la envidia *viciosa*, o se odia a *las personas* antes que la incorrecta distribución del bien, o se percibe la distribución *correcta* como incorrecta, o ambas cosas. Lo cual refleja el desorden o la falta «de regla» de los impulsos/deseos excitados, esto es, precisamente, el «consentimiento habitual» del alma a dichos impulsos. Lo mismo ocurre con la Ira, aun la explosiva (a. 203). Aunque la pasión de la ira es útil, al darnos vigor y valentía para repeler lo dañoso que nos afecta a nosotros en particular, su exceso o hábito reflejan la falta de estima por la propia libertad y el dominio, siempre posible, sobre uno mismo; pues «dejamos de tenerlos (la libertad y el dominio) cuando *cualquiera* nos puede injuriar (...), (cuando siempre es factible) limitarnos a *desdeñar los males* que en otros engendran la ira».

Todo lo que vengo sintetizando detalla, por contraste, lo que he llamado la «superpostura» de la Generosidad: la afirmación de la propia dignidad y el homenaje admirativo –también *en los actos*– a su grandeza, aun cuando, o precisamente cuando, «reflexionamos sobre la enfermedad de nuestra naturaleza, esto es, los errores que ya hemos cometido y somos capaces de seguir cometiendo –que no son menos que los que puedan haber cometido los demás–» (a. 155). Como dice Descartes, considerando una vez más si la Generosidad, que es ante todo una virtud, puede a la vez ser una pasión y, en particular, un sentimiento de «admiración» corriente,

(Los «movimientos» en la *pasión* de la Generosidad) (...) no vienen tanto de la sorpresa, pues los que se estiman de ese modo (según la generosidad) saben suficientemente bien cuáles son las causas que les llevan a estimarse. Con todo, puede decirse que tales causas son tan maravillosas (a saber, el poder (*la puissance*) de usar el libre arbitrio, que hace que uno se aprecie a sí mismo, y las enfermedades del sujeto en que dicho poder se halla, que hacen que uno no se estime demasiado) que cada vez que uno se las representa de nuevo, siempre proporcionan una nueva Admiración (...), (esto es, siempre incitan a la consideración atenta, firme y constante) (a. 160)<sup>25</sup>.

Es esa consideración «reflexiva» y firme de sí mismos, a la vez humilde y orgullosa, la que explica que los espíritus generosos se elijan y *se quieran* libres «de los deseos vanos, de los celos y de la envidia, porque saben que no hay nada cuya adquisición no dependa de ellos mismos que merezca la pena desearse grandemente; del odio hacia los hombres, pues estiman a todos por igual; del miedo y la cobardía, pues la confianza que tienen en su propia virtud les anima; y en fin, de la ira, pues estimando tan poco lo que depende de otros, nunca dan a sus enemigos la ventaja de reconocerles que han sido dañados por ellos» (a. 156).

#### IV. RAZÓN Y VOLUNTAD. LA ENSEÑANZA SOCIAL Y POLÍTICA DE LAS PASIONES DEL ALMA

Quiero, para terminar, discutir brevemente dos cuestiones que se repiten en la literatura secundaria sobre el *Tratado*: una es la de la relación entre razón y voluntad en dicha obra y, en particular, en el carácter del generoso; la otra, la de su posible (aunque usualmente negada) implicación social y política.

Dice Charles Taylor (1989, capítulo 8) que, mientras que para los estoicos «la hegemonía de la razón» consiste en una cierta visión del mundo externo, en una cierta percepción del orden de las cosas, para Descartes, no se trata ya de percibir un orden de lo bueno, sino *la separación absoluta de la mente* de un universo mecánico de materia que expresivamente está muerto. Descartes, según Taylor, «internaliza» las fuentes de la moral y las virtudes tradicionales; y de ello proviene «el sentido del agente de su propia dignidad *como ser racional*», y la virtud de la generosidad en tanto interiorización de la tradicional y aristocrática virtud de «la firmeza y el control». Me parece, sin embargo, que la visión de Taylor sobre Descartes en la obra citada es demasiado racionalista; pues si es cierto lo que he dicho en los últimos párrafos de la sección anterior, el agente percibe y siente su propia dignidad, antes que como ser racional, como voluntad que «compone» una naturaleza finita («enferma»), y cuya razón es también finita. Es esa voluntad y sus posturas o «expresiones» la que el universo mecánico no puede capturar ni condicionar.

Anthony Levi (1964, pp. 282 y ss.) parece confirmar parcialmente mi opinión cuando señala que, en la moral cartesiana y, en particular, en el análisis del acto libre, la voluntad tiene primacía sobre la razón por cuanto es ella «la que dirige la atención intelectual y usa libremente los juicios de la razón». Con todo, Levi añade: «cuando se aplica a la ética cartesiana, el término 'racionalismo' debe considerarse indicativo, no de la hegemonía de la razón, sino de la naturaleza normativa de sus juicios de valor, (juicios estos) extrínsecos al acto de elección y al consentimiento (libres) de la voluntad».

Confieso que no veo cómo lo normativo pueda ser asunto de la mera razón, o predominantemente de la razón, en Descartes. Si algo aprendemos del *Tratado* es que *nuestro bien y nuestro mal* dependen de pasiones del compuesto y de acciones de la voluntad, tanto frente a pasiones como independientemente de ellas. En las pasiones, es la voluntad la que se inclina o dispone a conservar el compuesto y perfeccionarlo; frente a las pasiones excesivas o equivocadas, es la voluntad la que siempre puede negarse a consentir (y a hacer habituales) ciertas percepciones, estados sentimentales, deseos y acciones; en las emociones interiores, es la voluntad la que toma distancia del «primer orden» de las pasiones, y decide por sí misma, engendrando alegría en el alma; y en la generosidad (sea pasión, virtud o fuente de beatitud), es la determinación constante de la voluntad de perseguir la virtud la base legítima de la estima de sí. Si se me contesta que en todas estas acciones de la voluntad, la razón juega un papel importante, no lo niego. Descartes, es verdad, sostiene *generalmente* que debemos asentir sólo a lo verdadero o a lo bueno y *que, a lo que asentimos*, usualmente lo juzgamos verdadero o bueno (Descartes es, con frecuencia, intelectualista o socrático). *Pero no siempre*; y en especial cuando



trata, antes que de elecciones y acciones concretas, de las posibles «posturas» de la voluntad frente a la elección y a la acción en general<sup>26</sup>.

Así, según el autor, el vicio de la Irresolución, la irresolución excesiva hecha hábito (a. 170), deriva «*de un deseo demasiado grande de obrar bien, y de una debilidad del entendimiento, el cual no teniendo en absoluto nociones claras y distintas, tiene demasiadas confusas*». Si se lee el artículo entero, se ve que lo que Descartes critica allí no es la irresolución que concierne a los *medios* de la acción sino a la *ejecución* de la acción misma; y que «el deseo demasiado grande de obrar bien» (de asegurarse de los resultados), y la propia «confusión» del entendimiento *son responsabilidad de ciertas voluntades* temerosas, que «aunque en ocasiones no tienen que elegir y sólo hay una cosa que tomar o dejar, la aprehensión las retiene y hace que se demoren inútilmente buscando (otras cosas)»; esto es, malgasten en examinar y deliberar el tiempo necesario para obrar. El error o el vicio del Irresoluto no consiste en que su voluntad «vaya más allá» de los límites de su conocimiento seguro; consiste en que su voluntad busca conocimiento seguro (plagando así de demasiadas nociones confusas el entendimiento), o cuando no es necesario, o sobre lo que no es posible. De lo que se deduce —si unimos a todo esto la doctrina de la regulación del deseo «vano» a través de la Generosidad de la Parte Segunda— que no sólo lo normativo sino la *necesaria* «extensión» de lo normativo (o si se quiere, la limitación del entendimiento mismo), son una cuestión de (la) voluntad. Es por ello por lo que el remedio cartesiano contra la «postura» de la Irresolución consiste en «*acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados sobre cualquier cosa que se presente, y a creer que uno cumple con su deber cuando hace lo que juzga ser lo mejor, aun cuando quizás juzgue muy mal*». Acostumbrarse a creer que uno «cumple» cuando «*hace*», la mayoría de las veces más allá de lo seguro es, en resumidas cuentas, lo propio del ser humano maduro y valiente.

Como Descartes dice en Carta a Elisabeth de 15 de septiembre de 1645, anterior al *Tratado* (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 290 y ss.), «las virtudes (y los vicios) son hábitos; nuestros fallos raramente se deben a una falta de conocimiento teórico sobre lo que se debe hacer; se deben más bien a una falta de conocimiento en la práctica, esto es, a la falta de un hábito firme de creencia». Que dicho hábito «de creencia» (o con respecto a la creencia) no consiste sólo en «acostumbrarse a recordar y asentir al conocimiento de lo verdadero y lo bueno», sino también en acostumbrarse a conformarse, actuar y estimarse *vis-à-vis* lo probable o inseguro, lo esboza ya el autor en la propia Carta cuando añade:

«Ya que nadie excepto Dios conoce todo perfectamente, debemos contentarnos con conocer las verdades más útiles para nosotros». (Descartes, como se sabe, menciona entre otras cosas la bondad de Dios, la independencia de nuestras almas, la inmensidad de un universo que *no* ha sido hecho solamente para nuestra conveniencia, y el hecho de que todos nosotros pertenecemos a una comunidad política y a una familia cuyos «intereses» son usualmente superiores a los individuales; verdades, algunas de ellas, más allá de los límites de la pura razón, que dirá Kant, y otras, más allá de los límites de la certeza.)

«Sólo tengo esto que añadir, que uno debe examinar minuciosamente todas las costumbres del lugar donde vive para determinar hasta qué punto deben ser seguidas. *Pues aunque no podemos tener pruebas ciertas de todo* (y en particular de la bon-

dad de tales costumbres) *con todo debemos tomar partido, y en asuntos de costumbre abrazar las opiniones que parezcan más probables* (como ya apunté, las practicadas por los individuos de mejor sentido), *de modo que nunca nos mostremos irresolutos cuando es necesario que actuemos*».

Y como va a concluir en el penúltimo artículo del *Tratado* (a. 211): cuando la acción *no debe* omitirse y no admite demoras, la *voluntad* debe siempre «tomar en cuenta y seguir las razones opuestas a las que la Pasión favorece, aunque sean menos fuertes»; esto es, juzgar más firmemente que las pasiones. Su juicio, no obstante, nunca puede ser «cierto»; pues, ¿qué certeza cabe esperar de la reflexión sobre la propia experiencia vital y la de los demás, sea convencional o histórica? En resumidas cuentas, ¿qué certeza cabe esperar de la más alta autorreflexión del alma, si no es *la de su voluntad de saber y sentir ciertas cosas* con valentía y firmeza, frente a ciertas otras? Frente al «hábito de no errar» del *Discurso* y las *Meditaciones* por lo tanto, parece que el Generoso o Resoluto honra el hábito de querer (la acción necesaria) y estimarse, aunque yerre<sup>27</sup>.

Nos queda por saber si la «autosuficiencia» del ser humano generoso, su «centrarse» en las cosas «que están en su poder» significan o no apoliticismo en sentido amplio, esto es, desinterés por los asuntos públicos. ¿Es la meta de Descartes «generalizar» un «tipo» que disfrute de su beatitud en aislamiento, lejos de la «desagradable» comunidad política y sus compromisos?

Pese al intenso debate en la literatura secundaria<sup>28</sup>, sólo quiero decir esto:

Que, para ser generoso, uno deba centrarse en «las cosas que dependen de uno mismo», no quiere decir que «las cosas que dependen de uno mismo» no involucren, casi siempre, también a los demás, o no impliquen, casi siempre, responsabilidades para con ellos. La Generosidad, en su «forma», si se me permite decirlo así, obliga sólo al generoso, al menos al que pretende serlo «artificial o artísticamente», pero en el «contenido» que presupone, le obliga, ¡y de qué manera!, también para con los demás.

Como el desordenado o el vicioso, el generoso nace siempre bajo «un Príncipe», en una comunidad, y junto a prójimos. Y, so pena de dejar de serlo, debe obedecer a uno, respetar y mejorar la otra, y ayudar a esos prójimos. ¿Cómo, si no, realizaría su generosidad, la benevolencia para con todos? ¿En qué quedaría su «resolución constante de perseguir la virtud», si la limitara a virtudes cuyo ámbito o cuyas consecuencias sólo a él perfeccionan o afectan?<sup>29</sup> Como Descartes apunta a lo largo de los artículos dedicados a las pasiones desordenadas y a los vicios, el Generoso cultiva perfectamente la amistad y siente «devoción» por su país y su ciudad (a. 83); aunque no se propone nada de lo que no «se sienta capaz», se inclina naturalmente a hacer grandes cosas y, en particular, a *servir* a todos (a. 156); da a «cada uno lo suyo», sea ello respeto, honor o veneración (a. 164); ama naturalmente la justicia, virtud pública por excelencia (a. 183); no incurre ni en la crueldad (aa. 185-187), ni en el fanatismo (a. 190), ni en el desagradecimiento (a. 192); no es reactivo ni vengativo (a. 201); y, en suma, se ama y ama genuinamente, rechazando tanto la vanagloria como la vergüenza (aa. 204-205).

Subrayaba hace un instante el «voluntarismo» cartesiano en el *Tratado de las pasiones del alma*; matizo ahora que ese voluntarismo no es en absoluto irracionalista, ni relativista, ni subjetivista. Pues, que no haya seguridad sobre los resultados

de nuestras acciones, no quiere decir que no debamos ejecutarlas *lo mejor posible*, es decir, usando nuestro juicio «generoso» frente o junto a las opiniones «practicadas» de los de mejor sentido. Y que no haya conocimiento cierto, sino sólo voluntad continuada, sobre la bondad de nuestras posturas concretas, y por extensión sobre la bondad de esa «Postura» que casi todos hemos de adquirir por artificio, no quiere decir que las mejores o más generosas no sean, «para nosotros» y hasta el día de hoy, todo lo objetivas y verdaderas que pueden ser.

## NOTAS

<sup>1</sup> Para la redacción de este trabajo he seguido indistintamente,

– Geneviève Rodis-Lewis, *Les passions de l'âme* (introduction et notes), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, y

– Stephen Voss, *The Passions of the Soul* (translation and annotation), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989.

(Las versiones españolas de todas las citas textuales son de la que escribe. Los números entre paréntesis en el texto corresponden a los de los artículos del *Tratado*.)

La literatura secundaria que he consultado es la siguiente:

– Carlos Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, «Apéndice B: La mirada filosófica» (pp. 278-291), Tusquets, Barcelona, 2000.

– Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, «Descartes», Ariel, Barcelona, 1982.

– Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

– Richard Kennigton, «René Descartes», en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, F.C.E., México D. F., 1996.

– Anthony Kenny, *Descartes. Philosophical Letters*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

– Roger Lefèvre, *La pensée existentielle de Descartes*, Bordas, Paris, 1965.

– Anthony Levi, *French Moralists*, (chapter 10, «The Topmost Branch»), Clarendon Press, Oxford, 1964.

– Geneviève Rodis-Lewis, «Introduction», en Stephen Voss, *ibid.*, 1989.

– *Id.*, «Introduction», en Geneviève Rodis-Lewis, *ibid.*, 1999.

– Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Chapter 8, «Descartes's Disengaged Reason»). Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

<sup>2</sup> Me permito aquí enmendar el cuadro sinóptico propuesto por Rodis-Lewis en la nota 1 de la p. 88 (*ibid.*, 1999) de la siguiente manera:

(1.) Funciones del alma = los pensamientos { 1. Acciones del alma o Voliciones  
2. Pasiones del alma (en sentido general) o Percepciones

(2.) Tipos de Percepciones:

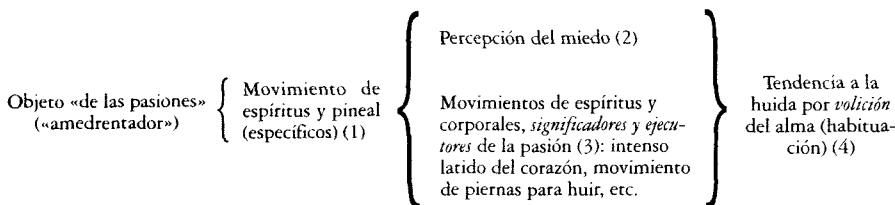
	Percepciones referidas a objetos externos y al cuerpo, respectivamente	Percepciones referidas al alma
El alma como causa		- Percepciones de Voliciones - Emociones «interiores»
El cuerpo como causa próxima (movimientos de los espíritus y pi-neales)	- Sensaciones sensoriales - Sensaciones interoceptivas	Pasiones por movimientos azarosos de espíritus (aa. 21, 26)
El cuerpo como causa próxima y el alma como <i>causa indirecta</i>		<i>Pasiones en sentido estricto</i>

<sup>3</sup> Las primeras definiciones que Descartes da de las pasiones primitivas, en los aa. 53 y ss., siguen a su afirmación de que «para enumerar las pasiones, basta con investigar en orden de cuántas maneras diferentes los objetos de los sentidos pueden beneficiarnos o dañarnos o, en general, importarnos». Las definiciones más detalladas en los aa. 69 y ss. obedecen al propósito de señalar sus «causas próximas», sus utilidades o funciones, y algunos de los remedios a sus desórdenes.

<sup>4</sup> Baste, como botón de muestra, la opinión de Castilla del Pino sobre Descartes (en *ibid.*, 2000, p. 279, justo unos renglones antes del epígrafe «Descartes»).

Según Castilla, Descartes es el precursor de la tesis de James-Lange sobre las emociones, según la cual (*ibid.*, p. 23), «lo que llamamos emoción (pasión) no se da sin la conciencia del cambio que se produce en nuestro organismo a causa de la experiencia con el objeto. Es clásica la fórmula que resume esta tesis: 'No lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos'. (Podemos sustituir 'llorar' por cualquier otra conmoción que se revela por síntomas corporales, [...]) y diríamos, por ejemplo, que sentimos miedo porque se nos tensan los músculos, se nos contraen las pupilas, el corazón late más deprisa, etcétera».

Lo siento. Pero no es esto lo que sostiene Descartes. Voy a indicar gráfica y toscamente la teoría cartesiana de la pasión, y el lector puede «rellenarla» a la luz del ejemplo sobre el miedo, en el texto.



Donde (1) causa *simultáneamente* (2) y (3), y donde (2), «sostenida y fortalecida» por (3), inclina o habitúa a (4). En absoluto (3) causa (2); más bien y como veremos, a través del «artificio», es (2) la que acaba teniendo prioridad sobre (3). En resumidas cuentas, Castilla confunde los movimientos de espíritus *significadores* y *ejecutores*, y los movimientos de espíritus *causantes* de la pasión. Pues como dice Descartes (a. 52), «la utilidad de las pasiones (en tanto que percepciones o conocimiento) consiste en que disponen al alma a *querer* (...) [aquello que nos es útil], *del mismo modo que la misma agitación de espíritus que las causa dispone al cuerpo a la ejecución de esas cosas*», es decir, causa también otros movimientos de espíritus.

También se equivoca Castilla cuando (y *contradiciendo su tesis anterior*) dice que, para Descartes, la pasión resulta del «contacto, digámoslo así» de un objeto con una «representación mental», antes que con «el cuerpo» (*ibid.*, p. 280). No. La pasión es, en bloque, un pensamiento o conocimiento del alma (2) y una serie de avatares corporales (3), y es ese «bloqueo» el que entra «en contacto» con el mundo.

<sup>5</sup> Todas las «Cartas a Elisabeth» citadas en el texto se hallan en

– Charles Adam et Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1964-1982, y en particular en vol. III, «Correspondance Janvier 1640-Juin 1643», vol. IV, «Correspondance Juillet 1643-Avril 1647» y vol. V, «Correspondance Mai 1647-Février 1650».

La citada en el texto se halla en el vol. III, pp. 690 y ss.

<sup>6</sup> *Meditación Sexta*, pp. 94-95, en René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy* (traducción al inglés de Donald A. Cress), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980.

<sup>7</sup> Según todo lo dicho, por lo tanto, las pasiones en Descartes,

a) son «estrados emocionales o pasionales», valga la redundancia, del alma (aa. 25 y 47);

b) «seleccionan o connotan» la realidad de un modo especialmente significativo (a. 36);

y c) cumplen una función de «subsistencia biológica y psicosocial, al incitarnos a la satisfacción de deseos de posesión o destrucción de objetos seleccionados o connotados» (aa. 40, 52, y 74).

Tomo las expresiones entrecuilladas, así como las dimensiones señaladas, de Carlos Castilla del Pino, *op. cit.*, 2000, capítulo 1. Insisto, no obstante, en que dichas dimensiones o aspectos de las pasiones ya se hallan en Descartes, pese al somero y equivocado «Apéndice» de Castilla, al que aludo brevemente en la nota 4.

<sup>8</sup> Por «naturaleza» en sentido estricto entiende Descartes «la totalidad de cosas que Dios nos ha dado (...) en tanto que compuestos de alma y cuerpo». *Meditación Sexta*, p. 95, en *ibid.*, 1980.

<sup>9</sup> No está del todo claro lo que Descartes pretende en el a. 45, si lo explicado más arriba, o algo ligeramente distinto, a saber, que los actos volitivos de «concepción» (de razones y precedentes) generen *otros* movimientos pineales en medio de, o al menos alteren un poco los «naturales» en, nuestras pasiones, dado que, por naturaleza o por hábito, «simplemente queriendo algo, el alma puede hacer que la glándula pineal se mueva» de modo que satisfaga la volición, aunque ignore o no controle directamente «ese modo».

Para apoyar la «lectura» dada en el texto, y que me parece más coherente con el desarrollo subsiguiente de la moral de la generosidad, véanse los aa. 50, 136 y 211. El artículo que apoya la lectura ligeramente diferente es, sobre todo, el a. 47, sobre la «supuesta lucha que se ha imaginado en el alma» durante la pasión, y de la que hablo brevemente más abajo en el texto.

En todo caso, las dos lecturas convergen si se recuerda que «el principio en el que se basa toda mi escritura [la cartesiana] sobre las pasiones» es el de la asociación o correlación «fuerte», que no indisoluble, entre acción corporal y pensamiento/pasión del alma (a. 136). Es precisamente por ello por lo que, a diferencia de otros comentaristas, llamo rehabilitación y no «habitación» a la asociación de idénticos movimientos pineales con «otros», no-naturales, pensamientos/pasiones, pues la correlación natural es ya un hábito. Y la función de

ese hábito es la de disponer al alma a consentir ciertas acciones, es decir, engendrar otros hábitos de acción.

<sup>10</sup> La idea cartesiana de «modificar» gradualmente las causas próximas de las pasiones modificando su «significación» para el alma, es, creo, el sofisticado trasunto de la distinción estoica entre «impulsos primeros» e «impulsos racionales» en las pasiones. Véase el artículo del profesor J. M. Zamora en este mismo volumen.

<sup>11</sup> En los aa. 48 y 49, Descartes no nos da ningún ejemplo del tipo de «resoluciones» que guía a las almas fuertes «de modo que no se dejan arrastrar por las pasiones presentes» como si fuesen muñecos. Y como veremos más adelante, de lo que se trata en la virtud de la generosidad no es tanto de resoluciones concretas, como de una superresolución.

<sup>12</sup> En el a. 39 de la Parte Primera, y para detallar aún más la pasión del miedo (a. 36), dice Descartes:

«La misma impresión (cerebral) que la presencia de cosas aterradoras excita en la glándula, y que causa el miedo en algunos (seres humanos)» (esto es, en su versión «corporal», un específico movimiento de los espíritus, «reflejado» una y otra vez desde dicha impresión en la glándula hasta el corazón y viceversa, como vimos), «puede causar la valentía en otros. La razón es que no todos los cerebros (los autómatas) están dispuestos de la misma manera; y que el mismo movimiento de la glándula (...) hace [en otros seres humanos] que los espíritus (...) se dirijan hacia los nervios y músculos que sirven para mover los brazos en autodefensa (...), y hacia el corazón (...) de la manera requerida para producir [allí] otros espíritus, adecuados para continuar la autodefensa y mantener la volición (de defenderse)».

De lo que aquí se trata es de «tendencias» meramente corporales, del «temperamento del cuerpo» del que Descartes habla en el a. 36. Pero también hay un «temperamento del alma» en tanto parte del compuesto; y así, en los aa. 48 y 161, Descartes nos habla de almas «naturalmente» fuertes, aquellas cuya voluntad puede «naturalmente» controlar sus pasiones, y de almas que no lo son. Volveremos a ello más adelante en el texto.

<sup>13</sup> La idea de que «si el alma no se alegra (*excita*), no disfruta (del bien)», (no *siente nada*), no es analítica... ¿o sí?

<sup>14</sup> Creo que merece la pena transcribir aquí esos artículos:

«Cuando vemos en el teatro representadas (ciertas) aventuras extrañas, a veces excitan en nosotros la Tristeza, otras veces la Alegría, o el Amor, o el Odio y, en general, todas las pasiones, dependiendo de la diversidad de objetos que se nos ofrecen a la imaginación; pero junto a todo ello obtenemos el placer de sentir (las pasiones) excitadas en nosotros, y ese placer es una Alegría intelectual, que puede nacer (...) de (cualquier pasión)» (a.147).

«(Por la misma razón que el placer, o «sensación deliciosa que referimos al estado de nuestro cuerpo», ha sido instituido por la naturaleza para testimoniar al alma la fortaleza y sana disposición del cuerpo, y siempre excita la alegría), uno deriva naturalmente placer de sentirse movido por toda clase de pasión, incluso la Tristeza y el Odio, cuando dichas pasiones no están causadas sino por las aventuras extrañas que se representan en la escena, o asuntos similares, los cuales, no pudiendo dañarnos en manera alguna, parecen hacer titilar nuestra alma al afectarla» (a. 94).

<sup>15</sup> ¿Una nota a una cita? Bueno, es que he hecho trampa y he de justificarme:

La «Eternidad» del alma a la que alude la Carta a Elisabeth parcialmente transcrita, es la del «alma inmortal, capaz de recibir contentamiento profundo (en la otra vida)». Yo la he transcrito, o al menos era mi intención («la Eternidad de las almas grandes, en comparación con la Fortuna que les pueda haber tocado»), con el sentido de «independencia» o poder. Pero, como veremos más abajo, el *Tratado*, de redacción posterior a la Carta, asimila la Providencia a la «Necesidad» de las leyes naturales, y nuestra naturaleza a «todo aquello que la Providencia/Necesidad nos ha dado» (o mejor, dejado hacer) en tanto compuestos o seres humanos. No hay mención en el *Tratado* de inmortalidad o vida ultraterrena alguna. Creo, por tanto, que puedo, para mis propósitos en este artículo, asimilar la «eternidad» del alma grande a su poder probado en este mundo, sobre todo a la luz del resto de la cita.

<sup>16</sup> Para Descartes, el Deseo en tanto que «pasión primitiva», es la disposición del alma a querer para el futuro las cosas que se representa como convenientes, disposición causada por excitaciones de los espíritus (a. 86); y así se desea, para un futuro, o la adquisición de un bien ausente o la evitación de un mal previsible o, también en el futuro, la conservación de un bien y la ausencia de un mal presentes.

Estará claro que no es tanto una incitación concreta del alma que sigue a una excitación pineal lo que Descartes pretende regular (aunque también), cuanto el querer como hábito, atrincherado por lo que ya se ha querido (las pasiones que nos han rendido), pero *corregible* según lo que se «puede»/debe querer.

<sup>17</sup> Dice Descartes:

Ya que sólo podemos desear lo que consideramos posible de alguna manera, y sólo podemos considerar las cosas que no dependen en absoluto de nosotros como posibles si las consideramos dependientes de la Fortuna (si no las tendríamos por necesarias o ciertas), se deduce que, realmente, ignoramos «todas las causas» que conducen a un efecto cuando concebimos y deseamos tales cosas (a. 145).

<sup>18</sup> La admiración, de la que la estima y el desprecio (y a fortiori la generosidad) son especies, es la más «intelectual» de las pasiones; en la admiración, impresiones del compuesto que «representan la novedad o rareza de objetos y situaciones», causan sorpresa en el alma y la disponen a prestar atención extrema. Para Descartes, la admiración es «la primera de las pasiones» y su objeto es el conocimiento de las cosas presentes o presentadas, antes que la consideración de su bondad o maldad (aa. 53 y 70). Aunque no tiene opuesto, puede tener sus excesos, como los de la curiosidad *inútil* del «holgazán en el jardín del saber» al que Descartes, en otros términos, alude (a.78).

La Generosidad, por su parte, es asunto complejo al referir al mismo tiempo a una pasión, a una virtud,

y a toda la plétora de emociones interiores que engendra. Nótese, además, que su objeto, más que una percepción/pasión, o una actitud habitual específica, o un tipo concreto de «decisión» del alma por sí misma, es toda una toma de postura respecto al uso de la libertad.

<sup>19</sup> Discrepo, así, de Rodis-Lewis («Introduction», 1989, p. xxiii), quien sostiene lo contrario.

<sup>20</sup> Véase el artículo del profesor Gombay, un especialista en Descartes, en este mismo volumen.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Richard Kennigton (*op. cit.*, 1996) sobre la generosidad del *hombre Descartes* en la concepción de la Ciencia que sostuvo.

<sup>22</sup> Confieso que la primera vez que lei «Cómo adquirir la Generosidad», no me lo creí en absoluto. Pero, y perdóneme que me vuelva autobiográfica, hace unos años me pasó algo que parece darle la razón a Descartes.

Andaba yo, en efecto, agobiada por las vanas preocupaciones del ambicioso por las calles de Londres, y añorando enormemente a mi compañero que se había quedado en Canadá. Me dio por pensar que podía irme de Londres, estaba harta de Londres; podía irme con mis padres una temporada; cómo, ¡podía irme a Canadá, allí estaba André! Podía irme pronto, en cuanto... No, enseguida; *podía... podía...* Pero, ¡sí puedo irme donde me dé la gana!, ¡puedo irme a Canadá, o a España, o a la India, o a Sudáfrica!, ¿quién me lo va a impedir?, ¿qué importa, en realidad, el contrato, y el sueldo, y lo de más allá si *quiero* irme? *Si quiero, me voy*; puedo irme ahora mismo, si quiero. Puedo irme a cualquier parte del mundo... y siempre me tendré a mí misma. Confieso que nunca en mi vida había *sentido* mi libertad con tanta, ¡sí!, *excitación* y, al tiempo, nitidez. Fue una *sorpresa*. Y *me admiré*. Decidí quedarme en Londres, pero me quedé porque quise, y eso me hizo sentir mejor.

Me temo, sin embargo, que esta reflexión «fortalecida» no me hizo más generosa. Quizás no la he repetido con frecuencia. Quizás no nos admiramos «con frecuencia» de nada. (Véase, sin embargo, la nota número 25.)

<sup>23</sup> Como se advierte en la nota 12.

<sup>24</sup> Según Descartes, el sentido del honor y el de la vergüenza son *también* buenos porque:

– se basan en el amor hacia uno mismo (son especies de la autoestima);

– pueden incrementar la autoestima (el darnos cuenta de que otros nos aplauden es una razón para amarnos) (a. 204 especialmente);

– inclinan a la virtud (aunque sólo sea por esperanza de aplauso o por temor a la infamia).

En resumidas cuentas, dice el autor, «no se debe llegar tan lejos como los Cínicos y desdenar toda convención u opinión del vulgo»; pues aunque «basta hacer bien para obtener la mejor satisfacción» (la interior), hay otras satisfacciones que dependen de la vida en común con las gentes (en esto, Descartes es muy aristotélico).

Nótese que en estos aa. Descartes no sólo vincula la autoestima y la alabanza, sino también la impudicia y el maltrato. Dado que, en artículos anteriores, Descartes ha relacionado el embrutecimiento (la crueldad) y la extrema «mala fortuna» y que, entre «las afrentas más señaladas» y traumáticas «espiritualmente» se encuentran el abandono o la violencia por parte de familiares y allegados, el «buen nacimiento» que contribuye a la Generosidad podría quizás tomarse en una acepción más «social»: la «buena cuna», y la seguridad, buen trato y honores que conlleva.

Con todo, la relación baja clase social-brutalidad-maltrato no se sostiene empíricamente hoy día.

<sup>25</sup> En el artículo 160, Descartes distingue entre los «movimientos» de la Soberbia y el Servilismo por un lado, y los involucrados en el sentimiento de la Generosidad. En los primeros predominan la «fuerza» de la sorpresa y la «falta de constancia» en la atención excitada (ello se debe, dice Descartes, a la *ignorancia de sí* de aquellos que tienen, o una buena, o una mala opinión de sí mismos, pero por una causa ilegítima); en los segundos, justo lo contrario. Me pregunto qué relación guardan la «consideración atenta, constante y firme» del propio valor, y el sentimiento de «respeto» hacia aquello que en nosotros merece justa estima. Sobre todo porque Descartes insiste en que, aunque la Generosidad es ante todo un pensamiento u opinión, puede muy bien ser «fortalecida» por movimientos corporales.

<sup>26</sup> Descartes, por otra parte, admite claramente la posibilidad de la debilidad de la voluntad en el a. 48. En tal caso, y como apunté al final de la sección primera de este artículo, la *oposición entre los movimientos pineales que el cuerpo, a través de sus espíritus animales, y el alma, a través de su voluntad, pueden excitar simultáneamente en la glándula, se decide a favor de los primeros porque los juicios de la voluntad no son «firmes y determinados».*

<sup>27</sup> En Carta a Mesland de 9 de febrero de 1645, anterior a la Carta a Elisabeth (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 172 y ss.), Descartes sugiere que «somos siempre libres de *no perseguir* un bien que nos es claramente conocido, o de *no admitir* una verdad evidente, supuesto que pensemos que es un bien testimoniar de ese modo la libertad de nuestro arbitrio». En la Irresolución, sin embargo, la suspensión del juicio y de la acción se debe a un mal hábito.

Por otro lado, como Roger Lefèvre apunta, (1965, pp. 104 y ss.),

«Hay en la vida un margen de actividad que la *verdad* no cubre y que *siempre* permanece «provisional» (...). lo que sustenta el primado de la voluntad infinita sobre el entendimiento limitado. A falta de certeza, es preciso fiarse del *elan* de la libertad profunda (...). Es el valor de la primacía de la acción (...) el que (Descartes) acentúa (cada vez que recomienda a Elisabeth) el espíritu emprendedor en la conducción de todos sus asuntos (...), (y alaba) el papel beneficioso de las emociones interiores en, y frente a, toda acción importante».

<sup>28</sup> Sobre el tema véanse, por ejemplo, las posturas contrapuestas de Pierre Guenancia (1983) y Roger Lefèvre (1965).

Según Pierre Guenancia (*ibid.*, pp. 244 y ss.), *el apoliticismo* de Descartes es consecuencia de su física y el «carácter provisional» de su ética. La física enfatiza, dice Guenancia, que el universo no es un «todo orgánico», una «sustancia con finalidad»; por lo que la «cohesión de algunas de sus partes» sólo se logra a través de relaciones. La relación por excelencia para Descartes, continúa el autor, es el amor. Pero el amor no es político, ni siquiera «social», pues (al menos en su versión «intelectual» o «interior») sus «juicios» implican una «distancia» respecto a los compromisos del nacimiento, la fidelidad o el contrato. En cuanto a la ética, es su falta de un carácter «definitivo» la que explica por qué, Descartes, *deja al juicio individual la determinación de todo deber*, subrayando que ese juicio individual «no debe jamás alienarse» en otras voluntades, o en nombre de la sociedad o de la política.

Para Guenancia (*ibid.*, p. 251), el «pensamiento social y político cartesiano» se halla sintetizado en la Carta a Elizabeth de 15 de septiembre de 1645 ya mencionada, de la que espulga lo siguiente:

«Le premier des droits de l'homme serait le devoir de ne jamais aliéner son jugement et sa conscience dans un engagement» (*ibid.*, p. 252); il faut «éviter de tomber dans des 'promesses' où s'empiege la liberté et donc ne jamais s'engager jusqu'à un point de non retour» (*ibid.*, p. 255); «Pourquoi Descartes ? Essentiellement pour l'incision du jugement individuel dans la problématique politico-religieuse de son époque : 'si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver'» (*ibid.*, p. 256).

Frente a Guenancia, quiero decir, primero, que Descartes *no deja* al «juicio individual» la determinación de todo deber. Como apunto en el texto, Descartes sugiere la «forma» de ese deber individual, el cual responsabiliza *para con* los demás. Segundo: es curioso que Guenancia señale el amor como la relación por excelencia en el universo humano. Pero en el *Tratado* precisamente, el amor (uno de los componentes de la Generosidad, consistente en considerarse «por consentimiento» formando un «todo» con el amado o lo amado, del cual «todo» uno mismo se piensa «sólo una parte» (a. 80)) es «social y político»; pues, para Descartes, no hay amor si no hay benevolencia (a. 81); y la benevolencia (el querer «de voluntad» el bien del o de lo amado (a. 81)) tiene una «forma» *básica* que es social y política: *la estima* de la buena voluntad *ajena*, también en sus acciones o expresiones, no sólo en abstracto (a. 154).

(El amor de) la Amistad es aún más indicativo, pues, como dice Descartes, «no hay ser humano tan imperfecto que no podamos tener con él una amistad perfecta, cuando nos creemos amados por él y tenemos verdaderamente un alma noble y generosa» (a. 83).

Por último, no creo que una Carta de apenas siete páginas y anterior a todo un *Tratado* sintetice ningún «pensamiento»; pero, aun cuando así fuera, esto es lo que dice realmente:

«Aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás, y cuyos intereses son, por tanto, distintos de los del resto, se debe sin embargo pensar que no podemos subsistir solos y que somos, en efecto, una de las partes (...) de este Estado, de aquella sociedad, de esta familia, a los que nos une la residencia, el sustento o el nacimiento. Y se deben siempre preferir los intereses del todo, del que uno es sólo una parte, a los de nuestra persona en particular. Por supuesto, con mesura y discreción, pues uno se equivocaría exponiéndose a un gran mal sólo por procurar un pequeño bien a sus padres o a su país; y si un hombre vale más, él solo, que el resto de su ciudad, no debería perderse para salvarla. Pero si se viera todo sólo en relación a uno mismo, uno no dudaría en dañar grandemente a otros, incluso por una pequeña comodidad; y uno no tendría ninguna amistad verdadera, ninguna fidelidad ni, generalmente, ninguna virtud. Mientras que considerándose una parte del público (*une partie du public*), uno deriva placer de hacer el bien a todo el mundo, e incluso no teme exponer su vida al servicio de otro, si la ocasión se presenta (...), o perder su alma, si se pudiera, por salvar a los demás».

(Descartes añade que hay que distinguir los actos heroicos de los vanidosos o estúpidos —en el *Tratado*, de los «fanáticos»—. Y que, aunque los actos heroicos se deben, con frecuencia, más que a la reflexión, a una «consideración del deber (...) confusa en nuestro pensamiento», esto es, pasional o incluso «natural», con todo, dichos actos demuestran que se ama a Dios como se debe, pues se despoja uno de los intereses personales y se hace (por otros) lo que se cree que Le es agradable.)

En resumidas cuentas, la Carta dice casi todo lo contrario de lo que Guenancia lee. De hecho, es raro improbable que el Generoso del *Tratado* se «sepa» o considere «más valioso que el resto de su ciudad», (dado que «supone que la buena voluntad por la que *solamente* él se estima puede darse en cada ser humano»). Eso, justamente, es lo que  *cree saber* el Soberbio, cuyo relativismo o subjetivismo sobre el valor *enfada* a Descartes: «La más injusta [de todas las causas de autoestima] (...) es enorgullecerse por mérito ninguno (...) (sólo) porque el mérito no se tiene en cuenta (...) y se piensa que aquellos que se atribuyen más tienen de hecho más» (a. 157). O el Fanático, quien a mayor gloria de sus «opiniones» (...) no duda en exterminar «pueblos enteros» (a. 190).

¿Será, después de todo, un «guiño» de Descartes eso de «si un hombre vale más, él solo, que el resto de su ciudad, no debería perderse para salvarla»?

Frente a Guenancia, Lefevre, con cuyas opiniones estoy mucho más de acuerdo, señala que «para Descartes, el bien social es función del bien moral, del señorío interior (...), pues ese señorío, la moral de la generosidad, es necesariamente una moral de las relaciones humanas» (1963, pp. 114 y ss.). Y añade, parafraseando el a. 156 del propio *Tratado*:

«La generosidad (...) extingue las pasiones que destruyen la sociedad y refuerza las que la afirman y mejoran (...). Ella es la esperanza de la ciudad imperfecta (...). Siempre justo, siempre servicial, el generoso es, en el seno de su comunidad, el prototipo voluntario de una humanidad mejor» (*ibid.*, p. 118).

<sup>29</sup> Como señala Frederick Copleston (1982, p. 142), «el ejercicio de la virtud (...) (no consiste sino en) la

posesión de todas las virtudes o perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente (interior) que sigue a dicha adquisición».

Depende de nosotros, efectivamente, la adquisición, pero no sólo nos afecta a nosotros la virtud o, mejor, las virtudes.



# Darwin y el sentido moral

José Luis Velázquez

*But there can hardly be a doubt that  
we are descended from barbarians.*

Charles Darwin

## I

La incorporación de la teoría de la evolución a las ciencias sociales comienza poco después de la publicación de la obra de Ch. Darwin *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*<sup>1</sup> en 1871, y se consolida con la publicación de los primeros ensayos de E. O. Wilson en la segunda mitad del siglo XX. Desde entonces hasta la fecha, las relaciones entre ética y darwinismo han sido blanco de muchas objeciones entre las que cabe destacar cuatro<sup>2</sup>. La primera, que el naturalismo darwiniano ignora la separación radical entre el «es» y el «debe» al deducir valores y normas morales a partir de hechos biológicos. La segunda, que la perspectiva evolucionista ha conducido a identificar la moral con el altruismo dejando sin explicar otras dimensiones de la moral como la justicia. En tercer lugar, se ha afirmado que la ética evolutiva o evolucionista promueve un determinismo biológico incompatible con la libre voluntad que es la condición que posibilita la moral y el derecho. Como cuarta objeción, se aduce que la moral y la política son el resultado del aprendizaje social y no de los instintos biológicos. Al margen de todo esto y de la complejidad que ha ido ganando la reflexión moral gracias al impulso de la genética y la psicología evolutiva, la originalidad del planteamiento de Darwin radica en abordar la cuestión del origen de la moral «exclusivamente desde el punto de vista de la historia natural» (p.100, DM). Hasta entonces las respuestas más influyentes sobre el origen y la naturaleza de la moral eran dos<sup>3</sup>. La primera explica la moral como el intento necesario por sintonizar nuestra naturaleza imperfecta con la voluntad de Dios. Su mito de origen es la Caída del hombre, causa de la imperfección de la naturaleza humana según se narra en el libro del *Génesis*. Esta perspectiva religiosa mantiene además que la inserción del alma introdujo de golpe la inteligencia y una amplia gama de nuevas motivaciones entre las que sobre-

sale la motivación altruista. La segunda respuesta, procedente principalmente de los griegos y Hobbes, explica la ética simplemente como un mecanismo de la prudencia egoísta apoyándose en el mito de origen del contrato social. Según el modelo del contrato social, todos los seres animados eran por igual egoístas y los seres humanos fueron los primeros egoístas *ilustrados* gracias a la capacidad intelectual para calcular.

Insatisfecho con estas dos respuestas, pues ni la creencia religiosa en un Dios creador o hacedor de todos los seres vivos es universal, ni el egoísmo puede dar cuenta de todas las acciones morales, Darwin va a proponer como alternativa una explicación del origen de la moral apoyándose en los dos argumentos centrales de su teoría sobre el origen de las especies: el argumento de la ascendencia común y el argumento de la selección natural<sup>4</sup>. El argumento de la ascendencia común cuestiona el lugar privilegiado que le han concedido al ser humano distintas tradiciones religiosas y una innumerable cantidad de filósofos. En contraposición, Darwin afirma que la especie humana no es una especie creada al margen de las demás, pues tiene como antepasados o parientes lejanos a los animales. «El hombre —escribe Darwin en el capítulo final de *The Descent of Man*— desciende de un cuadrúpedo velludo con rabo, arbóreo en sus hábitos y habitante del Viejo Mundo» (DM, 633). El argumento de la selección natural, complementario del argumento de la ascendencia común, es el que le sirve para explicar que los seres vivos no son el resultado de ninguna fuerza sobrenatural o producto de la habilidad de un diseñador inteligente sino resultado de la adaptación de las especies a las presiones medioambientales y la constitución hereditaria de los individuos supervivientes.

Estos dos argumentos están presididos por la idea de la gradualidad presente en su teoría de la evolución y en su concepción de la moral<sup>5</sup>. La gradualidad permite entender la transformación de los instintos psíquicos que comparte el hombre con las demás especies y su incorporación a la herencia a través de la evolución por selección natural. Además, sirve para explicar la formación de la conciencia moral en correlación con la formación de los grupos y sociedades en donde aparecen los códigos éticos y las pautas de conducta. Darwin, con el esquema que le brinda la teoría de la evolución y el mecanismo de la selección natural, articula los tres ejes de la concepción del origen de la moral: el desarrollo y perfeccionamiento de las facultades intelectuales (abstracción, reflexión y ponderación), el de los «instintos sociales» y el de las sociedades humanas.

Ahora bien, Darwin va a señalar que el argumento de la ascendencia común recoge un punto de inflexión que permite diferenciar a los seres humanos del resto de los animales. La frontera decisiva está marcada por la moral, de ahí que Darwin afirme: «Suscribo plenamente la opinión de aquellos autores que sostienen que entre todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, la más importante es de lejos el sentido moral o la conciencia» (DM, 100). Si unimos esto a lo anterior y tenemos en cuenta que no existe una ruptura brusca entre el mundo animal y el mundo humano sino una línea de continuidad, hemos de concluir que la moral tiene que estar supeditada a una evolución gradual similar.

Lo que sigue es una reconstrucción de los argumentos de Darwin incluidos en su obra *The Descent of Man* sobre el origen y naturaleza de la conciencia o el senti-

do moral. Me ocuparé de mostrar que la plausibilidad de la perspectiva evolutiva darwiniana sobre la moral radica en su concepción naturalista de la motivación moral del ser humano basada en el mecanismo psicológico de la simpatía. Al igual que sus contemporáneos, los miembros de la escuela escocesa del *moral sense*, Darwin considera a la simpatía fuente de los sentimientos morales y el fundamento universal y común que convierte al ser humano en un sujeto moral. Sin embargo, la originalidad principal de Darwin con relación a la simpatía radica en dos puntos acertadamente señalados por C. J. Cela Conde<sup>6</sup>. Por un lado, la universalidad de la moral queda asegurada al considerar a la simpatía «un sustrato común de toda la especie humana capaz de orientarse en múltiples direcciones», como lo reflejan los diversos códigos éticos existentes. Y por otro lado, Darwin va a proporcionar una elegante vía de unión entre el sustrato psíquico y la normativa moral, entre el mundo del «motivo» y el mundo del «criterio». Es decir, una conciliación entre la esfera que contiene lo que nos impulsa a actuar moralmente y la esfera de lo que nos permite discernir las acciones morales de las que no lo son. Esta solución, resultado de combinar «el progreso de un instinto» y la «racionalidad perfeccionada», es la que nos hace pensar, con palabras de C. J. Cela Conde en una especie de «tiranía de la naturaleza humana» sobre algunas convenciones sociales como la esclavitud y no pocas ideas absurdas derivadas de las creencias religiosas.

## II

La concepción de Darwin sobre el origen del sentido moral pretende demostrar que no existe contradicción entre el origen animal del hombre y las características que hacen de él un agente moral. El argumento de la ascendencia común queda contrastado no sólo en términos evolutivos generales sino también en lo que se refiere a un amplio contenido psicológico y afectivo. Este tipo de parentesco entre hombres y animales cree haberlo demostrado Darwin cuando afirma: «*el hombre y los animales superiores, en especial los primates, tienen algunos instintos comunes. Todos poseen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones; sienten pasiones parecidas, afectos y emociones, aunque sean tan complejas como los celos, la sospecha, la emulación, la gratitud y la generosidad; practican el engaño y la venganza; están expuestos al ridículo, incluso tienen sentido del humor; sienten admiración y curiosidad; al mismo tiempo poseen las facultades de imitación, atención, deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón, aunque en grados muy diferentes*» (DM, 81). Darwin cuestiona a los autores que se han dedicado a separar de forma radical al hombre respecto de otros animales basándose en el uso de instrumentos, la invención del fuego, el sentido de propiedad, la conciencia de sí mismo, la capacidad de abstracción, la facultad del lenguaje, el sentimiento de belleza y la creencia en Dios (DM, 84 y ss.). Darwin no obvia estas diferencias, pero insiste en que son diferencias de grado más que diferencias esenciales. El hecho de que estén más marcadas en el hombre obedece al proceso de selección natural y a un mayor desarrollo de las facultades mentales. Lo cual no es obstáculo, nos dice Darwin, para que en una misma especie estén representados todos los niveles de inteligencia: «desde la imbecilidad más abrumadora hasta el grado de inteligencia más elevada» (DM, 81). Entre los

primates y los humanos median cinco millones de años, pero poseen muchos instintos, pasiones y emociones comunes, así como facultades similares. Desde los más sencillos (temor, alegría, ansiedad) hasta otros más complejos como la sospecha, la gratitud, la generosidad, el sentido del ridículo y la memoria. Y añade Darwin: «a juzgar por la analogía de la mayoría de los cuadrúmanos, es probable que los progenitores simios del hombre fueran también sociables (...), y no hay razón para suponer que no hayan conservado desde épocas muy remotas algún grado de simpatía y afecto por sus semejantes» (DM, 112).

Compartimos los instintos básicos y los instintos sociales con los animales, pero es la moral lo que nos distancia de ellos. «Una inmensidad —nos dice Darwin— separa el espíritu del hombre más bajo del animal más elevado» (DM, 130): la conciencia o el sentido moral (DM, 100, 131). La adquisición de la categoría de sujeto moral no se puede entender reparando en aspectos externos, del mismo modo que no se puede distinguir al héroe del santo observando las consecuencias de sus acciones. El afecto recíproco, al igual que las muestras de lealtad, obediencia y ayuda mutua, son manifestaciones sociales con valor moral. Y si ese calificativo sólo puede atribuirse al hombre es porque en sus acciones incorpora motivos y criterios morales imposibles de detectar en los animales. El comportamiento del papión, que expone su vida y acude a socorrer a un miembro rezagado de la banda, o el del perro de Terranova, que salva a un niño de morir ahogado, así como el de algunas aves (cuervos y pelícanos) que se enfrentan a los peligros y desgracias de sus semejantes, nos parecen ejemplos de heroísmo y simpatía, pero, en sentido estricto, no son acciones morales. En cambio, «el hombre es el único ser que con certeza puede ser considerado moral, y decimos que sus acciones son morales, ya sean ejecutadas por reflexión después de luchar con motivos enfrentados, ya se deban a impulsos del instinto o por efecto de hábitos lentamente adquiridos» (DM, 115). Esta doble posibilidad, como ha apuntado C. J. C. Conde, no está libre de una cierta circularidad y nos lleva a preguntarnos si el hombre tiene sentido moral porque puede discriminar entre diferentes motivos o si ocurre que puede discernir motivos porque el hombre tiene sentido moral. Para valorar hasta qué punto Darwin logra romper esa circularidad será necesario pasar revista a la naturaleza de los instintos sociales y al papel que desempeñan dentro del marco de deliberación moral.

A modo de «hipótesis», Darwin establece que el sentido moral tiene su origen en los instintos sociales: «cualquier animal dotado de instintos sociales bien definidos, incluidos los vínculos afectivos de parentesco, llegaría inevitablemente a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales alcanzan o se aproximan al desarrollo al que han llegado en el hombre» (DM, 101). Ahora bien, ¿cómo podemos aceptar la adquisición del sentido moral a partir de una situación no probada o simplemente hipotética? ¿No tendríamos más bien que demostrar el origen de esos instintos sociales para explicar el origen de la moral? Darwin lo que quiere apuntar con esa «proposición altamente probable» es que si atendemos a los hechos y los ordenamos en una perspectiva gradual podemos llegar a la conclusión de que la moral humana es un producto de la evolución natural y, en consecuencia, podemos descartar las alternativas de corte religioso o aquellas que se apoyan exclusivamente en móviles egoístas.

Llama la atención, en primer lugar, que en la exposición de Darwin los términos «instinto», «emoción», «sentimiento», «inclinación» o «disposición» carecen de un significado claro y estable. En el capítulo VIII de *El Origen de las especies*, Darwin reúne una amplia serie de observaciones sobre el contenido de la vida psicológica de animales inferiores y superiores, pero se desentiende de dar una definición precisa o manejable de lo que son los instintos. Se limita a decir que los instintos forman parte de la constitución natural de algunos seres vivos, son los causantes de reacciones espontáneas que no requieren aprendizaje o experiencia y «son tan importantes como las estructuras corporales para la prosperidad de la especie». En *La expresión de las emociones en los animales y el hombre* (1872), donde se recogen minuciosas descripciones de diferentes tipos de acciones como los actos reflejos (estornudar, toser, el cierre de los párpados ante una corriente de aire) o hábitos que se incorporan a la vida diaria, Darwin reitera que existen algunos instintos que van a determinar conductas sin la participación de la razón, la experiencia o la educación.

En el capítulo 3 de *The Descent of Man*, Darwin señala que en los animales y en los hombres existen dos tipos de instintos: los instintos naturales y los instintos sociales. Ejemplos de los primeros son los instintos de «supervivencia, el amor sexual y el amor materno-filial». Los instintos sociales, en cambio, son una extensión de los afectos paterno-filiales y tienen una enorme utilidad para la vida comunitaria al favorecer el intercambio de servicios y reforzar las relaciones entre los miembros pertenecientes a un grupo. Según se ha constatado, el origen de los instintos sociales está relacionado con el afecto materno-filial y el largo período en que permanecen las crías con sus padres. Sin embargo, Darwin reconoce que ignoramos algunas fases de su desarrollo: «respecto al origen del afecto paterno-filial, que aparentemente constituye la base de los instintos sociales, no sabemos los pasos que se han dado hasta su adquisición, pero podemos deducir que ha sido consecuencia en buena parte de la selección natural» (DM, 109). A estas dudas se añade una respuesta vacilante para dar cuenta de la forma en que se transmiten. Por un lado, adopta la tesis de Lamarck sobre la herencia biológica de generación en generación para afirmar que las cualidades y rasgos del carácter pasan de padres a hijos al igual que otros rasgos. Por otro lado, ante la ausencia de pruebas que demuestren esto último, le parece más plausible atribuirla a la transmisión cultural y a la ayuda del «hábito, la instrucción y el ejemplo» (DM, 127-128).

El proceso que describe el origen del sentido moral o conciencia incluye cuatro estadios (DM, 101-102). En el primer estadio, los protohumanos tenían que desarrollar una serie de instintos (instinto de conservación, deseo sexual, amor materno-filial) lo suficientemente fuertes como para mantenerse unidos en grupos. En el segundo, los miembros tenían que haber desarrollado facultades intelectuales para que el cerebro y la memoria pudieran retener imágenes del pasado y los motivos que les llevaron a actuar de una manera determinada y no de otra. El tercer estadio, coincide con la adquisición del lenguaje, momento en que los miembros de los grupos y las comunidades pueden formular sus deseos, transmitirlos a los demás y elogiar y censurar la conducta de sus compañeros. En el cuarto estadio, finalmente, el comportamiento se estabiliza con el reforzamiento de las pautas de conducta mediante la adquisición de hábitos y costumbres.

A partir de este esquema, podría sacarse la conclusión de que el sentido moral aparece sin más como una consecuencia necesaria de combinar una serie de instintos sociales adquiridos evolutivamente, el desarrollo de las facultades intelectuales (lenguaje, memoria, etc.) y la consolidación de la conducta. No obstante, la cuestión no es tan sencilla y, por eso, Darwin nos advierte: «es insostenible que los instintos sociales del hombre (incluidos el aprecio por el halago y el temor a la censura) posean mayor fuerza, o hayan adquirido, por una costumbre prolongada, mayor fuerza que los instintos de supervivencia, hambre, lujuria, venganza, etc.» (DM, 115). Y añade a continuación: «devolver bien por mal, amar a nuestros enemigos, es una altura moral a la que no hubieran podido llevarnos por sí solos los instintos sociales. Es necesario que estos instintos sociales, junto con la simpatía, hayan sido cultivados ampliamente y extendidos con la ayuda de la razón, la instrucción y por amor y temor de Dios antes de que se pudiera pensar u obedecer Regla de Oro alguna» (DM, 116, nota 27). Admitir que el hombre es un ser social y que su sentido moral es producto de la evolución mediante selección natural no completa la explicación de Darwin, y por eso, es necesario examinar cómo se combinan los tres elementos que configuran a la conciencia o al sentido moral. Siguiendo a D. D. Raphael<sup>7</sup> distinguiré tres dimensiones del sentido moral: la capacidad para formular juicios morales, el motivo específico del sentido del deber y el sentimiento de remordimiento que se deriva de la realización de una acción contraria al sentido del deber. La primera dimensión está relacionada con la facultad para expresar, mediante el lenguaje, la aprobación o desaprobación de la conducta; la segunda, con la acción reflexiva que confronta los motivos para seguir o no una acción; y la tercera, apunta a sentimientos como el remordimiento, la vergüenza o la culpa que actúan como sanciones morales de las acciones.

### III

Como en su momento hiciera Aristóteles, Darwin<sup>8</sup> también sostiene que el lenguaje es un rasgo enteramente peculiar del ser humano, representa una ventaja evolutiva y es el exponente de su superioridad intelectual. Sin negar que muchos animales se valen de recursos y códigos lingüísticos rudimentarios para comunicarse y transmitir información, el lenguaje articulado del hombre y el desarrollo del cerebro han determinado la evolución de su capacidad intelectual. La relación entre el lenguaje y la deliberación moral se pone de manifiesto cuando atendemos a dos aspectos. Por un lado, a las dos formas básicas del lenguaje proposicional: las proposiciones que expresan opiniones o creencias y las que expresan deseos o exigencias en el modo imperativo. Por otro lado, la importancia del lenguaje no radica únicamente en su vertiente comunicativa sino en el hecho de que uno pueda avalar con razones sus acciones y las de los demás. Quien adopta una posición sobre algo con relevancia moral se ve expuesto a una diversidad de posiciones que le obliga a respaldarla mediante razones. Es la capacidad lingüística la que permite conocer cómo se expresa desde el punto de vista moral una comunidad y, de manera más concreta, las exigencias sobre cómo «debe contribuir cada miembro a favor del bien público» (DM, 101). Mas aún, la opinión pública se configura bajo la

forma de juicios «expresados con palabras» de aprobación o censura (DM, 113); y si bien estos sirven de guía al comportamiento de cada individuo, deben contrastarse con «sus convicciones cotidianas controladas por la razón» (DM, 635).

Alcanzamos ahora lo que Darwin considera el punto principal sobre el que gira toda la cuestión del sentido moral: «¿Por qué cree el hombre que debería obedecer a un deseo instintivo antes que a otro?» (DM, 113). Dicho de otro modo: ¿cómo llegan a predominar los instintos sociales de cooperación frente a los intereses o deseos egoístas? Antes de actuar, el hombre está sometido a una tensión como consecuencia de la presencia de instintos egoístas, de venganza o de codicia, y los sentimientos de afecto y simpatía. Para dar muestras de autodominio (*self-command*) y poner restricciones a sus ambiciones e intereses con vistas a no lesionar los intereses de los demás, tiene que ponderar la utilidad de la conducta y saber a qué instinto obedecer. La clave para entender cómo llega el hombre a doblegar instintos contrarios a la ayuda mutua, la cooperación y la vida social en general reside en tres puntos: la temporalidad y el carácter pasajero de los instintos negativos como la venganza o la codicia; el deseo de obtener la aprobación pública de los demás bajo la forma de juicios morales expresados verbalmente; y finalmente, el desarrollo de las capacidades intelectuales de la memoria y la inteligencia (DM, 634). Los instintos de los animales que viven en sociedad «son persistentes y están siempre presentes». Sin embargo, no se puede afirmar que en el caso del hombre «los instintos sociales posean mayor fuerza que los instintos de auto-conservación, hambre, lujuria, venganza, etc.» (DM, 115). Para Darwin, la persistencia u omnipresencia de los instintos sociales en los seres humanos se debe a la corta duración de los instintos negativos, a las «facultades mentales» que permiten la retención y al paso incesante y con claridad de las «impresiones e imágenes del pasado» por la mente (DM, 115). Los deseos de satisfacer el hambre, la venganza o la codicia tienen una «naturaleza temporal y pueden satisfacerse totalmente de modo temporal». Por eso, cuando estos deseos se realizan, las satisfacciones que proporcionan resultan ser sentimientos más débiles que los deseos originales (DM, 116). Se ha objetado que esta respuesta sobre la perdurabilidad de los instintos sociales de ayuda y cooperación sobre los instintos egoístas no es convincente, pues si bien puede afirmarse que el hambre es un instinto temporal, no resulta tan sencillo decirlo, como apunta el propio Darwin, de otros sentimientos como la enemistad y el odio «muy persistentes y en mayor grado quizás que ningún otro» (DM, 116, n. 27). Y es que si la adquisición de la conciencia moral coincide con el desarrollo de la capacidad de reflexión, no se puede descartar que ocurra lo mismo con los instintos egoístas. Como se ha dicho<sup>9</sup>, esto no cuestiona la tesis central sobre la evolución de la conciencia a partir de facultades que el hombre comparte con los animales, pero sí debilita la idea de que la dirección de la evolución y la moralidad sean totalmente coincidentes.

Una forma de superar esta dificultad sobre la persistencia de los instintos sociales de ayuda y cooperación es la que brinda S. Uchii basada en la distinción entre la evolución de una estrategia conductiva y la evolución de las propiedades psicológicas que acompañan a la estrategia conductiva<sup>10</sup>. Con relación a la primera, Uchii sostiene que Darwin prefiere creer que, si bien la moral puede suponer un perjuicio para los intereses individuales en términos de *eficacia reproductiva*, la con-

ducta moral basada en la cooperación sí es beneficiosa para la comunidad a la que se pertenece: «una tribu que incluyera a muchos miembros que, por poseer en alto grado el espíritu de patriotismo, lealtad, obediencia, valor y simpatía, estuvieran dispuestos a ayudarse entre sí y a sacrificarse por el bien común, se impondría sobre la mayoría de las demás tribus y eso sería selección natural» (DM, 137). Otro tipo de conducta o estrategia diferente, que redunde en los instintos sociales y abarca un ámbito más pequeño que el anterior, pero que puede evolucionar hasta convertirse en dominante, es la conducta conocida bajo la denominación de *altruismo recíproco*. Para asegurar este comportamiento tienen que cumplirse dos condiciones: que los mismos individuos interactúen reiteradamente y que tengan una capacidad de memoria para responder a una demanda previa de un semejante. Según Darwin, estas dos condiciones se cumplen en la medida en que los instintos sociales implican el hábito de frecuentes interacciones y en la medida en que las facultades intelectuales proporcionan la capacidad para desplegar una estrategia racional ajustada a los intereses de los implicados.

Con relación al segundo aspecto de la conducta evolutiva está comprobado que cualquier estrategia del comportamiento humano requiere la participación de un soporte psicológico bajo la forma de sentimientos y emociones que acompañen a los instintos sociales y a la inteligencia. Los seres humanos, a diferencia del comportamiento altruista genéticamente determinado de las abejas estériles o el comportamiento egoísta de las golondrinas, cuyo instinto de emigración prevalece sobre el instinto de amor materno-filial, se distinguen por la capacidad de deliberación y la intensidad e influencia de los instintos tanto biológicos como sociales. Así, mientras algunos hombres sienten pesar por haber dejado de salvar a alguien de morir, otros vencidos por el instinto de conservación, no tienen ese remordimiento.

Con todo, siguen existiendo dificultades en la explicación de Darwin que no han pasado desapercibidas y han sido objeto de una larga discusión. ¿Cómo se pueden compatibilizar los componentes psicobiológicos que impulsan a los seres vivos a mantener relaciones de cooperación y ayuda bajo la influencia de los instintos sociales, si el mecanismo de la selección natural que explica la evolución actúa en el ámbito individual y no sobre grupos? O dicho de otro modo, si los individuos tienen que garantizar su existencia en un medio hostil a causa de la limitación de recursos, entonces el altruismo o la cooperación no podrían existir, ya que quienes sigan esas pautas de comportamiento ponen en peligro sus vidas por el propio proceso de selección natural. Al margen de la fuerte controversia acerca de si Darwin estaba en un error o no cuando apela a la selección de grupo, nos importa retener ahora que la explicación darwinista del comportamiento moral encaja mal en un esquema rígido y requiere ahondar un poco más en otros aspectos no menos centrales de la naturaleza humana.

En el marco de la actuación social, el ser humano está expuesto a sanciones externas y a sanciones internas. En el primer caso, si coopera o responde a las expectativas de los demás, obtendrá el respaldo de sus compañeros en forma de aprobación y, en su caso, de elogio. Quien en cambio no responde a la confianza o rompe reglas de la reciprocidad, está expuesto a la censura y a la desaprobación. Darwin se detiene especialmente en lo que se refiere a las sanciones internas y de



modo particular en los sentimientos de «remordimiento, arrepentimiento, dolor o vergüenza» (DM, 117), cuya intensidad y naturaleza dependerán de «la fuerza del instinto violado, de la fuerza de la tentación, y mucho más del juicio de nuestros semejantes» (DM, 117). Darwin nos dice que si un ser humano actúa de manera contraria al instinto social con el objeto de satisfacer sus deseos, «no podrá impedir que las imágenes del pasado se sucedan sin cesar en su alma, encontrándose forzado, por eso, a comparar las imágenes de otros tiempos del hambre, las venganzas satisfechas o los peligros evitados a costa de otros, con el instinto, casi siempre presente, de la simpatía y con sus primeras nociones sobre lo que los demás consideran objeto de elogio o de censura. Estas nociones no se pueden desenterrar de su entendimiento (...)» (DM, 116). Una vez constatados los sentimientos, el hombre con la ayuda de la conciencia y cierta capacidad de anticipación, adquiere un dominio sobre sí mismo (*self-command*) que le permite ordenar los sentimientos, prever las consecuencias que se siguen de determinadas acciones, obedecer a los impulsos más persistentes y valorar cómo sus acciones van a contribuir «al bien del prójimo». De ahí que Darwin afirme que «la conciencia mira hacia atrás y sirve de guía en el futuro» (DM, 117).

¿Puede haber alguien ajeno al remordimiento? Darwin nos dice que quien carece de instintos sociales o de voluntad para imaginar una situación objeto de desaprobación por parte de los demás y está dispuesto a romper los vínculos con sus semejantes, sería una bestia («*unnatural monster*», DM, 116). A falta del sentimiento de simpatía, «la bestia» desprecia el placer de la compañía, y la desaprobación o censura pública le resulta indiferente (DM, 119-120). Todo lo contrario de lo que les ocurre a quienes están dotados de sensibilidad y conciencia moral que, sin necesidad de estar expuestos realmente al reproche público, se representan en su imaginación el dolor en forma de vergüenza o culpabilidad (Cf. DM, 116). Darwin añade otro tipo de hombre moral caracterizado por la falta de simpatía y voluntad para hacer prevalecer los instintos sociales. En este caso, estamos ante «un hombre esencialmente malo, y no tendrá más motivo para refrenar sus acciones que el temor al castigo y la convicción de que a la larga lo mejor para sus intereses egoístas será respetar el bien de los demás en lugar del suyo propio» (DM, 120). Habría que considerar a este tipo de seres humanos deficitarios en términos de conciencia moral, ya que su conducta estaría determinada por sanciones externas y no por vínculos afectivos con los demás.

#### IV

La simpatía, que es deudora del planteamiento de los autores de la escuela escocesa del *moral sense*, ocupa un lugar central en la concepción darwiniana de la moral. Asume como Hume «que todos tenemos conciencia de que poseemos sentimientos simpáticos» (DM, 112). Independientemente de cual sea su origen, lo importante para Darwin es que la simpatía es producto de la selección natural, forma parte esencial de los instintos sociales y se refuerza mediante el hábito, la experiencia y la razón. Como ocurre con otros instintos característicos de los seres sociales, no es un rasgo distintivo del ser humano, pues está presente en «todos los

animales que se ayudan y se defienden mutuamente». La simpatía es lo que lleva a un perro a salir en defensa de su amo ante el ataque de un enemigo y lo que determina la solidaridad entre los pingüinos o los cuervos. Sin embargo, en el caso del ser humano, la simpatía no queda reducida a un mecanismo instintivo, sino que incorpora elementos reflexivos que contribuyen a afinar y a extender la sensibilidad moral más allá de su lugar social y natural de origen. En aras de una mayor claridad, se podrían distinguir dos niveles en el ámbito afectivo y reflexivo de la simpatía humana. En un primer nivel, encontramos una simpatía instintiva que nos empuja a sentirnos afectados por las alegrías, pero especialmente por las miserias que padecen los seres humanos «más desvalidos». Este sentimiento es inherente a la condición humana, ya que «nadie puede reprimirlo aun en el caso de prescribirlo severas razones, sin que la parte más noble de su naturaleza no se deteriore» (DM, 139). En un segundo nivel, la extensión de la simpatía se produce de la mano de una mayor cultura moral: «a medida que el hombre se civiliza y que las tribus más pequeñas se unen para formar comunidades, la simple razón dicta a cada individuo el deber de hacer extensivos los instintos sociales y la simpatía a todos los que forman parte de una nación, aunque personalmente no les sean conocidos. Llegado a este punto, sólo queda una barrera artificial que impida a su simpatía extenderse a todos los hombres de todas las naciones y razas» (DM, 126). Sin embargo, es en un estadio más tardío cuando la simpatía consigue su cénit al desbordar los confines de la humanidad y «alcanza a todos los seres sensibles» (DM, 126).

Esta forma de entender la simpatía, que recuerda la distinción humeana entre simpatía limitada y simpatía amplia, no es lo único que mantiene juntos a Darwin y al filósofo escocés. Ambos coinciden en señalar que la simpatía influye en la valoración de las acciones, implica juicios de aprobación o desaprobación y tiene un valor práctico indudable para garantizar la estabilidad social. Pero a diferencia de Hume, Darwin no equipara lo que es merecedor de aprobación con lo que suscita un sentimiento placentero o con aquello que revela cierta utilidad. Tampoco propone una instancia como la del «espectador prudente» que permita corregir las impresiones que suscitan los sentimientos. Darwin, al no establecer un elemento independiente de la simpatía para enjuiciar las acciones, nos obliga a representarnos la simpatía como un motivo y como un criterio; o, por emplear sus palabras, como un «sentimiento interno» y como un «fiscal interior». Tenemos, entonces, que, por un lado, la simpatía es aquello que nos impulsa a realizar acciones morales y de la que se derivan los efectos del «amor al halago, el sentimiento vehemente de gloria y el horror, aún más grande, al desprecio y a la infamia» (DM, 113). Y tenemos, por otro lado, que si la simpatía se refuerza con el hábito y el poder de razonar, entonces «el hombre puede valorar imparcialmente los juicios de sus semejantes y sentirse impulsado, libre de impresiones transitorias de placer y dolor, a seguir determinadas líneas de conducta» (DM, 113). Estas líneas de conducta quedan sintetizadas para Darwin en dos reglas morales superiores. La Regla de Oro: «querer para los otros lo que queremos para nosotros mismos» (DM, 131), y una versión del principio utilitarista sobre el bienestar general que Darwin denomina «norma moral sobre el bien general»: «producir dentro de las condiciones existentes el mayor número de individuos con pleno vigor y salud, dotados de fa-

cultades todo lo perfectas posibles» (DM, 124). Esto parece apuntar a que la simpatía está presente en dos fases de la formación de la conciencia moral. En la primera, la simpatía sería lo que nos impulsa a conectar afectivamente con los demás y suscitar una reacción inicial de aprobación o censura. Ahora bien, para ello requiere la presencia de al menos dos virtudes: la prudencia y el autodominio. Mientras la primera señala una disposición del carácter a sacrificar parte del bienestar individual en aras del bienestar general, el autodominio remite a la capacidad para acomodar los deseos, pasiones y sentimientos a la opinión de los semejantes. Una forma de ganarse la simpatía de los demás consiste en proporcionarles ayuda y asumir la obligación de actuar bajo el principio de reciprocidad. En esta primera fase, podemos hablar de una internalización de la moral convencional desde el momento en que tanto el elogio como la censura carecen de objetividad y su justificación queda reducida a la mera coincidencia o no con el sentimiento general que despierta en los demás cualquier acción. Así entendida, la ética vendría a ser una sistematización de lo que los hombres aprueban o desaprueban renunciándose a la justificación y presuponiendo, como en el caso de Hume, una conciencia moral unitaria. En la segunda fase, «el instinto que es mayor o más constante que los otros, provoca un sentimiento que nosotros expresamos diciendo que es menester obedecerle (...), e implica la existencia de una regla de conducta» (DM, 634, 100, 119). Alcanzaríamos una condición similar a la autonomía moral kantiana, momento en el que «el hombre puede declararse juez supremo de su propia conducta o para decirlo con palabras de Kant: 'no violaré en mi propia persona la dignidad de la humanidad'» (DM, 113).

Se ha dicho hasta la saciedad que el naturalismo moral de Darwin tiene que refutarse, pues ninguna proposición normativa (la Regla de Oro y la regla del bien general entre ellas) puede derivarse de un conjunto de hechos como son las consideraciones descritas sobre la naturaleza humana. Las causas que explican la adquisición del sentido moral y los motivos para aceptar las exigencias de las normas morales son dos cosas distintas. No se puede deducir que tengamos que comportarnos de una u otra manera determinada a partir del hecho de que nuestra conciencia moral se ha desarrollado evolutivamente. Pero aún admitiendo esto, nos queda por preguntar si la objeción en cuestión convierte en irrelevante la perspectiva evolutiva de la moral y si el naturalismo moral defendido por Darwin queda en entredicho cuando se traen a colación los argumentos sobre la falacia naturalista. Coincido con Dennett<sup>11</sup> cuando afirma que el error no radica tanto en el argumento falaz del naturalismo como en la forma apresurada y simplista en que se procede a pasar de los hechos a los valores. Si deshacemos el vínculo que une nuestra condición natural e intereses con las exigencias éticas, no queda más alternativa que recurrir a los «ganchos celestes» de la religión y la metafísica. El naturalismo ético de Darwin argumenta que nuestra experiencia moral requiere de una idea y una práctica de la libertad basada en nuestra capacidad natural para deliberar sobre nuestros deseos<sup>12</sup>. Si la diferencia que media entre lo que se quiere y lo que se debe hacer se lleva hasta el extremo de situar al deber en un ámbito trascendente, entonces se desdibujará el rostro humano de la moral. El carácter natural de la moral viene determinado por lo que somos y por el marco social en el que

vivimos; un marco donde nuestros deseos y lo que queremos se confronta con los deseos e intereses de los demás. De modo que lo moralmente debido sólo puede entenderse cuando aceptamos que los miembros de la especie humana son individuos cuya naturaleza e instintos sociales han configurado una conciencia dispuesta a aceptar normas justificadas y a compartir los sentimientos que se derivan de su cumplimiento o su transgresión.

Se ha objetado igualmente que en su apelación a la simpatía como motor y fin que aúna a los hombres, Darwin pone en entredicho el carácter no teleológico de su principio fundamental de la selección natural. Y es que si la selección natural no tiene fines esto incluye también los fines morales. De modo que en aras de la coherencia no debería admitirse la idea del progreso moral a través de la extensión de la simpatía, la cual partiendo del círculo familiar llega a toda la humanidad atravesando a todos los seres sensibles. A Darwin, sin embargo, no se le escapa que, si bien la selección natural sienta las bases para el desarrollo del sentido moral, su perfeccionamiento obedece al «hábito, las capacidades intelectuales, la instrucción y la religión» (DM, 642). Y si nada prueba que el progreso moral coincida con el progreso evolutivo esto no supone necesariamente una nueva forma de abrir la brecha entre lo que somos y lo que queremos. La especie humana es biológicamente adaptativa y su historia es una prolongación del proceso evolutivo general, pero no hay que olvidar que tenemos el poder de transformar nuestra condición biológica del mismo modo que podemos modificarnos desde el punto de vista moral. El futuro y el destino de todos los seres vivos están en manos de los hombres, lo cual si bien puede llenarle de orgullo al verse situado en la cúspide de la escala orgánica, no debería ser obstáculo para reconocer, como concluye su libro Darwin, que el hombre con todas sus exaltadas facultades intelectuales y morales «lleva en su armazón corporal el sello indeleble de su ínfimo origen» (DM, 643).

## NOTAS

<sup>1</sup> Sigo la segunda edición, aparecida en 1872, en la versión de la de editorial americana Prometheus, Nueva York, 1998. De ahora en adelante DM y número de página.

<sup>2</sup> Cfr. L. Arnhart, «The New Darwinian Naturalism in Political Theory», en *American Political Science*, vol. 89, nº 2, 1995, pp. 389-400, p. 389, y P. Thompson, «Evolutionary Ethics: Its Origins and Contemporary Face», en *Zygon*, vol. 34, nº 3, 1999, pp. 473-484, p. 473.

<sup>3</sup> M. Midgley, «The origin of ethics», en P. Singer (comp.), *A Companion to Ethics*, Basil Blackwell, Londres, 1993, pp. 3-14.

<sup>4</sup> Sigo aquí a E. Mayr en su libro *Así es la biología*, Debate, Madrid, 1995, pp. 269 y ss.

<sup>5</sup> Dejo de lado toda la polémica sobre el gradualismo darwiniano frente al equilibrio puntuado defendido entre otros por S. J. Gould. Sobre este y otros problemas de la concepción darwinista, véase J. Sampedro, *Deconstruyendo a Darwin*, Crítica, Barcelona, 2002, y en especial el capítulo 5.

<sup>6</sup> Cfr. C. J. Cela Conde, «El naturalismo contemporáneo», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 601-634, y, del mismo autor, *De genes, dioses y tiranos*, Alianza, Madrid, 1985, esp. cap. 1.

<sup>7</sup> Cfr. D. D. Raphael, «Darwinismo y ética», en S. A. Barnett y otros, *Un siglo después de Darwin*, vol. 1, Alianza, Madrid, 1982, pp. 209-239, p. 210.

<sup>8</sup> Cfr. Ch. Darwin, *The Descent of Man. o. c.*, cap. 3.

<sup>9</sup> Cfr. D. D. Raphael, *o. c.*, p. 219.

<sup>10</sup> Cfr. Soshichi Uchii y su artículo «Darwin on the evolution of Morality», en «Three Essays on Ethics», *Memoir of the Faculty of Letters*, nº 38, Kyoto University, 1999. El artículo se puede leer también en la siguiente dirección de Internet: [www.bun.kyoto-u.ac.jp/~suchii/D.onM.html](http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/~suchii/D.onM.html).

<sup>11</sup> Cfr. D. C. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999, pp. 779 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. L. Arnhart, *o. c.*, p. 393.

# Entre la melancolía y el fetichismo: las pérdidas de Walter Benjamin

Rebecca Comay

## I. DE LA MELANCOLÍA AL FETICHISMO

¿Es posible reconocer la pérdida sin, por ello, negarla subrepticamente? Por razones tanto culturales como históricas, la melancolía —el inaplacable apego del sujeto a una pérdida cuyo duelo es inacabable<sup>a</sup>— parece tener una peculiar resonancia hoy en día. De hecho, podría ser tentador ver en la obstinación de la pasión melancólica —la «lealtad a las cosas»— una cierta dimensión ética: la negativa a realizar el trabajo de luto de la mediación simbólica parecería suponer el cifrado de la alteridad en la interioridad del sujeto, que, como tal, se despojaría de su interioridad narcisista, su estar completo en sí mismo. La «herida abierta» de Freud<sup>1</sup> sería, según esta lectura, el escenario de una «extimidad»<sup>b</sup> traumática originaria —la apertura del sujeto mismo a una responsabilidad infinita—. Enterrado vivo en la cripta de un yo fracturado por la persistencia de lo que no puede ser metabolizado, el objeto perdido parecería reafirmar su constante demanda ante aquellos que todavía están vivos. La melancolía parece articular esa demanda. Su tenacidad sería así la propia medida de la inconmensurabilidad de una pérdida cuya persistencia indica tanto la necesidad infinita como la imposibilidad final de toda restitución.

Sin embargo, la cuestión resulta ser algo más complicada. Simplemente invertir la jerarquía freudiana, de infausta memoria, entre luto «normal» y melancolía «patológica», sería pasar por alto que la antítesis entre luto y melancolía encuentra eco dentro de la estructura de la propia melancolía, que exhibe su propia autodivisión conceptual interna. Pues la historia del concepto de melancolía muestra una oscilación sistemática entre la denigración y la sobrevaloración —una división que sugiere que, cualquiera que sea la resonancia del concepto hoy día, no puede simplemente insistirse en la preeminencia de la melancolía como, de alguna manera, la respuesta más responsable a las demandas históricas de una época de-

vastada por el horror acumulativo de sus pérdidas—. Usualmente estigmatizada en la tradición médica desde el Estoicismo hasta el Escolasticismo (donde, no por casualidad, sus peligros fueron codificados como femeninos), valorada en el Renacimiento y en la tradición romántica (donde sus beneficios fueron, paralelamente, codificados como masculinos), la melancolía ha cargado, desde el principio, con una doble valencia. Relacionada por una parte con la patología paralizadora (el «demonio de mediodía» de la Edad Media) y, por otra, con la creatividad extática (la «manía divina» de Ficino o de Tasso), el concepto de melancolía exhibe la fisura de una ambigüedad crucial<sup>2</sup>.

La aporía no consiste simplemente en que el énfasis en la opacidad del objeto perdido desvía la atención del objeto perdido a la pérdida como tal, y de ahí, eventualmente, al sujeto de la pérdida —un movimiento de abstracción que, paradójicamente, engrandece al sujeto en su propia abyección—. Freud, que advirtió la grandiosidad inevitable de las autolaceraciones del melancólico, se vio así inducido a establecer el vínculo conceptual entre la melancolía y un cierto narcisismo. De un modo más preciso: la noción misma de una pérdida originaria («como tal») que precede lógicamente a la pérdida de cualquier otro objeto determinado podría —y quizás de hecho, en última instancia, debe— igualmente funcionar como una negación preventiva de la pérdida, lo que enmascararía la inaccesibilidad real de su objeto al determinarlo de antemano como perdido —y de esa forma, como negativamente apropiable en su propia ausencia—. El apego melancólico a la «pérdida desconocida»<sup>3</sup> funcionaría así «apotropaicamente»<sup>c</sup>, como una defensa contra el hecho de que el objeto «perdido» nunca, realmente, fue mío en primer lugar. La melancolía sería una forma de escenificar el desposeimiento de aquello que, de entrada, nunca fue de uno como para «perderlo» —y así, precisamente bloqueando la carencia estructural al tornarla pérdida concreta, ejemplificaría un esfuerzo estrictamente perverso por afirmar una relación con lo no relacional—. El propio trauma se convertiría de este modo en una defensa contra un placer imposible: la des-realización melancólica de lo real opera aquí, tal y como Giorgio Agamben ha sostenido convincentemente, no sólo para engrandecer al sujeto de la fantasía, sino para, en última instancia, hipostasiar lo irreal (o fantasmal) como una nueva realidad<sup>4</sup>.

El ejemplo de Baudelaire puede clarificar esta lógica recuperativa de la ganancia a través de la pérdida. La extraña fusión de vacío y plenitud que puede observarse en tantos poemas suyos —Andrómaca, por ejemplo, «abatida en éxtasis» junto a la tumba de Héctor («Le Cygne») — anuncia la paradoja de que el dolor mismo puede proporcionar su propia y más poderosa forma de consuelo. La carencia se transforma en su propio exceso o realización en las personificaciones alegóricas, por medio de las cuales la preocupación del poeta por su propio dolor —«ma Douleur»: en mayúsculas, humanizado, hipostasiado— viene de hecho a llenar el vacío dejado por el objeto ausente. En «Recueillement» la intensidad del dolor vivo, que el poeta mima como una madre a su niño enfermo, usurpa el lugar de la muerte misma. El lenguaje del dolor viene, de esta manera, a eclipsar la propia pérdida que lo ocasionó y —otro gesto familiar en Baudelaire— anuncia la transformación alquímica de la bilis negra en tinta<sup>5</sup>.

Lo que aquí me interesa no es la dialéctica formal de la inversión *per se*, sino,

más bien, lo que está en juego en ella. El análisis de Nietzsche del ideal ascético, en ese sentido, es de una pertinencia suprema. Más allá del bucle lógico, evidente en la conversión melancólica de la privación en adquisición, se halla el espectro de la aquiescencia que –y ésta es el alma bella de Hegel– abraza el presente con la satisfacción exquisita de su propia desesperación. No hay nada neutral en la tendencia a la gratificación compensatoria. La abstracción sublime que halla poder en la privación de poder, amenaza con «evaporar» el objeto en una fantasmagoría estética, lo que adaptaría al sujeto a los requerimientos del presente. Desdibujar<sup>d</sup> la pérdida traumática o negatividad detendría la repetición, que es el legado esencial del trauma –la rúbrica de su historicidad inherente–, pero que es también, por eso mismo, su poder generativo más importante. La oclusión del pasado traumático cercena cualquier relación con un futuro radicalmente (de hecho, traumáticamente) diferente.

La estructura de la melancolía comienza, de este modo, a desvanecerse en y confundirse con la del fetichismo –la reposición compensatoria de unidades imaginarias en respuesta a una pérdida traumática (la «castración») que, estructuralmente, no puede ser ni totalmente reconocida ni rechazada–<sup>6</sup>. Aquí la perversión no sólo designa la simultaneidad de reconocimiento y negación. Insinúa la paradoja mucho más profunda de que el reconocimiento mismo es la negación. No hay reconocimiento de trauma alguno que, en su inevitable pretensión de adecuación (una pretensión implícita en la propia protesta de inadecuación), no desdibuje, por sí mismo, la propia pérdida que quisiera admitir. A pesar de las apariencias, la célebre estructura «Je sais bien... mais quand même» esbozada por Octave Mannoni no neutraliza en modo alguno, mediante la partición, la paradoja que anuncia<sup>7</sup>. La división, que mantiene la contradicción entre conocimiento y creencia –la pérdida traumática, por una parte; la totalidad redentora, por otra– no proporciona una contención protectora de sus antítesis, sino que compromete más bien a ambas en una porosidad contaminante y un movimiento de oscilación incesante de un término hacia (dentro del) otro.

¿Podría ser dicha simultaneidad perversa de reconocimiento y rechazo la condición misma de la historicidad? Lejos de indicar una excepción o desviación con respecto a alguna norma de represión (o su contrapartida de ilustración), el fetichismo podría más bien indicar la irreducible fragmentación del sujeto entre dos imperativos contradictorios –una antinomia que denota el legado ambivalente de todo trauma–. Si toda relación con la historia es siempre, en alguna medida, una no-relación con otra historia –un encuentro fallido con la carencia del otro y una relación traumática con el trauma del otro– la propia historia se caracterizaría por una oscilación inherente, nacida de la presión paradójica de una pérdida sólo reconocible en su propio desvanecimiento. ¿Podría la perversión ser entonces el índice de la relación imposible del sujeto con una pérdida que, en última instancia, no es suya como para reconocerla en primer lugar; pero también, igualmente, el índice de una cierta promesa?

El asunto es tanto más apremiante en una época en la que la propia proliferación de monumentos conmemorativos, la tendencia maníaca a «museificar», parece augurar la supresión misma de la memoria. Me propongo aquí no tanto rechazar dicho rechazo (por ejemplo, en nombre de un luto desmitificado o ilustrado),

como empezar a pensar lo que está en juego, lo que podría ser incluso productivo en semejante contradicción. En pocas palabras, ¿cómo responder a la continua demanda de los muertos cuando cada respuesta (empezando, de hecho, por la respuesta piadosa que invoca a «los muertos» como si éstos fueran una especie de sujeto colectivo o corporativo autoevidente) amenaza con intensificar la amnesia contra la cual se dirige el proyecto anamnésico?

## II. RECUERDOS VICARIOS EN LA ERA DE LOS MONUMENTOS DE MASAS

Podríamos empezar, por ejemplo, reconsiderando la peculiaridad, frecuentemente comentada, de la industria contemporánea de la memoria<sup>8</sup>. El «negocio de la Shoah», como ha sido cruelmente etiquetado, quizá sirva de ejemplo. De lo que en todo ello se trata es de la proporción, dramáticamente inversa, entre la actual proliferación de instituciones, objetos y discursos conmemorativos y la experiencia de la memoria directa: una *ratio* que habla por sí misma temporalmente, como la distancia o disonancia entre un aluvión de producciones memorialistas y las experiencias tangibles a que refieren; espacialmente, como la brecha entre los propios productos mnemónicos y los sujetos que los producen y consumen; y, por último, cognitivamente, como la distancia epistémica entre el incremento de objetos conmemorativos y la amnesia adormecedora que, frecuentemente, éstos ocasionan. Antes que deplorar simplemente esta distancia o disonancia en nombre de un «trabajo de la memoria»<sup>9</sup> más elevado, más auténtico, más piadoso, más interior y en todo respecto, sí, más Protestante; antes que denunciar triunfalmente los diversos oportunistas que, para qué negarlo, con tanta frecuencia funcionan aquí (la letanía de reproches nos es bien conocida, así que quizás no necesite dar más detalles: marketing, propaganda, trivialización, *kitsch*, paliativos de la culpa, estetificación del sufrimiento, satisfacción catártica, una disimulada *Schadenfreude*, envidia de la herida, narcisismo moral, exhibicionismo—quizás haya olvidado alguna cosa...—); y, para terminar, antes que arrojar abruptamente por la borda la problemática entera en nombre de algún tipo de experiencia no-mediada del presente, de un pragmatismo agresivo («¿Qué viene a continuación?»), o de un hedonismo desesperado («¿Ahora qué?»), querría, más bien, ponderar lo que esta disonancia podría comenzar a decirnos sobre la estructura paradójica de la propia memoria.

¿Qué puede querer decir, en primer lugar, que la memoria se alimente precisamente de lo que estructuralmente (antes que contingentemente) no puede recordar, que el propio impulso e imperativo de recordar se dirijan, en primer lugar, hacia recuerdos que esencialmente no nos pertenecen como para poder recordarlos? ¿Y qué quiere decir, en segundo lugar, que busquemos nuestros recuerdos siempre en otra parte —en objetos externos, en lugares, incluso en un frenético teorizar sobre la memoria—? Es esta estructura de doble desplazamiento o expropiación —una estructura desechada, deplorada o psicologizada con demasiada rapidez— la que necesita, de un modo más preciso, ser considerada. La lamentación usual de que este frenesí de producción mnemónica es un sustituto ortopédico de



la memoria, de que construimos monumentos conmemorativos tanto porque no podemos recordar como para no tener que hacerlo, de que fabricamos cosas que no sólo nos dirán cómo, cuándo y dónde recordar, sino de manera más crucial e interesante, que recordarán, de hecho, por nosotros, una queja que, en efecto, retoma la denuncia de la escritura de Platón (en el *Fedro*). Esta queja, no hace sino dar vueltas en círculo, sin identificar nunca realmente la estructura precisa de sustitución y de desplazamiento que aquí está en juego.

Slavoj Žižek ha ideado recientemente la divertida y sugerente noción de «interpasividad»: llegas a casa del trabajo, con los sesos fritos, te derrumbas delante del televisor, la comedia de turno empieza a atronar y, de repente, el aparato vomita ese extraño estallido de risa enlatada<sup>9</sup>. Lo que Žižek plantea es que ese aluvión de risa prefabricada no funciona simplemente, como podría pensarse en un primer momento, como estímulo tiránico («oye, eso es gracioso, deberías reírte») —la conocida orden de disfrutar del super-ego—, sino que, de hecho, se encarga de reírse por nosotros; y ello, no sólo para «descargarnos», en nuestro cansado estupor, de la necesidad de reír (un mecanismo racionalizado de ahorro de trabajo más, junto con el mando a distancia y el artilugio de las palomitas), sino, más bien, para apropiarse estructuralmente de nuestra experiencia, o, con más precisión aún, para subrogar visiblemente o marcar la condición ineludible de auto-desposeimiento que es nuestra inscripción en un orden simbólico que nos sobrepasa.

Adorno y Horkheimer ya repararon en esa estructura de desposeimiento cuando, en la *Dialéctica de la Ilustración*, indicaron cómo, bajo el régimen de la industria de la cultura, la pieza musical «oye por el auditor». También la advirtió Heidegger, en *Ser y tiempo*, cuando describe la obstinada condición de *Abständigkeit*, de «distancialidad» o autodisensión: la cadena consumista de elementos vicarios que definen la experiencia o, más precisamente, la no-experiencia de *das Man* («disfrutamos y nos divertimos tal y como ellos se divierten; leemos, experimentamos y juzgamos la literatura de la misma forma que ellos la ven y juzgan», y así sucesivamente (ST, § 27)); y asimismo Sartre en su descripción, en la *Crítica de la razón dialéctica*, de la «serialización» como la dimensión en la que primero se despliegan las relaciones intersubjetivas...

La formulación lacaniana de Žižek se diferencia de las versiones previas de Heidegger y de Adorno (quizás destruyendo el mandarín residual que se esconde en ellas) en que esa estructura de aplazamiento sustitutivo, antes que constituir meramente un límite de una libertad o autenticidad que todavía, *mutatis mutandis*, se predicarían de la autoproximidad de un sujeto, se convierte en la condición misma de una libertad «abismal»<sup>10</sup> en la cual el sujeto descentrado —borrado, evacuado y sobre-escrito por una red de significación que lo sobrepasa— encuentra su propio deseo ya inscrito como el deseo del Otro.

¿Qué significa exactamente que los monumentos conmemorativos hagan nuestra tarea de recordar «por» nosotros? Lo que Pierre Nora ha identificado como la necesidad de un «*lieu de memoire*» puede tener una doble interpretación: tanto la necesidad de un lugar o anclaje para la memoria —el requerimiento de la memoria de encarnación concreta— como el inevitable desplazamiento de esta última

en el lugar (suceso o cosa) que toma su lugar o lo usurpa. La queja de que los objetos conmemorativos «ocupan el lugar» de la memoria quizás asume con excesiva rapidez que la memoria misma sea otra cosa que algo siempre ya estructurado por una sustitución o desplazamiento fundamental que, de entrada, anularía la posibilidad misma de la autocoincidencia. La propia muerte anula cualquier relación adecuada con el espacio. Incluso el lugar de sepultura, como nos recuerda Blanchot, suspende la relación misma con el terreno que simultáneamente delimita como propio: en la gravedad del cadáver «falta la base»<sup>11</sup>. La idea de que estamos, no contingentemente (según los dictados del mercado, el estado-nación, las diferentes patologías del poder), sino estructuralmente desposeídos de nuestros propios recuerdos —que nuestros recuerdos no son nuestros, no empíricamente sino esencialmente— puede, de hecho, ser una idea horrible, pero tendría, al menos, la virtud de demoler cualquier determinación automática de la memoria como interiorización, (re)apropiación o (una cierta interpretación de la) *Er-innerung* hegeliana.

Esta última podría, de hecho, revelar la verdad —lo que Hegel no pudo en modo alguno haber querido decir; pero, no obstante, dijo sin lugar a dudas en la *Fenomenología*— al determinar el *für sich* (la sustancia-como-sujeto) como lo que se presenta a sí mismo *für uns*. Lo que aparece «para nosotros» puede hacerlo no sólo en función de nuestras mediaciones conceptuales sino, de modo más contundente, revelando los propios límites de cualquier punto de vista posible desde el cual esas mediaciones se articulan: lo que se presenta a sí mismo «para nosotros» aquí simultáneamente sobrepasa nuestra comprensión al apuntar al irreducible deslizamiento que hace de nuestra propia experiencia una experiencia vicaria —el propio «nosotros» que somos aparece a la vez «en nuestro nombre» y «en nuestro lugar»— y, de ese modo, en efecto, la experiencia de la imposibilidad misma de experiencia.

Una estructura redoblada o recursiva de fetichismo se revela operativa en este punto. El artefacto que usurpa nuestra función anamnésica no sólo, como el fetiche habitual (si eso existe), asume de forma quiasmática los atributos «subjetivos» de sus (ahora objetivados o reificados) consumidores, sino que se torna infinitamente más ambicioso en el sentido de que lo que ahí se está inscribiendo es, precisamente, la posibilidad misma de inscripción. Si todo fetiche funciona como registro mnemónico de una pérdida simultáneamente repudiada y reconocida (según Freud, constituye tanto un monumento triunfal sobre la castración como el *stigma indelible* de dicha castración), lo que el fetiche *conmemorativo* registra ambiguamente —reconoce negando y niega reconociendo— no es simplemente la pérdida *per se*, sino, de modo más preciso, *la pérdida de la pérdida*: al representar visiblemente la coincidencia esencial de la memoria misma con su evacuación o eliminación<sup>f</sup> sistémicas, el objeto conmemorativo escenifica un rito de duelo imposible por el propio duelo y, como tal, re-representa repetitivamente el no-suceso traumático que indica nuestro desalojo fundamental de nuestra propia experiencia. En el monumento conmemorativo —en todos—, que es testimonio al mismo tiempo del apremio de recordar y de la incapacidad estructural de hacerlo, encontramos la simultaneidad de reconocimiento y rechazo dirigida no simplemente al objeto perdido, sino a la pérdida de segundo orden —la pérdida de la experiencia misma de pérdida: ya no es, si alguna vez lo fue, el objeto perdido *per se*, sino la

posibilidad esencial del duelo como tal, lo que ahora, «de forma imposible», se llora. En este movimiento recursivo o auto-reflexivo —un fetichismo dirigido a la posibilidad misma del fetiche—, la dimensión propiamente melancólica del fetiche como tal comienza a emerger.

### III. ENTRE LA MELANCOLÍA Y EL FETICHISMO

Comienzan a delinearse los destinos entrelazados de la melancolía y el fetichismo. Esto puede parecer sorprendente. ¿No son obviamente opuestas las dos actitudes: no es el contraste, inmediato y superficial, entre la desdicha determinada de la primera y la determinación voluptuosa del segundo decisivo y exhaustivo? Una pizca de desconfianza nietzscheana podría ser de ayuda aquí: ¿no manifiesta el exhibicionismo desafiante de la pasión melancólica una vena de perversidad ostentosa, solamente igualada por la seriedad del compromiso fetichista con una *jouissance*, la cual, en su asiduidad diligente, exhibe su propio grado de enfrascamiento lúgubre? ¿Es absolutamente definitivo que el pervertido sea el que mejor se lo pasa aquí? Con más seriedad: ¿basta por sí mismo el contraste entre carencia y disfrute para contraponer los dos modos de experiencia? Tanto la pérdida como el disfrute están determinados, desde una perspectiva lacaniana, como simétricamente traumáticos. Si la castración, para Lacan, designa el trauma de nuestra inscripción simbólica o mediación, es crucial que el encuentro con lo Real ocasione el trauma, igualmente devastador, de un exceso no mediado o proximidad —el «*hard kernel*» que marca, al tiempo, el límite y la posibilidad de la experiencia—. En este sentido, la fantasía de la pérdida puede funcionar como una defensa contra el trauma del disfrute, del mismo modo que el disfrute mismo puede remodelarse fantasmáticamente como una defensa contra el trauma de la castración. Así como los rituales mortuorios obsesivos pueden defender contra la muerte «real», que amenaza con tragarse al sujeto en el campo de batalla del disfrute, así también incluso «las pequeñas muertes» pueden reconstruirse como otras tantas defensas miniaturizadas contra las mortificaciones simbólicas en el plano del lenguaje. (La antítesis operativa en este caso sería así, no entre castración simbólica y disfrute real *per se* sino, más bien, entre los revestimientos imaginarios que cada uno de esos polos adquiere inevitablemente en presencia del otro: según esta lógica «Borromea», incluso el trauma puede movilizarse como una defensa fantasmática contra el trauma.) De esta forma, la oposición entre las experiencias de carencia y exceso se hace menos decisiva que las estructuras de fantasía que preventivamente sustentan dichas experiencias.

Podríamos pasar entonces a esquematizar los profundos paralelos entre las dos estructuras. Tanto la melancolía como el fetichismo entrañan una fractura, un desdoblamiento o «división» del yo ante una pérdida cuyo duelo es inacabable, cuya obstinación intratable estructuralmente prohíbe el reconocimiento mismo que, de ese modo (como prohibición), exige. En los términos de «Luto y Melancolía» la topológica «división entre la facultad crítica del ego y el ego en tanto alterado por la identificación» (SE 14:249) refleja la ambigüedad de una pérdida que es simultáneamente aceptada (por la vía de la identificación metabolizadora)

y negada (por la vía de la incorporación literal) —es una fisura permanente o «herida abierta» que conmemora ambiguamente el evento original del daño traumático por cuanto, al mismo tiempo, chupa hasta agotar toda plenitud interior del sujeto y (esta es la trampa) reifica el vacío de subjetividad resultante como un hálito último y obstinado de positividad, volviendo así a confirmar el narcisismo en la herida misma que lo desfigura—. Una carencia cristaliza así, sustituyendo en su hipertrofia la posibilidad misma de la sustitución que ella, al mismo tiempo, precisamente en su capacidad como carencia, hace necesaria. Esto conduce a la estructura de la melancolía a coincidir virtualmente con la del fetichismo, donde la división epistémica entre la afirmación y el rechazo de la carencia condensa o abrevia, ella misma, la propia antítesis que pretende neutralizar: la división, en este segundo caso, de forma sintomática, tanto vuelve sobre la castración que se propone regular como la borra, pues funciona simultáneamente como fisura catastrófica y como partición estabilizadora<sup>12</sup>. El *Ichspaltung* (desdoblamiento del yo), de este modo, no sólo crea la posibilidad misma del establecimiento de relaciones o apegos fetichistas sino, él mismo, más profundamente, en su propia ambigüedad, funciona como el último fetiche.

Los otros paralelismos entre la melancolía y el fetichismo parecen fluir directamente de este punto de confluencia. La relación paradójica con la pérdida conduce directamente en cada caso a un apego acentuado a bienes u objetos cuya función protésica ni se reconoce abiertamente ni se niega por entero. Aun cuando todo ello es más obvio en el caso del fetichismo —la proliferación de sustitutos funciona precisamente en la medida en que su carácter de sustitutos es negado (de ahí el literalismo de la perversión, el rechazo de la mediación simbólica, el irremplazable «es esto» o singularidad del objeto)—, es importante darse cuenta de que algo similar transpira también en la melancolía. En este caso, la «lealtad catéxica»<sup>8</sup> al objeto perdido<sup>13</sup> no sólo no excluye sino que, de hecho, requiere la construcción secreta de un sustituto —en este caso, el residuo cifrado del objeto, ahora incorporado en el espacio evacuado de la subjetividad—, el cual funciona como memoria-escudo y cuya opacidad permanece tanto refractaria como infinitamente tentadora. (Es la propia memoria la que queda aquí perversamente determinada como el último objeto-fetiche: el velo.) Según las distintas paradojas de recuperación ejemplificadas por la tenacidad de la insistencia melancólica, el propio dolor se convierte en un sustituto fetichista del objeto cuya pérdida, por consiguiente, ni afirma ni niega —más exactamente, la afirmación se destruye performativamente a sí misma: la afirmación es su misma negación— y de esta forma, furtivamente, organiza la sustitución mientras insiste, y precisamente porque insiste, en la imposibilidad de esta última.

La fragmentación del espacio y el tiempo se sigue en ambos casos. La sustitución en cada caso requiere estructuralmente la construcción libidinal de un objeto-parte cuya parcialidad misma tanto prolonga como obstruye la herida traumática que conmemora, e introduce a la propia muerte en la escena del deseo como personaje esencial. El apego fetichista a lo inanimado —a objetos, a partes del cuerpo, incluso al cuerpo entero mismo, ahora recreado como su propio objeto-parte perdido o como metonimia de sí mismo (por ejemplo, el cuerpo erecto posando como sustituto de su propio miembro ausente)<sup>14</sup>— exhibe un intercambio quiasmático

entre unidad y fragmentación, mediante el cual el sujeto halla vitalidad en la mortificación misma que lo despedaza y, con ello, recupera una «organicidad» extraña y excesiva en el desmembramiento. El suplemento, así, tanto niega como revela el carácter irreparable de la carencia a la que está consagrado, al sustituir (preventivamente) y facilitar, simultáneamente, la totalización —el objeto-parte funciona como el objeto entero, y bloquea el acabamiento sintagmático que simultáneamente inicia y posibilita—, y, de esta forma, erosiona la oposición misma entre vida y muerte, unidad y fragmentación, una oposición que, a su vez, es recreada como la oposición entre la *jouissance* (dirigida a la viscosidad de la sustancia de la vida) y la letra muerta de la ley. Al enunciar la ley del placer como su propia ley —postulada sin el rodeo de la mediación simbólica—, el perverso elide de hecho la brecha o diferencia estructural que es la condición esencial de la ley como tal y, de este modo, y por medio de los diversos literalismos de su práctica, «alardea de ley» al usurpar como ocupante exclusivo, precisamente, el lugar de la enunciación misma de la ley.

Sorprendentemente, aunque quizás a estas alturas ya no tanto, la melancolía lleva a cabo una operación bastante similar. En la medida en que la incorporación del objeto perdido requiere la abreviación infinita o contracción de este último —la reducción a una parte, cualidad o atributo reificados—, inflige, por ello, al objeto una especie de segunda muerte (la miniaturización reduce al mismo tiempo la muerte que produce), una violencia que, a su vez, reverbera en el teatro sadomasoquista de la aflicción: en ese teatro, como es sabido, es en última instancia el objeto perdido mismo el que se ve azotado por las autoflagelaciones más íntimas del sujeto. La negativa melancólica a admitir la falta del objeto, en este sentido, implica la admisión de esa misma carencia, pues aquí el mecanismo de rechazo «recuperativo» inevitablemente agrava el desmembramiento mortificador que está en juego. Reducido a objeto-parte dentro de la cripta hueca de la subjetividad, el objeto persiste, sin embargo, como cadáver vivo —a la vez vestigio cristalizado y excedente que abulta— y, de esta forma, expone y denuncia la resolución de la antítesis entre la vida y la muerte. La melancolía y el fetichismo comparten este rasgo esencial. Impulsados por el deseo de un objeto cuya muerte se multiplica y engruesa como tanta florescencia celular, ambos revelan la verdad de una vida puntuada por su propio desvío hacia la muerte.

#### IV. BOMBAS DE TIEMPO: DE LA REPETICIÓN A LA RUPTURA

Nos encontramos, en ambos casos, en las inmediaciones de lo extraño. En las operaciones repetitivas y rituales que indican la fascinación del sujeto con una pérdida cuya persistencia es la medida misma de su desfiguración<sup>h</sup>, una forma extraña de temporalidad emerge con intensidad catastrófica. Como el espacio, el propio tiempo sufre su peculiar despedazamiento. Es el momento «congelado» el que, en los dos casos, descuella de manera sugerente. Aunque parezca sorprendente, no se trata aquí, en absoluto, de una cuestión de estasis o inmovilidad tranquilizadora. En la mortificada repetición, característica tanto de la melancolía como de la perversión, el tiempo se para, lo que detiene el flujo progresivo de eventos e

introduce una fisura en la apariencia de un continuo que, de otro modo, sería homogéneo. La fijación melancólica con el pasado puede hacer así saltar en pedazos la nostalgia a la que, al mismo tiempo, parece entregada, del mismo modo que la temporalidad perversa del suspense o el «demorarse» puede minar su propia e implícita glorificación de un presente embalsamado.

¿Cómo podría la fijación dar lugar a una forma de ruptura? Como fantasías, es decir, como formas paralelas de defensa, los registros temporales de la melancolía y el fetichismo aparecen, seguramente, simétrica e igualmente conservados. A ese nivel, el melancólico «demasiado tarde» puede funcionar como una asunción preventiva del trauma que evapora la catástrofe inminente, al insistir en la anterioridad absoluta de dicha catástrofe. (Esta es, en esencia, la definición de la melancolía de Kierkegaard, en *Repetición*, como ideología estética: uno vive en el presente como si la cosa peor que pudiera ocurrir hubiera ya ocurrido; y el análisis de Nietzsche de la función apaciguadora del «fue» —la fantasía del espectador ante el cortejo de la historia— es rigurosamente análogo)<sup>15</sup>. Asimismo, a ese nivel, aunque a la inversa, la suspensión fetichista del tiempo parece desgajar del pasado todo residuo de anterioridad traumática, al proyectarlo hacia un futuro indefinidamente pospuesto (lo peor no ha ocurrido todavía, está siempre por venir)<sup>16</sup>. En ambos casos, la amalgama imaginativa de la diferencia temporal entre pasado y futuro, la conversión recíproca de futuro en pasado y de pasado en futuro, sirven, en última instancia, para crear la ilusión de un presente intacto, homogéneo: solitario, suficiente, inmune a toda amenaza pasada o futura. ¿Qué significaría «traspasar la fantasía» de modo que el vínculo entre la melancolía y el fetichismo deje de ser el consuelo que obstruye la pérdida temporal al convertir el sudario en «cortinajes» y, eventualmente, en fortaleza amurallada del presente vivo? Aquí las reflexiones sobre la historia de Benjamin pueden resultar elocuentes.

## V. LAS PÉRDIDAS DE BENJAMIN

*Eso es tan cierto que lo eterno puede ser el  
doblado de un traje antes que una idea.*

*Passagenwerk*

¿Hay algún modo de desenredar la imagen dialéctica de la fantasmagoría generalizada del capitalismo tardío? Adorno, como es de sobra sabido, pensaba que no. Los pormenores fascinantes, muchas veces entretenidos o cómicos, del debate entre Benjamin y Adorno (el jazz, Mickey-Mouse, los balcones de hierro forjado, etc.) ocultan en ocasiones el calado del distanciamiento entre los dos pensadores —pero quizás también su secreta complicidad—.

En respuesta a la compilación irregular y heterogénea de los *Passagenwerk*, Adorno acusa a Benjamin de marxista vulgar: de ahí la palmaria «falta de mediación» en los intentos diversos de Benjamin de establecer vínculos —entre la base y la superestructura, el tamaño de la acera y la *flânerie* (el callejeo), el impuesto sobre el vino y «l'âme du vin» (su «alma»), etc.<sup>17</sup>—, «inferencias» que, en su crudeza

metonímica, en el mejor de los casos, pasan por alto las complejas negociaciones del capítulo del *Capital* sobre el fetichismo de la mercancía y, en el peor de los casos, caen bajo el «hechizo de la psicología burguesa» (C 497). El marxismo vulgar conspiraría, según esta lectura, con el psicoanálisis vulgar (Jung) en la reducción del imaginario social al de una colectividad soñadora que, en su homogeneidad abstracta, disuelve la ambivalencia explosiva —la mezcla de «deseo y miedo»— que de modo inmediato indica la carga traumática de la dialéctica (la fisura de la negatividad incontenible) pero, también, igualmente, su «poder liberador objetivo» (C 495f).

Implícita en la repetida acusación de Adorno de pensamiento mágico se halla la sugerencia de que Benjamin ha sucumbido a distintos tipos de fetiche. La elisión de la dialéctica encubre las condiciones sociales de la producción y, así, inevitablemente enmascara un «kernel» patológico real, de modo que Benjamin traiciona su propia percepción de la catástrofe incesante —el «infierno»— que define a la edad moderna (C 496).

La legendaria «mirada de Medusa» de Benjamin (C 500) funcionaría por consiguiente, según esta lectura, «apotropaicamente», oscureciendo y deflacionando una devastación cuya presión traumática permanece tanto más insalvable al ser imitada o remedada. Los pedazos y las tiras del método de montaje —la «enumeración supersticiosa» (C 583) de objetos parciales que, en su contigüidad congelada, crean un efecto de suspense y demora rituales—, semejante proliferación de fragmentos pétreos, amenaza con enyesar la grieta que, simultáneamente, parece registrar y, así, suaviza inevitablemente su propio impacto dispersivo. Con sus dentadas demarcaciones, los detalles encubrirían la catástrofe última que hiende la historia entera —la disonancia de la irremediable opresión de clase— pero también, por ese motivo, la posibilidad misma de la ruptura revolucionaria.

Aunque Adorno no razona en estos términos, la lógica de la fragmentación preventiva/sustitutiva aquí discernida se asemeja, de hecho, al mecanismo descrito por Freud en su ensayo «Fetichismo». Demorarse en el tema de los *disjecta membra* (el zapato, el terciopelo, el brillo de la nariz, etc.) sería registrar y ocluir simultáneamente una fragmentación mucho más profunda (la «castración», la muerte, la negatividad irrecuperable): la demora opera, simultáneamente, como monumento triunfal sobre la pérdida y como vestigio traumático («*stigma indelebile*») de la propia pérdida que el demorarse se propondría remediar en primer lugar<sup>18</sup>. El conocido análisis de Marx del fetiche, que Adorno sí invoca aquí, no es, en el sentido crucial mencionado, diferente. La animación de las cosas a la vez refleja y encubre la mortificación «cosificante» de las personas y, con ello, suministra la ilusión compensatoria de una unidad frente a la fisura radical del mundo social. El artefacto que conmemora (lleva la impronta de) el trabajo humano ocluye al mismo tiempo la alienación que santifica y, de este modo, funciona como el residuo melancólico de una pérdida insufrible e inacabable dentro del orden social de la producción. En ambos casos, el fetiche asume un papel ideológico: al proporcionar la imagen consoladora de totalidad, el fetiche alivia el dolor de una existencia irredimiblemente fracturada y, como tal, apacigua cualquier anhelo de un mundo diferente. (El «dichoso» perverso no tiene motivos para buscar el análisis, de la misma forma que el embelesado consumidor se ve tranquilizado con el brillo de las cosas —no

hay necesidad de revolución alguna—). Ambas versiones del fetiche, por consiguiente, entrañan una temporalidad similar de estasis: al congelar el tiempo —en el momento previo a la intuición traumática (Freud), o como la abstracción de instantes inertes intercambiables (Marx)— el fetichista parece aquietar la auto-revisión inquieta que es *Nachträglichkeit* (ulterioridad) traumática: la incesante auto-ruptura de la historia.

Tras la acusación de positivismo de Adorno se halla la sospecha de una idealización que cristaliza o naturaliza lo que se propone movilizar y, de este modo, niega la propia negatividad que parece respetar. La proyección hermenéutica de Benjamin de un horizonte utópico para los despojos de la cultura existente, no sólo ocluye el «infierno» de una historia perpetuada como segunda naturaleza, sino que, con ello, mitiga la —no menos traumática— exigencia de cambio radical. «*Chaque époque rêve la suivante*»<sup>19</sup>: el que Benjamin recicle a Michelet es sintomático para Adorno, en el sentido de que con ello elide la cesura revolucionaria, que es lo único que da al futuro su radical contingencia y alteridad, y reabsorbe la utopía en el continuo familiar del *siempre-lo-mismo* (C 495). La pretensión de extraer directamente contenido utópico de los fragmentos y ajetreos de la historia fenoménica presupone (sostiene Adorno) una reducción de sinécdoque a la inmanencia —*pars pro toto*— que, en su elisión de la dialéctica de fragmentación (pérdida) y totalidad (redención), ahoga inevitablemente la última y cada vez más pequeña posibilidad de cambio. (La parte que figura como el todo impide igualmente la realización de este último.) La imagen dialéctica funcionaría, en este sentido, como un aplazamiento preventivo que mitiga la cesura precisamente por anticiparla o imaginarla y, en esta flagrante violación de la prohibición teológica de imágenes labradas<sup>20</sup>, acaba negando de modo fetichista el propio trauma que, por eso mismo, concede.

El problema de los retazos micro-lógicos de Benjamin no es así de hecho, según esta lectura, la fragmentación, sino precisamente lo contrario: el reproche de Adorno, menos obvio y mucho más doloroso, es que al renunciar a la continuidad dialéctica —*durchdialektisieren*— de la mediación conceptual («los motivos se reúnen sin desarrollarse», C 580)<sup>21</sup>, Benjamin solamente reinstaura una especie de filosofía de la identidad tanto más opresiva por cuanto permanece oculta. Si Benjamin se abstiene de la totalización conceptual, es solamente para introducir al final, de contrabando, una serie de continuidades imaginarias —entre las épocas y en las épocas, y en el cuerpo político como tal— que, precisamente debido a su insignificancia, no pueden por menos que asumir una forma apologética.

¿Subyace a la disgregación ostentosa del así llamado «método surrealista» de Benjamin una fe mágica en la unidad, tanto más insidiosa por pasar desapercibida? ¿El compromiso de fracturar alegóricamente la bella apariencia reinstaura inevitablemente dicha apariencia a un nivel más profundo? La fragmentación como tal puede proporcionar la coartada más perfecta para su propia impugnación; la preocupación misma por el cúmulo de escombros puede velar una cesura más profunda, cuya fuerza traumática persiste tanto más tercamente por cuanto persiste sin nombre. La posición de Benjamin se confundiría así inexorablemente, según esta perspectiva, con la del pervertido cuya lealtad misma a las «cosas» disimula y prolonga un compromiso con unidades imaginarias —el fantasma del colectivo revolucionario, de la edad de oro, de la propia historia como el lugar del redobla-



miento o condensación especular—, cuya persistencia misma, como tal, inevitablemente asume un tinte ideológico o consolador.

Demorarse con la felpa y la cera del siglo diecinueve satisface, en este sentido, más de una agenda. Cualesquiera que sean las injusticias y estupideces que operan en la denuncia de Adorno (no tengo tiempo para enumerarlas todas ahora)<sup>22</sup>, la arenga encara perfectamente una antinomia ineluctable en el corazón mismo del proyecto entero de Benjamin.

## VI. TRASPASANDO EL HISTORICISMO

(...) el punto exacto en que el materialismo  
histórico traspasa (*durchschlägt*) el historicismo  
«Tesis sobre la historia»

¿Prolongan los relámpagos cegadores y las imágenes congeladas de la historiografía materialista de Benjamin el fluido historicismo que aparentemente interrumpen? La pregunta reverbera mucho más allá del monstruo inacabado que es el *Passagenwerk*. Adorno no tenía una razón especial para restringir su crítica o ceñirla a los asuntos bien conocidos a los que la ciñó (las galerías comerciales, la película, etc.). La sospecha, si tiene alguna pertinencia, puede aplicarse de igual modo a la composición completa de Benjamin —desde su temprano *Trauerspielbuch* hasta sus tardías «Tesis sobre la historia» (esto es, los propios textos que Adorno más apreciaba)—, que, al menos en el sentido indicado, muestra una continuidad perfecta de principio a fin. Lo que parece problemático es la clásica aporía de partes y todos —fragmentación y totalidad, negatividad y sistema— que recorre cada corpúsculo del proyecto de Benjamin, y (sí, paradójicamente, supongo) proporciona al corpus, disperso y disgregador, su unidad y fuerza más vivificantes. A medida que la aporía metafísica se despliega en la problemática «benjaminiana», más familiar, de la pérdida y la redención —exclusión e inclusión, muerte y resurrección, olvido y memoria—, la relevancia política e histórica del problema empieza a emerger.

Aquí no está en juego simplemente la paradoja vanguardista de la recuperación —la reintegración inevitable de toda conmoción o disonancia en el continuo sincopado de la historia de los vencedores—. Tampoco se trata sin más de la capacidad aparentemente ilimitada de Benjamin de atenuar antítesis —la oscilación exquisita y exasperante de, prácticamente, cada término, cada tropo, cada artículo del menú (el trapero, el paseante, el coleccionista, el creador de alegorías, el solitario, etc.), a medida que cada uno de ellos «gira y se balancea», con vertiginosa impredecibilidad predecible, entre la subversión y la subvención, una vacilación que indica la presión aporética de una pérdida o negatividad simultáneamente registrada y negada—.

La operación de escarbar en la basura que realiza, por ejemplo, el *chiffonnier* (*sic*) (el trapero) de Baudelaire, ¿interrumpe o meramente reproduce la compulsión consumista de la modernidad capitalista?<sup>23</sup> La perezosa vacilación del *flâneur*

(*sic*) (el paseante), ¿obstruye el tráfico (como al principio temieron las autoridades de la circulación de masas), o lo incrementa secretamente al excitar la ilusión de un excedente de ocio?<sup>24</sup> La «satisfacción enigmática» del *brooder* (*sic*) (el absorto solitario) —su lascivia exuberante y persistente en lo que se refiere al mundo-cosa—, ¿desafía la plenitud estética de lo simbólico, o aduce su propia y perversa impronta de consuelo (privado)? El «vaciamiento» alegórico de lo significado, ¿promueve la supresión<sup>1</sup> intencionada de toda diferencia o, en su incansante acumulación de equivalencias, gira en torno a un «kernel» de placer insustituible? Los obsesivos arreglos del coleccionista para desgajar los objetos de toda «relación funcional» (V. 274), ¿desafían el régimen recuperativo del capital o le proporcionan el adorno y la coartada, tonificantes, del desinterés estético?<sup>25</sup> La fidelidad melancólica a los muertos, ¿puede final e indefectiblemente distinguirse de los abatimientos de lujo de los vencedores pretenciosos —la acedia enfática, la *tristesse* flaubertiana, la «melancolía de izquierdas»— («*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage...*») (*sic*) (I. 2.696)?

Preguntas tan enojosas como éstas han acosado desde el principio (desde Adorno y Horkheimer, si no antes) el *corpus* y la recepción de Benjamin. El simétrico coro de reproches —demasiado feliz, demasiado triste— no ha hecho sino bordear, quizás aplazándola, la aporía más esquivada. La vacilación misma entre interrupción y acomodación vacila: el vertiginoso juego *Fort-Da* («No está»/«Sí está») de pérdida y recuperación oscila a su vez, dependiendo de si dicha oscilación se concibe como neutralidad tranquilizadora o como tensión desestabilizadora. Esta última tensión puede, a su vez, subdividirse. Haciendo estallar lo que conserva, apuntalando lo que interrumpe y detiene, ¿es la «ambigüedad» (V. 55) de la propia imagen dialéctica la que ha de movilizarse dialécticamente (esto es, como contradicción vivificante)? (En cuyo caso, ¿no engalana esa energía inevitablemente, aunque sólo sea un poco, al «coco» del progreso, la teleología y las obras?) O, ¿bloquea la «ambigüedad», más bien, las «marchas», con sus términos desplegados y suspendidos, cual *disjecta membra* yuxtapuestos en la contigüidad ruinosa de una especie de espacio barroco? (En cuyo caso, entonces, ¿no hermosea ese despliegue, aunque sea ligeramente, los requerimientos contemplativos de algún ideal estético?) Más aún, ¿cómo ha de entenderse esta ambigüedad de tercer orden —esta oscilación o vacilación entre (y dentro de) formas de oscilación dialécticas y no dialécticas? Y así sucesivamente. La presión de la cuestión, una presión cuya recursividad marea, continúa espesándose.

## VII. CONGELADO DE IMÁGENES

*No es que el pasado emita su luz sobre (lo que es) el presente o que el presente arroje su luz sobre lo pasado —antes bien, es una imagen eso en lo que el «entonces» y el «ahora» se unen, como un relámpago, en una constelación—. Passagenwerk*

Aproximándonos un poco más al problema que nos ocupa: ¿interrumpe el detenimiento/la suspensión revolucionaria —volando, congelando, haciendo esta-

llar el tiempo; disparando a los relojes de las torres; tirando del freno de emergencia— la carrera triunfal de los vencedores, o meramente la invierte (reforzándola con ello, etc.), al imitar la abstracción cristalina del trabajo reificado? La pregunta no está del todo bien planteada (incurre en algunas circularidades), pero tiene, al menos, el mérito de dirigir la atención a la profunda congruencia entre, por ejemplo, el ensayo «La Obra de Arte» y las posteriores «Tesis sobre la Filosofía de la Historia»<sup>26</sup>. En ambos casos, el congelado de imágenes fotográfico se daría como metáfora privilegiada y, quizás, como el ejemplo por excelencia de la contracción del tiempo. «Articular el pasado históricamente (...) significa apropiarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un momento de peligro» (I.2.685): una sincronización electrificante de pasado y presente que tiene fuerza traumática en el sentido estrictamente psicoanalítico de inducir en el pasado un «*shock*» póstumo, registrado en la aprensión de un peligro presente pero experimentado en su no-estar-presente-a-sí-mismo esencial —lo que equivale a decir un *shock*, desde el principio, siempre ya, con un retraso crucial, irreversible—. «Cuando el pensamiento de repente se detiene en una constelación saturada de tensiones, le propina a esa constelación una descarga (a *shock*) por la cual cristaliza en una mónada» (I.3.703).

En estos fragmentos tan sugerentes, Benjamin hace algo más que desarrollar la célebre analogía de Freud (y de Proust) entre la acción diferida de la fotografía y los bucles traumáticos de la *Nachträglichkeit* (*sic*). Al señalar la coincidencia misma del trauma con su propia descarga (ab-reacción) —el relámpago inflige retroactivamente el «shock» que «en estado de shock» descarga— Benjamin invoca el espectro de una contaminación irreducible entre la ruptura mesiánica y la viscosidad opresiva en la que interviene.

Advertir las afinidades cruciales entre el *shock* mismo y los diversos choques y estremecimientos que constituyen la textura de la experiencia «mediatizada» moderna —desde el giro de muñeca del que apuesta hasta el clic de la cámara («los movimientos incontables de encender, insertar, pulsar, y demás», I.2.630)—, no es ni hablar meramente de forma metafórica ni por entero historiar el asunto. Es más bien indicar un vínculo esencial entre las estructuras temporales de la transmisión histórica y la tecnológica —un vínculo que se hace «cegadoramente» visible en la época moderna—.

Ahora puede especificarse mejor la cuestión. ¿Cómo distinguir la contracción prodigiosa del *Rettung* mesiánico (*sic*) (la salvación mesiánica) de la expeditiva inclusión del «holgazán malcriado» (I.2.700) de Nietzsche —ese historicista que recuerda/agrega el pasado según la teleología consoladora de la historia universal—?<sup>27</sup> Lejos de eludir o socavar la historia universal, el momento mesiánico, más bien, de hecho, desarrolla, aclara y hace realidad esta última al denunciar y redimir las exclusiones perpetuadas en nombre de lo universal. «El auténtico concepto de historia universal es mesiánico. La historia universal, como se entiende hoy día, es un asunto de oscurantistas» (V.1.608). Si el «salto de tigre al pasado» (I.2.701) asume como su condición «verdaderamente problemática» la determinación de «no ceder nada» (V.578) —de no considerar nada irreversiblemente perdido o, quizás con más precisión, inmune a menoscabo ulterior—, todo ello procede, precisamente, de la convicción teológica referente al «carácter indestructible de la vida

más elevada de todas las cosas» (V.573). La doctrina herética de Orígenes de la *apokatástasis* —la eventual redención de todas las almas en el paraíso— se cierne aquí en el trasfondo (II.2.458): en la paradójica suspensión del juicio que es, de hecho, la verdad del juicio final<sup>28</sup>. «El cronista que recita los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que ha ocurrido ha de darse por perdido para la historia» (I.2.694).

La metáfora (si la hay) de la fotografía interviene otra vez en esta ocasión crucial. El relámpago que simultáneamente detona y registra el traumático «*Umschlag* (*sic*) (la reversión) del presente en el pasado» (III.264) no es ni autoevidente ni auto-suficiente, sino que requiere para su elucidación retroactiva una elaboración conceptual que entraña una dialéctica de inversión propia y peculiar. Leer la imagen dialéctica en toda su ambigüedad no es disolver el objeto en una neutralidad vacua o «negatividad abstracta» (III.265) —el «abismo vacío» del escepticismo ocioso en el que el pensamiento intenta aliviar su negatividad incesante<sup>29</sup>; antes bien, es reconocer «el punto en que la tesis revierte (*umschlägt*) en antítesis, coincidiendo (*zusammenfallen*) lo positivo con lo negativo, lo negativo con lo positivo» (III.265)<sup>30</sup>.

Este momento de reconocimiento, se nos dice aquí, es catalizado por la «chispa del odio» —la respuesta de Benjamin al perdón cristiano (véase I.2.700)—, y en otro pasaje decisivo se nos dice estar ejemplificado en las operaciones póstumas del cuarto oscuro fotográfico. «La tarea del dialéctico materialista es fijar (*festzustellen*) (la imagen). Puede probar un encuadre más amplio o más reducido, una iluminación más fuerte (política) o más suave (histórica); pero, al final, abre el obturador y aprieta el botón. Una vez que ha retirado la placa fotográfica —la imagen de la cosa tal y como ha entrado en la tradición social— el concepto asume el papel de revelarla. Pues la placa sólo puede proporcionar un negativo. Pertenece a un aparato (*apparat*) que sustituye sombra por luz, luz por sombra (...)» (I.3.1165).

En los *Passagenwerk*, Benjamin introduce su propia versión de la negación de la negación, de un modo que al tiempo invoca y desplaza sutilmente la lógica de la dialéctica especulativa.

Recomendación metodológica menor (...): es muy fácil, dada una perspectiva específica, establecer divisiones binarias para los diversos «campos» de una época dada, de modo que lo «fructífero», «progresista», «vital», «positivo» quede de un lado y la parte estéril, retrógrada, extinta de esa época, de otro. Los contornos de esta parte positiva sólo emergerán con claridad cuando se perfilen contra lo negativo. Cada negación, a su vez, sólo tiene valor como trasfondo de las siluetas (*Umrisse*) de lo vital, lo positivo. Así que es de una importancia decisiva someter esta parte (*Teil*) tentativamente aislada, negativa a otra división (*Teilung*), de modo que, con un cambio de perspectiva (ipero no de estándares!), emerja en ella algo positivo, diferente de lo previamente demarcado. Y así sucesivamente *ad infinitum* hasta que el pasado entero haya sido traído al presente en una *apokatástasis* histórica<sup>31</sup>.

Cualesquiera que sean las complicaciones de esta metáfora —y cualesquiera que sean los residuos neokantianos (progresistas, propios de la tarea, preventivos) que se esconden en este sospechoso *Undsoweiter* (*sic*) («y así sucesivamente») —, lo

sorprendente es cómo la fragmentación asume aquí una forma inconfundiblemente homeopática o «apotropaica»<sup>1</sup>. Si el método de la «*apokatástasis* histórica» supera las particiones y jerarquías excluyentes de la historiografía tradicional, ello sucede en la medida en que sobrepasa a dicha historiografía en sus divisiones y subdivisiones incesantes que, al final, disuelven el objeto en la indiferencia cegadora y prismática de la luz blanca<sup>2</sup>. La fragmentación se supera aquí, precisamente, porque su escalada es hiperbólica, hasta el punto en que, en una variación maravillosa de la paradoja del movimiento de Zenón, la fisión total de las apariencias no se distingue ya de una nueva totalidad.

¿Es posible discriminar, en el «mediodía de la historia» (V.603), entre una neutralidad estetizante (la melancolía de izquierdas, la noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos) y el «espacio en blanco» (I:642) que proporciona el estímulo mismo a la imaginación utópica?<sup>33</sup> ¿Qué tipo de «ceguamiento/deslumbramiento» se requiere para la conversión recíproca de partes y todo? En una carta a Adorno (C 556), Benjamin compara el método alegórico con el *fade-in/fade-out* cinematográficos (*Überblendung*) (*sic*) (neblina de entrada/neblina de salida). En este nuevo giro de la metáfora de la fotografía, el laboratorio deja de ser el cuarto oscuro y pasa a ser el cuarto de edición, el cual, a su vez, comienza a fundirse con la *camara obscura* (*sic*) de la ideología —de ahí la inevitable imbricación de la imagen dialéctica con la consoladora imagen-del-deseo o «imagen deseada» (*Wunschbild*) de nuestros sueños más «benditos» o anochecidos.

La fotografía, así, no es otra cosa al fin que el apagón, el «corte» (el *black-out*) que define la negatividad de la mirada fetichista —tal y como dice Rosalind Krauss, la «mirada que rechaza lo que ve y, en su resistencia, convierte lo negro en blanco, o más bien, insiste en que lo negro es blanco—»<sup>34</sup>. Semejante ceguera apunta a una cierta oscilación, en la estructura del propio fetichismo, entre la acomodación y la resistencia. Pues no reconocer una realidad en blanco y negro supone —a veces casi no pueden distinguirse— tanto camuflar antítesis insoportables como resistir en aras de la posibilidad de que las cosas sean de otra manera.

Traducción: *Juan Luis Sánchez Zamorano*

Revisión: *Pura Sánchez Zamorano*

## NOTAS A LA TRADUCCIÓN

<sup>1</sup> El original inglés reza: «melancholia —the subject's unappeasable attachment to an *ungrievable* loss (...)». Esto es, como la autora explica más abajo en el propio texto, el sufrimiento o pena (*grief*) causados por esa pérdida son persistentes, inacabables, ya que la pérdida no puede nunca ser «metabolizada», «integrada», etc.

<sup>2</sup> «Freud's open wound would on this reading be the site of an originary traumatic *extimacy*». Siguiendo indicaciones de la autora, traducimos como «extimidad» el neologismo de Lacan «extimité»; la «extimidad» (opuesta a la «intimidad») es «una exterioridad interna inasimilable; el lugar o escenario, en el interior del sujeto, de una alteridad traumática inasimilable».

<sup>3</sup> Parece ser que el término «apotropaico» y sus derivados son de uso corriente en psicoanálisis y literatura comparada. «Apotropaicamente» significa «como mecanismo de defensa», mecanismo «que trata de conjurar, alejar, prevenir (*vo preempt*), desviar la atención de algún mal» (en el caso del «apego melancólico...», como dice el texto más abajo, el «mal» que se trata de conjurar es la pérdida estructural).

<sup>4</sup> «The *effacement* of traumatic loss or negativity would still the repetition (...)».

«To *efface*» significa borrar, eliminar pero, también, desdibujar, diluir, desvanecer(se), desvirtuar, desustanciar.

<sup>5</sup> «Rather than simply deploring this distance or dissonance in the name of a (...) *work of memory* (...)».

Hemos preferido la versión más literal, «trabajo de la memoria», antes que la de «quehacer, esfuerzo, empeño», etc. La razón es que una expresión similar, «mourning work» (traducida como «trabajo de luto» o duelo), aparece al comienzo del artículo y se repite en el texto.

<sup>f</sup> «[...] the essential coincidence of memory itself with its systemic evacuation or erasure (...): literalmente, «borradura» pero también, según el texto (*supra*), «sobre-escritura».

<sup>g</sup> «Caréxico-a», en Freud, refiere a la implicación libidinal con el objeto o apego libidinal al objeto.

<sup>h</sup> Véanse las notas d y f a la traducción: «the effacement of loss», «the erasure of memory».

<sup>i</sup> De nuevo «to erase», «erasure» (borradura): «[...] the wilful erasure of every difference [...]»

<sup>j</sup> Como dijimos en la nota c, un carácter apotropaico o «forma apotropaica» significa «defensivo-a». Tal como explica la autora, la «fragmentación» puede ser defensiva o preventiva si de lo que se trata es de asumir o apropiarse dicha fragmentación *de cara a* conjurar (por ejemplo, anticipándose a) una ruptura aún más traumática.

## NOTAS

<sup>1</sup> Sigmund Freud, «Mourning and Melancholia», *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. James Strachey (Londres: Hogarth Press, 1960), vol. 18, p. 253.

<sup>2</sup> Para algunas de estas vacilaciones, véanse las diversas historias que facilitan Giorgio Agamben, en *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), Julia Kristeva, en *Black Sun: Depression and Melancholia* (Nueva York: Columbia University Press, 1989), y Giulia Schiesari, en *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992). También el trabajo inaugural de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, y Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (Nueva York: Basic Books, 1964).

<sup>3</sup> Freud, «Mourning and Melancholia», p. 245.

<sup>4</sup> Ver Agamben, *Stanzas*, op. cit., 1993

<sup>5</sup> Ver Jean Starobinski, *La mélancolie au mirair* (París: Julliard, 1989).

<sup>6</sup> Ver Sigmund Freud, «Fetishism», *Standard Edition*, vol. 21, págs. 155 ss., y «Splitting of the Ego in the Process of Defence», *Standard Edition*, vol. 23, págs. 271-278.

<sup>7</sup> Ver Octave Mannoni, «Je sais bien... mais quand même: la croyance», en *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène* (París: Seuil, 1969).

<sup>8</sup> Ver Andreas Huyssens, «Monuments and Holocaust Memory in a Media Age», en *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia* (Nueva York y Londres: Routledge, 1995), págs. 249-260.

<sup>9</sup> Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies* (Londres: Verso, 1999).

<sup>10</sup> Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom*.

<sup>11</sup> Maurice Blanchot, «Two Versions of the Imaginary», en *The Space of Literature*.

<sup>12</sup> Esta oscilación se refleja en el contraste entre la descripción que aparece en el *Abriß*, donde el ego asume estructuralmente la inestable condición de fragmentación y acreción suplementaria que percibe en el objeto, y la de las *New Introductory Lectures*, donde el desdoblamiento, ahora generalizado hasta el extremo de una estructura topográfica universal, se «diseciona» en términos de una división cristalina —temporal y recuperable— según unas líneas estables y preestablecidas. Así, por un lado («Outline of Psychoanalysis» SE 23:204): «Negaciones de este tipo ocurren muy a menudo y no sólo con los fetichistas: y siempre que podemos estudiarlas, resultan ser composuras a medias, tentativas incompletas de distanciamiento de la realidad. Al rechazo siempre le complementa un reconocimiento: siempre surgen dos actitudes contrarias e independientes que tienen como resultado una situación en la que hay un desdoblamiento del ego. Una vez más, el asunto depende de cuál de las dos consigue apropiarse de la mayor intensidad». Compárese, por otro lado (*New Introductory Lectures*, Lecture XXIII, SE 22:58ss): «Así que el ego puede desdoblarse: se desdobra en el curso de algunas de sus funciones —al menos, temporalmente—. Sus partes pueden unirse posteriormente. Eso no es una novedad exactamente, aunque puede serlo enfatizar de modo inusual lo que es de conocimiento general. Por otra parte, estamos familiarizados con la noción de que la patología, al hacer las cosas más grandes y más rudimentarias, puede llamar la atención sobre condiciones normales que, de otra forma, se nos habrían escapado. Cuando apunta a una brecha o una rasgadura, normalmente hay una articulación presente. Si lanzamos un cristal al suelo, se rompe; pero, no en pedazos caprichosos. Se parte según sus líneas divisorias en fragmentos cuyos límites, aunque eran invisibles, estaban predeterminados por la estructura del cristal».

<sup>13</sup> Ver Freud, «Analysis Terminable and Intermittible», SE 23:241.

<sup>14</sup> Ver Freud, «Medusa's Head», SE 18:273.

<sup>15</sup> Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition*, ed. y trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), p. 136: «El estaba profunda y fervientemente enamorado, eso estaba claro y, con todo, algunos días más tarde él pudo recordar su amor. Esencialmente, había acabado por entero con la relación. Al empezarla, él dio un paso tan tremendo que saltó por encima de la vida. Si la chica muere mañana, no supondrá diferencia esencial alguna; él se tirará al suelo otra vez, sus ojos se llenarán de lágrimas otra vez, él repetirá otra vez las palabras del poeta. ¡Qué dialéctica tan curiosa! Él anhela a la chica, tiene que violentarse a sí mismo para evitar estar a su alrededor todo el día, y, sin embargo, justo en el primer momento, él se transformó en un anciano con respecto a la relación entera (...). El recuerdo tiene la gran ventaja de que empieza con la pérdida; la razón de que sea tan firme y seguro es que no tiene nada que perder».

Nietzsche, «On the Advantages and Disadvantages of History for Life», *Untimely Meditations* y *Beyond Good and Evil*, §277: «(...) El eterno y lastimero 'demasiado tarde!' –¡La melancolía de todo lo acabado! (...)».

<sup>16</sup> De nuevo, Nietzsche demuestra la profunda complicidad entre el «demasiado pronto» y el «demasiado tarde» –al nivel de la fantasía: «*El problema de los que esperan*– Se requiere suerte, y mucho más que es incalculable, para que un ser humano superior en el que duerme la solución a un problema, actúe –'rompa' podría decirse– en el momento justo. Generalmente eso no ocurre, y en cada rincón de la tierra hay gente esperando sin apenas saber hasta qué punto están esperando pero, mucho menos aún, que están esperando en vano. A veces, la llamada de alerta, ese suceso casual que otorga el 'permiso' para actuar, sólo llega demasiado tarde –cuando la parte mejor de la juventud y (de) la fuerza para actuar se ha consumido ya en quedarse sentado y quieto–; y ¡con qué horror ha descubierto más de un hombre, al 'levantarse', que sus miembros se habían dormido y su espíritu era ya demasiado pesado! 'Es demasiado tarde' –se ha dicho para sí, habiendo perdido la fe en sí mismo, ya para siempre inútil–», *Beyond Good and Evil* § 274.

<sup>17</sup> Adorno, Carta a Benjamin de 10 de noviembre de 1938, en *Correspondence of Walter Benjamin*, ed. de Gershom Scholem.

<sup>18</sup> Ver Freud, «Fetishism», SE, vol. 21, p. 154.

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Werke* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980-1991, 7 volúmenes), V. 55. De aquí en adelante todas las referencias a *Gesammelte Werke* se incluirán en el texto indicando volumen y número de página.

<sup>20</sup> Para una lectura más detallada de la gresca entre Adorno y Benjamin con motivo de la *Bilderstreit* teológica o «controversia iconoclasta», véase mi artículo «Materialist Mutations of the *Bilderverbot*», en David Michael Levin ed., *Sites of Vision* (Cambridge: MIT Press, 1997), revisado y ampliado en *Public*, 15 (1997).

<sup>21</sup> Obsérvese cómo esta acusación retoma, más o menos, la propia oposición de Lukacs, más temprana, entre narración y descripción. Ver su «Narrate or Describe».

<sup>22</sup> Ver nota 21 supra.

<sup>23</sup> Ver Irving Wohlfarth, «Et Cetera? L'historien comme chiffonnier», en *Walter Benjamin et Paris*, ed. de Heinz Wismann (Paris: Cerf, 1986), págs. 559-610.

<sup>24</sup> Ver Susan Buck-Morss, «The Flaneur, the Sandwichman, and the Whore: The Politics of Loitering», *New German Critique*, 39 (1986), págs. 99-141.

<sup>25</sup> Ver Max Pensky, «Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the *Passagenwerk*», en Michael P. Steinberg ed., *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), págs. 164-189.

<sup>26</sup> Ver, en concreto, los comentarios paradigmáticos de Eduardo Cadava sobre el nexo entre estos dos textos –y sobre la naturaleza esencialmente fotográfica de la memoria histórica (y viceversa)– en *Words of Light: Theses on the Photography of History* (Princeton: Princeton University Press, 1997), un libro al que mi propio artículo debe mucho, aun cuando mis comentarios insisten en una relación con el psicoanálisis ligeramente diferente.

<sup>27</sup> Para un esclarecimiento sin igual de esta cuestión, que ha sido de gran ayuda a la hora de redactar la serie completa de consideraciones que siguen, véase el ensayo, fecundo en sugerencias, de Irving Wohlfarth, «Et Cetera? L'historien comme chiffonnier», citado más arriba.

<sup>28</sup> Ver Massimo Cacciari, *The Necessary Angel*, trad. de Miguel Vatter (Albany: SUNY Press, 1994), págs. 67-82.

<sup>29</sup> Ver Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trad. de A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 51.

<sup>30</sup> Citado por I. Wohlfarth, en «Et Cetera?», *op. cit.*, p. 605.

<sup>31</sup> V. 573; «N [Re: the Theory of Knowledge, Theory of Progress]», trad. en Gary Smith ed., *Benjamin: Politics, Aesthetics, History* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 46 (traducción ligeramente modificada). Véase también la espléndida lectura de Irving Wohlfarth de este pasaje, y de los dos anteriores, en «Et Cetera?», sobre todo págs. 596-606.

<sup>32</sup> Para el subtexto sobre el Romántico Alemán, ver los comentarios de Benjamin en I.1.119, además de (¡otra vez!) los comentarios de Irving Wohlfarth en «The Politics of Prose and the Art of Awakening: Walter Benjamin's Version of a German Romantic Motif», en *Glyph*, 7 (1980), págs. 148-212.

<sup>33</sup> Ver mi artículo «Benjamin's Endgame», en Andrew Benjamin y Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994), sobre todo págs. 268-273.

<sup>34</sup> Rosalind Krauss, *The Optical Unconscious* (Cambridge: MIT Press, 1993), p. 162.

## Sobre las interpretaciones morales del sentimiento\*

Enrique López Castellón

Dos de las manifestaciones más características en la historia de las culturas consisten en proyectar rasgos humanos sobre fenómenos de la naturaleza e, inversamente, en atribuir a potencias extrañas y sobrenaturales experiencias psicológicas que los individuos no reconocen como propias. Tales interpretaciones cumplen, claro está, numerosas funciones en la economía interna de individuos y de grupos. Gracias al antropomorfismo, el hombre se siente menos solo y desasistido en un universo indiferente a sus alegrías y desdichas, y en virtud del fatalismo –rótulo genérico que encuadraría las creencias más variadas y extravagantes– los agentes morales se muestran aliviados a la hora de tener que decidir sin garantías objetivas que aseguren el éxito de su opción o de afrontar las terribles consecuencias de algunos de sus actos. Ejemplos de esto dentro del mundo griego serían la explicación de la emoción o la pasión como una ceguera intelectual, más o menos prolongada, producida por la envidia de los dioses o el recurso socrático a las protectoras advertencias de su genio benéfico en situaciones de incertidumbre. El avance de la ciencia y del pensamiento crítico ha ido aventando, en cierto modo, el antropomorfismo, a la vez que obliga a asumir el carácter humano de algunas dimensiones irracionales del psiquismo que en épocas no muy lejanas eran tenidas por inequívocas intervenciones de fuerzas maléficas o bienhechoras.

Mientras el proceso de autoidentificación humano –al menos en lo que a la cultura occidental se refiere– se configura en torno al *lógos*, a la palabra, a la razón, a la medida, la fuerza de la pasión que causa la ruina a quien se ve asaltado por ella es relegada a la categoría de castigo<sup>1</sup>. Todos los sufrimientos del alma racional, desterrada y prisionera, son consecuencia, según el conocido mito del *Fedro* (246a y ss.), de su inhabilidad para domesticar el caballo negro del alma concupiscible. Por eso la praxis moral se dirige a dominar la energía de las pasiones o al menos a moldearlas y a embellecerlas para que contribuyan a la armonía individual y colectiva. Pero, en cualquier caso, la pasión será siempre un obstáculo que hará im-

\* Artículo publicado en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, vol. VII, 1990-91, pp. 37-58.



posible —por decirlo con palabras de Kant en la *Crítica del Juicio* (§ 29)— que la voluntad se determine a base de principios. Esta tendencia a la prédica moral del dominio de las pasiones fue continuada por no pocos pensadores cristianos. Pero el Dios cristiano no es sólo palabra y razón, sino también amor, y un amor que es capaz de llegar a la locura de la cruz. De ahí que las emociones y sentimientos desempeñen en el pensamiento cristiano un papel más fundamental que en la filosofía moral griega, sobre todo en su versión agustiniana y en la proyección de ésta en el mundo moderno a través de la Reforma y de la Contrarreforma. El propio san Agustín había abordado las pasiones desde la perspectiva del amor, recogiendo la división esencial de los estoicos sintetizada en un verso de la *Eneida* (*Hinc metuant, capiuntque, dolent, gaudentque*), lo que le hacía explicar: «El amor que desea tener lo que ama es codicia (deseo); y el que lo tiene ya y goza de ello, alegría; el amor que huye de lo que le es contrario, es temor; y si lo que le es contrario le sucede, sintiéndolo, es tristeza» (*Ciudad de Dios*, 1. 14, c. 7). El pensamiento místico, entremezclado de elementos gnósticos, que atraviesa la edad media e ilumina los albores de la modernidad, continúa tiñendo de matices sobrenaturales y divinos la pasión y el sentimiento, en consonancia con la idea de que Dios habita en el interior del alma —incluso se identifica con su trasfondo mismo en sus versiones más radicales—, de la que brota la emoción más pura y sincera. Por eso cuando Pascal enarbola las «razones del corazón» sobre las limitaciones de la deducción racional o cuando Rousseau reclama la «primacía del sentimiento» sobre las arrogancias de la razón ilustrada, en realidad están basando sus convicciones en la seguridad que les otorga una fe religiosa que valora el sentimiento puro de las almas simples como un «instinto divino», una «voz celestial». No en vano Lutero había llamado antes a la razón «astuta mujerzuela» y Adam Smith nombrará después a la conciencia moral «vicegerente de Dios».

Ahora bien, cuando Pascal o Rousseau oponen el sentimiento a la razón están entendiendo el primero como el principio, la facultad o el origen que preside las emociones, o bien la categoría de la que dependen. Y este reconocimiento de una fuente o principio autónomo de las emociones guarda relación con la aceptación de que la subjetividad humana es algo irreductible a un conjunto de elementos objetivos u objetivables o a las modificaciones producidas por tales elementos. Este reconocimiento marca el comienzo de la filosofía moderna y aunque es un fruto del cartesianismo, sus supuestos deben buscarse en la línea de pensamiento que va de Pascal y los moralistas franceses e ingleses (La Rochefoucauld, Vauvenargues, Shaftesbury) hasta Rousseau y, sobre todo, hasta la sistematización que llevará a cabo Kant en la introducción de la *Crítica del Juicio*, donde el sentimiento, junto al conocimiento y la voluntad, aparecerán como sendos poderes o facultades del alma. Con todo, esta apropiación de la facultad de sentir como un poder específicamente humano, aunque desprovisto de contenido cognoscitivo, no impide que el sentimiento vuelva a ser para los románticos la manifestación del Infinito, o sea de Dios mismo, a la intimidad de la conciencia (Schlegel) o que sea entendido como el órgano de la religión (Schleiermacher), como lo que está más allá de la diversidad empírica de los hombres concretos (Gentile), y, en los umbrales de la psicología científica, como el fundamento de la moral y de la religión (Beneke). El sen-

timiento, y no la razón, se erige, así, para una corriente filosófica muy amplia, en el elemento unificador del género humano, a la vez que se concede una realidad privilegiada a la interioridad espiritual. Esta interioridad, en la que Sócrates escuchaba la voz de su *daímon*, en la que se producía para Platón el diálogo del alma consigo misma (*Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e) y en la que, para Plotino, era posible la ciencia propia y verdadera que permite el retorno a uno mismo (*Enéadas*, IV, 7, 10), halla su prolongación en el interiorismo agustiniano, interpretado ahora como el medio no sólo de lograr el mejor autoconocimiento sino de llegar al Dios que habita en el interior del alma (*De vera religione*, 39). No deja de ser significativo que, mediado el siglo XIX, la psicología que se reconoce como científica fije su objeto en el conocimiento de los fenómenos internos y reclame como su principal instrumento de investigación la introspección o reflexión.

Igualmente significativo resulta el hecho de que la apelación a los sentimientos morales, entendidos como sentimientos sociales, es decir, como simpatía, benevolencia, compasión, solidaridad, amor a la humanidad, sea un fenómeno paralelo al auge de las filosofías políticas contractualistas. Efectivamente, en el momento en que las doctrinas del origen divino del poder político empiezan a perder terreno y en que crecen las ideologías individualistas, la apelación a estos elementos emotivos de vinculación interindividual, que pasan a primer plano desde la filosofía liberal del XVIII al pensamiento anarquista y socialista del XIX, forman parte del mismo intento de fundar la ética en la naturaleza social del hombre frente a las consecuencias socialmente disolventes a las que podrían conducir la crítica ilustrada a la moral de bases teológicas y las filosofías políticas que veían la sociedad como el fruto de un contrato entre individuos libres e iguales. Sin embargo, no es de extrañar que, para muchos, las teorías del *moral sense* no sean sino un resto del antiguo concepto cristiano de conciencia moral, norma subjetiva de la moralidad, voz interior en la que Dios hablaba directamente en la intimidad del corazón humano y en la que ahora sigue hablando, aunque sea dando un rodeo a través de una naturaleza que impele a la simpatía y a la cooperación. Como tampoco hemos de asombrarnos de que la crítica a la religión institucionalizada no afectase igualmente a su moral. Y es que de Voltaire a Comte, de Mill a Schopenhauer, el culto del amor a la humanidad significó una versión secularizada de la antigua caridad cristiana, lo que motivó la denuncia de Nietzsche (*Aurora*, § 132) y el comentario de Max Scheler que veía en la filosofía moral moderna una «huella crepuscular» de la creencia religiosa. En última instancia, tanto el utilitarismo con su exaltación de los sentimientos sociales, como el kantismo con su identificación de acción moral con acción no movida por determinaciones empíricas, esto es, instintivas, sentimentales, particularistas, terminaban confluyendo en un rechazo generalizado del egoísmo.

Esta es la razón de que, al negar Hobbes la sociabilidad natural del hombre (*De cive*, I *Libertas*, c. I, § 2), explicando su comportamiento por móviles egoístas, y al cuestionar Mandeville en su original *Fábula de las abejas* las dos tesis centrales de Shaftesbury —el carácter natural del altruismo y su presunto beneficio social—, el problema que, en última instancia se estaba planteando en la filosofía inglesa del XVIII era cómo seguir exhortando al desinterés y a la benevolencia sin tener que recurrir a mandamientos divinos. La reducción de la moral a un sentimiento

natural y propio, equiparado a veces al sentimiento estético (Hutcheson), fue quizás un coste teórico demasiado elevado, por cuanto rebajó la función de los factores racionales en la explicación de la acción obligatoria y la situó en el terreno oscuro y ambiguo de las emociones. Y, para hacerlo, Hume y Adam Smith introdujeron en el discurso filosófico, situándolo en el lugar central de su reflexión moral, el antiguo concepto de simpatía, que los estoicos utilizaran para resaltar el presunto nexo que une entre sí a todos los elementos del universo hasta hacerles converger en un orden y que del neoplatonismo al Renacimiento, de Plotino a Campanella, había sido el fundamento de la magia. La simpatía pasaba ahora a ser el núcleo de unión de todos los seres humanos —o al menos de la uniformidad «que podemos observar en los temperamentos y en los modos de pensar de los miembros de una misma nación» (Hume, *Tratado*, II, I, 11)— y «la facultad de participar en las emociones de los otros, cualesquiera que ellas sean» (A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, I, 1, 3). De este modo, la filosofía ética quedaba escindida en dos corrientes que se singularizaban mediante una reducción insatisfactoria que no era sino una muestra de su incapacidad —motivada por sus supuestos teóricos previos cuando no por sus valoraciones subjetivas— para conjugar la dimensión racional y la dimensión emotiva del comportamiento moral humano. El irónico dístico de Schiller contra el rigorismo de Kant<sup>2</sup> o, en sentido contrario, la denuncia kantiana de lo ridículo y pueril que supone el dejarse arrastrar por las emociones de los demás y abandonar el autodomínio (*Antropología en sentido pragmático*, I, § 62) revelan el profundo divorcio existente entre la teoría y los hechos.

En la ética de las últimas décadas, tras el retroceso del emotivismo axiológico y del emotivismo analítico, el análisis de los sentimientos morales —y de otros sentimientos relacionados con éstos— ha partido de algunas sugerencias del llamado segundo Wittgenstein, y en las obras de John Rawls, de David Richards y de Ernst Tugendhat ha utilizado un modelo específico basado en la psicología del desarrollo cognitivo de Jean Piaget y de Lawrence Kohlberg, sin desdeñar algunas aportaciones del psicoanálisis y de la fenomenología como método para describir los mecanismos de mediación entre las diferentes capacidades humanas. Me estoy refiriendo a estudios como el del orgullo (F. Foot), el del resentimiento (P. F. Strawson), el del miedo (A. Kenny y St. Hampshire), el de la compasión (R. Peters), el de la envidia (H. Shoek), el de la ira (G. E. M. Anscombe), el de la culpa y el de la vergüenza (D. Richards y J. Rawls), el del respeto (E. Tugendhat), etc<sup>3</sup>. El intento de aproximar la razón al sentimiento, describiendo, por ejemplo, las resonancias emocionales que acompañan a la realización de operaciones racionales y las emociones y necesidades psicovitales que impelen a los seres humanos a emprender tales operaciones de racionalización, prolongaría determinadas sugerencias nietzscheanas relativas a la conexión existente entre ciertos razonamientos y la necesidad humana de aliviar el dolor, que habían cristalizado en aportaciones como la de William James al estudio del «sentimiento de racionalidad»<sup>4</sup>.

Como quiera que todos estos trabajos convergían en el propósito común de ofrecer un modelo unitario del psiquismo humano abierto a las modificaciones culturales e históricas, que superase la clásica división en facultades y la psicología atomista, y analizase la interacción entre los aspectos racional, sentimental y voli-

tivo del agente moral, lo primero que se echó en falta fue una psicología filosófica que permitiera conceptualizar términos como móvil, motivo, rasgo de carácter, criterio, etc. a la luz de la psicología de la mente y de la psicología experimental. A finales de los años cincuenta, Anscombe proponía abandonar la filosofía moral hasta no disponer de una psicología filosófica adecuada<sup>5</sup>, ausencia que volvía a lamentar Richard Brandt poco después<sup>6</sup> y que A. MacIntyre suscribiría, aunque añadiendo de su cosecha una explicación de tan singular carencia. Efectivamente, MacIntyre apuntaba que el énfasis que la ética moderna ha puesto en las exigencias de universalidad y de igualdad ha tenido como contrapartida que se desechara el análisis de las capacidades individuales que afectan a la actividad moral. Los actuales libros de ética abundan en estudios sobre normas, analizan la posibilidad de llegar a un acuerdo racional en cuestiones morales, elaboran teorías más o menos perfiladas de razones para la acción, pero ello ha sido a costa de dejar en penumbra el ámbito de la subjetividad. Por esta razón —concluía el autor— «la condición del agente moral comienza hoy en día a adquirir una tonalidad atenuada y casi fantasmal»<sup>7</sup>. Todos estos autores que lamentaban la ausencia de una psicología filosófica estaban reivindicando una ética de las virtudes frente a las éticas centradas en la idea de deber<sup>8</sup>, lo que suponía prestar atención a las condiciones naturales que, según Aristóteles, se requieren para la adquisición de las virtudes (*Ética Nicomáquea*, 1103a, 25-30) y, en consecuencia, a las desigualdades de base que afectan a los individuos en este nivel pre o pro-moral. En este aspecto concreto, los sentimientos —como actitudes estables que impulsan habitualmente a la realización de determinadas acciones— pueden ser considerados dentro de los elementos naturales o aprendidos que son previos a la adquisición de la virtud, pertenecen al ámbito del sujeto, son reacios a la universalización y configuran, junto con otros elementos, lo que David Richards llamó «la actitud natural de la moralidad»<sup>9</sup>.

La ausencia de una psicología filosófica —menos acuciante hoy que en la época en que Anscombe la reclamaba por contar ya con estudios dentro de esta línea—<sup>10</sup> exige tomar también en consideración lo que se ha conseguido en el terreno experimental a efectos de poder responder a lo que Owen Flanagan ha llamado Principio del Realismo Psicológico Mínimo, según el cual, «al elaborar una teoría moral o proyectar un ideal moral, hay que asegurarse de que el carácter, el tratamiento de la decisión y la conducta prescrita sean posibles, o sean percibidos como tales, por individuos como nosotros»<sup>11</sup>. De acuerdo con esto cabe señalar que, superada la contraposición entre individuo y sociedad que, como subrayara G. Gurvitch, mantuvo a las ciencias sociales en un estéril *impasse* hasta los comienzos de nuestro siglo, los estudios experimentales han partido de un modelo que destaca una situación general de interacción entre la satisfacción de las necesidades psico-biológicas de los individuos concretos y las expectativas de su entorno social inmediato, fiel en esto a los planteamientos de Ch. H. Cooley y G. H. Mead. El individuo se esforzaría en lograr un equilibrio en la satisfacción de ambas necesidades, equilibrio que sería siempre precario, pues estaría pendiente de las condiciones y aptitudes del individuo para mantenerlo y del grado de presión y coherencia que las pautas de cultura moral interiorizadas en los individuos de su entorno social ejer-

cieran sobre aquél. En cualquier caso, lo que llamamos «falta moral» representaría un claro atentado contra ese delicado equilibrio, por lo que el sujeto tenderá a recuperar su situación original poniendo en práctica una amplia gama de respuestas posttransgresionales aprendidas. Este proceso homeostático funciona de un modo tan generalizado que, tras la realización de una conducta considerada reprochable por el sujeto, éste tenderá normalmente a revisar su propio juicio moral y atenuará el grado de gravedad moral que concedía a esa conducta antes de llevar a cabo su transgresión<sup>12</sup>.

Con todo, los mayores problemas emocionales son los que la transgresión o la respuesta contraria a las expectativas de otros producen en la autoestima del sujeto en cuestión. De ahí que autores como Rawls, Nozick o Tugendhat hayan concedido una importancia primordial a este concepto<sup>13</sup>. Esta imagen –impregnada, claro está, de connotaciones emocionales y valorativas– se configura en función de la imagen que *creemos* que los demás tienen de nosotros. De forma que la respuesta contraria a una expectativa moral generará por lo común lo que Festinger llamó «disonancia cognitiva»<sup>14</sup>, esto es, un deterioro de la autoestima, en el sentido de que el individuo habrá de integrar en la imagen de sí mismo el estereotipo de inmoralidad representado en su acción. Esta disonancia, que en ocasiones puede resultar extremadamente dolorosa, explica la gran variedad de respuestas posttransgresionales a las que el agente recurrirá, más o menos conscientemente, para atenuar el deterioro de su imagen ante sí mismo y, en su caso, ante los demás. Respuestas que irán desde la autopunición o la confesión hasta la exculpación, desde la autojustificación o la excusa hasta la inculpación a personas ajenas, desde la reparación del daño causado hasta el olvido de su falta, en la medida en que el efecto selectivo de la memoria actúa en contra de la disonancia cognitiva. Es de advertir que cada conducta nueva –moral o inmoral–, más que restablecer el antiguo equilibrio, lo que hace es tender a un equilibrio más estable que el existente antes de la perturbación, lo que equivale a afirmar que los cambios de equilibrio se orientan en una dimensión vectorial de desarrollo, por lo que, por ejemplo, la moral de cooperación entre iguales –en los estadios de Piaget y de Kohlberg– supone una forma de equilibrio superior a la de la simple sumisión. El problema es que muchas veces las situaciones morales plantean problemas que no resolvemos con una simple respuesta de autocontrol. El sujeto puede tener que responder a pautas contradictorias o a una multiplicidad de roles, o encontrarse ante casos de anomia, o plegarse a normas que reprimen seriamente la satisfacción de necesidades básicas, o solucionar dilemas que exigen primar un valor sobre otro.

Valgan estas breves indicaciones para sugerir la profunda interacción de elementos emocionales, racionales y volitivos que tornan extraordinariamente complejo el ámbito de los hechos morales y que obligan a toda teoría moral que quiera responder a las exigencias del principio de Flanagan citado antes a ser extremadamente cauta en sus afirmaciones. En concreto, respecto a las emociones y sentimientos, sabemos, por ejemplo, que la formulación de juicios morales responde más a consideraciones afectivas que a argumentaciones intelectuales; que las emociones intensas desorganizan el pensamiento operacional –lo que constituye una seria objeción al énfasis que Piaget y Kohlberg pusieron en la presunta relación existente entre las respuestas emocionales y las estructuras cognitivas<sup>15</sup>, que

la argumentación racional no acaba en la justificación de un curso de acción a realizar, sino que también actúa para la justificación de la acción ya realizada y al servicio de la autoestima y, en suma, que los elementos recalcitrantes a toda posible formalización ponen en tela de juicio muchas teorías éticas que tratan de presentarse como realistas y operativas.

La extrema dificultad de integrar lo que sucede en el mundo de los hechos en una teoría ética satisfactoria explica que lo más frecuente en la historia del pensamiento haya sido precisamente proceder a la operación contraria por parte de los filósofos morales: esto es, que se hayan ofrecido interpretaciones morales de fenómenos, algo a lo que el carácter ambiguo y polivalente del mundo del sentimiento parece prestarse con singular facilidad. Dedicaré, pues, el resto de este trabajo a detectar algunas de esas interpretaciones morales del sentimiento.

Es de advertir, antes de nada, que el término *pasión* destaca el estado pasivo, contrario a la acción controlada, que un afecto desordenado provoca en la voluntad; que el término *emoción* hace referencia a la ruptura brusca pero momentánea de la estructura psicofísica de la persona; y que el término *sentimiento* —el único al que realmente se atribuye una valoración moral— designa «la impresión y el movimiento que causan en el alma las cosas espirituales»<sup>16</sup>. Ahora bien, ¿qué cosas espirituales? Porque el término es lo suficientemente amplio como para poderse aplicar con propiedad al ámbito religioso, al estético, al moral e incluso al lógico. De este modo, cuando William Wollaston, por ejemplo, apunta que la distinción que capta la razón entre la virtud y el vicio se reduce a la diferenciación entre lo verdadero y lo falso; o cuando Shaftesbury considera que el sentido de la belleza es una facultad especial que al aplicarse a la belleza moral se convierte en sentido moral; o, por último, cuando Kant sostiene que el sentimiento moral oscila siempre entre el polo de la belleza y el polo de la dignidad, el polo del amor y el polo del respeto, lo que, en última instancia, están dando a entender es que estos «sentimientos elevados» presentan entre sí límites tan borrosos que es fácil ceder a la tentación de unificarlos o —lo que sería mejor— que habrá de reconocerse que el afán del análisis filosófico por distinguir unos sentimientos de otros se ve siempre mediado por las valoraciones previas del filósofo moral de turno. Si nos dirigimos, entonces, a los filósofos morales que han concedido un papel primordial al sentimiento y les preguntamos cómo podemos distinguir los sentimientos morales de otros sentimientos puramente naturales, las respuestas que nos darán no serán demasiado alentadoras. Hume —por citar un caso paradigmático— señalará: «Ninguna distinción es más habitual en los sistemas de ética que la que se hace entre capacidades naturales y virtudes morales, situando a las primeras al mismo nivel que las dotes corporales, sin atribuirles mérito ni valor moral alguno. Pero quien examine el asunto cuidadosamente hallará que toda disputa a este respecto ha de ser meramente verbal, pues aunque ambos grupos de cualidades no sean absolutamente idénticos, coinciden con todo en los puntos más importantes»<sup>17</sup>. No parece que de Hume a hoy se haya removido el obstáculo lo más mínimo. Baste como botón de muestra decir que cuando Rawls se esfuerza denodadamente por caracterizar los sentimientos morales y se dirige, como buscando alguna sugerencia, a los emotivistas analíticos, hace constar —a mi juicio con toda justicia— que la teoría

expuesta por Stevenson en *Ética y lenguaje* no permite identificar y distinguir los sentimientos morales de los no morales<sup>18</sup>.

Si hacemos nuestra pregunta en otro sentido y preguntamos si existe «una actitud natural de la moralidad», esto es, una actitud supuestamente configurada por ciertos tipos de creencias, de deseos y de capacidades asociadas a dichas creencias y, sobre todo, por la disposición para experimentar ciertos tipos de sentimientos e intenciones de acción, el acuerdo de los autores será casi unánime. Todos los teóricos de la simpatía, de la compasión o del sentimiento de solidaridad comienzan sus escritos afirmando –lamentablemente con demasiado optimismo– la universalidad del sentimiento que consideran primordial<sup>19</sup>. El propio Kant estará de acuerdo en ello, aunque precisará que ni pueden ser objeto de deber ni puede otorgarse a semejantes sentimientos alcance cognoscitivo alguno. «Hay ciertas disposiciones morales –señala– que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima); tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad» (*Metafísica de las Costumbres*, 2ª parte, XII). Dicho de otro modo, aunque llegara a probarse la universalidad de la compasión con datos de la antropología cultural y la psicología comparada, no por ello cabrá deducir la obligación moral de ser compasivos. Pues, como dirá Wittgenstein, «mientras entendamos un estado mental como un hecho descriponible, éste no será ni bueno ni malo en un sentido ético»<sup>20</sup>.

La moralización del sentimiento se produce, entonces, cuando entendemos éste como una *sanción* en el doble uso del término destacado por Brentano, esto es, como lo que da validez moral a un fenómeno psicológico otorgándole un estatuto cognitivo que estaría vedado a otras fuentes de conocimiento, o como lo que ratifica la bondad o maldad moral de la acción a la que precede o a la que sigue. Dicho de otro modo, moralizar el sentimiento supondría afirmar que existe un sentimiento moral específico o señalar que una acción es buena si está movida por un impulso benevolente o suscita la aprobación de otros, y mala si despierta el rechazo ajeno y el autodesprecio o el sentimiento de culpa del agente en cuestión. En ambos casos, el sentimiento es erigido en criterio de moralidad. De ahí que Brentano, refiriéndose implícitamente entre otros a John Stuart Mill, explique: «Muchos creen descubrir una sanción natural para cierta conducta, mostrando que en el hombre suele desarrollarse cierto impulso sentimental hacia esa conducta; por ejemplo, todo hombre sirve a los demás para obtener de ellos servicios recíprocos, y de esta suerte acaba por formarse la costumbre de prestar servicios a los demás, aun en los casos en que no cabe pensar en recompensa alguna. Ésta sería entonces la sanción del amor al prójimo. Pero esta tesis es totalmente errónea. Semejante impulso sería sin duda una fuerza que actúa, pero nunca una sanción que confiere validez. También la inclinación viciosa se desenvuelve según las mismas leyes de la costumbre y ejerce, como impulso, muchas veces, la soberanía más completa»<sup>21</sup>.

Hay varios prejuicios de base en tales interpretaciones morales que son posibilitadas por la ambigüedad de los fenómenos a los que hacen referencia y de los

términos mismos que los designan. En efecto, el sentimiento presenta una dimensión subjetiva y otra objetiva, pues se trata de la impresión emotiva que produce en nosotros determinados hechos que conllevan placer o dolor y afectan a cuestiones o a situaciones vitales relevantes. Mas comúnmente el sentimiento es, además, móvil de acción, lo que induce a identificarlo con motivo (es lo que conserva el significado etimológico de la palabra *emoción*), pero a la vez refiere a la resonancia psicológica que nos producen ciertos actos propios o ajenos. De ahí que el sentimiento se halle en numerosas ocasiones a la base de los juicios y que su misma intensidad nos induzca a suscribir supersticiosamente la idea de que lo que más hondamente nos conmueve equivale a la comprensión de una realidad más profunda que la captada sin una tonalidad emocional tan acusada. Por otro lado, el uso impreciso de los términos que manejan los autores de lengua inglesa, quienes no siempre reservan la palabra *sense* para hacer referencia a la dimensión perceptiva y la de *sentimiento* para destacar la dimensión emotiva<sup>22</sup>, no facilita una recta y unánime descripción del fenómeno. Tampoco podemos afirmar que sentimientos morales son aquellos que nos impulsan a la realización de acciones socialmente útiles y beneficiosas para explicar después que sabemos que una acción entra dentro de esa categoría porque suscita sentimientos de aprobación, so pena de terminar encerrando la moral en el círculo oscuro de los sentimientos y enfrentarnos a ejemplos en contra, extraídos del ámbito mismo de la emotividad interpersonal.

Por ejemplo, Hume, como es sabido, defendía que lo único que puede mover la voluntad, por medio de las pasiones, son los fines, y que éstos son objetos del deseo, no de la razón, dado que el papel de esta última se reduce al logro de tales fines. El sentido moral no sería sino el sentimiento de aprobación, que es causado, casi físicamente, por la contemplación de ciertas acciones bajo condiciones específicas, y a las que llamamos morales *porque* causan en nosotros ese sentimiento. Ahora bien, la pasión o la participación en las emociones de otros no siempre es móvil de acción. Muy al contrario, cuando su intensidad es muy grande se convierte en un factor inhibitor del comportamiento, en un elemento que impide la acción eficaz. Y, en tales casos, el dolor o el placer entrevistados no constituyen, precisamente, un factor regulador de esa intensidad. El ejemplo inevitable sería la denuncia de los efectos desmoralizadores y deprimentes que puede generar la contemplación del dolor ajeno, lo que ha supuesto que numerosos autores desde los estoicos hasta Nietzsche, pasando por Spinoza y por los moralistas franceses del XVIII rechacen la compasión como sentimiento moral<sup>23</sup>.

En tales ocasiones, el sentimiento supuestamente moral contradiría el criterio utilitarista que exige la ayuda al necesitado. En todo caso, para garantizar la acción útil tendríamos que faltar al principio de sinceridad y seguir el sorprendente consejo de Epicteto suscrito por La Rochefoucauld según el cual: «Cuando veas a alguien gimiendo por hallarse en un serio apuro, ten cuidado para que esta representación no te arrebatase consigo, sino disponte inmediatamente a decir: lo que agobia a este hombre no son los acontecimientos, porque otra persona no está agobiada por ellos: son sus opiniones sobre los acontecimientos. Por tanto, no vaciles en condescender, sólo con palabras, en su dolor, e incluso si hay necesidad, gime con él; pero guárdate de gemir también interiormente»<sup>24</sup>. Hume respondería



a casos como éste que las pasiones a las que él se refiere son «pasiones apacibles», es decir, unas pasiones que sean lo suficientemente intensas para mover a la acción, pero al mismo tiempo también lo suficientemente serenas que no descontro- len al agente moral. Pero aparte de la dificultad de poder contar con tan eficaces experiencias, el propio autor subraya la facilidad con que una pasión apacible puede tornarse en violenta (*Tratado*, II, III, 438).

Otro de los problemas que plantea la moralización del sentimiento es el de su alcance, pues difícilmente llamaríamos moral a un afecto benevolente que sólo se dirige a las personas más cercanas. Los partidarios de la moral del sentimiento se ven forzados a aceptar que el sentimiento se debilita conforme ampliamos su radio de acción social y, a lo sumo, confían en que en un futuro se producirá una simpatía universal. El propio Hume desarrolló lo que se conoce como teoría de la benevolencia limitada, según la cual la simpatía mantiene una graduación en su intensidad hasta el extremo de alcanzar muy débilmente a los extraños<sup>25</sup>. Años más tarde, desde la perspectiva del evolucionismo, Darwin explicará que el ser primitivo respeta y ayuda a sus parientes más próximos, luego extiende su simpatía a la tribu, más tarde a todo un pueblo. Y concluye, en una declaración más cercana al deseo optimista que a la fundamentación científica: «Defiendo que, con el tiempo, será la raza humana entera la que formará un cuerpo único de moralidad expresada en un código universal y una simpatía generalizada»<sup>26</sup>.

Por otra parte, ¿cabe aceptar que toda acción benevolente y altruista ha sido impulsada por un sentimiento del mismo tipo? Si examinamos las respuestas que históricamente se han ofrecido a este interrogante, descubriremos de inmediato que éstas se hallan prejuzgadas por la creencia previa en la bondad o en la maldad natural del hombre, lo que remite no pocas veces a una fe religiosa que o subraya la excelencia de lo natural en cuanto que obra de Dios o destaca los efectos nocivos de la huella del pecado original en la tendencia del hombre al mal<sup>27</sup>. La tendencia a reducir los móviles de acciones presuntamente morales a un sentimiento básico, sea el egoísmo, la vanidad o el miedo, reflejan, igualmente, la influencia de tales prejuicios y el abandono de la descripción de hechos para pasar a una teoría unificada<sup>28</sup>. Lo que en última instancia permite esta variación de interpretaciones —que en el caso de Nietzsche o de Scheler<sup>29</sup> alcanzan un extraordinario grado de sutileza— es el hecho, constatado por la psicología experimental y por el análisis fenomenológico, de que no hay sentimientos puros, esto es, sentimientos no «contaminados» por otros de índole contraria. El tema es tan antiguo que se remonta al viejo Platón cuando señaló que el amor es hijo de la abundancia y de la escasez (*Banquete*, 203b-e) y se prolonga hasta la novela psicológica contemporánea<sup>30</sup>. Huelga decir que la literatura agustiniana ofrece inapreciables joyas en el orden de la penetración psicológica a la hora de resaltar la imposibilidad de deslindar sentimientos morales como la caridad de sentimientos pecaminosos como la soberbia<sup>31</sup>. Lo único claro, a la luz de lo que antes apuntaba, es que, entre esa multiplicidad de móviles más o menos inconfesables o inconscientes, los agentes, por lo común, tenderán a explicar sus comportamientos según aquellos que más favorezcan la mejora de su autoestima. Y es que, como Descartes explicó: «Estamos tan predispuestos a nuestro favor, que a menudo lo que tomamos por virtudes, no son más

que vicios que se les parecen y que el amor propio nos disfraza» (*Tratado de las pasiones del alma*, art. 607).

La última de las interpretaciones morales del sentimiento que deseo recoger aquí es la que entiende éste en términos de premio y de castigo. Los premios y los castigos –vendría a indicar, por ejemplo, la psicología conductista– constituyen los únicos criterios posibles de los actos que consideramos buenos y malos respectivamente, y el sentimiento de autosatisfacción o el de culpa se explican como una interiorización de experiencias repetidas gracias a las cuales el sujeto aprende a premiarse o a castigarse bajo la forma de emociones placenteras o dolorosas. Según ello, buena es la acción que tras su realización suscita complacencia y mala la que despierta remordimientos. Sin sanciones –sería la conclusión– resultaría imposible adquirir los conceptos de bien y de mal morales<sup>32</sup>.

Independientemente de que el concepto de sanción remite a una concepción autoritaria y legalista de la moral, situar la sanción –y con ella el criterio de moralidad– en el ámbito del sentimiento plantea no pocos problemas a quien pretenda buscar aquí un fundamento objetivo para la ética. En su interesante análisis fenomenológico de la experiencia moral, Maurice Mandelbaum nos dice que el sentimiento presenta comúnmente dos tendencias: una tendencia envolvente intensiva y una tendencia envolvente extensiva. Por la primera nos inclina a valorar positivamente todas las características, sean morales o no, que posee el objeto hacia el cual tenemos un sentimiento favorable. Y en virtud de esta tendencia, atribuimos a las personas que amamos cualidades morales que no tienen, o alabamos a dichas personas para forzarles a que obren moralmente y justificar así nuestros sentimientos favorables hacia ellas. A su vez, la tendencia envolvente extensiva nos impele a enjuiciar a otros según las cualidades que poseen las personas que amamos, concedemos una importancia fundamental a las virtudes que éstas ostentan, menospreciamos aquellas que les faltan y configuramos nuestra jerarquía de valores a tenor de nuestras afinidades y rechazos respecto a las personas<sup>33</sup>. De acuerdo con estas apreciaciones, no sólo el sentimiento aparece como un criterio moral poco fiable, sino que su presencia obstaculiza la impersonalidad requerida para la formulación de juicios morales intersubjetivamente aceptables. Consideraciones parecidas son las que hace Ursula Wolf al intento de Tugendhat por conectar el amor entendido como afirmación volitiva del otro con el amor que implica una valoración moral<sup>34</sup>. Para Wolf, el sentimiento amoroso carecería de toda connotación valorativa aceptable desde una moral con pretensiones de universalidad. Casi se podría decir –por usar las provocadoras palabras que dan título a un libro de Javier Sádaba<sup>35</sup>– que estaría «contra la moral». Pero el problema, como en otros casos apuntados antes, radica en si podemos dar una definición unitaria de sentimientos que, por su ambigüedad, presentan fácticamente dimensiones diversas. De ahí que la cuestión semántica no se dilucide con una simple definición, pues toda delimitación dejará fuera aspectos importantes del fenómeno que se pretende encerrar en una conceptualización para uso de los teóricos de la moral.

Tugendhat, en concreto, trata de fundar una moral del respeto recíproco que

no sea deudora de supuestos religiosos o incluso filosóficos, y con este fin recurre a datos relativos a la forma como se va configurando la personalidad del agente moral mediante la educación y el proceso de socialización. De acuerdo con ellos, la autoestima y el autodesprecio, que son para el autor las sanciones morales características en cuanto que internas, se gestan por el hecho de que, durante la infancia, los padres premian o castigan las conductas morales de sus hijos dándoles su amor o privándoles del mismo, respectivamente. El amor generará en el niño la autoestima (si soy amado, es porque soy valioso, llegará éste a concluir), mientras que la privación de amor permitirá, en su día, el sentimiento de autodesprecio. Si en el proceso de socialización, el sujeto no ha llegado a establecer un nexo entre autoestima y amor, carecerá de sentido moral, por lo que, sin este presupuesto empírico, esto es, sin recurrir a la idea de sanción, no cabe fundar moral alguna. La sanción, así explicada, significa la base del respeto hacia uno mismo y hacia los demás. Por esta vía se podría acercar al mundo de los hechos la segunda formulación kantiana del imperativo categórico: «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca meramente como un medio»<sup>36</sup>.

Entre otras cosas, la argumentación de Tugendhat descansa en el aspecto valorativo que ofrecen sentimientos como el amor y el respeto, lo cual es cierto: apreciar, estimar, respetar son verbos que tanto en castellano como en sus equivalentes alemanes refieren a valoraciones presuntamente objetivas, pero ello no supone que su significado se agote en esto. Más bien cabe decir que su eficacia como elementos reforzadores o inhibidores de la conducta se debe precisamente a su connotación afectiva, a que son sentimientos hacia personas concretas, no hacia valores ideales o normas formales<sup>37</sup>. Pero no es esta la cuestión que aquí nos interesa, sino la posible interpretación del autodesprecio en términos de sanción moral. Y, de entrada, resulta imposible seguir suscribiendo a Kant en la medida en que la mera presencia de la sanción convertiría el imperativo moral en hipotético: nunca podremos determinar si el agente obra por respeto al deber o movido por el temor a suscitar el desprecio propio o ajeno, lo que reduciría la vida moral a sus primeros estadios de desarrollo. Es de recordar que en el sexto estadio de Kohlberg el resultado de la transgresión es la *autocondena* por la violación de los propios principios, autocondena que vendría determinada por la coherencia lógica exigible a unos agentes maduros y que vendría a coincidir con la coherencia reclamada por Kant en el tránsito de la máxima a la ley. Dicho de otro modo, el sentimiento kantiano de respeto (*Achtung*) es un sentimiento *sui generis*, que tiene por objeto la ley (y las personas en cuanto sometidas a ella), representa un «producto espontáneo» de la razón en nosotros como seres sensibles o, si se prefiere, significa la resonancia de la racionalidad, por así decirlo, del ser razonable (autor de la ley) en la sensibilidad del ser sensible (subordinado a la ley). No es el fundamento de la moralidad, sino el móvil subjetivo de la misma. Por otro lado, dejando a Kant y retomando a Kohlberg, el tránsito de la moral de la autoridad a la moral de los principios supone que el sujeto ha llegado a identificarse tanto con las leyes libremente aceptadas en el estadio de asociación, que ya no requiere regirse por su letra, porque ha alcanzado y aceptado como propios los principios y valores que las leyes

venían a proteger. En pocas palabras, dicho tránsito supone el logro de una autonomía moral, algo que no se consume simplemente con la maduración emocional (la introyección del amor de otros convertido en autoestima), sino también con el desarrollo de la inteligencia y el establecimiento de relaciones democráticas con los otros. El problema, entonces, que nos debieran aclarar los partidarios de la sanción moral como experiencia interna es si esta autonomía requiere la presencia del autocastigo (no veo de qué otra forma se puede llamar a cualquier sentimiento doloroso que siga a la trasgresión si nos empeñamos en interpretarlo como sanción *moral* retributiva y no como consecuencia *natural*), o si, por el contrario, la liberación de la heteronomía reclama también la liberación de la idea de sanción moral —por innecesaria—, en un sentido que podríamos hacer equivalente, forzando un tanto las cosas, con la afirmación aristotélica de que «no es bueno avergonzarse por cometer acciones vergonzosas» (EN, 1128b, 34-35), pues el virtuoso *no puede* avergonzarse; si lo hiciera, no sería virtuoso.

Un breve examen de la versión fuerte de esta tesis de la sanción, que no se ajustaría, claro está, a la postura de Tugendhat, nos permite comprender que no estamos ante una cuestión meramente terminológica. Tanto el psicoanálisis como el conductismo watsoniano subrayan el carácter aprendido del sentimiento de culpa —expresión más pertinente para designar la emoción dolorosa producida por la trasgresión que la de autodesprecio— y lo definen exclusivamente en función de los factores que determinan su aparición, esto es, de los castigos que sancionan negativamente la conducta que se pretende extirpar. Y si aceptamos que mediante un aprendizaje eficaz y en virtud de la situación de debilidad en que el niño se encuentra respecto a los adultos, *cualquier* forma de respuesta «moral» puede vincularse a una misma e idéntica situación, estaremos presuponiendo, cuando menos, dos cosas: que la relación entre la situación y el acto y entre éste y sus consecuencias es completamente arbitraria, y que el sentimiento de culpa sólo puede mantenerse como resultado de la aplicación de castigos —o del miedo a éstos bajo la forma de pérdida del amor, como en la explicación freudiana— y en el contexto de unas relaciones autoritarias. Las sanciones, en suma, constituirán el único contenido del bien y el mal morales, y se presupondrá que los individuos hallan considerables trabas para llevar a cabo una crítica racional de aquellas situaciones en que se les ha inducido a sentirse culpables<sup>38</sup>.

Todo lo dicho no significa que los sentimientos sean ajenos a la vida moral. Sin ellos, sin autoestima, sin amor —como constata acertadamente Tugendhat— aquélla no sería posible. Pero tampoco lo sería sin la existencia de otras capacidades innatas o adquiridas, como el autocontrol, la empatía, la inteligencia práctica, etc. La cuestión está en si debemos razonablemente atribuir valor moral a cualquiera de estas capacidades, por encima del que «merecen» otras aptitudes requeridas para el desempeño de funciones que no corresponden al ámbito de lo ético, pero que son necesarias, beneficiosas y útiles. Y, en caso afirmativo, habrá que justificar por qué se concede a los sentimientos que acompañan a la acción moral un lugar de privilegio en la teoría ética que no se corresponde con los hechos estudiados por el análisis fenomenológico y por la psicología experimental y filosófica. En cualquier caso, el énfasis que tales teorías han puesto en la consideración de la

compasión y del sentimiento de culpa o similares ha contribuido no poco a cubrir a la ética con ese «velo de luto» del que Hume quería despojarla para mostrar su rostro «gentil, humano, benéfico, agradable, incluso a veces, juguetón, alegre y contento, olvidando austeridades y rigores inútiles, sufrimientos y abnegaciones más allá de los estrictamente necesarios» (*Investigación sobre los Principios de la Moral*, 228), más allá —añadiría John Rawls— de lo que exige «al precio del amor y de la confianza, de la amistad y del afecto».

## NOTAS

<sup>1</sup> E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 18 y 46.

<sup>2</sup> «Gustoso vine en ayuda de mis amigos; lástima que lo hice por inclinación natural, y me recome el escrúpulo de que no fui en ello virtuoso. No hay más remedio que tratar de despreciarlos y hacer con asco lo que te manda el deber.» Pueden recordarse también los apuros de Séneca para salvar a la Estoa de las acusaciones de inhumanidad por su condena de la compasión (*De clementia*, II, 4 y 5).

<sup>3</sup> Ph. Foot, «Creencias morales», reproducido en *Teorías sobre la Ética*, trad. de Manuel Arbolí, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 126-150. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, Londres, Methuen, 1974, pp. 1-25. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, especialmente pp. 60-75. St. Hampshire, *Freedom of the Individual*, Londres, Chatto and Windus, 1965, c. 2. S. Schoeck, *Envy. A Theory of Social Behaviour*, Londres, Secker and Warburg, 1969. G. E. M. Anscombe, «Pretending», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 32 (1958), 259-294. J. Rawls, «El sentido de la justicia», recogido en J. Feinberg (ed.), *Conceptos morales*, trad. de J. A. Pérez Carballo, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. D. A. J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, c. 13. E. Tugendhat, *Problemas de Ética*, trad. de J. Vigil, Barcelona, Critica, 1988.

<sup>4</sup> W. James, *Essays on Faith and Morals*. Chicago, Meridian Books, 1962, pp. 63-110.

<sup>5</sup> G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», recogido en G. Wallace y A. D. M. Walker, *The Definition of Morality* (Eds.), Londres, Methuen, 1970, p. 211.

<sup>6</sup> R. D. Brandt, «Traits of Character: A Conceptual Analysis», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1 (1970), pp. 23-37.

<sup>7</sup> A. MacIntyre, «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53 (1982), pp. 295-312. Gilberto Gutiérrez ha hecho un largo comentario de este artículo en «El agente fantasma», *Agora*, 5 (1986), pp. 227-234.

<sup>8</sup> Pese a que estas reivindicaciones se vienen haciendo desde hace dos décadas, los filósofos morales siguen lamentando la falta de una teoría general de las virtudes. Véase, por ejemplo, J. B. Schneewind, «The Misfortunes of Virtue», *Ethics*, 101 (1990), pp. 42-63.

<sup>9</sup> Lugar citado en nota 3, c. 13.

<sup>10</sup> Algunos de los frutos de esa psicología filosófica, relacionada con la ética serían: Brench, P. A., Uehling, T. E. y Wettstein (eds.): *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13. *Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame University Press, 1988. Parfit, D., *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press, 1984. Rorty, A. C. (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976. Martin, M. (ed.), *Self-Deception and Self-Understanding: New Essays in Philosophy and Psychology*, Lawrence, University of Kansas Press, 1985. Pears, D., *Motivated Irrationality*, New York, Cambridge University Press, 1984. Flanagan, O. y Rorty, A. O. (eds.), *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, Bradford Books, 1983.

<sup>11</sup> *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Harvard University Press, Londres, 1991, p. 32.

<sup>12</sup> La posibilidad de una correlación entre represión e intolerancia fue sugerida por S. Freud, pero hasta mediado nuestro siglo no empezó a verificarse experimentalmente la relación entre la comisión de una falta y la valoración ulterior de la misma. Estos trabajos se iniciaron a partir del estudio de Mills, J., «Changes in moral attitudes following temptation», *Journal of Personality*, 26 (1958), pp. 517-531.

<sup>13</sup> Aunque la idea del respeto hacia uno mismo como condición previa de la moralidad es característicamente kantiana, estos autores han resaltado su dimensión psicológica o social. Véanse Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, trad. de María Dolores González, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 208 y 486. Nozick, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, trad. de R. Tamayo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 234-240. Tugendhat, E., lugar citado en nota 3, pp. 171 y ss.

<sup>14</sup> Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, 1957. La idea de que los seres humanos tratan de minimizar la disonancia cognitiva permite predecir que los individuos intentarán armonizar demandas incompatibles mucho antes de que los filósofos aprecien serias incompatibilidades entre teorías rigidamente formuladas.

<sup>15</sup> Una objeción de este tipo se encuentra en D. Wright, *The Psychology of Moral Behaviour*, Middlesex, Penguin Books, 1971, p. 48. Owen Flanagan ha objetado también que la teoría de Kohlberg prejuzga una

concepción deontologista y liberal de la moral que imposibilitaría su pretensión universalista o, cuando menos, transcultural. Lugar citado en nota 11, pp. 87-88.

<sup>16</sup> Esta es la definición que da del término «sentimiento» el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia.

<sup>17</sup> Se trata de uno de los textos más conocidos del *Treatise*, con el que Hume comienza la sección IV de la tercera parte del libro tercero. En relación con este texto, no está de más recordar aquí que para Hume el orden jurídico y las organizaciones sociales son fruto de la singularidad de la mente humana y de las necesidades propias de la especie, del interés y del principio de simpatía.

<sup>18</sup> Lugar citado en nota 13, 9. 530.

<sup>19</sup> Valgan como ejemplo las palabras con que Adam Smith inicia su *Teoría de los sentimientos morales*: «Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que le hacen interesarse por la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla.»

<sup>20</sup> *Conferencia sobre ética*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989, p. 36.

<sup>21</sup> F. Brentano, *El origen del conocimiento moral*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1990, p. 20.

<sup>22</sup> Gilberto Gutiérrez ha analizado esta fluctuación terminológica en «Sobre el sentido y el sentimiento morales», reimpresso en este mismo volumen. (Apareció originalmente en *Agora*, 2 (1982), 31-45.)

<sup>23</sup> Véanse como ejemplos: Estobeo, *Eclogae*, II, 6, 180. Spinoza, *Ethica*. IV. L. La Rochefoucauld, *Máxima* 264. Las críticas de Nietzsche a la compasión deben entenderse dentro de sus objeciones generales a la filosofía de Schopenhauer, pero sus referencias negativas a la compasión, la simpatía y el altruismo son tan numerosas en sus obras que me veo obligado a citar como ejemplo los aforismos 132 a 147 de *Aurora* por ser los más largos y los únicos que se hallan agrupados. En un sentido contrario es recomendable el libro de R. S. Peters, *Reasons and Compassion*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, conferencias primera y tercera. Manuel Reyes Mate ha estudiado la cuestión en «Sobre la compasión y la política», en *Ética día tras día*, J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), Madrid, Trotta, 1991, pp. 271-296.

<sup>24</sup> Epicteto, *Manual*, XVI. Nietzsche suscribe este mismo consejo recogiendo de La Rochefoucauld en el aforismo 50 de *Humano, demasiado humano*.

<sup>25</sup> Hartmut Kliemt, en *Las instituciones morales*, trad. de J. M. Seña, Barcelona, Alfa, 1986, junto con otras cuestiones de Hume, ha estudiado esta idea, aparte, claro está, de la cita inevitable de Ph. Mercier, *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1973, que recoge de P. S. Ardal la importancia que éste concede al libro segundo del *Treatise* para entender cabalmente la ética del autor en *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh University Press, 1966.

<sup>26</sup> Recojo el texto de C. J. Cela Conde, que trata el tema del darwinismo y la ética en el capítulo 2 de su libro *De genes, dioses y tiranos*, Madrid, Alianza, 1985.

<sup>27</sup> Aquí cabe recordar desde las diatribas lanzadas por Voltaire en su *Diccionario Filosófico* sobre los defensores del pecado original, una idea, según él, procedente de san Agustín, «digna de la cabeza caliente y novelisca de un africano libertino y penitente, maniqueo y cristiano, tolerante y perseguidor, que se pasó la vida contradiciéndose a sí mismo», hasta la convencida afirmación de J. de Maistre de que todos los males humanos se deben a su naturaleza perversa por la huella de la culpa originaria. Fernando Savater ha estudiado la crítica jansenista del amor propio en el capítulo 3 de su libro *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>28</sup> Me refiero a los ensayos de reducir los instintos o inclinaciones humanos al egoísmo (Hobbes), al amor propio (La Rochefoucauld), a la sexualidad (Freud), que se prolongan hasta el proyecto de Moritz Schlick, en *Fragen der Ethik*, de llegar a conocer los motivos generales de toda la conducta humana.

<sup>29</sup> En el caso de Nietzsche se trata de diluir la compasión en voluntad de poder, el altruismo en amor propio, la generosidad en miedo o la humildad en orgullo, entre otros muchos ejemplos. En el de Scheler, por el contrario, se intenta describir fenomenológicamente la rica gama de matices que presentan la simpatía, el amor y otros sentimientos afines (en *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1957).

<sup>30</sup> Cabe recordar que Stefan Zweig escribió una serie de relatos breves que lleva como título *La confusión de los sentimientos* y en cada uno de ellos describe el equívoco que se plantea en las relaciones humanas por las interpretaciones que unos personajes hacen de los sentimientos de otros. Milan Kundera, en el fragmento 9 del primer capítulo de *La insostenible levedad del ser* se ve obligado a hacer un paréntesis erudito para explicar las ambigüedades de la compasión como clave explicativa de la novela.

<sup>31</sup> El texto merece ser reproducido: «Ved cuántas obras ejecuta la soberbia. Considerad cuán semejantes y como iguales a la caridad. La caridad alimenta al hambriento, también la soberbia; la caridad para alabar a Dios; la soberbia, para alabarse a sí misma. Viste la caridad al desnudo, también la soberbia le viste. Ayuna la caridad, ayuna también la soberbia. La caridad entierra a los muertos, también la soberbia. Todas las obras buenas que quiere hacer y hace la caridad las fustiga la soberbia contra la caridad, y cómo pretende conducir sus bridones. Pero interiormente está la caridad; desplaza del lugar a la soberbia funestamente agitada; ved que no desplaza a la que funestamente agita, sino a la que en sí funestamente está agitada. ¡Ay del hombre que tiene a la soberbia por auriga! Necesariamente será arrastrado al precipicio. ¿Quién puede saber, si es o no la soberbia la que estimula las obras buenas? ¿Cómo lo sabemos? Veamos las obras. La misericordia da de comer; también la soberbia. La misericordia intercede por el pobre; también la soberbia intercede. ¿Qué es esto? No las distinguimos por las obras. Me atrevo a decir más; pero no yo; lo dice San Pablo: muere la caridad, es decir, el hombre que tiene caridad confiesa el nombre de Cristo, soporta el martirio; también confiesa la soberbia y soporta

el martirio. Aquél tiene caridad; a éste le falta». «Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos», en *Obras*, vol. XVIII, trad. de B. Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

<sup>32</sup> He expuesto esta concepción y su crítica en «De la ética de las sanciones a la ética de las virtudes», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 28 (1988), pp. 1-27.

<sup>33</sup> M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Experience*, Londres, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 215-225. Ahora bien, este análisis no resuelve la dialéctica razón-sentimientos a favor de los segundos, pues ambos se disuelven en la unidad del psiquismo humano. Para esta cuestión pueden verse: Frank, R. H., *Passions within Reason: The strategic role of the emotions*, Nueva York, Norton, 1988, y De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Bradford, 1987. Los autores que actualmente defienden la existencia de rasgos psicológicos naturales consideran que las seis emociones básicas son la ira, el miedo, la aversión, la felicidad, la tristeza y la sorpresa. Véase, por ejemplo, Ekman, P. R. W., Levinson, W. y Friesen, W. V., «Autonomic nervous-system activity distinguishes among emotions», *Science*, 221 (1985), pp. 1208-1210.

<sup>34</sup> En *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, De Gruyter, 1984, pp. 202-204. La obra de Tugendhat a que se refiere es la citada en nota 3. E. Bonete ha expuesto las ideas principales de este autor y las críticas de Ursula Wolf, en *Éticas contemporáneas*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 133-182.

<sup>35</sup> *El amor contra la moral*, Madrid, Arnao, 1988.

<sup>36</sup> Se trata de la tercera de las fórmulas del imperativo categórico, por orden de exposición, que aparece en el capítulo segundo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Tugendhat no tiene en cuenta los aspectos disfuncionales de la autoestima, por ejemplo, su conexión con la envidia analizada por Nozick en el libro y páginas citados en la nota 13.

<sup>37</sup> A ello habría que añadir la relatividad histórica de los sentimientos e instintos (Nietzsche, *Aurora*, 38) y la posible incompatibilidad entre el amor y el respeto (*Humano, demasiado humano*, 603). Por otra parte, las ideas de Tugendhat sobre el proceso de aprendizaje moral necesitarían muchas matizaciones –hasta invalidar quizá su teoría general– a la luz de estudios recientes sobre la cuestión. Véase, como simple muestra, Kagan, J. y Lamb, Sh., *The Emergence of Morality in Young Children*, University of Chicago Press, 1987. Para un conocimiento mejor de la postura de E. Tugendhat, véase el breve pero denso estudio de J. Sádaba en *La Filosofía Moral Analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid, Mondadori, 1988, pp. 119-146.

<sup>38</sup> La superación de los prejuicios freudianos sobre el sentimiento de culpa explica que ciertos estudios recientes reivindiquen sobre nuevas bases teóricas sus funciones positivas. Véase, por ejemplo, Morris, H., «The Decline of Guilt», *Ethics*, 99 (1988), pp. 62-76.

## II

# Aspectos sistemáticos



## Sobre el sentido y el sentimiento morales\*

Gilberto Gutiérrez

No es posible entender la praxis moral en lo que tiene de acción viva, existencial y personal si se deja de lado el análisis de los componentes afectivos de la acción moral. Una hipótesis fecunda para la comprensión de la acción moral consiste en concebir el aprendizaje moral como un auténtico proceso de lo que, jugando con el equívoco del título flaubertiano, podría llamarse «educación sentimental»: el proceso de adquisición de un sentido o sentimiento –luego veremos que los términos fluctúan– moral, concebido como un complejo de hábitos cognitivos, pautas estables e interiorizadas de conducta, disposiciones para la elección, cierta consistencia afectiva, orientaciones habituales de valor, etc.

Existe una profunda relación entre estos procesos de adquisición del sentido moral y el desarrollo de la capacidad tanto de formular como de ser objeto de juicios morales, juicios que Aristóteles consideraba como los datos primarios de la reflexión moral y que, en gran medida, son juicios que suponen en las personas –o les atribuyen– determinadas características que las califican de manera estable y habitual para realizar acciones justas desde el punto de vista moral.

De estas características consideramos, salvo prueba en contrario, responsables a sus poseedores, pues creemos que son el resultado de un proceso voluntario de adquisición. A este carácter moral asociamos una capacidad de experimentar ciertos sentimientos o emociones que, o bien disponen a las personas de manera favorable a la ejecución de acciones que valoramos moralmente, o bien manifiestan su condición de agentes morales, copartícipes de derechos y deberes en la comunidad de interacción humana. Así, por ejemplo, la incapacidad de experimentar resentimiento o indignación moral en circunstancias apropiadas revelaría la ausencia de lazos de amistad y confianza mutua, así como la carencia de ciertos elementos esenciales de la humanidad.

El tipo de relaciones sociales asociadas a estas capacidades morales desempeña una importante función en las tipologías sociológicas polares como las que permiten a Durkheim distinguir entre solidaridad mecánica y orgánica, a Tönnies entre comunidad y asociación, a Cooley entre grupos primarios y secundarios, a

\*Artículo publicado en *Ágora*, nº 2, 1982, pp. 31-45.

Bergson entre sociedades cerradas y abiertas, a Redfield entre orden moral y orden técnico, y otras dicotomías similares. La misma idea está presente en los primeros sociólogos americanos como Edward Ross, quien concibe como característico del «orden natural» el engranaje espontáneo de personalidades dotadas de capacidades inherentes de simpatía y sociabilidad, con un sentido de la justicia y una capacidad de resentimiento que derivan del desarrollo del yo. Desarrollo que tiene lugar tanto por interacción como, sobre todo, por la interiorización del otro, la cual supone previamente la capacidad de ponerse en lugar del otro —noción esta que tan importante papel desempeña en la obra de James Baldwin, George Mead y el ya citado Charles Cooley—. Precisamente este último, que atribuye a los grupos primarios anteriores a la revolución industrial la condición de «orden natural», considera que el control social que el grupo ejerce sobre sus miembros está destinado a eliminar precisamente a los «idiotas morales», incapaces de ponerse en el lugar del otro.

Es igualmente conocida la apelación de las morales utilitaristas a la noción de espectador imparcial universalmente benevolente y dotado de una capacidad de simpatía generalizada. Pero la idea de una comunidad de sentimientos entre hombres bienintencionados regidos por la ley moral está asimismo presente en las nociones kantianas de reino de los fines y de la comunidad ética considerada como iglesia, y reaparece en la concepción rawlsiana de sociedad bien ordenada cuyos miembros participan en un mismo sentido de la justicia.

En su raíz filosófica, la cuestión que se plantea es, formalmente hablando, la que formula Kant en la segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres* al definir el sentimiento moral como condición subjetiva (estética) de la susceptibilidad o receptividad (*Empfänglichkeit*) del ánimo hacia el concepto de deber: el papel del factor subjetivo que aporta la sensibilidad o sentimiento en la determinación subjetiva de la voluntad, las condiciones que hacen posible que el ser humano se interese en la ley moral o la tenga como incentivo. En efecto, «no existe ningún hombre completamente desprovisto de todo sentimiento moral, porque si careciese por completo de receptividad para este sentimiento estaría moralmente muerto; y (...) si la vitalidad moral ya no fuera capaz de seguir excitando este sentimiento, la humanidad (...) se disolvería en la pura animalidad y se confundiría irremisiblemente en la masa de los demás seres de la naturaleza»<sup>1</sup>.

Bajo el título genérico de «sentido moral» se han discutido en la filosofía moral dos tipos de cuestiones no siempre bien distinguidas: las referidas al *sentido moral* (*moral sense, moralischer Sinn*) y las relacionadas con el *sentimiento moral* (*moral feeling, moralisches Gefühl*). Para esclarecer la naturaleza de ambas me parece sugerente analizar cómo podría entenderse, en una perspectiva clásica, lo que modernamente se designa como «sentido moral» o «sentido de la justicia»; y ello, con el modesto propósito de contribuir a iluminar una zona habitualmente penumbrosa de la razón práctica<sup>2</sup>. El conjunto de cuestiones que pueden plantearse a propósito del sentido moral —descartando explícitamente que se trate de un sentido específicamente moral— configura tres categorías principales:

1. En primer lugar, las referidas al modo de adquisición de los principios morales, sobre todo teniendo en cuenta que la propia noción de principio moral implica tanto los principios concebidos como expresión de una ley o norma moral

que, en cuanto tal, es extrínseca al agente, cuanto los principios concebidos como ἀρχή τοῦ κινεῖν, como generadores intrínsecos del movimiento que es la acción moral. Esta distinción parece ser la que recoge Aristóteles al principio del libro 6 de la *Ética a Nicómaco* cuando, hablando de la elección (προαίρεσις), afirma que ésta es el principio de la acción en el sentido de «aquello de donde parte (ῥθεν) el movimiento, no de la meta que persigue (οὗ ἔνεκα)» (1139 a 30). Hay que tener en cuenta, por lo que respecta al modo de hacerse con los principios así entendidos, que el propio Aristóteles, al comienzo del libro 1 de la misma *Ética* reconoce que «de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por intuición sensible y otros, en fin, por una especie de habituación (ἐθισμῶ)» (1098 b 4), entre los cuales sin duda hay que contar los principios morales. Esta primera categoría de problemas incluye, por tanto, una referencia ineludible a la naturaleza de los datos de la experiencia moral, así como a la naturaleza misma de esta experiencia, que nos permita comprender cuál es la razón por la que resulta plausible la exclusión aristotélica del joven como discípulo apropiado de la ética (1095 a 2), y su afirmación de que éste, en cambio, sí puede ser geómetra y matemático, pero no sabio (φρόνιμος) (1142 a 13).

2. En un segundo conjunto de cuestiones, pueden incluirse las que atañen al modo como los principios morales se aplican al juicio moral singular. Estas cuestiones remiten asimismo a la estructura del razonamiento práctico y a sus diferencias esenciales con el raciocinio teórico deductivo. El juicio moral —el juicio que pronuncia el agente moral— se ejerce en y sobre una circunstancia singular, pero con arreglo a criterios universales. Mas del dominio de lo singular está ausente la certeza del razonamiento abstracto; en lo singular el criterio está en la percepción sensible (1109 b 23); la φρόνησις no proporciona ἐπιστήμη sino αἴσθησις (1142 a 24-8), pues tal es la naturaleza de lo práctico. Lo que se intuye no es objeto, sino principio de la demostración. El juicio moral supone así un tipo de habituación que sólo proporcionan la virtud y la edad, de modo que «por muy indemostrables que sean las opiniones de los expertos, los ancianos y los sabios, ha de hacerseles caso —concluye Aristóteles al final del libro 6 de la *Ética a Nicómaco*—, pues la experiencia les ha dado vista para ver rectamente» (1143 b 10-13). Es evidente, por tanto, que la naturaleza misma del juicio práctico remite a ciertas disposiciones habituales en el agente moral que lo califican para juzgar como por connaturalidad de las circunstancias singulares en las que se ejerce la elección moral.

3. Pero es el tercer grupo de cuestiones el que, a mi entender, forma el núcleo de problemas históricamente vinculados al ámbito del sentido moral. Atañen estos al modo mismo como los principios morales —en el doble sentido de expresión de una norma moral y de principios generativos de la acción a que antes me referí— se traducen, no ya en tal o cual acción discretamente considerada, sino en la praxis habitual y continua de los agentes morales, expresamente concebidos estos últimos como actuantes en el marco de unas relaciones de reciprocidad y convivencia sociales. Este tercer conjunto de cuestiones es el más importante, porque lo que en él se debate de manera explícita es la naturaleza práctica de la razón, implícita a su vez en la concepción aristotélica de la ética como disciplina cuya meta es la praxis y no la gnosis. Su arduidad está en razón de su importancia, pues

no en vano la historia de la filosofía moral puede considerarse vertebrada en gran medida en torno a las aporías de las dimensiones teórica y práctica de la razón, especialmente las que tienen que ver con la capacidad de la razón para mover a la acción.

No es de extrañar, pues, que del modelo de razón que se introduzca en los asuntos morales dependa asimismo la idea, no sólo del tipo de motivos posibles de la conducta moral, sino incluso del tipo de motivos que se considera dignos de ser llamados morales. Ni sorprende tampoco que, precisamente en relación con el sentido y el sentimiento moral, se plantee la necesidad ineludible que tiene toda teoría ética de relacionar explícitamente sus puntos de vista con una teoría psicológica de las actitudes y deseos de los hombres. A esta necesidad intrínseca de la filosofía moral, en tanto que filosofía práctica, de presuponer un determinado modelo de naturaleza humana, y de hacer explícitas las relaciones que median entre los hechos de esta naturaleza humana, por una parte, y los principios, valores e ideales morales, por otra, han obedecido todas las teorías éticas dignas de ese nombre; una teoría ética que prescindiese de toda referencia a la estructura afectiva, motivacional, desiderativa, etc. de la naturaleza humana real, negaría su propia condición práctica.

En el contexto de la discusión de lo que podríamos llamar la dinámica de la razón práctica, no podría faltar la referencia a aquellas disposiciones que modifican el carácter del agente y lo sitúan en condiciones de obrar moralmente de forma espontánea y habitual, es decir, a las *virtudes* propiamente éticas, cuestión ésta cuya complejidad la hace acreedora a un tratamiento específico que no pierda de vista su conexión con el conjunto de problemas al que me vengo refiriendo. La razón de ser de esta íntima conexión se encuentra en la naturaleza simultáneamente afectiva, volitiva e intelectual de la razón práctica. Y esta naturaleza esencialmente práctica de la razón moral es la que exige de la teoría ética que especifique y dilucide la función de los elementos afectivos en la vida moral, teniendo en cuenta que no se trata de factores extrínsecos añadidos a una operación racional de índole teórica, sino de componentes consustanciales a todas las operaciones de la razón práctica.

Si nos ceñimos a la cuestión específica del sentido y el sentimiento morales, una de las primeras cosas que sorprenden al introducirse en la copiosa bibliografía existente, es la frecuente inconsistencia y labilidad terminológicas. Éstas aquejan incluso a los autores británicos que propugnaron las teorías llamadas del *moral sense* —Shaftesbury, Hutcheson y Hume, principalmente— quienes utilizan sin demasiada precisión los términos *sense* (sentido), *sentiment* o *feeling* (sentimiento), e incluso en algún caso *taste* (gusto). Esta fluctuación terminológica plantea serias cuestiones hermenéuticas a la hora de considerar si el llamado *moral sense* es primariamente fuente de sensaciones, de intuiciones o de sentimientos, sobre todo si estimamos que el término *sense* implica una referencia perceptiva, mientras que *sentiment* posee resonancias emotivas. Más aún, si se tiene en cuenta que, al menos Hume, que prefiere hablar de *moral sense*, excluye decididamente de éste toda dimensión intuitiva o perceptiva<sup>3</sup>. Por el contrario, Kant intenta, desde las primeras páginas de la *Metafísica de las Costumbres*, precisar la distinción entre *Gefühl* y *Sinn*: ambos pertenecen a lo subjetivo de nuestra representación, pero mientras *Sinn*

puede ponerse en relación con un objeto de conocimiento, *Gefühl* contiene únicamente la referencia de la representación al sujeto, sin nada que sirva para el conocimiento del objeto. Por esta razón, prefiere hablar de *sentimiento* (*Gefühl*) y considera inadecuado referirse a él llamándolo *sentido* (*Sinn*), «porque con este término se designa comúnmente una facultad teórica referida a un objeto, mientras que el sentimiento moral, por el contrario, como el placer y el dolor en general, es algo puramente subjetivo, que no proporciona conocimiento»<sup>4</sup>.

Cualquier tentativa de estipular un significado preciso para estas expresiones introduciría, en este momento de la exposición, una rigidez estéril que nos ocultaría la auténtica complejidad de las cuestiones que suscitan. Pero si no se pierde de vista la clasificación tripartita que hice de ellas páginas atrás —cuestiones relacionadas con la adquisición de los principios morales, con el papel de éstos en la deliberación moral y, por último, con su puesta en práctica— no resultará difícil comprender las razones latentes de la contaminación semántica entre las nociones de sentido y de sentimiento moral.

Una buena manera de introducirnos en la dialéctica del sentido y el sentimiento moral nos la ofrece el uso que John Rawls hace de ambas nociones en distintas partes de su obra y, particularmente, en su *Teoría de la justicia*<sup>5</sup>, cuyo capítulo 8 reproduce en lo esencial su artículo de 1963 sobre «El sentido de la justicia»<sup>6</sup>. Rawls propone usar el viejo término de «sentimiento» para designar, por una parte, «conjuntos o familias ordenadas y permanentes de disposiciones que gobiernan las actitudes de los individuos, tales como el sentido (*sense*) de la justicia y el amor a la humanidad»; por otra, «la adhesión duradera a individuos particulares o asociaciones que ocupan un lugar central en la vida de la persona»<sup>7</sup>. Sin pretender que se trate de una definición propiamente dicha, lo cierto es que con ella se hace hincapié en la naturaleza conativa y emotiva de los *sentimientos* morales. Más difícil resultará hallar una definición, al menos igual de neta, de lo que Rawls entiende por *sentido* cuando habla del sentimiento de la justicia, sobre todo al hacer suya la aserción de Rousseau en el *Emilio* según la cual «el sentido de la justicia no es una mera concepción moral formada sólo por el entendimiento, sino un verdadero sentimiento del corazón ilustrado por la razón, el producto natural de nuestros afectos primitivos»<sup>8</sup>, e intentar definirlo, en la *Teoría de la justicia*, como «el deseo de actuar de acuerdo con los principios que serían elegidos en la posición original»<sup>9</sup>. Es decir, que el *sentido* de la justicia es asimismo un *sentimiento*, y, como tal, participa de la doble naturaleza, volitiva y emotiva, común a los sentimientos morales.

Pero no me interesa aquí la exégesis de Rawls como tal, sino sólo en tanto que nos brinda la ocasión de penetrar en la naturaleza del *sentido* moral cuando, no sin alguna inconsecuencia, describe el sentido de la justicia como una cierta destreza o pericia (*skill*) en juzgar que las cosas son justas o injustas y en apoyar estos juicios mediante razones; pericia a la que se añade de ordinario un deseo de actuar de acuerdo con estos juicios y una expectativa de que los demás experimenten un deseo semejante. El elemento nuevo que aparece en esta descripción —la pericia— posee ya una dimensión cognitiva, que he querido destacar traduciendo *skill* por un término cuya raíz latina podría no ser ajena a la *πέριπα* griega. El sentido de la justicia resulta ser así una capacidad que se supone desarrollan todas las personas lle-

gadas a cierta edad y dotadas de ciertos requisitos intelectuales en circunstancias sociales normales. Esta capacidad adquirida se manifiesta en la pericia que discrimina qué acciones son buenas o malas con arreglo a los principios de la justicia.

La analogía de lo que ocurre con el lenguaje se ofrece espontáneamente, y Rawls afirma que una de las tareas de la filosofía moral y, en particular, de la teoría de la justicia, consiste en la descripción de esa capacidad o pericia característica del sentido de la justicia, de forma semejante a la teoría lingüística, cuya tarea fundamental, entendida en términos chomskyanos, consistiría en describir el sentido de la gramaticalidad que poseen los hablantes para las oraciones de su lenguaje materno. La meta de la teoría, en este caso, es caracterizar la capacidad de reconocer y generar oraciones correctas formulando para ello principios claramente expuestos que hagan las mismas discriminaciones que el hablante nativo. Es decir, describir la competencia del hablante normal<sup>10</sup>.

En ambos casos —la teoría ética y la gramática generativa— se trata de construcciones teóricas cuyo propósito básico es explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia —moral o lingüística— de la cual tenemos cierta evidencia intuitiva. En ambos casos existe el propósito explícito de relacionar la adquisición, el desarrollo y el ejercicio de la pericia asociada al *sentido* —moral o lingüístico— a una determinada concepción de la naturaleza humana y de las condiciones sociales que permiten el despliegue de virtualidades y capacidades innatas<sup>11</sup>.

La analogía lingüística es menos moderna de lo que podría pensarse. Cuando Aristóteles, en el libro 2 de la *Ética a Nicómaco*, se ocupa de la adquisición de la virtud del carácter —virtud ética— por la práctica de actos virtuosos, tropieza con la dificultad de explicar «cómo es posible decir que uno se vuelve justo haciendo lo que es justo, y morigerado practicando la templanza, pues a primera vista parece que, si se practica la justicia y la templanza, se es ya justo y morigerado, lo mismo que si se practica la gramática y la música se es de antemano músico o gramático» (1105 a 17 y ss.). La discusión de este aparente círculo vicioso —aunque por otra parte se trate de un genuino círculo virtuoso, lo que, si se perdona el retruécano, apunta a su naturaleza más profunda— permite comprender en qué podría consistir este sentido moral que, por una parte, se apoya en una capacidad adquirida pero que despliega virtualidades naturales; y, por otra, se manifiesta en una pericia judicativa y, en última instancia, en una praxis justa.

Aristóteles distingue entre la obra objetiva de la virtud y la disposición subjetiva del virtuoso, insistiendo en que, si bien es posible, ocasionalmente, realizar una acción objetivamente virtuosa, lo que es verdaderamente virtuoso es realizarla de la manera como lo hace el virtuoso. La analogía con el caso del gramático es parcial, porque las obras de arte poseen en sí mismas su perfección y se agotan en su condición de objetos exteriorizados, mientras que no ocurre así con las obras virtuosas. Puede darse el caso de que alguien lleve a cabo una obra gramatical —un verso bien medido, por ejemplo—, ya sea por casualidad, ya sea porque alguien le sopla la fórmula. Pero al que así actúa no puede llamarsele gramático, pues este título sólo conviene a aquél que, en primer lugar, lleva a cabo una obra conforme a las reglas del arte gramatical; pero que, en segundo lugar, aplica dichas reglas intencionadamente y no por casualidad; y que, en tercer lugar, posee personalmente dicho arte y no actúa al dictado de otro. Es Sócrates y no el esclavo de Menón

quien posee el arte geométrico. En definitiva, pues, llamamos gramático al que hace cosas gramaticales y las hace gramaticalmente (γραμματικῶς). Pero para que sea así y se satisfagan las tres condiciones mencionadas es preciso suponer en el gramático, no una disposición pasajera, sino un estado habitual del que fluya la actividad gramatical como algo natural.

Este recurso a lo que Aristóteles entiende como equivalente a algo que hoy llamaríamos sentido de la lengua o competencia lingüística reaparece en el libro 3 cuando analiza la decisión (προαίρεσις). Refiriéndose a la deliberación que precede a esta última afirma que no deliberamos sobre lo que no puede ser de otra manera. El que sabe ortografía —el que posee el arte, el sentido, la competencia ortográfica— no duda y, por tanto, no delibera, sobre la manera de escribir una palabra dada<sup>12</sup>. La analogía con el lenguaje no está, pues, fuera de lugar, al menos si se la restringe al carácter generativo que ostentan en uno y otro caso los principios que poseen en su interior tanto el virtuoso como el gramático —o, en definitiva, el hablante normal—.

Tampoco es mi propósito entrar en detalles sobre la pertinencia de esta analogía, sino retener de ella lo que más interese para caracterizar la naturaleza predominantemente cognitiva del llamado *sentido* moral, como contradistinta de la naturaleza fundamentalmente afectiva y volitiva del *sentimiento* moral, mostrando al mismo tiempo sus implicaciones recíprocas. Lo que podríamos llamar *sentido* moral encuentra su ámbito de aplicación en los dos primeros grupos de cuestiones que distinguía al principio —las relacionadas con la adquisición de los principios y con su aplicación a las circunstancias particulares— mientras que lo que tradicionalmente conocemos como *sentimientos* morales se ejercitan en la acción que pone por obra los propios principios, cuestión que pertenece al tercero de los grupos referidos.

Si procedemos ahora a analizar ordenadamente la analogía entre el sentido moral y el sentido de la lengua por lo que respecta a la adquisición y a la aplicación de los principios podremos avanzar hacia la comprensión de las raíces mismas de la naturaleza práctica de la razón.

1. Por lo que hace a la *adquisición* de los principios, tanto del lenguaje como de la moralidad, podemos considerar cinco aspectos fundamentales del proceso de formación del sentido moral:

1.1. En primer lugar, hay que señalar que la existencia de un sentido, ya sea moral o lingüístico, presupone la existencia en la naturaleza humana de unas virtualidades o potencialidades inmanentes que son la condición de posibilidad del desarrollo evolutivo de la competencia, tanto moral como lingüística. Es decir, que se supone una estructura neuronal, sensorial, perceptiva, cognitiva, volitiva, etc. determinada y básicamente universal, sobre la cual se edifican los desarrollos ulteriores. A este complejo estructural se refieren tanto los teóricos morales como David Richards cuando hablan, en un sentido técnico, de la «actitud natural de la moralidad»<sup>13</sup>, como los psicolingüistas, tal como Eric Lenneberg, cuando hablan de una *language readiness* o maduración lingüística de la naturaleza de la especie humana<sup>14</sup>.

1.2. En segundo lugar, la actualización o realización de estas virtualidades sólo puede efectuarse en, y a lo largo de, una secuencia temporal cuyas fases están

prefijadas y cuya dirección no es reversible. A este hecho se debe la importancia que sociólogos y psicólogos conceden a los fenómenos de socialización primaria y de *imprinting* —un tipo de aprendizaje limitado a un período fijo en el desarrollo infantil y cuyos resultados son permanentes—. De ahí derivan las irrepetibles características presentes en el dominio de la lengua materna y que ningún aprendizaje posterior de una segunda lengua parece poder reproducir. Y aquí hunde sus raíces la viva conciencia que tiene Aristóteles —y que no está ausente de ningún gran filósofo— del papel del tiempo como matriz de la adquisición de los principios morales: «no tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total» (EN 1103 b 23).

1.3. En tercer lugar, y como consecuencia de los puntos precedentes, el desarrollo de las capacidades y virtualidades hasta convertirse en lo que llamamos sentido moral o sentido de la lengua presupone un contexto de interacción social con características bien definidas. Esto es muy cierto por lo que se refiere al lenguaje; se aprende a hablar en, y gracias a, una comunidad lingüística. El niño al que no se transmite algún sistema de signos no sólo no evoluciona psicobiológicamente, sino que degenera, si sobrevive, en un estado ferino. Pero igualmente cierto es por lo que se refiere a la educación moral y a la importancia decisiva que posee el concepto de sociedad bien ordenada, de instituciones justas y de relaciones equitativas y amorosas en los procesos de aprendizaje moral<sup>15</sup>.

1.4. En cuarto lugar y casi sin solución de continuidad con lo que acabo de exponer, pero referido ahora a la índole del proceso de adquisición de los principios, hay que hacer observar que se trata, literalmente, de un proceso de asimilación, o, si se prefiere, de asuefacción. Una segunda lengua puede enseñarse, pero la lengua materna la aprende el niño mediante una dinámica espontánea de impregnación y de maduración cognitiva que resiste a todo reduccionismo conductista. Algo muy similar acontece con el desarrollo del sentido moral. No se aprende a ser justos mediante una enseñanza expresa de índole teórica, sino por medio de la inmersión en una comunidad de interacción en la que la reciprocidad afectiva, el ejemplo, la identidad de intereses, etc. familiarizan al niño con los hábitos y las costumbres virtuosas, de suerte que éste, a medida que madura afectiva e intelectivamente, va adquiriendo conciencia distinta de los principios racionales que informan tales conductas.

1.5. En quinto y último lugar, los principios así adquiridos se incorporan a la naturaleza de los agentes de forma permanente y estable. Volviendo al ejemplo del gramático —que para Aristóteles es un mero trasunto del virtuoso— lo que caracteriza su acción no sólo como gramatical o virtuosa desde un punto de vista objetivo, sino como hecha gramatical o virtuosamente, es la estructura subjetiva de la que procede, que no es una disposición pasajera, sino un estado habitual (ἔξις) que hace naturales las actividades del sujeto y convierte los principios en verdaderos principios generativos.

2. Los cinco aspectos analizados condicionan decisivamente el modo de aplicación de estos principios connaturalizados a las circunstancias singulares. De este segundo ámbito de cuestiones voy a seleccionar tan sólo un par de aspectos que servirán de transición para entender la naturaleza y la función de los sentimientos morales.



2.1. La condición práctica de los principios asimilados en el proceso de formación del sentido moral hace que la moralidad esté mucho más cerca de ser entendida como un arte que como una ciencia y que del juicio moral nunca esté ausente cierta dimensión estética<sup>16</sup>. Es frecuente la comparación de la sabiduría moral y política con la τέχνη; el principio más común y que todos admiten –actuar siempre según la regla recta– sigue siendo insuficiente, esquemático y carente de exactitud, pues la misma naturaleza de las cosas prácticas impide la ἀκριβεία. Como lo afirma el propio Aristóteles en el libro 2: «en una materia que trata de la acción y de lo que conviene hacer no hay nada que sea rigurosamente fijo y estable, como tampoco lo hay respecto de aquello que requiere la salud» (1104 a 3 y ss.). En efecto, como comenta René Gauthier a propósito de este pasaje, «lo mismo que es imposible establecer *a priori* todo lo que hay que hacer para responder en todos los casos a las exigencias de la salud, asimismo es imposible determinar lo que requieren a cada instante la buena acción y la conveniencia moral»<sup>17</sup>. La comparación de la moral con la medicina y el arte de marear es frecuente en la literatura clásica; y lo que implica –como aparece más adelante en el libro 3– es que la verdadera regla y medida de lo bueno no es el hombre sin más, al modo de Protágoras, sino el virtuoso, el φρόνιμος. La regulación moral, como obra de la φρόνησις, es en definitiva intelectual, pero al mismo tiempo práctica. El sentido moral entendido como una pericia es algo que se adquiere gracias a la educación, el trato y la experiencia, y que proporciona el tino necesario para juzgar rectamente en los casos particulares; algo muy semejante a lo que Ryle, para describir el funcionamiento práctico de la inteligencia, llama *knowing how*<sup>18</sup>.

2.2. El segundo aspecto que puede destacarse en la aplicación de unos principios que son tanto expresión de una ley o norma moral extrínseca al agente como generadores intrínsecos de la acción moral es que su operación no es automática en el sentido de excluir el conocimiento y la elección. Cuando Aristóteles se refiere a las acciones que se llevan a cabo de acuerdo con los principios (1105 a 31s) establece las tres condiciones subjetivas que han de cumplirse para calificar la acción de virtuosa. En primer lugar, que se efectúen con conocimiento de causa (εἰδώς); en segundo lugar, que se las elija intencionadamente (προαιρούμενος) y en razón de ellas mismas (δι' αὐτά); en tercer lugar, que en su actuación el sujeto se mantenga firme e inquebrantable. Encontramos así en ellas un elemento intelectual que jamás puede estar ausente de una verdadera acción humana y que determina su moralidad de forma objetiva –o, dicho de otra forma, es su fundamento objetivo de moralidad. Encontramos asimismo un elemento volitivo –rectitud de intención–, que fundamenta subjetivamente la moralidad y que reconocemos igualmente en la buena voluntad kantiana y en el respeto por la ley como único motivo moralmente válido. Y, por último, hallamos también un tercer elemento que designa genéricamente la fuerza motriz que pone la acción en el mundo.

En el libro 6 de la *Ética*, Aristóteles nos muestra la interpenetración de estos elementos en su descripción de una virtud que, a mi juicio, ofrece notables analogías con lo que podríamos entender por sentido moral como contradistinto a sentimiento moral: la γνώμη. Lo que este término –sobre cuya traducción no existe unanimidad: Marías lo traduce por *comprensión*, Gauthier por *bon sens* y Ross por *judgement*– designa es tanto la capacidad de reconocer lo que una cosa es –la

clarividencia o inteligencia— como el estado de ánimo que resulta de este reconocimiento. Este estado puede ser de orden intelectual —y en este caso la γνώμη es la manera de ver, la *Gestalt* bajo la cual se estructuran los hechos—, o bien de orden afectivo —y entonces la γνώμη es sentimiento o decisión—. La γνώμη pertenece al mismo tiempo al plano del entendimiento especulativo y al del entendimiento práctico. Aristóteles la relaciona con la ἐπιείκεια y, jugando con el sentido de las palabras en las que interviene el término, nos dice que llamamos benevolentes o comprensivos (εὐγνώμονας) a los que dan prueba de bondad (συγγνώμη), y tales son los que poseen la γνώμη para juzgar, rectamente y de acuerdo con la verdad, que algo es equitativo (ἐπιεικής). Y dar prueba de bondad es compartir la forma de ver de otro, simpatizar con él.

La φρόνησις, la σύνησις y la γνώμη coinciden en un mismo objeto, que es la acción moral concreta. En el silogismo práctico de Aristóteles la inteligencia práctica ignora la mayor universal, pero aprehende la menor singular. Y si el sujeto posee la virtud correspondiente, la conclusión se sigue inmediatamente. La inteligencia práctica percibe valores morales concretos encarnados en la acción moral concreta; pero de estos hechos singulares hay que tener percepción sensible (αἴσθησις) y ésta es la inteligencia (νοῦς). Como bien ha sabido verlo Gauthier, la percepción sensible de los valores morales concretos no es un conocimiento sensible, sino una percepción intelectual, una especie de sentido moral indispensable en la adquisición de la φρόνησις; porque de estos hechos que el sentido moral reconoce extraerá la φρόνησις, por inducción, los principios universales, es decir, sus fines<sup>19</sup>.

Hemos visto a Aristóteles relacionar esa forma superior de la justicia y del juicio moral que es la epiqueya —no sería muy descabellado traducir el concepto rawlsiano de *justice as fairness* por «justicia como epiqueya»— con la benevolencia, la comprensión y la simpatía. Y esta concepción del sentido moral a la que hemos llegado nos ofrece la transición más natural al tercer tipo de cuestiones relacionadas con los principios, que son las de su puesta en práctica, y que se relacionan naturalmente con los llamados sentimientos morales.

La dificultad de concebir cómo puede la razón mover a la acción, que tanto preocupó a los moralistas británicos más o menos asociados a la *moral sense theory*, tenía su fundamento en su concepción de la razón como una facultad confinada al descubrimiento de relaciones entre hechos o ideas y, en consecuencia, básicamente inerte<sup>20</sup>. Si lo único que mueve a la acción, por medio de las pasiones, son los fines, y éstos son objeto del deseo, no de la razón, el papel de ésta se limita a hallar los medios para alcanzar aquéllos. Los deseos resultan de la operación de la naturaleza humana, que obedece las leyes comunes a la naturaleza del universo. Las distinciones morales no se disciernen por la razón, ni siquiera por un *moral sense* entendido como facultad de percibir las, porque, literalmente, nada hay en la naturaleza de las acciones que pueda ser percibido y que constituya su moralidad. El *moral sense* —para Hutcheson con reservas, pero para Hume sin ellas— no es más que el sentimiento de aprobación que es causado, casi podría decirse que físicamente, por la contemplación de ciertas acciones bajo condiciones específicas, y a las que llamamos morales porque causan en nosotros ese sentimiento. La constitución de nuestra naturaleza es tal que reaccionamos inevitablemente a ciertos estí-

mulos mediante sentimientos de diversa índole –básicamente de agrado y desagrado– de entre los cuales, los que cumplen ciertas condiciones –generalidad, utilidad, etc.– reciben la denominación de morales<sup>21</sup>.

Conviene no olvidar en este contexto la influencia innegable que ejercieron sobre Kant, a lo largo del periodo de formación de su pensamiento crítico, su admiración y respeto sobre todo por Hutcheson<sup>22</sup>. Kant jamás aceptó que el sentido moral, en su acepción afectiva y emotiva, pudiera servir de criterio de la bondad moral, ni mucho menos que funcionase como un sentido análogo al visual, a pesar de sus tanteos exploratorios en obras tempranas como la *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y la moral* (1762) y *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1763–64). Pero, no obstante, son innumerables los *loci* en su obra crítica y poscrítica que demuestran hasta qué punto Kant comparte el punto de vista aristotélico de que no es virtuosa la acción conforme a la virtud, sino la hecha en atención a la virtud o que procede de ella; el valor moral del agente consiste en actuar por motivos virtuosos. Al valor moral, se asocia el sentimiento de la belleza y dignidad de la naturaleza humana. La belleza, relacionada con el amor del prójimo y con la atracción que se puede sentir por otros; la dignidad, asociada con el respeto por la sublimidad de la naturaleza humana, en uno mismo y en los demás, que deriva de la trascendencia del hombre sobre la naturaleza empírica y se manifiesta en el respeto por los demás y en un sentido del honor y el valor personal. El sentimiento moral oscila siempre entre los polos de la belleza y la dignidad, del amor y el respeto, de la atracción y la repulsión: «cuando se trata de las leyes morales (y no de las naturales) por lo que respecta a las relaciones externas entre los hombres, nos concebimos en un mundo moral (inteligible) en el cual, análogamente a lo que ocurre en el mundo físico, la interacción entre los seres racionales (sobre la tierra) se efectúa mediante la atracción y la repulsión. El principio del amor recíproco les lleva a aproximarse entre sí de forma constante; el principio del respeto que mutuamente se deben les enseña a mantener una distancia. Y si una de estas dos grandes fuerzas morales llegara a hundirse, entonces la Nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría, como una gota de agua, todo el reino de los seres morales»<sup>23</sup>.

Textos como el citado deben ayudar a recuperar la perspectiva correcta de un Kant muy alejado de los estereotipos al uso, que nunca cesó de afirmar que la moralidad está intrínsecamente ligada a un complejo sentimiento por la naturaleza humana. El problema para él fue precisamente el de analizar la relación existente entre el sentimiento y la motivación para la acción moral. Los sentimientos morales –el sentimiento de placer en el cumplimiento del deber y la capacidad de ser movido por la razón práctica; los remordimientos de conciencia al violar el deber; los afectos benevolentes y la reverencia o respeto por la ley– forman la base de la moralidad en cuanto condiciones subjetivas de nuestra receptividad para el concepto del deber, aunque no sean ni puedan ser condiciones objetivas de moralidad<sup>24</sup>. Kant distingue entre un sentimiento patológico que precede a la representación de la ley y un sentimiento moral que es subsecuente a ella. Por lo que hace a este último, no puede existir obligación de poseerlo o de adquirirlo, porque este sentimiento se halla precisamente en la base de la conciencia de obligación, para hacernos conscientes de la necesidad (*Nötigung*) que encierra el concepto de «de-

ber». Pero al mismo tiempo Kant considera que todo hombre, en tanto que ser moral, posee ese sentimiento moral; y si alguna obligación existe a su respecto, es la de cultivarlo y reforzarlo personalmente por medio de la admiración ante lo insondable de sus orígenes, lo cual se logra mediante la contemplación de la propia ley moral.

Ya vimos anteriormente que Kant considera inapropiado llamar *sentido* (*Sinn*) a este *Gefühl* (*sentimiento*), dado que con el término «sentido» se entiende comúnmente una facultad relacionada con la observación de un objeto, mientras que el sentimiento es algo puramente subjetivo que no proporciona conocimiento alguno. No tenemos ningún sentido especial para el bien y el mal morales, como tampoco lo tenemos para la verdad; lo que llamamos *sentimiento* moral es la capacidad de la voluntad libre para ser movida por la razón pura práctica y su ley.

No ha sido mi propósito proponer una interpretación aristotélica o kantiana del sentido y el sentimiento moral, sino poner de manifiesto la exigencia constante en toda teoría ética de un modelo teórico de «naturaleza» humana que haga explícitos los supuestos y las condiciones de posibilidad de su experiencia moral. A esta necesidad responde, en nuestros días, la noción de «actitud natural de la moralidad» antes aludida y que se supone integrada por ciertos tipos de creencias, de deseos y de capacidades asociadas con dichas creencias, y por la disposición para experimentar ciertos tipos de sentimientos e intenciones de acción. Esta actitud natural está tan lógicamente ligada a los sentimientos morales que la ausencia de ciertos sentimientos morales, en las circunstancias adecuadas, implica la ausencia de ciertas actitudes naturales, mientras que la presencia de cierta actitud natural lleva consigo la susceptibilidad hacia ciertos sentimientos morales. Así, por ejemplo, si amo a alguien, lógicamente debería temer cuando dicha persona se ve amenazada, y encolerizarme con quien la amenaza; alegrarme con sus alegrías y afligirme con sus penas; existe algún tipo de necesidad lógica por la que debo experimentar esos sentimientos —*ceteris paribus*— porque si no experimentara ninguna no podría ser amor lo que siento. Y, en palabras de Rawls, «estas proposiciones son verdades necesarias; son verdaderas en virtud de los conceptos de 'sentimientos naturales' y de 'actitudes naturales'»<sup>25</sup>. Aunque, por otra parte, no se trata de «identificar tales sentimientos con sensaciones características y con manifestaciones conductuales, aunque éstas existan; el elemento lógico lo aportan aquí los tipos de explicaciones asociadas con estos sentimientos y los principios que definen las virtudes necesariamente implicadas por las actitudes morales»<sup>26</sup>. De la misma forma, los aspectos positivos de nuestra capacidad para la reciprocidad en el amor, para la confianza y para la posesión de un sentido de lo justo implican lógicamente el vernos comprometidos en los aspectos negativos del sentimiento de culpa<sup>27</sup>. Ser capaces de experimentar culpa y vergüenza es, pura y simplemente, parte del precio necesario que pagamos por nuestra capacidad de sentir actitudes, emprender actividades y entrar en relaciones interpersonales, todo lo cual, en gran medida, proporciona sentido a la vida. A verdades de esta naturaleza apunta sin duda, por encima de sus denostadas resonancias elitistas, la afirmación mooreana de que «con gran diferencia, las cosas más valiosas que somos capaces de conocer o imaginar son ciertos estados de consciencia que pueden describirse, de forma aproximada, como los placeres de la comunicación humana y el disfrute de objetos

bellos. Se trata de algo bueno en sí mismo. Esta es la verdad última y fundamental de la filosofía moral»<sup>28</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung*, XII, *Ak.* 6, 400. Edición de Karl Vorländer, Felix Meiner, Hamburgo, 1959, pág. 242.

<sup>2</sup> «Estamos (...) ante un problema filosófico añejo y de primer orden: el de la articulación de la dimensión intelectual y racional humana con nuestra dimensión emocional y afectiva»: E. López Castellón, «Racionalidad y sentimiento de culpa», *Revista de Filosofía*, 2ª serie, nº 3, 1980, p. 210.

<sup>3</sup> Esta es la acusación que dirige Reid contra el uso humeano de «sense» o «sentiment» para designar tan sólo «una facultad de sentir, sin juzgar; se trata de un abuso terminológico: nuestras determinaciones morales pueden ser llamadas, correctamente, sentimientos morales (*moral sentiments*) porque el vocablo *sentiment* nunca significa en inglés un mero *feeling*, sino un juicio acompañado de *feeling*»; Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man. Essay V, Ch. VII*; en la edición de D. D. Raphael, *British Moralists*. Clarendon Press, Oxford, 1969, vol. 2, § 927.

<sup>4</sup> *Ak.* 400; *ed. cit.*, pág. 242; *cf.* *Ak.* 211-212; *ed. cit.*, págs. 11-12.

<sup>5</sup> *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972. Cito siempre por esta edición, aunque existe traducción española, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

<sup>6</sup> «The Sense of Justice», *Philosophical Review*, nº 72, 1963, págs. 281-305. Reproducido en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1969, págs. 120-140. Cito por esta edición.

<sup>7</sup> *A Theory...*, § 73, pág. 479.

<sup>8</sup> «The Sense...», pág. 120; *A Theory...*, pág. 460.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pág. 312.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pág. 47.

<sup>11</sup> *Cfr.* los artículos de D. W. Hamlyn, «Human Learning» y «The Logical and Psychological Aspects of Learning», reproducidos en R. S. Peters (ed.), *The Philosophy of Education*, Oxford University Press, 1973, págs. 178-194 y 195-213. Hay traducción española en el Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>12</sup> Véase el comentario *ad locum* de R. A. Gauthier e Y. Jolif, *L'ébique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 4 vols., Publications Universitaires, Lovaina; Béatrice Nauwelaerts, París, 1970. Tomo II, 1ª parte, págs. 189-206.

<sup>13</sup> *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pág. 63.

<sup>14</sup> Eric H. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, J. Wiley, Nueva York, 1967, pág. 375. Hay traducción española en Alianza Editorial, Madrid.

<sup>15</sup> «La construcción psicológica por medio de la cual podría desarrollarse el sentido de la justicia consta de tres partes que representan el desarrollo de tres formas de sentimientos de culpa en este orden: culpa de autoridad, culpa de asociación y culpa de principio»; J. Rawls, *The sense...*, pág. 124; en la nota a pie de página reconozco su dependencia de las tesis de Jean Piaget, *Le Jugement Moral chez l'Enfant*, P. U. F., París, 1969<sup>a</sup>. Véase el art. de López Castellón citado en nota 2.

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, L. Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale d'Aristote* (Vve. Eugène Belin, París, 1884; reimpresión en Scientia Verlag, Aalen, 1979): «los juicios de la recta razón, tal como Aristóteles la entiende, formulan las condiciones de la belleza humana más que de la moralidad propiamente dicha (...). La razón práctica (...) no es la conciencia con el sentimiento de responsabilidad propiamente moral (...), (sino) la conciencia con delicadezas exquisitas de artista, con el disgusto por la fealdad, con un vivo amor por todo lo que es nobleza, gracia, belleza» (pág. 103).

<sup>17</sup> R. Gauthier, *op. cit.*, pág. 118.

<sup>18</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*. Hutchinson, Londres, 1949, cap. 2; traducción española en Paidós, Buenos Aires.

<sup>19</sup> R. Gauthier, *op. cit.*, págs. 538-539.

<sup>20</sup> Un conciso y excelente tratamiento reciente del tema es el de J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, caps. 2 y 3.

<sup>21</sup> Me permito ser excesivamente sumario en las referencias a Hume porque desarrollo este aspecto de las teorías del *moral sense* en un trabajo sobre *El modelo humeano de teoría ética* de próxima aparición.

<sup>22</sup> Es clásico el estudio de P. A. Schilpp, *Kant's Precritical Ethics*. Northwestern University Press, Evanston Ill., 1938, cap. 3. Hay traducción española en U.N.A.M., México. Véase, de K. Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*. Blackwell, Oxford, 1972, cap. 2.

<sup>23</sup> *Metaphysik der Sitten. Ak.* 449; *ed. cit.*, pág. 304.

<sup>24</sup> *Id.*, *Ak.* 399; *ed. cit.*, pág. 304.

<sup>25</sup> J. Rawls, *The sense...*, págs. 133-134; *A theory...*, págs. 485-490.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Véase el art. cit. de E. López Castellón para un desarrollo específico.

<sup>28</sup> G. E. Moore, *Principia ethica*. Cambridge University Press, 1903, págs. 188-189. Traducción castellana en U.N.A.M., México, 1959. Traducción catalana en Laia, Barcelona, 1982.

## La mirada interior. Los sentimientos morales

Javier Sádaba

Voy a dividir el artículo, previa breve introducción, en tres partes. En la primera, me referiré a los condicionamientos bioneurológicos de las emociones y sentimientos. En la segunda, me detendré en el valor moral de los sentimientos. Y, finalmente, trataré de sacar alguna conclusión respecto a una deseable pedagogía de los sentimientos. Paso directamente ya a la introducción en cuestión.

Que las emociones y los sentimientos son importantes pocos lo pondrían en duda. La vida afectiva es el centro de resonancia de cada uno de nosotros y nada se filtra a través de las percepciones que no esté teñido por los afectos. Tales afectos reciben distintos nombres según el momento histórico, la escuela filosófica desde la que se los estudia o su lugar en una escala que va de lo más inmediato a lo más mediado por la conciencia y la razón. Así, y por seguir a A. Kenny, el filósofo analítico por excelencia, se habla de pasiones como el amor, estados de ánimo como la depresión, actitudes como la admiración o virtudes como el coraje. Y se habla, cosa que a nosotros nos importa de manera especial, de emociones (la alegría, *v. g.*) o de sentimientos (la vergüenza, *v. g.*). Repito que la terminología varía según los autores. Lo que nos importa subrayar, en cualquier caso, es que las emociones y los sentimientos no son ni percepciones, como es el caso de los colores, ni sensaciones, como las que tenemos cuando nos quemamos. Los sentimientos, que son el estado más crecido de las emociones, son expresiones de nuestra rica vida afectiva. En dicha vida mostramos, al igual que en un cuadro, los tonos, los registros más profundos de nuestra individualidad. De ahí que tales registros, y como más adelante veremos, se extiendan desde lo más corporal a lo más espiritual, desde la pura reacción hasta la reflexión. No es extraño, por tanto, que se nos hurten con tanta facilidad a una mirada serena. Como escribía Bergamín, «lo que estoy siendo es lo que más claro veo y menos entiendo». Y es que lo que toca tantas notas al mismo tiempo se resiste a ofrecer una sinfonía armónica. Por eso se suele hablar de los sentimientos con metáforas o con ejemplos. Más que recurrir a definiciones nos apoyamos, *v. g.*, en Shakespeare o en Goethe. Y si algún filósofo analítico intenta bucear y distinguir las diferentes emociones, sentimos que se está perdiendo la esencia de lo que estudiamos. Sea como sea, las emociones y los sen-

timientos exigen una mirada atenta. No tanto una mirada al modo de un microscopio interior para cazar esta o aquella sensación<sup>1</sup>, sino la que desea entender qué es lo que nos pasa internamente y cómo lo que nos pasa configura toda la conducta moral. Se ha dicho —es el caso del biólogo E. Wilson o del paleontólogo J. Arsuaga— que nada hemos avanzado en sentimientos desde el Neolítico por mucho que haya progresado nuestra tecnociencia. Si eso es verdad, la mirada a los sentimientos no es sólo una curiosidad intelectual. Es, más bien, un deber para modificar una conducta que, llamándose humana, genera agresión, violencia y desigualdad e impide la simetría amorosa y moral.

## I

Un defecto típico de la reciente filosofía de los sentimientos ha consistido en otorgar un excesivo papel al lenguaje. Se pensaba que distinguiendo con precisión y colocando cada expresión lingüística en su apropiado contexto, sabíamos ya qué era *este* o *ese* sentimiento. Algunos filósofos del lenguaje, apoyados en el maestro Wittgenstein, nos han ofrecido, desde luego, piezas de indudable valor para no confundirnos en la selva de los sentimientos<sup>2</sup>. Pero el error ha consistido en pensar que eso era todo. Y no es así. Porque para hablar con un elemental rigor de la vida afectiva necesitamos escuchar lo que, especialmente en los últimos años, nos dicen los neurobiólogos. La neurobiología está siendo tan abarcadora que incluso empiezan a desarrollarse disciplinas que reciben el nombre de neurobiología del sexo y de la fidelidad de la pareja. Los experimentos realizados con el roedor el topillo de la pradera, *v. g.*, muestran cómo la hormona oxitocina, a modo de elixir o filtro, mantiene atada a la pareja. No es ni un chiste ni una exageración. Es, más bien, el dato elemental de que nuestro gran sistema procesador de información, el cerebro<sup>3</sup>, determina, condiciona o influye toda nuestra vida. Vayamos, por lo tanto, al funcionamiento del cerebro en su relación a las emociones y sentimientos.

Las emociones se sitúan en la parte más antigua o baja del cerebro (entre todas, el cerebro reptiliano es, y como su nombre indica, la huella animal ancestral por excelencia). Pero la parte racional o alta no puede actuar sin la baja. Se da, por consiguiente, una cierta circularidad, una coordinación de las zonas límbicas (inferiores) y prefrontales (superiores) en una tarea común. En algún sentido, lo que llamamos emociones y sentimientos son como el puente que une los procesos racionales con los menos racionales. Y es que el cerebro, fruto de la evolución, no opera ordenadamente por segmentos sino que lo mezcla todo. Es lo que algunos han llamado las chapuzas del cerebro. Lo que importa señalar, sin embargo, es que si esto es así no hay modo de diferenciar tajantemente, como a veces quiere el pulcro filósofo, lo exquisitamente mental de las reacciones inmediatas que nos asemejan a los animales. La emoción y los sentimientos se extienden por nuestro cerebro como se extienden por nuestro cuerpo. Las emociones (digámoslo de paso) son sistemas de alerta respecto al premio y al castigo que el cerebro ha codificado a lo largo de la evolución. La emoción es una reacción global de nuestro cuerpo con síntomas tanto externos —motores, nerviosos...— como internos —metabolismo, sistema endocrino...—. Algunos neurólogos (Damasio, por ejemplo) distin-

guen entre emociones primarias y emociones secundarias. Estas últimas serían ya el inicio de lo que entendemos por sentimientos. En las emociones primarias somos conscientes —puramente conscientes— del objeto que nos emociona. Así, por ejemplo, si lloro de emoción ante un aria de Madame Butterfly soy *consciente* de la ópera que me causa ese estado de ánimo y su repercusión en mi cuerpo. En las emociones secundarias, sin embargo, es la corteza prefrontal la que actúa. La primera vez que mi padre me llevó a escuchar Madame Butterfly tuve una emoción primaria. Si voy ahora a gozar de dicha ópera la emoción es secundaria. ¿Por qué? Porque entran en juego las experiencias pasadas, las imágenes que asocio, las representaciones que me disponen a saborear la ópera mientras repaso otro conjunto de imágenes que he ido acumulando desde mi niñez. Lo adquirido, en suma, va desplazando a lo innato. Y así, estamos ya a la puerta de los sentimientos. En éstos damos un paso más y que es decisivo para todo lo que digamos más adelante. Y es que en los sentimientos no sólo se dan los procesos anteriores sino que, ahora, verificamos lo que nos está sucediendo. Dicho de otra forma, pensamos lo que está afectándonos de manera que correlacionamos el estado corporal con el objeto u objetos que han dado lugar al sentimiento correspondiente. Supongamos que siento culpa ante una situación en la que una persona es humillada mientras yo me inhibo por cobardía. Cuando rememoro en soledad lo ocurrido, tengo ante mí las imágenes mentales del acto y me sonrojo. Y sé muy bien que me sonrojo *porque* me he comportado de una determinada manera. De ahí que se suela afirmar que en los sentimientos es decisivo el lenguaje. Efectivamente, la relación causal (*porque...*) es definitoria del sentimiento. Ya no se trata sólo de ser consciente de lo que ha pasado sino de *razonar* (de nuevo *porque...*) sobre los hechos que me generan culpa. Y de ahí que se diga que los sentimientos son la interiorización de las emociones. Todo ello supone, cosa que ya vio Aristóteles, que los afectos se refieren a un contenido proposicional. Como es bien sabido, una característica esencial del lenguaje humano consiste en que en su estructura elemental se afirma o niega un contenido proposicional. Añadamos, como último comentario, que ciertas pasiones o bien recorren toda la escala que va desde la emoción más elemental al sentimiento más sofisticado o que no se sabe en qué lugar de la escala colocarlas. Es el caso del amor-pasión. Tal vez el flechazo es pura emoción. Pero lo que me lleva a compartir mi vida con otra persona supone ya tal maduración de aquella primaria emoción que bien puede recibir el nombre de sentimiento.

## II

Lo que en esta segunda parte voy a defender es la importancia de los sentimientos en general y muy concretamente en la vida moral. ¿Es concebible una moral sin sentimientos? ¿Hasta qué punto los sentimientos son el apoyo de toda la conducta moral? Son ésas las cuestiones a las que me gustaría dar respuesta. Pues bien, afirmo que los sentimientos morales son la base de la moral. Permítaseme que explicito la afirmación. No cualquier sentimiento es, desde luego, un sentimiento moral. Los sentimientos estéticos pertenecen al mundo del gusto. A nadie se le sanciona o castiga por ser indiferente ante un cuadro de Chagall. Existen



otros sentimientos que se puede discutir si son morales o no. Es el caso de la compasión. Para algunos, la compasión es claramente moral mientras que otros tenemos muchas dudas de que así sea. Hemos conocido a no pocas personas compasivas, pero incapaces de justicia y de solidaridad. Otro tanto sucedería con el altruismo. El altruismo espontáneo, que compartimos con algunos animales, está bien alejado de la normatividad moral. Establecer una línea nítida entre sentimientos morales y no morales es hartamente difícil. Rawls, por ejemplo, escribe que un sentimiento es moral si procede de un sistema moral. Creo que se trata de una *petitio principii*, aunque tal vez no se pueda avanzar mucho más. Finalmente hay sentimientos que difícilmente podría uno negar que son morales. El de la citada culpa, por ejemplo, o el de la indignación ante la injusticia y del que puede carecer el compasivo. Se trata de la célebre tríada de Strawson: culpa o vergüenza, rencor e indignación. Cuando afirmo que tales sentimientos morales son la base de la moral quiero decir que son el basamento, el edificio sobre el que se construye una moral en la que todos aceptamos un conjunto de deberes. Los sentimientos morales funcionarían como los hilos que sustentan la moral y que si se rompen la hacen saltar. Más aún, son tales sentimientos los que motivan o fundamentan entrar en una praxis intersubjetiva y en la que nos justificamos recíprocamente (decir esto es obviamente optar por Hume en vez de por Kant). Y es que la moral está compuesta por una serie de imperativos que toman la forma de normas y que consideramos un deber cumplir. Ahora bien, si consideramos que es un deber cumplir tales normas no es en razón de una sanción externa (eso pertenecería al derecho) sino porque sentiríamos culpa o vergüenza ante el resto de la comunidad si no realizamos lo que cada uno de nosotros, recíprocamente, nos exigimos en la comunidad moral en cuestión. Supongamos que Juan tortura. La reacción de indignación y de rechazo por mi parte tiene sentido porque considero que si yo hiciera lo mismo los demás tendrían que indignarse y rechazarme. Y cuando actué correctamente con los otros me considero no sólo apreciado sino *digno* de ser apreciado. De todo lo cual se sigue que el cimiento de la comunidad moral son los sentimientos recíprocos que tenemos unos respecto a los otros. Una manera genérica de hablar de tales sentimientos morales es decir que me respeto a mí mismo y respeto al resto porque todos estamos sometidos a una Regla de Oro incuestionable: «No quieras para otro lo que no quieras para ti»<sup>4</sup>. Respeto, así, no es sino la consideración de los sentimientos morales en su aspecto positivo. La conclusión que quiero sacar de todo lo dicho es que una comunidad moral, en el sentido de una comunidad con deberes mutuos y el correspondiente respeto, tiene sus cimientos, por así decirlo, en los sentimientos morales. Y que son éstos los que me *motivan* a actuar. Si no quiero ser indigno, no he de hacer X o Y. Es eso lo que me mueve a no hacer X o Y. Por otro lado, los sentimientos morales configuran una comunidad moral al mismo tiempo que ésta refuerza tales sentimientos. Y, desde luego, hay gente que se negará a ser moral o que escogerá otras morales en las que los sentimientos no juegan el papel que yo les he dado (y que creo que es el que hace justicia a la palabra *moral*). Pero esto nos lleva a una segunda consideración.

Recordemos que he dicho que los sentimientos que nos motivan a actuar son la *base* de la moral. Pero *base* no quiere decir que sea la última justificación de por qué yo acepto una teoría moral en la que los sentimientos son tan decisivos<sup>5</sup>. Y es

que alguien me puede objetar que existe otro tipo de morales en las que lo racional es lo decisivo mientras que los sentimientos son accesorios. Más aún, es ésa la moral en curso en sociedades como las nuestras. Para los que así piensan la moral se reduce a la teoría de la decisión racional, a equilibrar nuestras acciones con las de los demás y poco más. Esta moral, que tiene su génesis en la teoría económica que implanta el capitalismo, opina que es preferible o deseable ser racionalmente moral porque en caso contrario todos saldríamos perdiendo. (Sólo un pequeño recordatorio. La lista de Premios Nobel de Economía que han aplicado sus nociones de estrategia a la conducta humana es amplia: K. Arrow, Myrdal, Von Hayek, Simon, Buchanan, Coase, Becker, Harsanyi, Nash...) Pero deja de lado nociones como las de culpa, vergüenza u otro tipo de posibles sentimientos. Repito que es ésta la moral ultrautilitarista que domina el panorama social. Ante tal dominio da cierto rubor recurrir a la necesidad de los sentimientos morales. Es como si ese recurso sonara a *light, demodé* o residuo de la teología. Y no es así. De ahí que sea el momento de justificar por qué es mejor una comunidad moral tal y como la he delineado al principio que reducirla a cálculo prudencial en el que todos nos atamos al mismo carro porque en caso contrario acabaríamos en puro caos; de justificar en sentido fuerte (o último nivel de justificación) por qué entrar en una praxis en la que el otro no es alguien con el que simplemente no tengo que luchar sino con el que puedo y debo intercambiar-me.

Hemos visto que si uno se decide a ser moral y acepta que los derechos se reparten por igual entre todos los miembros de la comunidad que de esta manera se respetan mutuamente, el motivo que le impulsa a no cometer la acción X o la acción Y es que se siente herido ante sí mismo y sancionado o despreciado por los demás. Y hemos visto que los sentimientos morales son los que forman la sustancia de la vida moral, motivando a no realizar las acciones X o Y. Pero queda pendiente una justificación o fundamentación ulterior y que, ya lo indicamos, se formula así: ¿Por qué aceptar esa moral y no otra u otras que no dan una importancia tan radical a los sentimientos? ¿Por qué no aceptar una moral estrictamente autodefensiva y racional que, además, es la que parece tener más vigencia en nuestros días? Piénsese en la inmensa relevancia del Dilema del Prisionero en cuanto núcleo de la moral. Autores como Rawls, Harsanyi o Gauthier, y a pesar de sus diferencias, intentarán de este modo, reducir la moralidad a racionalidad. Una respuesta detallada requeriría todo un tratado de moral y no es ésta mi intención. Voy a limitarme a describir tres aspectos que, sin embargo, me parecen esenciales. Son las razones últimas que me llevan a afirmar que una moral basada (en el sentido expuesto) en los sentimientos es la más adecuada al ser humano de hoy.

En primer lugar, la moral expuesta no sólo está de acuerdo con condiciones naturales que nos son propias sino que desarrolla aquellas condiciones que *deberían* ser desarrolladas. Explicuemos brevemente el asunto. Por nuestra evolución y el acerbo cultural que nos acompaña poseemos la capacidad de empatía, de conexión con los otros miembros de la humanidad. Es lo que vieron bien, a un nivel intuitivo, filósofos como Hume o revolucionarios anarquistas como Kropotkin. La saga podría ampliarse e incluir en ella a Godwin, Rousseau y, en nuestros días, a P. Singer. Es ése un dato natural incuestionable. Dato que a veces se interpreta mal. Por ejemplo, cuando se afirma (cosa que sucede en libros de profesionales de la ética

un tanto atrevidos) que ser moral es simplemente obrar de acuerdo con tales supuestos. Y eso es una media verdad. Como no se cansa de advertir entre nosotros F. Ayala, una cosa es que estemos determinados a ser genéricamente morales (por lo anteriormente dicho, más la capacidad de tomar decisiones previa deliberación) y otra muy distinta que tengamos que ser de *esta* o de *esa* manera morales. Sería como confundir la capacidad para hablar con hablar chino o euskera. En cualquier caso, está en nuestras manos desarrollar esa capacidad. Por naturaleza somos, desde luego, tan agresivos como empáticos. Y de la misma manera que podemos convertir la agresividad en violencia (que es lo que ha sucedido y sucede a lo largo y ancho del planeta) podríamos convertir la empatía en solidaridad y ayuda mutua. Pero, ¿por qué *deberíamos* usar lo que aparece como positivo y no lo que aparece como negativo? ¿Por qué, en suma, el amor y no el odio? O, de modo más neutral, ¿por qué los sentimientos de *humanidad* (virtud, por cierto, que trató de teorizar Filón de Alejandría en sintonía con el judaísmo y que judíos posteriores han continuado teorizando; Hume, por su parte, hablará de «sentido de humanidad»). Y el olvidado Humpshire sintetiza la moral en «crecer en humanidad») y no los estrictamente racionales que ven al resto de los congéneres como objetos y no como sujetos? No creo que sea posible ofrecer una razón definitiva. De cualquier forma sí es posible afirmar lo siguiente. Una vez que los humanos nos hemos constituido como grupo en alianza mutua, parece seguirse que reforzar tales lazos comunes y mutuos es lo que nos hace crecer en humanidad plasmando, creativamente, una posibilidad natural. Y eso sólo se consigue si nos apoyamos en los sentimientos.

En segundo lugar y pasando de lo natural a lo cultural, también en este campo la moral defendida es preferible. Al revés que los genes, los memes (por utilizar la terminología puesta en circulación por Dawkins) son unidades de información que dependen de nosotros. Los memes o conjuntos de fragmentos culturales, que transmitimos socialmente, son los que dan lugar a la religión, a la ciencia, a la política y, desde luego, a la moral. Pues bien, parece que los memes o cultura nos invitan, una vez que somos humanos, a construirnos *todos totalmente*. Quiere esto decir que la consecución de una armonía entre todos los humanos se logra no sólo intelectualmente sino con los ingredientes de la vida afectiva. La moral no es propia de autómatas. La moral es propia de seres autónomos. En la moral no sólo es central, por poner un ejemplo provocativo, la justicia sino también, *v. g.*, el perdón. Más aún, en muchos casos, la conjunción de justicia y perdón rompe los esquemas estrictamente racionales. La misma idea de *prima facie*, indispensable hoy en el pensamiento ético, nos indica que sólo concretamos bien una norma si ésta está acompañada de los sentimientos.

Finalmente y en tercer lugar, y aunque pudiera sonar pedante, con la moral defendida se es más feliz. Una moral de sentimientos recíprocos es *mejor* que otras para vivir en este mundo. ¿Por qué? La razón estriba en que desarrollamos más capacidades, obtenemos un gozo especial y nos dispensamos una serie de atenciones que dan a nuestra vida una calidad añadida. Se trata, desde luego, de una actitud egoísta. Pero es que la ética es, en un sentido muy preciso, egoísta. Todos queremos la felicidad adecuada a nuestras posibilidades. Todos queremos vivir mejor. Dicho egoísmo no entra en contradicción con el altruismo moral<sup>6</sup>. Y no entra en

contradicción porque de lo que se trata no es de vivir mejor a cualquier precio, sino de vivir mejor de la manera más humana. Y eso, al final, otorga más felicidad.

Dos observaciones más antes de acabar este apartado. La primera tiene que ver con la génesis de los sentimientos morales. La segunda, con el papel de la razón. Cuando hablo de la génesis de los sentimientos morales no me refiero a cómo van evolucionando desde la infancia hasta la edad adulta. Es obvio que no se puede tener la misma moralidad con diez años que con veinte. La psicología evolutiva nos ha mostrado las etapas por las que necesariamente pasamos a lo largo de nuestro proceso vital. Me refiero, más bien, a cómo vamos construyendo, ya adultos, los sentimientos morales. Habría que recordar en este punto lo que señaló Aristóteles y luego tematizaron los escolásticos. Uno y otros insistieron en que los hábitos los conseguimos a través de la repetición de actos. Volviendo a los sentimientos. Si carezco de sentimientos morales está en mi mano ir modificando mi actitud. De ahí que en la escala que lleva desde las emociones hasta los sentimientos morales en cuanto tales se intercalen otros sentimientos que tienen el poder de ir aproximándonos a la auténtica moralidad. En este punto me gustaría señalar la importancia que tienen en la infancia los sentimientos de amor y de aprecio. Son la mejor introducción a la moral autónoma y basada en la confianza mutua. En la tercera parte me detendré en ello. En lo que respecta a los que sostienen una moral exclusiva o fundamentalmente racional, lo anteriormente expuesto podría inducir a pensar que carecen, como si de robots se tratara, de sentimientos. Conviene matizar este punto. Que tienen sentimientos de frustración racional es indiscutible. Quien falla ante un teorema matemático, y es un ejemplo, puede caer en una profunda depresión. En este sentido, los sentimientos están presentes en una ética de base racional. Pero este tipo de sentimientos no debe parecerles suficiente ni siquiera a ellos. La prueba es que, de rondón, introducen en su sistema un *sentido moral* que no se sabe de dónde sale<sup>7</sup>. Y si nos volvemos a la Filosofía Política podríamos decir que los esfuerzos de comunitaristas y republicanos por meter en el núcleo liberal determinados sentimientos de cohesión social no son sino la manifestación de que, previamente, se ha construido una moral raquítica en sentimientos.

### III

Es hora de pasar a la tercera parte. Y aquí nos interesa sacar alguna conclusión o aplicación de lo que hemos expuesto hasta el momento. Recordemos que los sentimientos pueden modificarse. Recordemos que el poder de la libertad posee un radio de acción que alcanza a los sentimientos dentro de los cuales nos movemos. Y recordemos finalmente que no hemos reducido toda la moral a sentimientos<sup>8</sup>, sino que éstos son la base mientras que se necesita, además, la justificación argumentada de la moral defendida. Una vez hecha esta observación, no estará de más volverse, siquiera brevemente, a problemas sugeridos en la primera parte y que están en relación con las teorías evolutivas. Es bien sabido que algunos sociobiólogos han afirmado que la moral es un *medio* para la evolución con su mecanismo de selección natural. La afirmación se convierte en falsa si tenemos

en cuenta que hemos entrado en un mundo cultural en el que podemos decidir *qué* moral deseamos poner en práctica. Ahora bien, la pregunta podría transformarse en esta otra: ¿es más ventajosa para la supervivencia de la humanidad la moral que proponemos o, por el contrario, lo sería otra con mayor competitividad y agresividad racional? O, dicho en términos más duros: ¿una moral de los sentimientos no es inferior a otras a la hora de pasar a las generaciones posteriores un conjunto de genes? La respuesta requiere alguna distinción. No hay por qué excluir que una moral aparentemente menos dura en competitividad dé como resultado una supervivencia superior a cualquier otra moral. A veces lo más elástico es lo más eficaz. Pero, cosa más importante, una vez que estamos en el reino de lo cultural la idea de supervivencia pierde su sentido original. Y es que podríamos desear un mundo mucho más rico en calidad humana aunque descendiera en cantidad. Podríamos desear vivir más felices aunque eso supusiera un parón en la marcha de una enloquecida evolución cultural.

Y esto nos lleva directamente a encarar la situación política actual. Los programas políticos de nuestros días se mueven en un vacío que lo llena la economía y los desarrollos neotecnológicos. De ahí que dichos programas políticos, procedan de la derecha o de la izquierda clásicas, sean prácticamente iguales. Individualizar las causas de tal situación requeriría un análisis pormenorizado que pertenece a la historia política. Ahora bien, creo que es un hecho —un desgraciado hecho— que la gestión política es universalmente conservadora mientras que la vida cotidiana se llena de sentimentalismo. El sensacionalismo, la prensa llamada rosa, la invitación a vender y comprar intimidades (muy propio, por cierto, de una economía de mercado), la obstinación por rehuir todo debate ideológico, la obscenidad creciente del poder<sup>9</sup> y la veneración por la emoción inmediata atraviesan la vida social. Al agotamiento de la modernidad, ha seguido un posmodernismo de sujetos débiles, de voluntades acomodaticias, de intelectualidad acobardada. Y en ese contexto es muy difícil que nazcan y prosperen sentimientos morales como los que anteriormente he descrito. Sentimientos morales que no son un adorno ni se reducen a su mera enunciación, sino que exigen realizarse en los muy concretos individuos. ¿Cómo lograrlo? A responder a esta pregunta voy a dedicar las últimas palabras de mi charla.

Pienso que necesitamos una pedagogía de los sentimientos (R. S. Peters, en su libro *Desarrollo moral y educación moral*, insiste en ello). Una pedagogía que, al mismo tiempo, no minimice el valor de la razón. Encontrar esa armonía es la tarea de una filosofía moral a la altura de los tiempos (por usar la manida frase de Ortega). No se piense que estoy proponiendo un regreso nostálgico al romanticismo<sup>10</sup>. Independientemente de los vicios y virtudes de tal romanticismo, de lo que se trata es de encontrar una moral equilibrada que nos sirva para cambiar el mundo y vivir mejor. Una moral que supere la situación antes descrita y según la cual nuestros sentimientos siguen siendo infantiles mientras avanzamos velozmente en el carro de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas. La desproporción es de escalofrío. Un solo ejemplo entre mil: Actualmente poseemos medios para dar de comer a 14.000 millones de personas y, sin embargo, más de mil millones sobreviven, cuando sobreviven, en la indigencia. Es obvio que la única causa no es la falta de sentimientos. Pero es obvio igualmente que unos sentimientos morales adecua-

dos harían intolerable una tal pobreza.

Los sentimientos morales, por otro lado y tal y como vimos, no aparecen de repente. Necesitan ser cultivados. En este sentido, existe una serie de actitudes que funcionan como propedéutica o preparación que conduce a los sentimientos morales en cuanto tales. Antes me referí al amor, podría ahora referirme a la amistad. No se trata, como a veces se insinúa, de erotizar la existencia o convertirnos en esa especie de chimpancés recientemente descubierta (en los años veinte) y que son los bonobos. Pero sí se trata de maximizar actos y ejemplos de amor. Y no sólo de maximizar individualmente y sin restricción utilidades. ¿Qué es lo que quiero decir exactamente con esas palabras? Por un lado, que es necesario resocializarse, conocer lo que sucede al resto de los congéneres y salir del aislamiento tecnológico propio de nuestros días. No llegaría a afirmar lo que en un reciente libro escribe Z. Bauman («La ética (...) se hace a imagen y semejanza del amor»); pero sí creo que se puede afirmar que sin el ejercicio cotidiano de los sentimientos no es posible alcanzar una sana dimensión moral. Por otro lado, la eficacia en la conducta ética se logra no sólo razonando sino mostrando prácticamente cómo es la moral. O, lo que es lo mismo, los modelos ejemplares son decisivos para invitar a los demás a avivar sus sentimientos. No tiene sentido alguno, *v. g.*, defender a los okupas y luego ser un terrateniente. Finalmente, no habría que olvidar, en teoría y en la praxis, que la ética aspira, antes que a otra cosa, a la felicidad. Y la felicidad no es un estado que, como indican las religiones, se obtiene en el futuro sino que hay que saborearlo cuanto antes; es decir, los sentimientos se autorreproducen precisamente cuando empiezan a tener el gusto real que debe caracterizarlos (los teólogos llamaban a esto el *pignus*). Y cada uno sabrá, en fin, cómo arreglárselas para que este mundo no sea tan frío que acabe helándonos o que la moral se convierta, como decía Peguy, en unas manos tan limpias que al final no son manos.

No quisiera acabar sin hacer referencia a las instituciones en general. A pesar de mi escepticismo respecto a la política establecida (en contraste con mi mayor confianza en los Nuevos Movimientos Sociales), es su obligación no desatender lo que podríamos llamar una pedagogía de los sentimientos. El estado no tiene, desde luego, por qué dictar una moral determinada. Pero es su deber, si representa a los ciudadanos, promover una educación que posibilite el crecimiento de la vida afectiva. Son muchos los campos en los que la responsabilidad del poder político es evidente (piénsese en las políticas de juventud). Acabo ya. Como en todo, tomemos con sumo cuidado lo que es el centro de nuestra vida. Por eso y aunque sea un tanto arriesgado, permitidme finalizar con esta frase del poeta: «El sentimiento es una flor delicada; manosearla es marchitarla».

## NOTAS

<sup>1</sup> Esta actitud fue refutada, creo que definitivamente, por la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado, aunque convendría ser prudente ante lo que pueda depararnos un conocimiento más exhaustivo del cerebro.

<sup>2</sup> En los *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología* estudia Wittgenstein con detalle, *v. g.*, el sentimiento de miedo, temor o pánico. Este sentimiento ha debido de ser esencial en el paso de los homínidos al *Homo Sapiens*. En un momento respecto al cual sólo podemos especular, los homínidos debieron de emitir ruidos como los animales. Todos se atacarían entre ellos. De ahí que el horror se grabara a fuego en nuestro psiquismo. Y de ahí que los animales, tan parecidos, tan peligrosos, tan anhelados como comida y, por otro lado, tan inexpresivos, fueran los primeros númenes o dioses; númenes o dioses amenazantes.

<sup>3</sup> El otro y más básico es el genoma. Recordemos, en cualquier caso, que el genoma de un chimpancé es muy parecido al nuestro, mientras que lo que realmente nos distingue es el cerebro.

<sup>4</sup> Es cierto que podría darse el caso de personas que carecieran de todo tipo de afecto moral. Yo creo que si no son unos psicópatas es un concepto límite que no se materializa en la realidad. Lo que sí puede suceder es que haya personas que no desean *en modo alguno* participar en ninguna comunidad moral. Son los *free-riders*, los *outsiders* o los parásitos. Podemos intentar convencerles, pero si se resisten con tenacidad no tenemos más remedio que reconocer que no se puede contar con ellos.

<sup>5</sup> La distinción, como tantas cosas más, la tomo de E. Tugendhat. Pero me diferencio de él en lo siguiente. Creo que ha puesto un énfasis encomiable en intentar justificar una moral de respeto universal frente a utilitaristas y contractualistas. Sin embargo, a la hora de la última justificación, de por qué hemos de elegir una determinada moral casi se encoge de hombros.

<sup>6</sup> Tema por sí mismo y que está dando lugar a una abundantísima literatura entre sociobiólogos de la primera y segunda generación y sus críticos.

<sup>7</sup> Es el caso de Rawls y de tantos utilitaristas más. Ver, al respecto, el interesante artículo de E. L. Castellón, «Racionalidad y sentimiento de culpa», en *Revista de Filosofía*, Madrid, julio-diciembre de 1980.

<sup>8</sup> En ningún momento hemos sostenido que existe algo así como un órgano sentimental; ni hemos recurrido a ningún tipo de *emotivismo*, puesto que el emotivismo comete, al menos, dos errores: se queda en las emociones sin llegar a los sentimientos y carece de una última justificación que demuestre, argumentativamente, que su moral es mejor que las otras morales existentes. Respecto al *moral sense* fue tal vez Darwin el primero que lo interpretó en sentido empírico y como diferencia sustancial entre los hombres y los animales. Actualmente se otorga a algunos primates un mínimo sentido moral.

<sup>9</sup> Bush puede tranquilamente recluir en Guantánamo a unos prisioneros a los que decide no tratar como presos políticos y Sharon hacer público que se arrepiente de no haber matado antes a Arafat. Si dando la vuelta al mundo volvemos a nuestro país, las cosas no mejoran mucho.

<sup>10</sup> Que es probablemente lo que sucede en alguna de las reivindicaciones actuales de los sentimientos y que tanta acogida popular tienen.

# Las emociones morales en blanco y negro y en color

Ronald de Sousa

*Muchas teorías psicológicas de la emoción subrayan su capacidad de motivar. Ahora bien, la capacidad de motivar corresponde primordialmente a los deseos. ¿Qué diferencia, entonces, a las emociones? Como frente a todo posible acto, sólo nos cabe decidir si lo realizamos o lo reprimimos. Al equiparar la emoción al deseo, estamos trasladando una realidad multidimensional a un plano bidimensional o, mejor, estamos proyectando en blanco y negro algo que es a todo color. Para explicar ese campo tan rico y tan coloreado de la emoción, al que voy a llamar «axiológico», estudiaré primero el papel que desempeñan las emociones en el aprendizaje. Una de las características del aprendizaje, tanto de habilidades como de conocimiento, consiste en ampliar nuestra gama de placeres. Cabe interpretar esto como una forma de adaptación biológica. Las emociones son esenciales para el aprendizaje intelectual y para el desarrollo de habilidades corporales: algunas, como la curiosidad, impulsan a investigar; otras, como el orgullo, recompensan su resultado. La educación moral implica también a nuestras emociones, pero la gama de las emociones es muy amplia, pues puede abarcar emociones intrínsecamente morales, como la compasión, la indignación o la empatía, y emociones que tendemos a considerar intrínsecamente rechazables, como es el caso del rencor y de los celos. Dado que la mayoría de estas emociones se aprenden en los estadios más tempranos del desarrollo moral, es posible que queden arraigadas en nosotros. Ahora bien, el arte y la literatura pueden educar nuestras emociones de un modo más sutil y complejo. En la buena literatura, las emociones no actúan como meros deseos. Revelan una realidad multicolor que contribuye al conocimiento axiológico y a la maduración moral. Trataré de concretar en este artículo cómo podría, a mi juicio, ser así.*

## I. LAS EMOCIONES EN BLANCO Y NEGRO

Si consideramos las emociones exclusivamente como *motivaciones*, concluiríamos que son fuerzas que nos impulsan y arrastran. Dominados por la totalidad de nuestras emociones, en un determinado momento, actuamos o no actuamos. Nuestra forma de *experimentar el mundo* complica las cosas, pero, en última instan-



cia, todas las emociones se reducen a una serie de decisiones singulares, en las que cada una exige obrar o no obrar, el blanco o el negro del sí o del no. Por otro lado, si consideramos las emociones como experiencias, resultan tan diversas que es imposible reducirlas a un *modelo* único. Cada una entraña una variedad de significados específicos enriquecida, además, por un conjunto de contrastes enormemente amplio. Pues bien, la *visión monocromática* se sitúa en el contexto de la acción y de la elección, mientras que la *visión a todo color* considera las emociones como modos de *percepción axiológica* multidimensional.

Basándonos en esta *visión multicolor* de las emociones, cabría objetar que el número de emociones distintas que podemos experimentar en la práctica no tiene límites, de no ser porque el número de ideas que somos capaces de concebir sí que lo tiene. Esta tesis parece aceptable a la luz de las emociones que despierta la experiencia estética. Parece claro que contemplar un ballet o escuchar un concierto, por ejemplo, suscita emociones. Ahora bien, esta afirmación puede ser tachada de trivial en dos sentidos diferentes e incluso opuestos. Por un lado, podemos pensar que las emociones suscitadas por la música o por la danza son «emociones básicas», es decir, *emociones que cabría enumerar: ira, miedo, amor, respeto, envidia, melancolía, deseo...* Pero, entonces, *¿por qué afecta a todas esta dificultad?* Si las obras de arte existen sólo para suscitar esas emociones y si no hay ninguna diferencia significativa entre dos situaciones de «miedo» o de «ira», etc., resulta muy poco probable que las obras de arte en toda su diversidad sólo nos parezcan interesantes porque representan una *emoción*, y no por otras razones. Según esta tesis, es difícil entender por qué el arte en su mayoría no es superfluo. (La mayoría del arte mediocre es superfluo sólo en este sentido: una vez que has visto una película de terror sobre una invasión de extraterrestres, ya las has visto todas.) La tesis alternativa es que cada momento diferente en música o en danza (o en cualquier arte que se considere que despierta emociones) está expresando realmente una emoción *sui generis*, y no sólo *sui generis* sino, por así decirlo, *sui ipsius*: en su propia individualidad irrepetible. Pero también en este caso trivializamos el papel del arte, pues si cada obra de arte expresa necesariamente su emoción correspondiente, ni más ni menos, entonces resulta imposible que ciertas formas de arte puedan expresar mejor o peor dicha emoción, o que las emociones suscitadas por una determinada obra de arte puedan ser más valiosas, interesantes, auténticas o más hondamente sentidas que otras. Pues todos estos juicios suponen que hay algo más allá de la expresión de una emoción en cuyos términos puede juzgarse la obra en cuestión.

Cabe superar esta última objeción si renunciamos a asumir que toda obra artística o literaria transmite un «mensaje» emocional básico. Si consideramos, por el contrario, que el arte produce y transmite por sí mismo una emoción especial, entonces podrán darse numerosas emociones, y cada obra de arte será más o menos interesante según sea la calidad de la emoción única que transmite.

Pero ahora se plantea otro tipo de problemas.

Si las emociones son, realmente, innumerables, ¿cómo entender su influencia en nuestras elecciones? La tesis parte del supuesto, que muchos hemos aprendido de Aristóteles, de que la educación moral consiste en gran medida en aprender a sentir la cosa correcta, de la manera correcta, en el momento correcto (Aristóteles,

*Ética Nicomáquea*, 1104b 13). A lo largo de la educación moral aprendemos, de algún modo, a sentir ciertas emociones y luego, en el curso de nuestra vida, esas emociones: a) nos permiten *ver* y *entender* las cosas correctamente y b) nos *mueven* a obrar correctamente como respuesta a ese conocimiento. ¿Cómo ejercen esa influencia mediadora?

Una respuesta prometedora resalta la importancia de la literatura para nuestra educación moral. En este sentido, Marta Nussbaum ha hecho ver el poder de la literatura para presentarnos emociones y personajes concretos «totalmente imaginarios» frente a las descarnadas abstracciones de los ejemplos filosóficos (Nussbaum, 1990, *passim*). Con todo, esta idea plantea dos problemas. Primero, por muy viva y detallada que sea una ficción, no puede ser literalmente cierto que las ficciones nos presenten a individuos particulares. Los sujetos particulares y concretos tienen innumerables propiedades que se relacionan entre sí. Las ficciones heredan esa generalidad que es intrínseca a las palabras con las que se expresan. Pueden ser *específicas* en un sentido indefinido, pero nunca *particulares*. Segundo, si nos centramos en las características exclusivas de cada situación, en las cualidades específicas de cada individuo y en la singularidad de cada emoción, difícilmente podrán servirnos de guía. El aprendizaje requiere comparaciones, que a su vez necesitan similitudes y diferencias, clasificadas y conceptualizadas en términos que necesariamente nos llevan de lo particular a lo general. El aprendizaje, en suma, exige modelos repetibles. Literalmente hablando, la sugerencia de que cada situación concreta de la vida (lo mismo que cada episodio de una obra de arte) produce una emoción única e irrepetible resulta, pues, autocontradictoria. Los preceptos (particulares) sin conceptos (generales) no pueden guiar nuestras elecciones.

Esto no sólo es un problema para el aprendizaje individual, sino también para la evolución de nuestras capacidades emocionales mediante la selección natural. Aunque algunos científicos sociales tienden a minimizar la aportación que pueda hacer la biología al conocimiento de nosotros mismos, pocos negarían que la selección natural desempeña un papel fundamental en la determinación del potencial de nuestras emociones. Ciertas emociones, llamadas a veces «básicas», tienen una importancia evidente en determinadas funciones vitales (desempeñadas en ciertas especies por los instintos), como es el caso del hambre, el miedo, la agresividad y el deseo sexual. Es evidente que éstas no habrían sido seleccionadas si no hubieran dado lugar a modelos repetibles con propiedades causales repetibles.

Queda claro, pues, que el papel desempeñado por las emociones como factor de influencia en la conducta sobre la base de experiencias sumamente específicas debe dar por sentado que tales experiencias tienen rasgos repetibles. Ya he indicado en otras ocasiones que más allá de la media docena de modelos aproximadamente que suelen enumerar los teóricos de las emociones, como los que Ekman ha descubierto que son más o menos reconocibles universalmente en sus modos de expresión, las características comunes de las emociones más complejas están plasmadas en *escenarios paradigmáticos* que determinan no sólo los diferentes tipos de emociones, sino una forma característica de experimentarlas, al igual que sus condiciones de conveniencia. Las raíces que definen a cada emoción discriminable residen en una situación dramática específica o en un episodio típico, asociados a un *sentimiento* característico (en un sentido amplio, no en el sentido específico de los

*sentimientos* corporales). El drama lo representan agentes con determinados *papeles*, y la hipótesis de la que partía en otro lugar era que esos escenarios paradigmáticos, que pueden variar de una persona a otra, definen realmente el *significado* que tienen para nosotros las emociones cuyos paradigmas constituyen. Cuando experimentamos esa emoción en un momento posterior de la vida, su conveniencia para la situación viene determinada en parte por la relación existente entre la situación presente y el paradigma originario, el cual determina el *objeto formal* de esa emoción, y donde el objeto formal determina el estándar de conveniencia que debe satisfacer una emoción para ser considerada ese tipo de emoción.

Del mismo modo que podemos contar una cosa con más o menos detalle, podemos agrupar las emociones con un mayor o menor grado de especificación. De este modo, no hay ningún problema en que experiencias muy diferentes sean entendidas como miedo o como ira. Aunque el argumento de *Antígona* puede resumirse en una línea (una princesa discute con su tío y muere con su prometido), el impacto de la obra no se explica con este resumen. Lo mismo cabe decir de las emociones determinadas que experimentamos: que no las describimos adecuadamente con las palabras que solemos usar para hacer referencia a emociones determinables.

Esto indica una forma de reducir las diversas emociones que experimentamos, dado que éstas son, en gran medida, *repetitivas*, y se clasifican parcialmente en términos de un repertorio finito de *papeles*. Pero esto no basta para responder al problema planteado, esto es, ¿cómo ejercen las emociones su influencia mediadora en nuestro aprendizaje moral?

Para responder a esta pregunta, sugiero que nos dirijamos primero a la perspectiva monocromática: en lugar de considerar las emociones en toda su variedad, estudiémoslas según la doble dimensión simplificada de aversión y atracción. Como cuando se reproduce un óleo a todo color mediante un dibujo en blanco y negro, perderemos una gran riqueza de detalles, pero ganaremos determinada claridad. La versión más simple de la perspectiva monocromática es la hipótesis, tantas veces rechazada, del hedonismo psicológico, que propongo ofrecer en una versión a la que podemos llamar *hedonismo inmediato*. Luego veremos los requisitos ulteriores que nos exigen pasar a la perspectiva multicolor de la axiología.

## II. EL HEDONISMO INMEDIATO

El hedonismo psicológico es la doctrina según la cual sólo obramos, de hecho, para perseguir el placer (y evitar el dolor). Naturalmente, no hay que confundir esta tesis con el *hedonismo ético*, según el cual, *debe* perseguirse el placer (y evitarse el dolor). Tradicionalmente se ha considerado que ambas teorías son incompatibles. Si frente a nuestra tendencia al placer no podemos hacer nada, no tiene sentido alguno decir que debemos seguir esa inclinación. Ahora bien, ambas tesis presentan ambigüedades tales que, si las superásemos, podríamos hacerlas compatibles.

La primera ambigüedad es la siguiente. El hedonismo psicológico dice que nuestra motivación última es siempre el placer. Pero, ¿el placer de quién? Se supo-

ne que se quiere decir el mío, el de cada agente. El hedonismo ético consideraría el valor del placer más ampliamente, desembocando, así, en la teoría utilitarista según la cual debemos tratar de maximizar el placer para el mayor número. Esto puede ser incompatible, sin duda alguna, con la persecución exclusiva de mi propio placer. De ahí que quepa la posibilidad de proponer un ideal para el que todo agente se hallaría mal dotado. Ahora bien, estar mal dotado para aspirar a un ideal no es lo mismo que obedecerlo o seguirlo de modo trivial. La segunda ambigüedad afecta sólo al hedonismo psicológico. ¿Se trata de maximizar mi placer en general, o de perseguir constantemente el placer que me sea más accesible en cada momento concreto? Esta última alternativa equivale a la política de «perseguir el placer de cada momento», que Aristóteles atribuye al *akólastos* o «autoindulgente». Ofrece una visión del hedonismo ético que ni siquiera tiene en cuenta a los demás; me exige, simplemente, que vea mi placer desde una perspectiva más amplia.

Entre las críticas que ha recibido el hedonismo psicológico figura la que describe el experimento mental de la *máquina de experiencias* (Nozick, 1974, 42-45).

Se pidió a los sujetos que se imaginaran que podían elegir entre continuar su vida actual con sus incertidumbres, sus riesgos y sus dolores, o estar conectados a una máquina que sólo les suministrara placer durante el resto de su vida —o mejor, ya que eso último parece en exceso aburrido, que les suministrara una combinación apropiada de momentos de anticipación, frustración y éxito final, de momentos de esperanza, previsión y logro definitivo, como los que caracterizan a la existencia—. La mayoría de los sujetos no deseaba conectarse a una máquina así, rechazaba la idea. Al margen de que muchos no creían probablemente en las virtualidades de dicha máquina, el resultado de este experimento cuestiona el hedonismo psicológico. Sin embargo, Sober y Wilson han señalado recientemente que este argumento no tiene fuerza frente a una versión del hedonismo psicológico que lo interprete en términos del placer presente y no de los resultados de cálculos que traten de maximizar el placer en el futuro o en su totalidad (Sober y Wilson, 1998, 275-291). Llamaré *hedonismo inmediato* a esta versión del hedonismo psicológico.

El hedonismo inmediato otorga un poder causal decisivo al placer inmediato y especialmente a la experiencia real de hacer una determinada elección, en lugar de hacer hincapié en las consecuencias de esa elección para el futuro. El problema de la máquina de experiencias puede afrontarse, así, con facilidad, pues sólo se necesita postular que el acto de elegir la vida real es en sí más placentero que el acto de elegir la máquina de experiencias, por muy agradables que puedan parecer las consecuencias de esta última elección.

Esta hipótesis tiene la ventaja de admitir una elección cuyas consecuencias serían menos placenteras que las consecuencias de la elección no realizada, pues no es contradictoria una proposición que afirme:

1. *A* es preferida a *B*, pero *elegir B* es preferido a *elegir A*.

De este modo el hedonismo inmediato es inmune a los mejores argumentos contra el hedonismo psicológico. Esto no quiere decir que la tesis sea indiscutible.

Puede calificarse también de trivial. Pero antes de caer en la tentación de rechazarla por ese motivo, observemos que nos permite decir que 1. es coherente, pero también es *irracional*.

### III. EL PRINCIPIO DEL FILEBO

La razón de que 1. sea irracional es que viola un principio plausible de racionalidad que cabría llamar *el principio del Filebo*.

A lo largo de su investigación sobre el placer, Platón examina en el *Filebo* la posibilidad de concebir el placer como una *especie de percepción* y no sólo como una especie de *sensación*. Esta distinción significa que la percepción, a diferencia de la sensación, parece proporcionar información sobre algo que está más allá de ella misma. Los placeres de la anticipación, en especial, que dicen relación a un placer futuro, pueden suministrar información respecto al alcance de dicho placer. Es probable que esto no baste para considerarlos verdaderos o falsos literalmente, como afirma Platón, pero al parecer confiere racionalidad al siguiente principio:

*Principio del Filebo (PP): Un placer de anticipación ha de tener una intensidad proporcional al placer anticipado que concibe.*

Desde un punto de vista biológico, este principio es razonable. Si el hedonismo inmediato es verdadero, la intensidad del placer anticipador presente determinará la tenacidad de mi motivación actual para perseguir el placer anticipado. Pero si la intensidad de mi placer actual no guarda relación con la cantidad de placer futuro que me motiva a perseguir, entonces mi motivación presente no guardará ninguna relación establecida con la satisfacción futura. Nuestras vidas se parecerían siempre a la de una persona que queriendo organizar una comida en el campo, en una fecha y un lugar concretos, hiciera una meticulosa previsión del tiempo para una fecha y un lugar posiblemente distintos y elegidos al azar.

### IV. LAS EMOCIONES Y EL APRENDIZAJE

Ahora podemos distinguir algunas de las formas en que podrían ser factores motivacionales de nuestro progreso en distintos campos las emociones en tanto que proyectadas en la dimensión «monocromática» del placer y del dolor. De hecho, intervienen de tres maneras al menos.

La más evidente corresponde a la observación de Aristóteles de que, por naturaleza, los seres humanos desean saber (*Metafísica*, 980a 21). Es esta una observación empírica correcta que cabe constatar desde los primeros días de la infancia. El ejercicio de cualquier capacidad y el aprendizaje dirigido a aumentar nuestras aptitudes implica placer. Todo niño da muestras de experimentar este tipo de placer, al menos hasta que los colegios frustran su curiosidad y la convierten en rechazo. Evolutivamente hablando, el placer de aprender no es más sorprendente que el placer sexual.

Segundo, el modelo nos brinda también una forma de entender la *akrasía*. La *akrasía* puede ser entendida como la elección de A, en lugar de B, cuando estamos dando por sentado que B es preferible a A. Como digo, eso instanciaría el modelo, pues, en el momento de elegir, considero la perspectiva de B preferible —esto es, según el esquema bidimensional, en blanco y negro, al que nos ceñimos ahora, B proporciona una mayor cantidad de placer que A—; pero, debido a lo que Platón llamaría una anticipación de placer falsa, experimento más placer en el acto real de elegir A que en el acto de elegir B.

De ser cierto todo lo que vengo diciendo, esa pauta sería no sólo posible sino también irracional. Ahora bien, donde hay irracionalidad, hay esperanza de racionalidad. El lado bueno de la *akrasía* es que permite el progreso emocional y moral. Todo progreso entraña conflicto: presupone que en el terreno de la conducta moral y de la experiencia de emociones, es posible tanto cometer errores como lamentarlos. Como en el futuro cabe corregir esos errores, éstos anticipan una mejora. (Aristóteles dice con acierto que su «akólastos», al «perseguir el placer que tiene delante» y hacer el mal sin experimentar conflicto interior alguno, no se arrepiente y es, por eso, «incurable» (*Ética Nicomáquea*, 1150b 29). Se trata de una especie de idiota moral feliz, incapaz de reformarse.)

De este modo, nuestra visión restringida y bicolor del hedonismo inmediato nos permite explicar en qué sentido facilitan las emociones determinado aprendizaje. Existe otro camino puramente psicológico, más directo y más neutral entre diversas teorías de la motivación, porque su efecto es meramente causal y no motivacional. La estimulación intensa del sistema límbico constituye un factor crucial para que se fije en la memoria un acontecimiento importante (Rosenfield, 1992, 165), como sabe todo americano que recuerde dónde estaba exactamente cuando se enteró de la muerte de John Kennedy. (Cuando los asesinatos se convierten en una rutina, ya no son memorables.)

El cuadro escueto, en blanco y negro, de la motivación como placer nos permite hablar también de una serie de emociones que influyen en la conducta y el aprendizaje mediante el cálculo instrumental. Las emociones que son capaces de intervenir en este campo incluyen la rivalidad, la admiración, el orgullo, e incluso un cierto número de emociones que en otro terreno nos resistiríamos a admitir, pero que aquí nos hacen, quizás, ser mejores: la codicia, la envidia, la vanidad, los celos, la humillación o el miedo pueden ser estímulos para que nos esforcemos por ampliar, tal vez, el ámbito de nuestras competencias. En este sentido, pueden extender nuestro aprendizaje más allá de las cosas que aprendemos a lo largo de un proceso que comporte un intenso placer. Lamentablemente los procesos de aprendizaje donde pueden intervenir estos estímulos son muy diversos, empezando por los métodos de aprendizaje de la lectura que más de un niño y más de un padre habrán considerado alguna vez una forma de tortura, pero que el padre más preocupado por el bienestar de su hijo será el menos motivado para ahorrárselos a éste. Con todo, estas emociones son incidentales en la promoción de estos fines respetables; nada en ellas parece servir intrínsecamente al fin del progreso cognitivo, emocional o moral.

## V. LAS EMOCIONES MORALES

Hay, en cambio, emociones que tradicionalmente se ha venido considerando que sí fomentan ese avance, emociones que nos sentimos tentados a llamar intrínsecamente morales. Entre ellas, ocupan un lugar importante la benevolencia y la compasión, aunque también podrían incluirse en esa lista los sentimientos de culpa o de vergüenza y la indignación. Esta última, en especial, fue considerada la emoción moral básica por François Itard, el médico que en el siglo XVIII redactó un informe sobre el niño salvaje que había encontrado en los bosques de Aveyron. Itard llevó a cabo un experimento diseñado para comprobar si el niño salvaje había adquirido el sentido de la justicia. Este experimento consistió en «castigarle» cuando hacía algo correcto. Itard quedó muy satisfecho al comprobar que, en contraste con su aceptación habitual del castigo, el niño reaccionó con ira e indignación (Itard, 1964, sección 54).

El aspecto más interesante de este experimento es que, como el niño seguía sin saber hablar, al interpretar su conducta, Itard supuso que sabía distinguir con claridad la expresión de indignación o de ira, de otras como las de vergüenza, tristeza o frustración, que esas emociones y sus expresiones eran naturales y prelingüísticas. Itard estaba probablemente en lo cierto, según las observaciones posteriores de Darwin y más recientemente de Paul Ekman (Darwin, 1998), que parecen dar por sentado que una media docena de emociones, incluyendo la ira y el miedo, tienen expresiones faciales que las hacen claramente identificables en todas las culturas. Pese a todo, es difícil saber si partiendo de la actitud de un niño hacia el castigo podemos generalizar y referirnos a otros aspectos de la justicia. Especialmente la falta de lenguaje impide determinar si el niño extendería también su indignación ante ultrajes cometidos contra otras personas distintas a él o si sólo reacciona de este modo cuando es él quien sale perdiendo por una distribución injusta. Lo más probable es que, cuando intervine el lenguaje, puedan utilizarse estos sentimientos «naturales» para configurar ese sentido más universal de la justicia que descubrimos en los estudios sobre el altruismo.

El altruismo es una característica que originalmente se aplica a la motivación, aunque no hay argumentos definitivos que permitan concluir si los sujetos son siempre altruistas o si ayudan a otros, en última instancia, para asegurarse la satisfacción que obtienen al hacerlo. Los argumentos no son convincentes porque, aun en el caso de que deseemos realmente el bien de otro, nada excluye que el placer experimentado se deba al logro de un bien que nos interesaba. La tesis del hedonismo inmediato que he usado hasta ahora para basar mi argumento acepta claramente la idea de que el placer obtenido por el agente en el acto es la causa directa que motiva las conductas benevolentes, pero esto es plenamente compatible con el hecho de que mi interés por la otra persona sea verdaderamente sincero. Esto resta mucho interés a la discusión.

Desde hace unos años, el altruismo ha sido analizado en el terreno de la biología, donde ha sido definido como un tipo de conducta que acarrea una pérdida clara en el bienestar de un agente, vinculada a una obtención de beneficio por parte de otros. Así entendido, esta concepción representa una paradoja para el darwinismo, planteando, así, cuestiones mucho más sustanciales. Efectivamente, el reto

que el darwinismo tiene planteado (en suma, que toda tendencia heredable a reducir nuestra conveniencia en beneficio de la conveniencia de otro ha de ser eliminada necesariamente de la existencia) exige que detectemos mecanismos capaces de explicar cómo los organismos obran de forma altruista. De ahí que se apele a la selección familiar, al altruismo recíproco y a los modelos de selección grupal, que han suscitado feroces disputas en las publicaciones de las dos últimas décadas. Pues cabe preguntar si la evolución puede habernos inculcado ciertas disposiciones emocionales que quepa interpretar en términos altruistas y no sólo en términos de la sociabilidad que promueven (Sober y Wilson, 1998).

La perspectiva evolucionista, como han observado Sober y Wilson, «nos obliga a considerar la mente humana como un mecanismo próximo a la hora de causar que algunos organismos produzcan conductas adaptativas» (Sober y Wilson, 1998, 200). Los deseos intrínsecos o últimos, en especial, al margen de si son o no invariablemente egocéntricos, parecen hallarse psicológicamente lejos de los medios concretos con los que se satisfacen, aunque son los medios próximos por los que la selección asegura su «finalidad». Desde este ángulo, mi lista de «emociones morales» admisibles podría haber sido, en parte, seleccionada con ese objetivo.

Como ha defendido Martha Nussbaum (1996), la compasión es una de esas pocas emociones que tienen un valor especial por su carácter moral, esto es, emociones que por sí mismas tienden a generar comportamientos morales. La perspectiva sociobiológica que he estado adoptando hasta aquí no considera que sea un vicio metodológico tener en cuenta el efecto global de un determinado tipo de conducta como una clave para detectar su función. Pero la lección principal que podemos aprender de Nussbaum es que hemos de comprobar cómo actúa la compasión en un contexto mucho más amplio. Necesitamos verla a todo color, esto es, en su verdadero contexto multidimensional. Lo que sigue explica por qué.

## VI. AVANZANDO HACIA LA VISIÓN A TODO COLOR

Nussbaum conjetura que «sólo será objeto de mi interés el dolor de otro si reconozco que existe una cierta comunidad ente el otro y yo, y si entiendo lo que representaría para mí enfrentarme a ese dolor» (Nussbaum, 1996, 35). E insiste: «El juicio sobre las posibles similitudes forma parte de una construcción que salva el vacío existente ente el interés prudente y el altruismo» (36). Me pregunto, sin embargo, si Nussbaum no lo entiende al revés; esto es, si una determinada capacidad natural para experimentar el dolor de otro, de un modo que nos mueva realmente a tenerlo en cuenta, no podría ser en parte la causa de esa capacidad nuestra que realiza ese acto mental mucho más complicado de «reconocer una comunidad». No veo por qué no dar crédito a los informes que apuntan a la existencia de una capacidad en algunos de nuestros primos mamíferos, como las ballenas, las marsopas o los elefantes, que les permite confraternizar con otros miembros de su especie o incluso con otras especies de mamíferos (Masson, 1995, 79-82). Pero dar por válida esta observación directa no parece que nos exija atribuir a las ballenas algo tan elaborado como el reconocimiento de una comunidad a la que pertenecerían ellas y nosotros.



Esta sugerencia responde aproximadamente a la idea de Robert Gordon y otros de que simular el estado mental de otro puede ser la forma más práctica de acabar conociendo la mente ajena (Gordon, 1986; Davies y Stone, 1995). Aunque este supuesto es teórico, no carece enteramente de fundamento práctico. Hay pruebas de que esta simulación podría estar realmente mediada por unas neuronas especiales que, ya sea por aprendizaje o por maduración, se activan precisamente al observar los actos motores relativos a ciertos fines del mismo modo que se activan durante el proceso de realizar esos mismos actos. Esta conclusión sobre las «neuronas-espejo» ha llevado a conjeturar que compartimos con los primates no humanos una capacidad de «atribución de un estado intencional». Tal atribución no llega a ser una comprensión auténtica y genuina de estados mentales ajenos, pero «constituye un estadio filogenético necesario en la senda de la evolución que conduce al desarrollo de la capacidad de lectura mental que es propia de los seres humanos» (Gallese y Goldman, 1998, 500). En esta investigación, no se abordan las emociones; pero no parece inverosímil ampliar la especulación a la captación de estados emocionales de otros. Para otorgarle al menos cierta credibilidad, basta decir que las expresiones de las emociones implican actividad motora, y que entre las fascinantes conclusiones de Paul Ekman y su equipo de investigadores sobre la expresión emocional, se encuentra el hecho de que una configuración de los músculos de la cara ocasionada por un control directamente aprendido de esos mismos músculos, cuando coincide plenamente con la expresión de un tipo de emoción, es la causa que predispone a que se sienta esa emoción (Ekman y Friesen, 1975; Ekman, 1999).

A la luz de estas consideraciones, si concebimos la compasión como una capacidad algo más primitiva de conocer emociones, podríamos incluso conceder a Nussbaum que la compasión es la «emoción social básica», mientras evitamos, en cierta medida, el debate sobre la «evolución del altruismo». Pues la capacidad para la compasión podría ser en realidad un efecto colateral de una capacidad claramente adaptativa como es el poder leer la mente de otro, lo que S. J. Gould ha llamado un «spandrel». Es evidente que interpretar correctamente el estado mental de alguien que puede influir en nuestro bienestar constituye una ventaja fundamental (Humphrey, 1984). Pero puede darse también el caso de que no se pueda llevar a cabo esto sin que exista un cierto grado de empatía. Para aceptar esta idea no se requiere realmente que resolvamos el problema de saber en qué consiste: («¿Pensamos realmente (...) que somos la víctima? ¿Imaginamos que nuestras respuestas se confunden de un modo misterioso con las de la víctima?») (Nussbaum, 1996, 34). Todo lo que se requiere es que nuestra captación del estado mental de otro sea correcta, y que dicha corrección tenga el efecto colateral de poder mover la mente del intérprete. A veces, este efecto colateral puede tener un coste, si conduce a una conducta altruista, pero puede no ser tan costoso cuando se sopesa el beneficio general que reporta.

El proceso por el que esa capacidad de «leer» emocionalmente la mente de otro evolucionó podría ilustrar el interesante mecanismo conocido como el «efecto Baldwin» (Baldwin, 1986; Hall, 2001; Deacon, 1997, 322 y siguientes). El efecto Baldwin fue concebido originalmente como un modo de explicar ciertos aspectos de la teoría de Lamarck en términos estrictamente darwinistas. En su forma más

general, consiste en un proceso de realimentación en bucle que empieza con una conducta no instintiva, que produce un cambio en el medio ambiente, cambio que lleva, a su vez, a nuevas urgencias selectivas que favorecen disposiciones genéticas a ciertos tipos de conducta. Cuando la conducta que aparece al final del proceso es del mismo tipo que la del principio, podemos obtener algo que se parece bastante a un episodio de la evolución lamarckiana, puesto que se dará realmente el caso de que un organismo particular (un grupo de organismos), que elija una determinada forma de conducta, podrá, en última instancia, hacer que quede genéticamente codificada la predisposición a dicha conducta. Ahora bien, esto sólo se produce en casos especiales; en toda su generalidad, el mecanismo identificado por Baldwin sólo tiene en cuenta el hecho de que la conducta puede influir en los genes; el carácter indirecto de la influencia garantizará normalmente que los resultados sean por entero impredecibles, de forma que el efecto Baldwin lo que hace, en realidad, es dirigir la evolución de los organismos capaces de realizar conductas en direcciones enteramente nuevas.

En nuestro caso, cabe sugerir que el «sentido de comunidad» podría no ser la condición sino el efecto lejano e impredecible de un cambio en la forma de vida de nuestros antepasados que aumentó su dependencia mutua. Las cosas podrían haberse originado así: supongamos un cambio de conducta en una población que conlleve un comienzo de sociabilidad. Una vez producido, aumentará naturalmente la ventaja de quienes son capaces de «leer la mente» de los demás. En tales circunstancias, puede que el método más eficaz de leer la mente sea catalogar las emociones. (De otro modo, como observa con acierto Nussbaum, no distinguiríamos «entre aceptar realmente una proposición y limitarse a pronunciar las palabras». De ahí que comente Nussbaum a propósito del aserto de Rousseau «Ver algo sin sentirlo es no conocerlo», que ello «significa algo muy concreto: que el sufrimiento de otros no ha llegado a formar parte del repertorio cognitivo de Emilio (...)» (Nussbaum, 1996, 38).) Cuando se da el caso que venimos mencionando, alcanzamos un nivel de sociabilidad más pleno, un estadio donde, como dice Nussbaum del espectador de una tragedia, uno se sienta arrastrado por la compasión que suscita el arte del trágico o del moralista a «captar las desigualdades respecto a la vulnerabilidad: así tendremos razones para elevar el nivel de seguridad para todos» (45). Y, en este sentido, nuestra capacidad innata para la compasión empática hará que nos acerquemos al ideal estoico de desarrollo moral consistente en «desplazar los círculos (concéntricos de intereses que están más alejados de los puramente egoístas) cada vez más y de modo progresivo hacia el centro, de forma que nuestros padres lleguen a ser como nosotros mismos, nuestros familiares como nuestros padres, los desconocidos como familiares, y así sucesivamente» (Nussbaum, 1996, 48).

Recordemos que, al comienzo de mi exposición, hablaba de la necesidad de pasar del ámbito de lo que he llamado la proyección en blanco y negro de nuestras emociones a la visión a todo color. Mi exposición empezaba con la simple instrumentalidad de la lectura de otras mentes; y al formular mi postura, no muy alejada de la mantenida por Nussbaum, hablaba de la posibilidad de abordar la compasión en su forma más simple, de forma que la pregunta no sería: «¿Cómo puede aprenderse un sentimiento tan complejo?» (Nussbaum, 1996, 39), sino: «¿Cómo

pudo evolucionar este instinto tan simple y tan fuerte?». Ahora bien, para dar paso a la imagen completa de lo que implica semejante lectura, tenemos que ver más allá de la necesidad unidimensional de hacer elecciones: es evidente que mi conocimiento de otras mentes me importa ante todo y sobre todo por fines prácticos, pero si la vida emocional es como Nussbaum la describe (y como yo he tratado de captar con la noción de escenarios paradigmáticos), entonces conocer la mente de otro es conocer algo que no puede representarse adecuadamente proyectándolo en blanco y negro, en los términos bidimensionales de elegir entre actuar y no actuar. Se trata de experiencias axiológicas ricas y de dimensiones inconmensurables, que la compasión o empatía se esfuerzan realmente en captar.

## VII. EL RETO DE LAS EMOCIONES RECHAZABLES

Entre los argumentos que esgrime Nussbaum para defender la importancia moral de la compasión, hay algunos destinados a responder a la queja de que tolerarla supone dar pie a la aparición de pasiones mucho menos aceptables. Quien acepta los valores que implica considerar que algunas cosas son realmente dignas de compasión «admite ser prisionero del azar. Y ser prisionero del azar supone dar rienda suelta no sólo a la compasión, sino también al miedo, a la ansiedad, a la aflicción (...), así como a la cólera y a la disposición retributiva» (Nussbaum, 1996, 43). Nussbaum responde a esta queja diciendo que el defensor de la importancia moral de la emoción «no está obligado a admitir que cualquier perjuicio, ofensa o insulto sea una ocasión apropiada para la cólera retributiva. Pues el mayor número de los males sociales causados por la venganza ocasionan daños a la riqueza, la posición social, el poder y el honor, a los que el defensor de la compasión no concede mucho valor» (Nussbaum, 1996, 49). Esta respuesta me parece bastante aceptable, pero me gustaría situarla en una perspectiva algo más amplia.

Cabe esperar que los defensores de la importancia de las emociones para la vida racional y moral sean acusados de ignorar el hecho de que algunas emociones son *rechazables*. Una emoción es característicamente rechazable si se dan todas las circunstancias que siguen:

- (i) experimentarla es muy repugnante;
- (ii) está expuesta a una fuerte desaprobación;
- (iii) va siempre o normalmente seguida de consecuencias malas.

Las emociones rechazables representan un reto para quien defiende que las emociones son percepciones de valor. ¿Cómo se puede compaginar la perspectiva axiológica con la existencia de emociones rechazables? ¿Afecta negativamente a la idea de que las emociones son captaciones de valores el hecho de que existan emociones rechazables?

La respuesta consiste en atender a la diferencia entre lo que he llamado la perspectiva de las emociones en blanco y negro y a todo color. En un mundo exclusivamente en blanco y negro, es decir, en un mundo donde sólo se tiene en cuenta la dimensión práctica inmediata (perspectiva donde, como he defendido, las simplificaciones del hedonismo inmediato pueden aportar una sorprendente

claridad), las emociones rechazables serían condenadas por el simple hecho de que su existencia ejerce, en conjunto, una influencia negativa en la utilidad, bien directamente o bien combinadas con sus consecuencias. Ya sea que «los daños a la riqueza, la posición social, el poder y el honor» sean considerados importantes o no, constituyen un perjuicio y son una consecuencia típica de las emociones dirigidas a la venganza. Por el contrario, desde el punto de vista axiológico el problema no es si tienen consecuencias malas, del mismo modo que no puede ser un problema epistemológico el que una determinada creencia pueda tener consecuencias malas. Las creencias verdaderas pueden ser desalentadoras o incluso deprimentes (y disponemos también de interesantes pruebas de que la depresión, precisamente, puede favorecer creencias verdaderas (Pacini y otros, 1998)); pero esto no es importante epistemológicamente hablando: las consecuencias de tener una creencia no constituyen su corrección. De igual modo, tener un deseo «correcto», es decir, desear algo que es «bueno» o realmente deseable, puede acarrear consecuencias sumamente indeseables; pero las consecuencias de tener el deseo no son importantes para la cuestión de si el objeto del deseo era, efectivamente, como lo representaba el deseo, esto es, bueno o deseable. Lo que determina que un estado específico sea «correcto», en sus propios términos, es si la meta que persigue se acomoda o no se acomoda al objeto formal del estado. En el caso de la creencia, la dimensión análoga es la verdad; en el caso del deseo, lo es la bondad o la deseabilidad. En el caso de la emoción, esto viene determinado por el escenario paradigmático que la define: ese objeto formal establece una dimensión axiológica. Ahora bien, hemos de resistirnos a pensar que existe una sola dimensión que constituiría, por así decirlo, la conveniencia o propiedad emocional, pues cada emoción tiene, en verdad, su propia pauta de conveniencia o propiedad. Otra cuestión distinta y separable de cualquier problema epistemológico específico sobre una creencia determinada sería si esa creencia concreta constituye o no un componente probable de una vida buena en un contexto específico. De igual modo, en cada emoción se plantean dos cuestiones separables: una de ellas se refiere al grado en que la emoción se ajusta a su objeto en términos de la relación de dicho objeto con el objeto formal de la emoción. La segunda cuestión es cómo podría contribuir, en el contexto presente, una emoción así a la vida buena.

Aquí se hace necesario recurrir a lo que en otro lugar he llamado holismo axiológico (De Sousa, 2000). En nuestro mundo a todo color de la dimensionalidad emocional indefinida, sólo podemos juzgar el valor de una emoción en particular dentro del contexto global en el que se experimenta. Cada emoción ha surgido de un modo específico, constituyendo su propio objeto formal específico. Ahora bien, ni en la selección natural ni en la biografía del individuo hay nada que proporcione alguna forma de teleología intrínseca y que pueda dictaminar que todas las emociones serán útiles, placenteras, altruistas, o recomendables por alguna otra razón. Con todo, la sola existencia de una emoción tiene, seguramente, su peso en nuestras vidas o, mejor, en la vida que queremos llevar. Ese peso puede verse contrarrestado por el de otras emociones; y esto es verdad incluso si se trata de emociones coherentes con una concepción de la buena vida razonable. Así, en algunas ocasiones, emociones socialmente útiles como la compasión o la benevolencia podrán confundirnos moralmente, pero, de igual modo, la indudable utilidad

de la facultad de ver no nos garantiza que nunca se producirán ilusiones ópticas. El hecho de que las emociones en general constituyan captaciones de realidad axiológica no implica que todas las emociones sean fidedignas por igual. Esto vale para los dos niveles de apreciación que hemos distinguido: algunas emociones pueden ser engañosas en su contexto, aunque sean adecuadas en sí mismas; otras pueden ser sistemáticamente engañosas o rechazables. En ambos casos, cabría hablar de errores axiológicos. Pero ello no demuestra que no haya algo que cada emoción capta correctamente; ni demuestra tampoco que el hecho de que una emoción capte algo correcto sea garantía suficiente de que esa emoción es algo bueno.

Todavía debemos abordar otro problema. Aunque muchos filósofos han tendido a pensar que las emociones son más un producto de la naturaleza que de la educación, yo estaría más de acuerdo en que las emociones más importantes para el desarrollo moral son fruto del aprendizaje. Esto podría ser cierto en gran medida incluso respecto a las emociones «básicas» universales, pero vale indudablemente al menos para todas las demás. No estoy queriendo decir que sean uniformes necesariamente dentro de todo grupo humano, sino que se producen en conformidad con la presión social o como una reacción contra ésta: en cualquier caso, es muy improbable que el repertorio de emociones de un niño escape a las influencias culturales que las han configurado, aunque haya cambios en un pequeño número de vectores. La ley de hierro de la mayoría de las sociedades es la conformidad. Esto se aprecia claramente en el informe de Sober y Wilson sobre culturas de distintas partes del mundo: son extraordinariamente raras las sociedades como la nuestra, donde la tiranía del grupo no fuerza a los individuos a responder a las expectativas sociales, sobre todo en aquellos aspectos que podrían afectar, aunque fuese remotamente, a la reproducción, el parentesco y la sexualidad (Sober y Wilson, 1998, capítulo 5). Es fácil encontrar también ejemplos contemporáneos de lo que vengo diciendo. Hace poco presencié una entrevista a varios hombres que habían asesinado a una hermana o a una hija como una cuestión de «honor», es decir, porque la víctima había sido violada. Lo más asombroso de las actitudes de esos hombres era que no parecían sufrir ni el más mínimo asomo de arrepentimiento, ni siquiera de culpa, respecto a lo que su sentido del «honor» les había movido a hacer. Hasta tal punto llega la fuerza del condicionamiento social.

La moraleja es que el holismo axiológico no puede meramente limitarse a examinar, más allá de las emociones que experimenta un individuo, las emociones aprobadas por su sociedad; pues nuestro entendimiento nos hace ver que muchas de las emociones promovidas socialmente son rechazables en grado sumo. Podemos juzgar si una emoción contribuye a la realización del bien o del mal de la misma manera que comprobamos la veracidad de una información sensorial: observando lo mismo desde distintos puntos de vista, lo que significa, naturalmente, recurrir a otras percepciones o, salvando las diferencias, a otras emociones. El método del equilibrio reflexivo viene a ser un lugar común tanto en la ciencia como en la ética. Aunque con frecuencia no se aprecia algo que Nussbaum ha dejado sumamente claro: que en el caso de la ética los datos que se han de equilibrar no son de ordinario hechos empíricos sino respuestas emocionales. Tales respuestas emo-

cionales se entienden mejor como percepciones axiológicas, y para dar cuenta de ellas suficientemente no basta con atender a sus proyecciones bidimensionales en el terreno del placer y del dolor, o a la media docena de dimensiones que suministrarían las emociones estandarizadas. Trasladar a unas pocas dimensiones un mundo multidimensional puede ser no sólo engañoso sino positivamente incoherente, como sucede con esos dibujos bidimensionales de Escher que representarían algo imposible en las tres dimensiones que pretenden captar. Esta es la razón de que, en el mundo multicolor de las emociones reales, el elevado nivel de especificidad que puede alcanzar el arte y la literatura de ficción no sea sólo un instrumento sino un elemento básico del aprendizaje moral y emocional.

Traducción: Enrique López Castellón

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baldwin, J. M. (1896): «Consciousness and evolution», en *Psychological Review*, nº 3, pp. 300-308.
- Campbell, S. (1998): *Interpreting the Personal: Expression and the Formation of Feeling*, Ithaca, Cornell University.
- Clynes, M. (1977): *Sentics: The Touch of Emotions*, Garden City, Anchor Press.
- D'Arms, J. y Jacobson, D. (2001): «The moralistic fallacy: on the 'appropriateness' of emotions», en *Philosophy and Phenomenological Research*, nº 61, pp. 65-90.
- Darwin, Charles (1872, 1889): *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Ed. with intro, afterword and commentaries by Paul Ekman, London, Harper Collins.
- Davies, M. y Stone, T. (eds.) (1995): *Mental Simulation: Evaluations and Applications*. Readings in Mind and Language, Oxford, Blackwell.
- De Sousa, R. (2000): «Learning to be natural», en Roughley, N. (ed.), *Being Humans*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 87-307.
- (1987): *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Bradford Book.
- (1974): «The good and the true», en *Mind*, nº 83, pp. 534-551.
- Deacon, T. W. (1997): *The Symbolic Species: The Coevolution of Language and the Brain*, New York, Norton.
- Ekman, P. (1999): «Emotional and conversational nonverbal signals». Conferencia. San Sebastián.
- Ekman, P. y Friesen, W. (1975): *Unmasking the Face: A guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Gallese, V. y Goldman, A. (1998): «Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading», en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 2, nº 12, pp. 493-501.
- Gallop, D. (1960): «True and false pleasures», en *Philosophical Quarterly*.
- Gordon, R. M. (1986): «Folk psychology and simulation», en *Mind and Language*, nº 1, pp. 158-171.
- Gould, S. J. (1979): *Proceedings of the Royal Society of London*, nº 205, pp. 581-598. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*.
- Gould, S. J. y Vrba, E. (1982): *Paleobiology*, nº 8, pp. 4-15 y *Exaptation: A Missing Term in the Science of Form*.
- Griffiths, P. E. (1996): «The historical turn in the study of adaptation», en *British Journal*

for the *Philosophy of Science*, n° 47, pp. 511-532.

Hall, Brian K. (2001): «Organic selection: proximate environmental effects on the evolution of morphology and behaviour», en *Biology and Philosophy*, n° 16, pp. 215-237.

Humphrey, N. (1984): «Nature's psychologists», en *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind*, Oxford: Oxford University Press, pp. 29-41.

Itard, J. (1964): «Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron», en L. Malson, *Les enfants sauvages: mythe et réalité*, Paris, Union Générale d'éditions.

Masson, J. M. (1995): *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, New York, Delacorte Press.

Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books.

Nussbaum, M. (1997): *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

— (1996): «Compassion: The basic social emotion», en *Social Philosophy and Policy*, n° 13, pp. 27-58.

— (1994): *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press.

— (1990): *Love's Knowledge*, Oxford-New York-Toronto, Oxford University Press.

Pacini, R., Muir, F. y Epstein, S. (1998): «Depressive realism from the perspective of cognitive-experiential self-theory», en *Journal of Personality and Social Psychology*, n° 74, pp. 1056-1068.

Penner, T. (1970): «False anticipatory pleasures in the *Philebus* 36b13-41a6», en *Phronesis*, pp. 166-178.

Rosenfield, I. (1992): *The Strange, Familiar and Forgotten*, New York, Alfred A. Knopf.

Sober, E. y Wilson, D. S. (1998): *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

# Apología del arrepentido

Antonio Valdecantos

## I. EL ARREPENTIMIENTO COMO FRACASO

En ocasiones hay que preguntar hasta la extenuación para averiguar una sola cosa, pero otras veces basta con una única pregunta para saber cómo habría que responder a muchísimas más. Por ejemplo, quien tenga curiosidad por enterarse de las opiniones morales de alguien, hará bien en interrogarle por lo que piensa del arrepentimiento y la importancia que le da. En el juicio que a uno le merece esta institución o práctica se contiene a menudo la valoración de otras muchas, y entre éstas no es raro encontrar unas cuantas moralmente pertinentes, o de las que se acostumbra a tener por tales. Hay quien se arrepiente mucho y quien no lo hace jamás, quien se regocija con el arrepentimiento y quien lo abomina, quien declama esta palabra con solemnidad, quien la pronuncia con asco y quien se enorgullece de omitirla, pero casi todos convienen en tomar el arrepentirse como señal de fracaso; puede ser que el fracaso esté en aquello de lo que uno se arrepiente o en el hecho mismo de haberse arrepentido, pero lo cierto es que a la mayor parte de los animales humanos les gustaría actuar de tal modo que no tuvieran que arrepentirse nunca. De acuerdo con esta arraigada opinión, la conducta *moralmente* deseable es aquella de la que nadie podría encontrar nunca buenas razones para arrepentirse, y el mundo feliz aquel en el que arrepentirse ya no hiciera ninguna falta.

Hay, desde luego, una manera de juzgar las acciones humanas según la cual el arrepentimiento no es sólo un concepto moral legítimo o pertinente, sino quizá el más decisivo de todos; sin arrepentimiento, no es que la moral empeorase: es que ya no habría seguramente nada a lo que denominar con esa palabra. Quien crea que en las cosas, en las mentes o en los corazones está inscrito un orden moral constituido por cierto conjunto de mandatos y sea pesimista sobre la probabilidad de actuar conforme a él no dividirá a las personas en quienes se atienen al orden moral y quienes lo ignoran, sino entre quienes se arrepienten de su yerro y quienes son indiferentes o se enorgullecen de haber errado. Para que tenga vigencia esta concepción, es preciso que haya una autoridad, interior o exterior, con atribuciones bastantes para poder exigir arrepentimiento; semejante potestad sólo puede



recaer en el autor del orden vigente o en quien hable en nombre suyo. El orden moral puede ser teónimo y entonces la división se establece entre los soberbios que chapotean en su maldad y los mansos que recapacitan. Pero puede ser de otro modo —fundándose, por ejemplo, en la autonomía individual—, y entonces la división se establecerá también entre los soberbios que chapotean en su maldad y los mansos que recapacitan<sup>1</sup>. El arrepentido es, al menos a primera vista, alguien que se avergüenza; el soberbio o recalitrante es alguien que se enorgullece. Hasta los más optimistas suelen creer que hay muchas cosas de las que arrepentirse; para no creerlo, habría que pensar que todo está bien como está, o quizá que aquello que le gustaría haber hecho al arrepentido era mucho peor que lo que realmente hizo.

No faltan, sin embargo, juicios denigratorios sobre el arrepentimiento. Quizá el más conocido y severo de ellos es el de Espinosa: el arrepentimiento, se dice en la cuarta parte de la *Ética*, «no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente»<sup>2</sup>. Ciertamente que en el escolio de la proposición que afirma esto, Espinosa confiesa su temor por un mundo del que hubiera desaparecido el arrepentimiento (junto con sus compañeros habituales, a saber, humildad, esperanza y miedo): «El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por tanto, que los profetas, mirando por la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto»<sup>3</sup>. El arrepentimiento es, así pues, cosa muy recomendable para quienes «raramente viven según el dictamen de la razón»<sup>4</sup>; debe aconsejarse, pues, sólo allí donde la razón sea impotente. Constituye, sin duda, un indicio seguro de debilidad racional: el sabio no se arrepentirá nunca; en caso de que haya sido «vencido por un deseo malo» y se le pase por las mientes la idea de arrepentirse de su derrota, no tardará en comprender que eso sería un caso de «tristeza», o sea, de «una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección»<sup>5</sup>, «un afecto que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo»<sup>6</sup>. Que Espinosa recomiende el arrepentimiento al vulgo no es señal de que esté dispuesto a revisar su juicio condenatorio, sino más bien al revés. Lo esencial de la crítica de Espinosa consiste en eliminar la ilusión de una vuelta atrás, esa idea según la cual uno puede hacer algo para variar lo que ya está hecho y lo que está fuera de su capacidad rectificar. Para Espinosa, como después para Nietzsche, tal cosa sólo añade males nuevos, en lugar de paliar los antiguos. La ilusión de rectificación habría de ser sustituida por una voluntad de aceptación del pasado. Estas dos concepciones del arrepentimiento —la agustiniana y la espinosista, si se me permite abreviar así— son tremendamente poderosas. Según una, sobran razones para arrepentirse y lo malo que tiene arrepentirse de algo es creer que hay cosas de las que no procede arrepentirse; según la otra, nada es propiamente *una razón* para arrepentirse de algo. Pero quizá los conceptos agustiniano y espinosista del arrepentimiento no se opongan en todo. Desde luego, hay algo en lo que sí convienen, y es en que el arrepentimiento es señal de imperfección moral: tanto el agustiniano como el espinosista aprecian por encima de todo el no tener que arrepentirse.

Hay otra visión del arrepentimiento, alejada de la humillación agustiniana y de la arrogancia espinosista, que constituye probablemente la recusación más severa y despiadada de este concepto: es la de Montaigne, en su ensayo *Du repentir*<sup>7</sup>. «El arrepentimiento», dice Montaigne, «es un desdecernos de nuestra voluntad y

una oposición de nuestras fantasías»<sup>8</sup>; según la manera habitual de concebir el arrepentimiento, éste consiste en dolerse por algo malo ya cometido por uno, pero Montaigne cree que, si uno rechaza su propio pasado, entonces no está en condiciones de abjurar de lo peor y quedarse con lo mejor: en caso de que alguien desautorice sus pasados vicios, se tendrá que desdecir también de su virtud y contigencia pasadas. El viejo se lamenta de sus errores de juventud y desea haber tenido siempre las juiciosas opiniones que tiene ahora, pero lamenta también no poder recuperar su aspecto juvenil: si mis desvaríos pasados no pueden mudarse y van a seguir siendo siempre lo que fueron, ¿por qué, en cambio, la lozanía del rostro se ha mudado sin dejar apenas huella?<sup>9</sup> Lo que sugiere Montaigne es que el arrepentimiento procede de manera ventajista; quiere expurgar el pasado borrando toda huella de lo peor, preservando lo que cree más deseable y anhelando el retorno de las cosas mejores. Pero el pasado, como el presente, tiene una estructura holista que impide deshacerse de unas cosas para quedarse con otras. Quien se arrepiente, lo que desea es eludir la culpa y quedarse con el mérito, como si uno fuera divisible en yoes sucesivos o en trozos simultáneos del yo. Y Montaigne cree que la culpa y la alabanza son indivisibles:

Lo que hago, tengo por costumbre hacerlo hasta el final y procedo de una vez; apenas tengo movimientos que se escondan a mi razón o que se le hurten, o que no estén guiados por el acuerdo de todas las partes de mí sin división, sin sedición intestina; mi juicio tiene de ellos toda la culpa o toda la alabanza, y la culpa que tiene una vez la tiene ya siempre, pues casi desde su nacimiento es uno, con la misma inclinación, el mismo rumbo y la misma fuerza. Y en lo tocante a opiniones universales, estoy desde la infancia en el lugar en el que había de mantenerme<sup>10</sup>.

Montaigne parece afirmar que el arrepentimiento no se da nunca en los términos que imagina el arrepentido. Aun para abjurar de lo que hicimos en cierto momento del pasado, tendríamos que afirmar algo de lo que pensábamos entonces y aprobar algo de lo que llevamos a cabo. Nadie se arrepiente nunca *del todo*, que es lo que constituiría un genuino arrepentimiento. Quizá acierte Montaigne en que el arrepentirse es ventajista y se queda siempre con lo mejor. Pero mientras sigamos obrando con sediciones intestinas y sin el acuerdo de todas las partes, estaremos condenados a arrepentirnos a menudo; uno no se vuelve de una pieza por haber decidido dejar de arrepentirse.

El arrepentido ha tenido la ambigua fortuna de encontrar enemigos extraordinariamente inteligentes, y merece una apología. La merece, sin duda, cuando los arrepentimientos son dignos de elogio y cuando se arrepiente de acciones torpes, malhadadas o mezquinas, pero la merece también cada vez que se equivoca al arrepentirse. Algunos de los logros que más admiramos han surgido de arrepentimientos, y a veces de arrepentimientos injustos; a menudo hay que abandonar deseos que se consideraban excelentes, y a los que se renuncia sin justificación, para que la suerte tenga ocasión de manifestarse. El arrepentimiento suscita recelo por su aspecto de anomalía, de propósito que no puede cumplirse y de retorsión del orden normal de las cosas. También recibe alabanzas, qué duda cabe, pero muy sinistras la mayor parte de las veces; el arrepentimiento es, no en vano, una de las

piezas más características de la concepción penitenciaria del mundo. Intentaré a continuación una apología del arrepentido que lo defienda de las acusaciones de sus enemigos sin hacerle cargar con la truculenta cruz que sus amigos se empeñan en imponerle. El arrepentimiento, según sostendré, es una anomalía, pero una anomalía de la que dependen muchas cosas de las tenidas por regulares y normales. Además, es una anomalía cuya definición habitual merece ser revisada en varios aspectos, alguno de ellos importante.

## II. LAS VARIEDADES DEL ARREPENTIMIENTO

Arrepentirse de algo es desear no haber llevado a cabo algo que se hizo, o anhelar haber hecho algo que no se llevó a cabo, o, en general, querer haber actuado en manera distinta de como se actuó, experimentando en cualquiera de esos casos cierto dolor o pesar —o al menos cierta insatisfacción, y en ocasiones vergüenza— por lo que en su día se realizó y ahora se desaprueba. Pero el arrepentimiento no se reduce a un único esquema; es un conjunto de modelos de actuación y de casos más o menos desviados respecto de esos modelos. Con cierto parecido de familia, eso sí, unas veces más estrecho y otras menos, entre todas las muestras particulares. A alguien que ignorase lo que significa la palabra «arrepentimiento» podría dársele una definición como la anterior, u otra mejor, pero las definiciones sólo le servirían para algo en caso de que tuviera cierta experiencia previa de arrepentimientos sin nombre: cuando una definición es buena, lo que afirma *se reconoce* como algo más o menos familiar, a semejanza de cuando uno se entera del nombre o de las circunstancias de cierta persona a la que ha visto varias veces. Salvo quizá en los casos de estipulación o cuando se acuña una nueva noción, las definiciones de los conceptos son pertinentes si esclarecen lo que estaba implícito en experiencias confusas o poco meditadas. De ordinario, la experiencia modifica a la definición y la definición a la experiencia, aunque esto no siempre ocurre para bien ni de manera equilibrada<sup>11</sup>. Es bueno que una definición sufra numerosas revisiones; el resultado final no tiene por qué ser mejor que el punto de partida pero, cuando las mudanzas han sido muchas, es probable que no sólo las cosas hayan obligado a cambiar las palabras, sino también las palabras a las cosas.

Según una manera de hablar muy natural, arrepentirse es desear que ciertas cosas pasadas se hubieran producido de otra manera o no hubieran ocurrido en absoluto; se trata, o eso parece, de una aversión o rechazo que suscita la actuación pasada propia. Todo esto provoca cuestiones complicadas, algunas de ellas interesantes, que trataré después. Voy a ocuparme ahora de una que creo es más sencilla: si el arrepentimiento tiene que referirse siempre al pasado o no. A primera vista, está claro que sí, pero no es difícil aducir ejemplos que lo desmienten de manera muy llamativa. A menudo estamos haciendo algo y nos damos cuenta de que nos disgusta o de que hemos cambiado la opinión que teníamos cuando empezamos a actuar. Decimos entonces, y lo decimos de un modo natural, que nos hemos arrepentido. Pero ¿de qué exactamente? A esta pregunta se la puede responder de dos maneras: me he arrepentido *de lo que pensaba hacer* y me he arrepentido *de hacerlo*. La primera respuesta es compatible con seguir obrando como al

principio se había resuelto: uno actúa de cierta manera, aunque de mala gana, contrariado y queriendo hacer otra cosa. Pero la segunda respuesta equivale a decir que uno ya no hace lo que había previsto, o no lo termina si es que lo había empezado. Una buena manera de ilustrar lo anterior es la de quien se propone ir a cierto sitio y, cuando está a mitad de camino, *se arrepiente*<sup>12</sup>. Esto puede significar que ya no sigue y que se vuelve atrás o va a otra parte, pero también que sigue andando e incluso que llega a donde había resuelto ir, sólo que *llega arrepentido*.

«Se arrepiente» admite, así pues, dos regímenes: alguien puede arrepentirse «de ir» y «de haber decidido ir», y los resultados son netamente distintos. Lo que sí parece claro es que el arrepentimiento de quien se da media vuelta exige el otro tipo de arrepentimiento, aunque al revés no ocurra. Hay, entonces, un arrepentimiento de lo futuro y otro de lo que ya ocurrió, pero el primero es una de las posibles secuelas del segundo. Cabría replicar, por lo tanto, que en última instancia el arrepentimiento es cosa del pasado, aunque en ocasiones pueda tener consecuencias para el futuro. Eso llevaría a restablecer la confianza en la definición inicial, matizándola si acaso de modo que admitiera que el arrepentimiento pasado puede tener consecuencias para el futuro. Pero me parece que de lo que se trata es de algo más que una mera matización. Arrepentirse de gastar una broma, de echar una mentira, de llamar por teléfono a alguien o de casarse, además de ser una secuela de haber cambiado de opinión, *consiste* en no llegar a hacer esas cosas, o en no llegar a concluirlas.

Hay, sin embargo, una excelente razón para darle plena carta de naturaleza al arrepentimiento futuro y reconocerlo como un tipo especial. Esta razón obliga además a retocar sensiblemente la definición de que se partió. Se decía en ella —y me parece que esto se suele admitir como un rasgo del arrepentimiento, sin advertir cuán apresuradamente se hace— que el arrepentimiento produce cierto pesar, dolor o insatisfacción, y podría decirse incluso que *consiste* en dicho dolor<sup>13</sup>. Pero el arrepentimiento de acciones futuras o *in fieri* no me parece que en general vaya acompañado de dolor, pesar o insatisfacción, ni mucho menos que consista en ellos. Por el contrario, es característico de quien se arrepiente de esta manera el sentirse liberado, como quien se quita de encima una carga muy onerosa; más que pesar, el arrepentido de acciones futuras lo que experimenta es alivio, un alivio que puede proporcionarle placeres intensos y desbordantes o más serenos y moderados, pero raramente dolor o pesar. Puede replicarse que sí hay casos en los que el pesar se hace presente, pero éstos son siempre, si no me equivoco, casos de arrepentimiento en segundo grado: los casos en que alguien que va a ejecutar una acción o ha empezado a ejecutarla la abandona o interrumpe, aunque se arrepiente a continuación de esa interrupción o abandono y vuelve a emprender el curso de acción que había dejado o bien experimenta malestar por no hacerlo. Uno puede, ciertamente, arrepentirse de su propio arrepentimiento e incluso iniciar un movimiento pendular de vacilaciones sucesivas, y en esos casos no creo que pueda afirmarse que haya placer alguno, aunque quizás los malestares concomitantes deban más a la mengua en la estimación propia y ajena que producen las vacilaciones que al hecho mismo de arrepentirse.

También es habitual atribuirle al arrepentido cierta vergüenza por su proceder pasado. Lo tocante a la vergüenza suscita, sin embargo, dificultades un poco

complicadas en los casos de arrepentimiento *in fieri*. Nada más volverse atrás en su curso de acción, y en el momento mismo de hacerlo, el arrepentido propenderá seguramente a esconderse de cualquier mirada y experimentará azoramiento si es descubierto; en suma, es probable que el arrepentido se avergüence y que esa vergüenza perdure durante cierto tiempo. Pero si esto es verdad, lo que no queda muy bien parada es la idea de que el arrepentido obtenga placer de su arrepentimiento *in fieri*: la vergüenza es una emoción negativamente cargada. Creo, sin embargo, que estos casos de vergüenza animan a poner en duda la tesis de que la vergüenza sea siempre desagradable. Lo que le ocurre al arrepentido *in fieri* es que ha transgredido una norma social muy bien establecida que valora positivamente la coherencia en las actuaciones y juzga mal el variar de opinión y no concluir lo comenzado. El arrepentido disfruta con su transgresión, aunque sabe que suscitará probablemente censura y esto último es la razón de su azoramiento. Puede decirse que la vergüenza que experimenta el arrepentido *in fieri* se entremezcla de manera muy complicada con cierto tipo de placer, y el resultado es una sensación ambivalente. Esta ambivalencia no tiene nada de extraño, porque acompaña a todas las transgresiones; la del transgresor es una culpa feliz que convierte el malestar en objeto de placer. Se trata, qué duda cabe, de un placer un tanto mórbido, pero no es el único placer mórbido que hay; el transgresor de lo que disfruta es de que *puedan descubrirlo* y no lo descubran; a mayor proximidad del peligro, mayor dosis de placer. Así pues, debería mantenerse la observación de que el arrepentimiento va muchas veces acompañado de vergüenza, aunque esa vergüenza no haya de ser siempre algo que quien la experimente procure rechazar.

Pero quizá haya otro elemento en la definición que también debe revisarse: me refiero ahora al hecho de que el avergonzado reprueba en el momento del arrepentimiento aquello que aprobaba en el momento de la acción. Porque parece que hay casos claros, y bastante frecuentes, que no se ajustan del todo a lo anterior. Puede ser, en efecto, que uno se arrepienta de cosas que desaprobaba cuando las ejecutó; actuó de manera incontinente o acrática y ahora cree que no actuaría así (se atribuye una continencia de la que antes carecía), o sigue siendo pesimista al respecto, aunque esto no le impide arrepentirse. Téngase en cuenta que quien actúa con incontinencia no está destinado siempre, ni muchísimo menos, al arrepentimiento; por el contrario: con frecuencia el incontinente se engaña a sí mismo y trata de convencerse, a veces con éxito, de que su acción no fue incontinente y de que no hay nada de lo que arrepentirse. Muy a menudo, los actos de incontinencia se llevan a cabo mediante un reajuste perentorio y desarreglado de las razones del agente: aunque en circunstancias normales estoy convencido de que las razones que justifican el seguir sin fumar son de mejor estofa que las que justifican el encender un cigarrillo, hago como si esas circunstancias normales pudieran ponerse en suspenso precisamente ahora, de manera que enciendo un cigarrillo y fumo, convencido de que actué así porque verdaderamente quiero hacerlo, es decir, porque obedece a mis mejores razones. Parece claro que, si después me arrepiento de lo que he hecho —cosa que resulta verosímil, aunque no elimine ni mucho menos episodios posteriores de incontinencia— mi arrepentimiento consistirá en una especie de vuelta o de recuperación de las razones a las que ilegítimamente destituí del lugar hegemónico que les correspondía. Se trata de una suerte de arpen-

timiento *restaurador*, de un rescate de razones injustamente derrotadas. No me arrepiento para ir en contra de mi pasado, sino para vengar a mi mejor pasado contra su descarrío. Es, pues, el arrepentimiento un cambio de razones, pero no todos los cambios de razones son innovadores; algunos de ellos lo que hacen es rehabilitar razones que fueron proscritas o a las que se rechazó con autoengaño<sup>14</sup>. Lo anterior sugiere algo sobre lo que apenas hay sitio aquí para decir nada (sobre algo emparentado con esto se hablará después): que en realidad toda innovación conceptual sea un reajuste o reciclaje de conceptos que habían quedado fuera de uso u olvidados: la vieja idea de la metafísica occidental de que no hay propiamente adquisición de ideas, sino tan sólo rememoración, recolección o rescate.

### III. VOLUNTADES IMPOSIBLES

Dejando aparte ahora a los casos *in fieri* y a los futuros, puede definirse el arrepentimiento como cierta aversión por acciones (u omisiones) pasadas propias cuyo recuerdo se presenta como desagradable —o insoportable incluso— para quien tiene que admitir aquella acción como propia. El arrepentimiento es cierto deseo de que algo que se produjo no se hubiera producido nunca. Merece la pena detenerse un poco en este género de deseos, que quizá lo sean tan sólo de manera accidental o confusa, o al menos muy anómala. Es cierto que el arrepentido experimenta algo muy semejante a un deseo de que la acción que recuerda haber llevado a cabo no se hubiese producido, que ese episodio que se dio en un momento dado en el curso de los acontecimientos no se hubiese dado nunca en dicho curso, pero no faltan motivos para denegarle a una volición así el carácter de deseo propiamente dicho, o al menos el de deseo racional o razonable. En efecto, parece pertenecer a la naturaleza de los deseos el poder ser cumplidos, o el no ser imposible que se cumplan. Según esta plausible manera de razonar, el deseo de algo es lo mismo que el deseo del cumplimiento de algo, en forma parecida a como la creencia en algo lo es en la verdad de aquello que se cree. A menudo se opina que incluso los deseos más inverosímiles necesitan no ser imposibles del todo para ser propiamente deseos. Todo esto, ciertamente, si es que se ha de distinguir a los que lo son en verdad de los caprichos, las fantasías y los delirios, o sea, las varias especies de voliciones desordenadas o aberrantes. Esta concepción, tan razonable y sensata, olvida, sin embargo, que no siempre es fácil cerciorarse de si es posible o no el cumplimiento de un deseo. Las posibilidades de las cosas no siempre están escritas de antemano, y a veces es necesario tener propósitos que parecen imposibles para que dejen de serlo; las lindes entre lo posible y lo imposible se modifican muchas veces a base de querer cosas que se creían pertenecientes a lo que no puede quererse<sup>15</sup>. Hay, sin embargo, propósitos que parecen condenados a quedarse para siempre del lado de allá de la frontera, y uno de ellos es querer que el pasado hubiese sido de manera distinta a como fue. El deseo del arrepentido es que esté en su mano aquello que no puede estar en su mano o, por decirlo con Aristóteles, que lo que no puede ser objeto de deliberación pase a serlo; es un delirio de omnipotencia fundado en la absurda creencia de que uno puede cambiar la arquitectura íntima del mundo.

A quien tiene un deseo imposible, se le puede tratar de convencer para que lo abandone a base precisamente de mostrarle que lo que quiere no puede ser. Es como quien tiene una creencia falsa; parece muy prudente que uno deje de creer en algo después de averiguar que no es verdad lo que creía. Sin embargo, algunos deseos imposibles no terminan de encajar en un esquema así. Puede ser útil comparar estos deseos escurridizos —entre los que se encuentran, a mi juicio, los del arrepentido— con las creencias que posee quien disfruta de un relato de ficción. No me refiero, y la distinción es importante por lo que en seguida se verá, a alguien que confunde realidad y ficción y para quien, por tanto, se han borrado del todo los límites de lo ficticio; me refiero a quien experimenta placer (o a veces sentimientos ambiguos de los que el placer no está ausente) imaginando que son verdad cosas que sabe que no son verdad. El mundo del lector de ficción es un «como si», y ese «como si» funciona casi siempre de manera vacilante: unas veces presenta la ficción como cosa lejana y apartada del mundo real, pero otras parece mostrar lo ficticio como más real que lo que se tiene por real. Para que la ficción resulte verosímil tiene que resultar inestable; la ficción es mentira, pero *amenaza* con ser verdad, o sea, con llevarse por delante los límites entre lo verdadero y lo inventado. Una ficción que no constituya amenaza alguna está condenada a la inverosimilitud. Sobre este género de asuntos, es probable que lo mejor que se haya escrito sea el *Quijote*, y es instructivo advertir que en el *Quijote* la pérdida definitiva de distinción entre ficción y realidad va de la mano con la atrofia de la capacidad para distinguir entre deseos posibles y deseos imposibles. Todos sabemos que las novelas no se leen de la manera enloquecida en que las leía don Quijote (aunque todo lector tenga que pasar por momentos quijotescos), y nadie ignora que a los deseos imposibles no se los trata como propósitos que puedan cumplirse (aunque a menudo nos entretengamos con la correspondiente ensoñación). Los deseos imposibles son huéspedes inquietantes y de vida poco recomendable a los que no sabemos en qué habitación alojar, pero no se gana nada con mandarlos a la calle; van a volver a presentarse al cabo de poco tiempo, es de muy mala educación expulsarlos y, además, nos pasaremos el rato echándolos de menos.

Una criatura platonizante que hubiera perdido la capacidad de disfrutar con ficciones se distinguiría por ver el mundo como si estuviese formado de una sola pieza; en caso de que algo no esté en ese mundo, entonces no puede propiamente pensarse en ello, no es propiamente *algo*, y entretenerse haciendo como si lo fuera es un vicio destructivo. Nada muy distinto puede decirse, sin embargo, de quien siga los consejos de Montaigne o de Espinosa sobre el arrepentimiento. También quien haya perdido la capacidad de arrepentirse estará atado a ver el mundo tan sólo como el mundo es, o ha sido, en su enteriza robustez; respecto del pasado, un individuo así carecerá de deseos: los de un pasado distinto no los tendrá porque no tiene deseos imposibles; los de un pasado que fuera como fue no los habrá formado nunca, porque eso no es objeto de deseo. En la medida en que se juzgue valioso tener creencias y deseos anómalos que no llegan a ser creencias o deseos del todo o que sólo lo son de manera intermitente o amenazante, la ficción y el arrepentimiento se salvarán juntos, y en la medida en que se piense que uno no debe entretenerse con verdades que no son y con deseos que no pueden ser, entonces perecerán al mismo tiempo. El arrepentimiento y la ficción apenas han tenido

enemigos comunes. Aunque sus anatomías son semejantes, el primero se ha considerado siempre como algo doloroso y como el pago de una deuda, mientras que en la segunda se han visto normalmente formas diversas del placer, la ociosidad y el lujo. Pero si se recuerda cuántas ficciones dolorosas hay y si —como ya he sugerido— se advierte que el arrepentimiento no va siempre acompañado de pesar, quizá sea más fácil ver que el arrepentimiento y la ficción van en el mismo lote.

Los deseos tocantes a la modificación del pasado son aberrantes respecto de los deseos normales, pero eso no significa, desde luego, que dichos deseos no puedan darse. Cuando se dan son, eso sí, parasitarios de los deseos normales. Gracias a que hay deseos correctamente formados puede haberlos también que se desvíen de ellos y a pesar de todo sigan siendo deseos; son deseos incorrectos y mal formados, pero quizá más valiosos que algunos de los correctos. La armonía preestablecida entre lo valioso y lo correcto es un acreditado dogma de la metafísica moral occidental. Afirma que algo es objeto de estimación o alabanza si y sólo si se satisfacen ciertos criterios de vigencia general que convierten a las cosas en dignas de estimación y alabanza, es decir, que hacen a las cosas valiosas por ser correctas. Pero hay muchas cosas correctas sobre las que es poco pertinente preguntarse si son estimables o no (lo que quizá constituya un indicio de que no lo son), y también cosas estimables que son en algún sentido incorrectas. Después puede haber coincidencia, pero no hay ninguna necesidad en ello.

Ante un deseo que uno sabe no va a poder cumplir caben en principio varias estrategias. Cabe abandonarlo, que es seguramente lo más recomendable para quien quiera quitarse problemas de la cabeza. Cabe también autoengañarse y conservarlo, procurando convencerse de que en realidad puede cumplirse. Y cabe también la posibilidad de conservar el deseo a sabiendas de que no es posible cumplirlo. Si esta última posibilidad no se diera, la condición humana sería menos interesante de estudiar, y quizá también más tedioso pertenecer a ella. La capacidad de convivir con estos deseos anómalos no es fácil de desarrollar, pero puede llegar a hacer admirable a quien la tiene. Un rasgo interesante de este asunto es que a veces los animales humanos cultivan ciertos deseos sujetos a la condición de *que será mejor que no se cumplan*. No me refiero con esto a los casos en que el cumplimiento del deseo conlleva la extinción del bien deseado; en ocasiones así, se juzga preferible consumir el bien, ya que mantenerlo intangible para siempre implicaría anularlo como bien. No se puede tener el pastel y comérselo, aunque una vez comido se suele experimentar el deseo imposible de no haberlo tomado *aún*. Más que estos casos de bienes consumibles me interesan los de conflicto de bienes: por ejemplo, los de conflicto de fidelidades. A propósito de rompecabezas como éste, Wittgenstein anotó una vez lo siguiente: «Imagina que alguien dijera: ‘Deseo —pero no quiero que mi deseo sea satisfecho—.’ (Lessing: ‘Si Dios en su mano derecha...’) ¿Puede uno entonces rogar a Dios que le conceda el deseo y rogarle que *no* lo satisfaga?»<sup>16</sup>. Piénsese en las cuitas de quien se ha enamorado de alguien y, sin embargo, subordina la satisfacción de su deseo a la fidelidad a otra persona de la que también está enamorado y lo está desde hace más tiempo. Hay una manera muy natural de razonar según la cual lo mejor que puede hacer este individuo si de verdad quiere ser fiel es olvidarse de su amor advenedizo, y probablemente esto sea lo más racional y lo más higiénico; es, al menos, lo que se espera de él si ver-



daderamente es un hombre continente y dueño de sí. Sin embargo, eliminar el deseo menos estimado o de menor jerarquía no es el único modo ni el más admirable de eliminar la incontinencia. Porque puede que el individuo en cuestión aspire a no perder el deseo de infidelidad que tiene (quiere ser fiel a él también), conservándolo como un deseo destinado a no cumplirse. Quizá no esté al alcance de todo el mundo un arreglo así, pero esto o algo parecido a esto es lo que se le impone a quien no crea en el extraño dogma de que la bondad de algo hace malas a todas las cosas incompatibles con ello<sup>17</sup>. Si puede haber bienes en conflicto con otros bienes, quizá la única manera honrada de elegir, y la única que no incurre en autoengaño, estriba en no eliminar el deseo que se tiene de los bienes no elegidos, colocándolo entre los deseos que uno desea que no se cumplan (o que se cumplan sólo en la ensoñación; las ficciones prestan a veces ese tipo de servicios). Estas desviaciones de la higiene racional son a veces lo más admirable de los animales humanos; quienes las toman por cosa absurda, alambicada u ociosa y las miran por encima del hombro suelen ser individuos bastante poco fiables, incluso en el cumplimiento de las meras normas de higiene racional.

#### IV. LA AUTORIDAD Y EL DESEO

Sin embargo, el arrepentimiento no consiste sin más en desear que algo que uno hizo no hubiera ocurrido nunca; a veces el arrepentido se conforma con desear que él no hubiera sido el autor del episodio correspondiente. Conviene reparar en que aquí «él no hubiera sido el autor» no significa ni puede significar lo mismo que «el autor no hubiera sido él». El arrepentido desea confusamente lo primero, pero no desea cínicamente lo segundo; sobre lo segundo lo normal será que no se pronuncie, porque eso no es pertinente para el arrepentimiento. Quien se arrepiente emite un juicio sobre sí mismo más bien que sobre «el autor» —cualquiera que éste sea— del hecho. Naturalmente, el arrepentido reprueba la acción correspondiente y reprueba a su autor, cualquiera que éste sea. También lo reprobó si se tratase de una acción puramente hipotética o supuesta, y no efectivamente ocurrida.

Pero reprobado acciones no es lo mismo que arrepentirse de ellas; para que pueda haber arrepentimiento es esencial que el que reprueba sea el propio autor. Porque hay en el arrepentimiento un turbio ingrediente egoísta; el arrepentido reprueba la acción venga de donde venga, pero puesto a tener que elegir entre haber sido él el autor y que lo haya sido otro, se quedará con lo segundo. Es mejor, *ceteris paribus*, poder imputarle a otro una acción punible o vergonzosa que tener que imputarla a uno mismo. El arrepentimiento no sólo es una herida en el juicio, es sobre todo una herida en el orgullo, y seguramente el arrepentimiento de veras es o tiene que ser una herida imposible de cerrar del todo. Y puede darse, claro está, la anagnórisis o reconocimiento, cuando uno descubre que la descripción «el que hizo tal y cual cosa» tiene la misma referencia que cualquiera de las descripciones definidas que se le aplican a uno, o, dicho de manera inversa, que uno es «el que hizo tal y cual cosa». Naturalmente, uno no puede propiamente arrepentirse de nada si ignora que el que hizo tal y cual cosa coincide con uno; lo necesario y sufi-

ciente para que uno se arrepienta en caso de reconocimiento es que antes reprobase la actuación. En esto el arrepentimiento es *imparcial*; uno tiene que estar siempre dispuesto a arrepentirse de las acciones *de cualquiera* si se descubre que ese cualquiera es uno. El paso de la ignorancia al conocimiento en que, según Aristóteles consistía la *anagnórisis*<sup>18</sup>, puede entonces adoptar la modalidad particular de un paso de la reprobación al arrepentimiento.

La diferencia entre no haber sido uno el autor y no ser uno el autor de algo quizá parezca a primera vista algo sofisticada y fraudulenta. ¿O es que puede haber sido alguien el autor de algo *sin serlo ahora*? «Fui el autor de cierta acción, pero ya no lo soy» no parece tener mucho significado, pues la autoría de algo designa precisamente la supervivencia del vínculo entre la obra efectuada y quien la llevó a cabo. Mientras una acción se está llevando a cabo, la acción y su causante son, por así decir, inseparables, pero cuando la acción está acabada puede ponerse a la obra una señal de autoría y al agente también. La idea de autoría puede recibir cierta ilustración a partir de lo que se dice en el *Fedro* de Platón sobre las razones para condenar la escritura<sup>19</sup>. Resulta claro que en el lenguaje verbal la responsabilidad de alguien por lo que *está diciendo* es cosa obvia —quizá sea la forma más básica y paradigmática de responsabilidad: a quien está hablando puede interrumpírsele para que responda— y sólo empieza a ser litigiosa cuando el discurso hablado pasa a ser cosa terminada. A partir de ese momento, lo hablado deja de ser objeto de praxis para pasar a serlo de un tipo anómalo de acción, cercano quizá a la fabricación o producción. No es ya algo interno, sino externo, y lo interno pertenece a uno, mientras que a lo externo es uno quien pertenece<sup>20</sup>.

En el discurso oral ya terminado, el hablante queda en cierto modo desposeído de autoridad sobre sus palabras, cosa curiosa y aun paradójica si se tiene en cuenta que es precisamente entonces cuando comienza a ser *autor en sentido* estricto. Pero veamos esto con el detenimiento que acaso merezca. Es en principio absurdo preguntarse por si alguien que está hablando es el autor de sus propias palabras. Esto sólo deja de ser absurdo si el hablante está enajenado y no sabe propiamente lo que dice, o si ha aprendido de memoria las palabras de otro<sup>21</sup>. Estos fenómenos de enajenación tienen probablemente más importancia de la que cualquier racionalista esté dispuesto a concederles. El supuesto de que la gente hay veces en que no sabe propiamente lo que dice y no hay que tenerlo en cuenta —algo que merecería ser llamado «principio de caridad» con mayor justicia que el que recibe este nombre— es un supuesto muy generalizado, aunque ciertamente anómalo. Resulta muy implausible solicitar para uno el beneficio de semejante principio, aunque todos tenemos, me parece, la expectativa de que se nos aplique alguna vez. Desde luego, la conducta de alguien que se mostrase del todo indispuesto a aplicarlo nunca sería calificada con justeza de rígida ni de insensata.

Ése es el sentido de no ser uno el autor de lo que está diciendo. Aunque también cabe, por ejemplo, que uno afirme cosas en las que no cree y las afirme porque está obligado a hacerlo. No hace falta pensar en casos de simulación bajo coacciones, o de reserva mental; piénsese en lo que Kant llamó «uso privado de la razón» o en cualquier forma de discurso en la que aquello que se profiere se hace por encargo<sup>22</sup>. Cabe pensar también en los frecuentes casos en que alguien habla en nombre de otro, de forma expresa o tácita; los llamados en algunas monarquías

«discursos de la corona», en que el rey reproduce ante el parlamento palabras del gobierno o, a la inversa, cuando los jueces o magistrados administran justicia en nombre del rey, o cuando un conferenciante indispueto manda a otro a que lea su texto, o en circunstancias por el estilo<sup>23</sup>. En cierto modo, uno goza de autoridad sobre lo que está diciendo (es tentador decir que tiene *autoridad soberana*) cuando está en condiciones de desdecirse, o sea, de rectificar de tal modo que lo anteriormente dicho quede anulado y pase a tener el valor de lo no dicho nunca. Hacer como si uno no hubiera pronunciado nunca lo que ha sido oído, de modo que las palabras propias pasen a ser palabras de nadie, es un privilegio más fácil de concederle al hablante que al escritor. El habla deja abierta la posibilidad de desdecirse gracias a que puede invocar el olvido y el no querer recordar, pero la escritura es un registro fijo que se inventó para que fuera definitivo. Mientras que uno puede olvidarse de lo que ha oído o hacer como si no se acordara, los textos escritos carecen de capacidad de olvido; en ellos está registrado todo y todo lo está de la misma manera. Después, uno puede arrepentirse de lo que ha escrito, si bien lo único que le cabe hacer es escribir otra cosa con la esperanza —de cumplimiento muy incierto— de que quien lea lo primero lea también lo segundo.

Contrariamente a lo supuesto por un conocido adagio, hay veces en que los escritos vuelan (ése es el único consuelo de quien se arrepiente de haber publicado algo) y las palabras habladas permanecen. A menudo alguien se retracta de lo dicho y obtiene como respuesta que lo dicho *dicho está*, es decir, que su autor lo ha cedido al dominio público y ya no lo puede recuperar para sí. Aunque una manera de hablar en la que se tuviera siempre la potestad de hacer olvidar del todo lo ya dicho por uno parece cosa de cuentos de hadas, hay muchas veces en que nos imaginamos como personajes de cuentos así. Pero en muchas de estas ocasiones habrá alguien que nos despierte del sueño, y no siempre amablemente: *la autoridad que tenías la has perdido; ahora no eres más que el autor*. Cualquier cosa que digas a partir de este momento es un mero añadido, que se colocará si acaso al lado de lo que ya dijiste. En ese momento son los otros quienes pasan a tener autoridad sobre lo que has dicho: que te reconozcan como autor lo que quiere decir es que tú los has autorizado a ellos; tú empeñas o cedes la autoridad que tenías (la autoridad de quien todavía no ha actuado, o no ha terminado de actuar)<sup>24</sup> y sólo puedes recobrarla si todo el mundo se ha olvidado de lo que dijiste, o si ya no queda nadie que pueda acordarse de lo que llegaste a decir. La transferencia de autoridad se lleva a cabo en beneficio de cierta memoria colectiva a la que se declara implícitamente tan fiable y autorizada como la propia e individual. Otros te podrán recordar lo que dijiste, aunque a ti quizá no te agrada recordarlo y asegures no haberlo dicho<sup>25</sup>.

Los registros habituales de las obras humanas no se parecen a lo que ocurriría en un mundo de hadas en el que se pudiera disponer de todo el pasado para anularlo, pero tampoco son como un texto escrito. De ordinario, aquello que se recuerda es el producto de muchos olvidos, unos olvidos de los que naturalmente ya no nos acordamos. Cada vez que se suscita la ocasión de hacer como si lo ocurrido no hubiera ocurrido nunca, es como si fuera la primera vez que se hace tal cosa. Pero en realidad nos hemos pasado la vida consintiendo ocultamientos de este tipo y, de hecho, actuamos suponiendo que nadie va a acordarse de la totalidad de nuestras acciones pasadas; ninguna memoria individual podría aspirar a tanto, ni

siquiera la Asamblea General de Todos Nuestros Contemporáneos si fuese convocada para este fin. En particular, todo el mundo supone que aquellas actuaciones que más le avergonzarían han caído en un olvido generalizado; nos volveríamos locos, o quizá estúpidos, si hubiéramos de suponer que cualquier cosa de las que hemos hecho nos podría ser recordada. El arrepentimiento es una ficción, la ficción de un mundo en el que, si uno quiere, lo pasado se puede borrar sin dejar huella. Pero sin esa ficción no podríamos tener tratos con el pasado. Llamamos pasado a aquello que, en caso de que queramos cambiarlo, *ya* no podemos; sin arrepentimiento, no tendríamos nada a lo que llamar pasado.

## V. EL ARREPENTIMIENTO Y EL ANACOLUTO

El anacoluto<sup>26</sup> es una vieja anomalía del discurso que a veces ha merecido la categoría de figura retórica. Pueden distinguirse dos concepciones del anacoluto: la tradicional, más restringida, y la contemporánea, más amplia. La primera puede encontrarse, por ejemplo, en una de las exposiciones más sistemáticas del saber retórico europeo, las *Figures du discours* de Pierre Fontanier, de 1821. Se trata, según Fontanier, de una especie particular de la elipsis, consistente en «sobreentender, y siempre conforme al uso o sin violentarlo, el correlativo o pareja de una palabra que sí se expresa; consiste, digo, en dejar sola una palabra que exige otra como compañera»<sup>27</sup>. Para Dumarsais –quizá el mejor representante de la retórica en el siglo de la Ilustración– el anacoluto es una de las figuras que pueden reducirse al hipérbaton. Dumarsais cita a Erasmo, para quien el anacoluto es el vicio del discurso que se da «cada vez que se escatima lo que corresponde a aquello que viene antes»<sup>28</sup>. Entre las partes del período, señala Dumarsais en el artículo «Figure» de la *Encyclopedie* de Diderot y D’Alembert, debe haber «cierta secuencia y cierta relación gramatical que es necesaria para la claridad del estilo, y cierta correspondencia a la que atiende el espíritu del lector, como entre *tot* y *quot*, *tantum* y *quantum*, *tel* y *quel*, *quoique*, *cependant*, etc. Cuando no se encuentra esta relación hay anacoluto»<sup>29</sup>. Si hay que hacer caso de tratadistas como Dumarsais y Fontanier, que recogen una larga tradición, el anacoluto es una figura más bien marginal, reducida a la falta de uno de los dos elementos obligatorios en una correlación.

La *Gramática* de Bello aporta una buena colección de anacolutos, conforme a esta noción restringida tradicional. Se refiere, por ejemplo, a construcciones del relativo «quien» en las que se omite el antecedente, como cuando se dice «no teníamos a quien volver los ojos», en lugar de «no teníamos persona a quien volver los ojos» (repárese en que la construcción que Bello tiene por incorrecta suena mejor al oído de hoy que aquella que la corrige). Bello admite que hay anacolutos «suaves y elegantes», como éste de Lope:

*Vete luego de mis ojos,  
Que tú fuiste por quien vino  
La nueva de mis infamias  
A mis honrados oídos.*

que en puridad gramatical debería haber dicho «aquel por quien vino». Otros son, según él, desafortunados y poco agradables al oído, como cuando dice fray Luis de León:

*Un día puro, alegre, libre quiero:  
No quiero ver el ceño  
Vanamente severo  
De a quien la sangre ensalza o el dinero*<sup>30</sup>.

Los ejemplos de Bello son muy expresivos de lo que entendían por anacoluto la gramática y la retórica tradicionales. Pero modernamente la concepción del anacoluto es más amplia. En el anacoluto vendría a adoptar «el hablante, en el desarrollo del discurso, una construcción acorde con su cambio de pensamiento mejor que con los usos gramaticales»<sup>31</sup>, como si quien habla o escribe se hubiera olvidado de la construcción o se hubiera arrepentido de ella y emprendiera otra nueva, independiente de la anterior. Ha de advertirse que los casos en que ocurre esto último, correspondan o no a lo que la retórica tradicional llamó anacoluto, son extraordinariamente frecuentes. Si uno lee la oración

*La mayoría de las personas que no oyen bien es porque no quieren*<sup>32</sup>

advertirá con facilidad que con «La mayoría de las personas que no oyen bien» iba a iniciarse una oración que no se concluye, que queda interrumpida y que se prosigue con la anormal expresión «es porque no quieren». Se podría haber dicho «La mayoría de las personas que no oyen bien, no oyen bien porque no quieren» y también «En la mayoría de los casos de personas que no oyen bien, el motivo es porque no quieren», pero lo que se ha hecho es empezar la primera de estas dos oraciones, interrumpirla y seguir hablando como si se hubiera empezado la segunda. Nótese que hay excelentes razones para cometer anacoluto; la primera de las oraciones alternativas contiene una reiteración de palabras casi cacofónica, mientras que la segunda, que es gramatical y retóricamente impecable, no es de esperar encontrarla en el habla coloquial apresurada. Si lo que se quiere es reproducir por escrito lo que cualquier hablante pronunciaría de manera espontánea (incluidos hablantes cultísimos), entonces lo mejor es cometer anacoluto.

En la primera parte del *Quijote*, cuando el hidalgo vuelve a encontrarse con el muchacho al que libró de los azotes de su amo y ve que éste volvió a azotarlo en cuanto vio que don Quijote se alejaba, las palabras del caballero son:

*Pero ya te acuerdas, Andrés, que yo juré que si no te pagaba, que había de ir a buscarle y que le había de hallar, aunque se escondiese en el vientre de la ballena*<sup>33</sup>.

Me parece que aquí el anacoluto tiene gran interés para dar cuenta de algo que estaba implícito en las palabras de don Quijote. Si el tercer «que» se hubiese omitido y el período no cometiese anacoluto, habría que entender meramente que don Quijote jura buscar al ofensor en el caso —tenido por improbable, dado el prestigio que don Quijote se atribuye en su delirio, y el temor que habría de des-

pertar— de que no salde su deuda con el ofendido. Pero, una vez que el muchacho cuenta lo que le sucedió y se queja a don Quijote de que su intervención fue contraproducente, el caballero trata de defender su conducta como si lo que juró en su día hubiese sido ir en busca del ofensor en cualquier circunstancia, dando por supuesto que la deuda quedaría sin pagar. Es un caso de ironía de situación que don Quijote diga lo que dice, pues más bien parece que debería haberse expresado sin anacoluto. Lo que sucede es que don Quijote ha sido arrastrado a reconocer que había motivos para sospechar que su proceder con el mozo en el primer encuentro fue insensato y temerario, y esto lo reconoce; pero reconocerlo significa estropear todavía más las cosas, pues convierte el mal ocasionado en algo que hubiera resultado fácil de predecir. Es como si don Quijote hubiera querido decir «juré que había de ir a buscarle», arrepintiéndose de haber introducido la cláusula condicional, o sea, que iba a ir a buscarlo de todas maneras, como anticipándose a lo que iba a suceder<sup>34</sup>.

La escasa atención que —salvo para denunciarlo como vicio— se ha prestado al anacoluto es muy llamativa, y resulta desproporcionadamente pequeña en relación con la frecuencia de este fenómeno. El anacoluto es un caso típico de lengua hablada y, cabe añadir, de lengua hablada que trata de adoptar, sin lograrlo del todo, modos propios de la escritura. De ordinario, quien escribe tiene ocasión, si ve que lo dicho, por su sintaxis o por su contenido, debe proseguirse de manera distinta a la comenzada, de volver sobre lo escrito, emborronándolo o improvisando un desarrollo nuevo, distinto del previsto, que se acomode a lo que ya está encima del papel. El anacoluto es un quebranto del orden gramatical relativamente fácil de evitar en la escritura, pero el hablar sería imposible sin cometer quebrantos así, uno tras otro. Para evitar siempre el anacoluto habría que valerse de una sintaxis esqueléticamente sencilla; en cuanto el discurso hablado se vuelve hipotáctico debe acostumbrarse a no acabar siempre los períodos conforme al plan con que se comenzaron: lo que en la escritura son tachaduras, enmiendas y borrones, son los anacolutos en la lengua hablada espontánea. Ignoro si se da el anacoluto en lenguas sin escritura, pero resulta tentadora la hipótesis de que el anacoluto es un subproducto oral de la escritura, un subproducto oral que a veces se traspone a lo escrito cuando lo escrito relaja su disciplina o cuando quiere recoger la lengua hablada. Entre hablantes de lenguas dotadas de escritura y habituados a ella si quiera sea como lectores es muy fácil que cundan usos verbales —me refiero ahora a la lengua oral— lo suficientemente deudores de lo escrito para no poder abandonar muchos de sus moldes sintácticos y lo bastante laxos o indisciplinados para incurrir con excesiva frecuencia en olvidos, en ensayos frustrados y en construcciones abandonadas. El anacoluto es vicio propio de quien habla más deprisa de como escribe (un vicio muy humano) o de quien tiene en la cabeza demasiadas ideas a las que dar salida. El anacoluto es en la palabra lo que el pentimento en la pintura.

En la lengua hablada, el anacoluto no es una anomalía ni una excepción; lo raro sería no encontrarlos. El hablante ordinario —que tiene, según lo anterior, mucho de extraordinario— comete anacolutos sin tasa; es una especie de adicto al arrepentimiento. Pero ese hablante más o menos ordinario, si se le urge a que pase por escrito lo que dice, es muy probable que se arrepienta de sus anacolutos o

que se avergüence de ellos hasta tal extremo que apenas quedará en la escritura rastro de los devaneos y vacilaciones de la lengua hablada. O al menos no quedarán rastros cuando lo escrito se pase a limpio, que es como conocemos la mayor parte de los escritos que conocemos. Cada vez que nos encontramos con una hoja de papel en la que abundan tachaduras y enmiendas, ya sabemos que eso es el resultado de unos cuantos arrepentimientos sucesivos. Podría inventarse un procedimiento para escribir encima de lo tachado sin que la tachadura se note o resulte evidente; eso, desde luego, ya está inventado en cualquier programa de tratamiento de textos, esos medios de adular al escritor gracias a los cuales casi cualquiera puede convencerse de que cualquier cosa que haya dicho —o sea, que haya escrito— es como si hubiera salido sin vacilación ni yerro de la certera boca del autor. La escritura es la gran disimuladora de arrepentimientos.

Semejante al anacoluto tomado en su acepción amplia es la sinquisis de la retórica tradicional<sup>35</sup>. Tómese el siguiente ejemplo de Virgilio, aducido por Dumarsais:<sup>36</sup>

*saxa, uocant Itali, mediis quæ in fluctibus, aras*<sup>37</sup>

en lugar de la ordenación «normal»

*Itali uocant aras illa saxa quæ sunt in mediis fluctibus.*<sup>38</sup>

Pero una sintaxis como la del primero de estos dos casos, caótica si se la mide con el orden convencional, es muy frecuente en la lengua hablada. La sinquisis es un anacoluto generalizado, pero el discurso ordinario se teje muchas veces a base de desórdenes así. Una expresión como

*esquirol es si hay huelga y vas y trabajas, y entonces se llaman así, esquirols*

resulta caótica en castellano, pero a nadie le suscitará la menor extrañeza oír esto en el habla apresurada. Si no nos entendiéramos al usar estas construcciones anómalas, tampoco nos entenderíamos con las que se ajustan al orden normal. «Se encuentra», escribe Juan García Hortelano,

*que ni yo le aguanto tanto beber y acabando el libro ese de las mujeres que pasean que como yo le digo Fernando pues hijo; será un libro más y llevas varios para que te dé histérica sólo lee vidas de escritores con el mismo fervor y la misma reprochable complacencia con que antes se leían vidas de santos amiguísimo de Pablo a ver lo que dura, cada vez que voy al mercado pienso cómo os arregláis ahí o es que coméis de lata tan apartados por ejemplo el pescado quién os lleva el pescado os exponéis a una intoxicación. Bebe muchísimo y nos peleamos constantemente. Yo soy lo que menos le interesa tiene ese egoísmo del que vive pendiente de los demás tú le conoces y que a ti te lo puedo confesar estoy en la decadencia a punto de ajamornarme y mira que no faltó al instituto de la Beauté. Aún gusto*<sup>39</sup>.

Es verdad que no siempre hablamos como este personaje de *El gran momento de Mary Tribune*, pero nuestra habla coloquial se construye tanto con desbarajustes

así como con cadenas disciplinadas de palabras. La sinquisis no es una degeneración del habla normal; más bien es el habla ordenada la que constituye un disciplinamiento o un disimulo de nuestra habitual sinquisis.

La acción humana es una larga cadena de arrepentimientos olvidados y de algunos que no lo están. A menudo se la concibe como los gramáticos suelen concebir el habla, es decir, como el cumplimiento sistemático de una serie de reglas. Pero tanto en el lenguaje como en la acción las reglas se cumplen de manera sólo fragmentaria, con interrupciones, con trampas, con olvidos y con reanudaciones más o menos inesperadas. Para mucha gente sería deseable hablar con tanta atención y cuidado que nunca hubiese que echar mano del anacoluto; quienes aspiran a ello reconocen que es muy difícil lograrlo, pero ya se sabe que a mayor dificultad mayor nobleza en el empeño. Este neurótico y peregrino propósito tiene en la acción un paralelo muy claro: la aspiración a una conducta que no suscite arrepentimiento. Desde hace bastantes siglos, la palabra «moral» se usa a menudo para calificar a dicha conducta, para designarla y sobre todo para lamentar su falta. Pero que no hubiera arrepentimientos no sería signo de una mejora o perfeccionamiento de la conducta, ni tampoco de que ésta se hubiese hundido en el cinismo más irreversible: sería signo de que ya no habría nada a lo que llamar conducta.

## VI. COMPASIÓN, VERGÜENZA Y PERDÓN

El paraíso de los arrepentidos es un mundo en el que nadie recuerde los males que ellos cometieron. Con tal de vivir en un lugar como ése, el arrepentido sería capaz de sacrificar cualquier exploración del pasado ajeno, aunque una renuncia así parece muy poco humana, y lo más seguro es que no durase mucho tiempo (hay veces en que la curiosidad por el pasado ajeno vale más que el paraíso). Sin embargo, al arrepentido le pasarían algunas cosas más antes de arrepentirse de su utopía. Que sus pecados no los pueda recordar nadie es, en principio, una circunstancia muy halagüeña para él; se ha quedado sin testigos de todas sus miserias y, salvo los dioses, ya no tiene nadie ante quien avergonzarse. Nadie le va a pedir cuentas de nada ni a mirarlo de modo que pueda ruborizarse. Pero ese arrepentido sí que puede experimentar cierta especie de vergüenza, que es la que podría llamarse vergüenza *gerundiva*. En una obra ya clásica, Stephen Toulmin acuñó la expresión «conceptos gerundivos» para designar a aquéllos que se forman con arreglo a uno de los usos de esta forma verbal-adjetiva en la gramática latina; si, respecto del verbo *amare*, lo *amandum* es aquello que debe ser amado, merece serlo o solicita serlo, entonces habrá conceptos gerundivos a propósito de muchas acciones, estados y pasiones<sup>40</sup>. Así, en relación con la vergüenza, nunca faltará la noción de lo *vergonzoso*, y no en el sentido de aquello que de hecho le provoca vergüenza a alguien, sino en el de lo que está en condiciones de provocarle vergüenza a cualquiera. En este peculiar sentido, uno también podrá experimentar vergüenza, o algo parecido a ella, aunque se hayan borrado todas las huellas «externas» de sus acciones vergonzosas. Si la vergüenza es la pasión o emoción que acompaña al arrepentimiento, resulta entonces que puede seguir experimentándose, bien que de manera un tanto anómala, después de logrado el principal deseo



de quien se arrepiente, que es el olvido o tachadura social de su pecado. La vergüenza es, en efecto, una de las señales más ciertas del arrepentido, pero hay otras pasiones que dicen mucho sobre su proceder.

Porque el arrepentimiento tiene también su lado inconfesable, casi siniestro; uno de sus rasgos es que disminuye y puede llegar a anularse cuando se descubren hechos íntimamente relacionados con la acción de la que uno se arrepiente y tales hechos muestran que personas a las que el arrepentido perjudicó o dañó con su actuación resultan ser muy poco ejemplares en su conducta. Una manera cruda de decir esto es afirmar que se ha descubierto que nuestra víctima tenía merecido lo que le pasó, aunque nosotros en aquel momento no sospechásemos que obrábamos como brazos ejecutores de la justicia. Si nuestra víctima ejecutó actos llamativamente viles, injustos o mezquinos, deja, en cierto sentido, de ser propiamente víctima o de serlo con todas las de la ley. Lo malo es que llegar a una conclusión así resulta peligrosamente fácil: quizás no haga falta que mi víctima se condujera con injusticia; bastará con que sea un poco intemperante, o con que profese tal o cual ideología o con que sea amigo de cierto contrabandista célebre, para que nos empiece a parecer que no es trigo limpio y que la calificación de víctima no le cuadraba del todo. Un rasgo curioso de las víctimas es que se les atribuye siempre virtud, no se sabe por qué, y cuando se les deniega hay que quitarles también la condición de víctima. Quizá esto ande muy relacionado con la compasión, que según parecer muy antiguo afecta a gentes que no merecen el mal padecido<sup>41</sup>. De la premisa según la cual el compadecido no merece la desgracia es muy fácil llegar a la conclusión de que merece la buena suerte, y si de verdad la merece es porque es genuinamente bueno. Compadecerse de víctimas odiosas debe de ser una tarea muy heroica.

Y algo que francamente resulta o puede resultar insoportable es compadecerse alguien de *sus propias* víctimas. La compasión es un curioso sentimiento en el que quien se compadece cuenta con que el compadecido se sentirá reconfortado con esa compasión. Cuando nos apiadamos de alguien solemos tener prisa por manifestar nuestro sentimiento: más vale la compasión fingida que se transmite a la víctima que compasión sincera no manifestada. Pero si nos compadecemos de aquel cuya desgracia inmerecida es obra nuestra, la exteriorización de la compasión acostumbra a ser cosa prácticamente imposible. Manifestar compasión a quien es víctima de ti resulta signo de crueldad, que acrecienta el daño pervirtiendo del todo lo que en otro caso sería una manifestación de buenos sentimientos. Quizá no sea este tipo de cosas lo que las víctimas quieren. Si soy víctima de alguien, que no venga a compadecerme, porque en casa del ahorcado no está bien mentar la soga, ni que se presente el verdugo con ningún pretexto. Para quien ha sido verdugo, la víctima es intocable y, en cierto sentido, invisible; no debe ser herida por la mirada del verdugo y tampoco se le debe infligir el daño de tener que contemplarlo; el verdugo debe, por piedad, mantenerse lo más alejado posible.

Supone el arrepentido que la visión de él mismo debe de resultar para su víctima absolutamente insoportable, algo de lo que querer apartar la vista para siempre, algo de lo que lo último que se quiere es que se ponga en medio y poder mirarlo. En efecto, hay formas de compasión que pueden acrecentar el daño.

Probablemente sea éste un caso extremo de vergüenza; todo avergonzado es alguien que rechaza en alguna medida y sentido identificarse con la persona que está siendo vista por otro en ese momento. La vergüenza tiene que ver sobre todo con que me ven o me pueden ver de un modo en el que yo no quiero ser visto. Y el caso más extremo de vergüenza puede que sea ése: no poder sostener la mirada de quien fue y sigue siendo víctima de uno. La víctima es sagrada porque no puedes mirarla ni puedes soportar que ella te mire, o al menos esto es lo que le ocurre al arrepentido, alguien que sigue considerándose autor, y con resistencia al olvido. Al igual que sólo la desmemoria social podría eliminar la autoría de unas palabras, así sólo la desmemoria de la víctima (no, desde luego, la del verdugo) puede hacer que se desvanezca la autoría de aquello de lo que se arrepiente el arrepentido. El arrepentimiento es una presentificación de lo pasado, una suerte de rescate del olvido. Lo pasado está pasado y quien lo llevó a cabo no soy yo —aunque *fui* yo— sino un predecesor mío; sin embargo, se presentifica o recuerda como siendo mío, casi como si lo estuviera ejecutando ahora. La vergüenza sagrada en presencia de la víctima propia es probablemente el caso más puro y paradigmático que podría encontrarse de la vergüenza, y a él corresponde la forma más pura del arrepentimiento o del remordimiento<sup>42</sup>. Sin embargo, puede haber arrepentimiento con expresiones menos intensas de la vergüenza, e incluso sin padecer propiamente vergüenza; sólo con juzgar que algo es vergonzoso, o sea, que demanda vergüenza o que es apto para producirla, consentirla, explicarla o justificarla. «Vergonzoso» es gerundivo, como «temible», «indignante», «enojoso» o «lastimoso»: lo de menos es que alguien llegue a avergonzarse o no de algo; lo que importa es que sea digno de vergüenza.

El arrepentido que obtiene perdón es como si hubiera retornado al estado en el que lo hecho no había sido hecho todavía y además ya no iba a cumplirse nunca, o ésa es al menos su ilusión. Pero que el arrepentimiento puede sobrevivir al perdón resulta muy claro, me parece. Semejante supervivencia es la venganza que se cobra la moral contra las instituciones penitenciarias. La obtención del perdón puede llegar a ser en determinadas ocasiones un factor de perpetuación del arrepentimiento, mientras que la denegación del perdón puede funcionar en sentido contrario. A primera vista, esto resulta muy insensato: si alguien me deniega el perdón, ya hay motivo bastante para seguir arrepintiéndome hasta que llegue a dármelo, o quizá para siempre, pues eso me disuadirá de volver a pedirlo. Téngase en cuenta, sin embargo, que en relación con el perdón conviene estar atentos a ciertas expectativas sociales, a menudo tácitas, que se tienen sobre la probabilidad de obtenerlo o no. Ante cierto tipo más o menos precisamente definido de circunstancias, suponemos que las gentes suelen conceder el perdón que se les pide, mientras que en otras circunstancias no ocurre una cosa así; hay una economía normal del perdón con la que contamos en estos casos. Aunque la mejor especie de perdones es precisamente la que se obtiene cuando se violan esas expectativas: el perdón solicitado con poca fe de obtenerlo y aun el perdón no solicitado y obtenido de manera inesperada, un perdón, éste sí, propiamente gratuito. Y la obtención de un perdón gratuito tiene que incrementar el arrepentimiento, más que otra cosa. A veces este tipo de perdón tendrá además el efecto siniestro de aumentar adrede el sentimiento de culpa del «perdonado», del paradójicamente perdo-

nado: fui tan bellaco que hice mal a alguien que ha pagado mi ofensa con el regalo del perdón.

Cuando uno, por el contrario, tiene la expectativa razonable de que va a ser perdonado y sin embargo se le deniega el perdón, es fácil que esa denegación le parezca injusta y lo enoje o indigne —acaso no sin razón— si aquél a quien se solicitó da malas razones para no concederlo, o muestra dureza de corazón. El escatimar la capacidad que uno tiene de perdonar es, en efecto, muestra de inflexibilidad. El mecanismo que funciona aquí es el de una retroyección al pasado, al pasado en el que uno cometió la acción objeto de arrepentimiento: hice algo a alguien que estaba *destinado*, según el caso, a perdonarme admirable y supererogatoriamente o a negarme el perdón de manera mezquina. Esto puede verse con claridad en las *Confesiones* de san Agustín: *Reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens*<sup>43</sup>. Interesa destacar que este mecanismo es el responsable tanto de la muy noble acción de perpetuar uno su arrepentimiento como de la más bien turbia de cancelarlo. Pero no es infrecuente que lo mejor y lo peor sean producidos por una misma causa.

Puede ser útil para entender algunos rasgos del arrepentimiento distinguir la figura del arrepentido de otras dos que se le oponen en aspectos muy destacables. La primera es el contrario natural del arrepentido: el individuo indulgente para consigo mismo. Por lo común, el autoindulgente será un hombre tacaño a la hora de dispensar perdón a los otros, aunque no hay duda de que habrá excepciones a esta regla; al igual que cabe el individuo tan exigente e inflexible consigo mismo como con los demás, cabe también el hombre que es laxo con la condición y actos propios tanto como con los ajenos. La posesión de la virtud de la magnanimidad guarda, no en vano, una relación muy estrecha con este tipo de conducta<sup>44</sup>. El individuo indulgente con los demás muy bien puede serlo porque es irónico y distanciado con arreglo a sus propios criterios de juicio, y eso lo llevará fácilmente a no distinguir demasiado bien entre sí mismo y los demás. Cuando se tiene un amor propio un tanto desdibujado puede experimentarse la tendencia a ver en uno mismo a uno de los otros, una tendencia netamente opuesta a la de procurar ver en los otros a gentes que se han de parecer todo lo posible a uno, o al menos tanto para que uno pueda ocupar su lugar. La magnanimidad es una especie de aflojamiento de las cadenas de la identidad, una de cuyas manifestaciones será siempre la anulación del orgullo o al menos su transformación irónica.

Pero éste no es el retrato del hombre autoindulgente. Porque el autoindulgente sí que es un obseso de la propia identidad: es alguien convencido de que tiene réplicas contundentes y sobradas, cualesquiera que sean las acusaciones que otros puedan dirigirle —y que le dirigirán sin duda con frecuencia, piensa él, y lo harán con la peor de las intenciones—. Importa mucho en el autoindulgente la sobreabundancia de defensas, como si el poseer más de una razón en pro de la justificación de la conducta propia añadiera valor a las razones tomadas de una en una (y cuarenta argumentos precarios pudieran valer, por ser cuarenta, casi como uno de muy buena factura). El autoindulgente es un cruzado de la virtud propia dotado de una cuantiosa sobrecarga de justificación para momentos de apuro; no tendrá nunca nada de lo que arrepentirse, bien porque dispondrá de razones de sobra para no hacerlo, bien porque aplicará a las comarcas de escasez el exceso de

recursos morales de que goza en las zonas de abundancia. Lo que convierte al autoindulgente en un ser odioso es precisamente su ineptitud para el arrepentimiento, los amplios esfuerzos que ha llevado a cabo, y que el éxito ha coronado con la gloria, por fabricarse unas emociones cómplices de su infatuación. Ha hipertrofiado su orgullo y atrofiado su vergüenza, al mismo tiempo que habrá acrecentado, quizá, la ira que experimenta ante cualquier conducta ajena desagradable. Si un día le apeteciera arrepentirse de algo, ya no sabría cómo hacerlo. La sobrecarga de razones es también una sobrecarga de motivos para censurar, para *vencer moralmente*, que es lo al autoindulgente le interesa fuera de toda medida.

El caso del renegado presenta también muy buenas condiciones para ser objeto de examen por contraposición con el arrepentido, a pesar de que, a primera vista, parece una especie o variedad suya. Es característico del renegado haber adquirido creencias muy hostiles a las que poseía y esforzarse a toda costa por actuar en contra de sus antiguas creencias (y deseos) o de quienes las sostuvieron. Algunos casos muy próximos a esta figura se distinguen por la ocultación del pasado y su disimulo<sup>45</sup>; la actitud perseguidora suele actuar como medio de ocultamiento, o prosigue lo que empezó siendo delación. Pero no estoy pensando ahora en este género de renegado, sino en otro: en el individuo que, rechazando sus creencias o prácticas antiguas y afanándose, a menudo compulsivamente, por actuar en contra de ellas, entiende su proceder presente como una suerte de venganza contra sus creencias o prácticas anteriores. El renegado no da por mala su vida pasada, la da por buena porque le ha conferido especialísima autoridad en contra de aquello que más quiere desacreditar. Su vida pasada es precisamente aquello que lo habilita para actuar con la claridad de propósitos con que actúa. En ciertos casos —probablemente en la mayoría de ellos— el renegado considera su lamentable historia como un daño que le ha infligido la fortuna o que le infligieron sus antiguos comilitones. El rechazo es de tal magnitud que no cabe entender el pasado propio como propio (ni siquiera en la modalidad paradójica de los yoes pretéritos)<sup>46</sup>; aquello no fueron cosas que yo hice, sino que simplemente me pasaron, o que otros me hicieron, y de ahí mi apetito por vengarme de la fortuna o de mis agresores. El renegado considera las prácticas y creencias de las que reniega como una especie de fuerza de la naturaleza que arrastra a todo aquél que cae en ellas, aunque es cierto que a veces permite el escape o huida. Como el abandono es la única solución digna, quienes permanecen sí que son culpables de ser arrastrados por esa fuerza.

Ni el autoindulgente ni el renegado merecen apología ninguna. Si el arrepentido es acreedor de defensa, lo es porque no se parece a ellos, porque no anda compulsivamente en busca de ocasiones que cancelen su arrepentimiento ni se regocija con que otros puedan compartir su culpa ni va urdiendo planes para transferirla. El arrepentido merece apología cuando sabe que ningún arrepentimiento es un seguro contra ocasiones futuras de arrepentirse ni un rescate para que le devuelvan la virtud que tiene depositada en la casa de empeño. Merece defensa porque los ataques que recibe se fundan en una ilusión bastante ingenua; han olvidado que detrás de casi toda elección se esconde algún arrepentimiento.

## VII. MOTIVOS FINALES PARA UNA APOLOGÍA

Gran parte de los motivos de sospecha o de antipatía respecto del arrepentimiento se derivan probablemente de que el caso paradigmático del mismo es el que corresponde a un arrepentimiento exigido o exigible. No cabe ninguna duda de que, en multitud de circunstancias, uno se arrepiente porque cumple con la obligación de arrepentirse que le parece debe asumir. Esa obligación es, desde luego, anterior al caso particular y es valedera para todos los casos del mismo tipo. Si en verdad llego a arrepentirme de algo, será porque he descubierto y reconocido —acaso tras mucha resistencia y vacilación— que debía hacerlo; mi propensión natural era seguir en mis trece pero, según he llegado a comprender, debía mostrar arrepentimiento, y finalmente he vencido a la soberbia y a la pereza juntas, y he terminado por arrepentirme. Podría discutirse, y la discusión no es necesariamente escolástica, si «arrepentirse» y «reconocer que uno debe arrepentirse» (o «afirmar que uno se debe arrepentir») quieren decir o no quieren decir lo mismo. Y no parece que sean exactamente la misma acción. En multitud de casos, los animales humanos admiten que hay razones suficientes para arrepentirse de algo y que esas razones son de mucho mejor estofa que las que hay o pudiera haber en contra y, sin embargo, no se arrepienten. Quizás lo harían si fuesen otra persona —y esto quiere decir que están dispuestos a exigírselo a otros, acaso con una severidad tanto mayor cuanto mayor sea la clemencia para con ellos mismos— o si fueran la misma persona, pero en otros momentos o circunstancias. Con el arrepentimiento no cabe ninguna duda de que se puede ser incontinente.

A veces el arrepentirse consiste en haber cumplido con la obligación de arrepentirse, pero ciertamente se puede faltar al cumplimiento de esa obligación, ya sea porque no se la reconozca como tal, ya porque se prefiera obedecer a otras obligaciones de mayor jerarquía, ya por incontinencia. Entre humanos, ninguna obligación se establecería sin la posibilidad de que se incumpliese. Las exigencias de arrepentimiento tienen múltiples escapatorias, y una de ellas es la respuesta de que la exigencia no era legítima, o sea, que el arrepentimiento no era propiamente exigible. El arrepentimiento se exige, con buenas razones o con razones menos buenas, cuando se supone que quien se ha de arrepentir opondrá cierta resistencia al cumplimiento de su obligación. Por ello se le hace ver que, si no se arrepiente, será objeto de desaprobación social, o irá al infierno, o la conciencia se lo recriminará cada cierto tiempo, o no gozará del estado de satisfacción consigo mismo que acompaña a las personas decentes. Si no se supone algún grado de resistencia, el arrepentimiento no se exigirá; simplemente, se mostrará su oportunidad, con la plena certeza de que se obtendrá una respuesta positiva. Lo que pasa es que normalmente las personas no nos arrepentimos de manera espontánea de aquello de lo que debemos arrepentirnos. Si nuestra hechura moral fuese tan admirable que satisficéramos sin resistencia ni esfuerzo las demandas de arrepentimiento cuando éstas fueran justas, entonces seríamos voluntades santas. Pero las voluntades santas se distinguen, si no estoy equivocado, por no tener nada de que arrepentirse.

Cuando a uno se le exige arrepentimiento y ese arrepentimiento no es legítimo, la constatación de que no lo es resulta muy provechosa para la causa del resistente. Sin embargo, los arrepentimientos exigidos no exigibles no son los únicos.

También ocurre al revés: que nadie nos obligue a arrepentirnos de algo, aunque pudieran y aun debieran hacerlo. No lo hacen por descuido o por exceso de benevolencia o porque no han advertido la gravedad del caso, pero alguien debidamente imparcial y atento sí que nos lo exigiría. Y naturalmente cabe un caso peor; puede darse, y se dará muchas veces, la circunstancia de que nadie me solicite o exija arrepentimiento porque no hay nadie que conozca el hecho vergonzoso del que debería arrepentirme. Tanto lo he ocultado o tanto ha trabajado la fortuna por su ocultamiento que soy el único en conocer los hechos pertinentes (o quizá los pensamientos o intenciones), de modo que nadie estará en condiciones de exigirme nada. Eso no quita, sin duda, para que yo mismo me imponga la obligación correspondiente, eleve con ello mi autoestima moral y me apresure a contárselo a otras personas, no vaya a ser que la virtud quede en secreto. Después, muy bien puede ocurrir que me resista a cumplir con la obligación que yo mismo me he impuesto, pues la circunstancia puede ser parecida a la de la exigencia ajena. Se distingue de ésta, sin embargo, en que la autoexigencia deja secuelas más hondas de remordimiento en caso de que se incumpla. Uno de los efectos que pueden darse es arrepentirse de no haberse arrepentido. A primera vista, esto parece un tanto disparatado, y habrá quien asegure que equivale sin más al arrepentimiento. Pero no es cierto, o al menos no lo es del todo; puedo, en efecto, arrepentirme ahora de no haberme arrepentido de algo a su debido tiempo porque fue pertinente hacerlo en cierto momento y ya no lo es, o juzgo que en aquel momento yo era capaz de hacerlo y ahora lo haría sólo de modo insincero o impostado. Debería haber dado en su día aquel paso que ahora no voy a dar en serio; por lo menos, ya tendría el trabajo hecho.

Sobre el arrepentimiento es frecuente creer que, por regla general, quien se arrepiente lleva razón al hacerlo, que obró mal al llevar a cabo aquello de lo que se arrepiente, y merece alabanza por su arrepentimiento, al igual que habría que recomendarle si rehuyera arrepentirse. El arrepentimiento sería signo de mejora o de progreso respecto de un pasado que siempre es peor que el presente. No se sabe por qué, pero se tiende a pensar que el tipo de exigencias que solemos llamar morales coinciden con aquellas a las que hemos faltado cuando hemos de arrepentimos. Somos morales al arrepentirnos e inmorales cuando nuestra conducta es tal que dará lugar a arrepentimientos. Pero este arraigado prejuicio de la filosofía y de la cultura moral occidental no goza de muchas razones a su favor. No hay nada en el arrepentimiento que convierta al pasado en algo peor que el presente y que el futuro. Arrepentirse de las buenas acciones —sean pasadas o estén en marcha— es tan frecuente como hacerlo con las malas; muchas de las acciones más viles y tenebrosas acometidas por los animales humanos se han ejecutado abandonando buenos propósitos o como consecuencia del arrepentimiento. Parece excesiva la confianza en que el arrepentimiento proporcione una vía segura para la definición de lo moral. El arrepentimiento no es la puerta por la que retorna la moral al mundo; es simplemente uno de los esquemas más habituales conforme a los cuales se forman nuestras creencias y nuestros propósitos, los mejores, los peores y también los más anodinos. Algunas de nuestras más ilustres hazañas morales las hemos acometido arrepintiéndonos de algo, pero esto no tiene nada de particular, porque es el modo en que llevamos a cabo un número crecidísimo de acciones. Es muy difícil

imaginar qué tendría que ocurrir para que estuviéramos en condiciones de hacer caso a Montaigne o a Espinosa: volver para atrás el curso del tiempo es una quimera, pero la resistencia sistemática y exhaustiva al arrepentimiento también lo es. La diferencia estriba en que lo primero es una quimera necesaria en la que nos fundamos constantemente y lo segundo impediría cualquier cambio de creencias y de deseos. El arrepentimiento es un deseo de lo imposible y una quiebra en el orden normal de nuestros propósitos, pero no es fácil saber cómo pensaríamos y actuaríamos sin esa anomalía; para obrar de manera normal, hay que haber cometido innumerables anomalías<sup>47</sup>.

Éste es el tercer dogma sobre el arrepentimiento del que resulta aconsejable descreer. Quien lo abandone verá en seguida cómo se vienen abajo los otros dos: que el arrepentimiento es siempre doloroso o costoso y que cuando ocurre se lleva a cabo en cumplimiento de una exigencia. El arrepentimiento gozoso y el que se realiza sin necesidad de que nadie lo mande (ni siquiera la propia conciencia), y aun en contra de todo mandato (propio o ajeno), son también formas de volverse uno atrás o de querer inútilmente que las cosas se vuelvan atrás. Todos deberíamos estar interesados en una apología del arrepentido, porque todos lo somos y nos conviene seguir siéndolo. Lo que no le conviene a nadie es creer que aquello que quiere o que piensa es lo primero que ha pensado o querido, ni tampoco que va a poder quedarse para siempre con sus creencias y deseos más estimados. El arrepentimiento constituye una anomalía, pero una anomalía que al mismo tiempo es un ingrediente necesario de la acción y el pensamiento humanos; aun la creencia de que el arrepentimiento es nocivo constituye el resultado de haberse arrepentido de otra cosa. Pero si todo esto es cierto y si los enemigos del arrepentido están equivocados, me parece que debe concluirse que la mayor parte de sus amigos lo están también. Porque un estado de orden moral en el que no haya lugar a arrepentirse de nada no es que sea más deseable o lo sea menos, sino que no puede propiamente concebirse. Si la justificación del arrepentimiento es que se ha quebrantado un orden así y que se debe lamentar dicha quiebra, entonces el arrepentirse carece de justificación, porque se fundaría en algo inconcebible.

## NOTAS

<sup>1</sup> El concepto de «autonomía moral» es muy poco unívoco y, desde luego, no puede reducirse a la secularización de una moral teónoma. Me he ocupado de él en «¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 99-131, y en «Ética autónoma/ética heterónoma», en J. J. Tamayo (ed.), *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dyckinson-Universidad Carlos III de Madrid, 2003, pp. 33-60.

<sup>2</sup> B. de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña (en adelante: *Ética*), IV parte, proposición LIV, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 318.

<sup>3</sup> *Ética*, IV parte, proposición LIV, escolio, p. 319.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ética*, III, proposición XI, escolio, p. 195, y también parte III, definiciones de los afectos, definición III, p. 245.

<sup>6</sup> *Ética*, IV, proposición XLI, demostración, p. 308.

<sup>7</sup> Que constituye el capítulo II del libro III de los *Essais*: Montaigne, *Œuvres complètes*, edición de A. Thibaudet y M. Rat, con introducción y notas de M. Rat, París, Gallimard, 1962, pp. 782-796. Las traducciones serán mías.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 785.

<sup>9</sup> Aduce Montaigne (*op. cit.*, p. 786) la siguiente cita de Horacio: «*Quæ mens est bodie, cur eadem non puero*

fuit? / *Vel cur bis animis incolumes non redeunt genae?*», o «¿Por qué lo que ahora pienso / no lo pensé de niño? ¿O por qué lo que siento / no devuelve el frescor a mis mejillas?» (*Odas*, IV, X, 7), según la traducción de Enrique Badosa, *Epodos y odas de Horacio*, Granada, La Vela, 1999, p. 647.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 790.

<sup>11</sup> Los desequilibrios son tan frecuentes como los «equilibrios reflexivos» que John Rawls hizo célebres. Abundan, en efecto, los casos de desequilibrio (parecidamente *reflexivo*) en que uno de los platillos de la balanza parece exigir en el otro pesas con las que no se cuenta ni se sabe dónde encontrar.

<sup>12</sup> Rafael Sánchez Ferlosio, «La señal de Cain», §§ 4-5, en *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 89-90.

<sup>13</sup> Tal es, al menos, el parecer de la Academia, la cual da como primera acepción de «arrepentimiento» el «pesar de haber hecho alguna cosa», mientras que por «arrepentirse» se entiende en la primera acepción «pesarle a alguien haber hecho o haber dejado de hacer alguna cosa» y en la segunda «cambiar de opinión o no ser consecuente con un compromiso», *vid.* Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 21.ª edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, s. *vv.* «arrepentimiento» y «arrepentirse».

<sup>14</sup> He tratado de exponer una noción más amplia sobre la epistemología como teoría del cambio de creencias en mi libro *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999.

<sup>15</sup> Esto no significa que los reajustes de fronteras entre lo posible y lo imposible sean siempre para bien, ni anima a una recitación de la añeja jactancia «Seamos realistas, pidamos lo imposible». En realidad, esta tontiloca consigna vale lo mismo para el contexto festivo en que fue inventada que para otros bastante más siniestros. ¿O no han sido los experimentos totalitarios del siglo xx una ampliación del campo de lo posible insospechada para la experiencia tradicional? No creo que estemos ya en condiciones de suponer que cualquier ensanche de lo posible está destinado a ser objeto de celebración; en realidad nuestro instinto y nuestros buenos hábitos mentales nos llevan certamente a ver en dichas ampliaciones, más que nada, motivos de arrepentimiento. Otra cosa es que nuestro amor al progreso reprima los instintos más fiables.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I, § 492, ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de L. F. Segura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 94 e. La cita completa de Lessing es: «Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda únicamente el incesante impulso a ella, aunado a la condición de errar eternamente y me dijera '¡Elige!', me arrojaría humildemente a su mano izquierda y le diría: '¡Padre, dame! ¡La verdad pura está reservada sólo a Ti!'».

<sup>17</sup> En «La política como profesión», Max Weber dijo lo siguiente: «Raramente encontrarán ustedes a un hombre que haya dejado de amar a una mujer para amar a otra y no se sienta obligado a justificarse ante sí mismo diciendo que la primera no era digna de su amor, o que lo ha decepcionado, o dándose cualquier otra 'razón' por el estilo. Esto es falta de caballerosidad. En lugar de afrontar simplemente el destino de que ya no quiere a su mujer y de que ésta tiene que soportarlo, trata de crearse, procediendo de un modo muy poco caballero, una 'legitimidad' en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad. Del mismo modo procede el competidor que triunfa en una lid erótica: el rival debe valer menos cuando ha resultado vencido. Pero también es ésta la situación en que se encuentra el vencedor de una guerra cuando, cediendo al mezquino vicio de querer tener siempre razón, pretende que ha vencido porque tenía la razón de su parte», Max Weber, *El político y el científico*, introducción de Raymond Aron, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1967, pp. 157-58.

<sup>18</sup> *Poética*, 1452 a 30.

<sup>19</sup> *Fedro*, 274 a ss. Véanse, de Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991 (hay edición posterior en la colección Austral, Madrid, Espasa, 1997) y *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, y de Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, traducción de R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1994, y *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, traducción de L. Bredlow Brenda, con prólogo de A. Alegre Gorri, Barcelona, Paidós, 1996. Por mi parte, he discutido los dos libros mencionados de Lledó en «Las trampas de la letra, el ardid de la escritura y el número de maneras en que la memoria puede administrarse», *La balsa de la Medusa*, 23 (1992), pp. 73-93.

<sup>20</sup> Por valerme de una expresión que le dio mucho juego a Manuel Cruz en «*A quién pertenece lo ocurrido?*», Madrid, Taurus, 1995.

<sup>21</sup> Que era precisamente lo que ocurría con los discursos de tipo lisiaco, como los dos primeros del *Fedro*, y de ahí la necesidad que Sócrates experimenta (243 a-b) de una palinodia por haber pronunciado el segundo de ellos.

<sup>22</sup> Me he referido a esto en «El uso público de las humanidades», en L. Vega Reñón, E. Rada García, S. Mas Torres (eds.), *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001, pp. 519-546.

<sup>23</sup> El viejo asunto de «los dos cuerpos del rey» es en esto de la mayor importancia; uno de los resultados de la democracia es que el carisma regio se transfiere a los ciudadanos (privado, eso sí, de toda autoridad extraordinaria y «rutinizado» en el sentido de Weber). En efecto, cada individuo puede tener más de un cuerpo en la sociedad civil y a menudo debe cambiar su persona según ciertas exigencias: lo que alguien dice como director general de un banco lo dice como «la dirección del Banco» o, con metonimia muy usual, como «el Banco» y sus afirmaciones deben procurar ser coherentes con las de su antecesor en el cargo dos años antes más que con las pronunciadas a título privado una hora antes por la persona física que habla. En efecto, cuando se dice que «la Casa Blanca» o «el Eliseo» o «la Moncloa» han cambiado de opinión se produce una personificación de la institución.



<sup>24</sup> Puede verse sobre esto mi trabajo «Daremos lo no venido por pasado». La opacidad de los motivos de la acción según Kant», en A. Castro, F. J. Contreras, F. H. Llano, J. M. Panea (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Lagares, 2003, pp. 341-358.

<sup>25</sup> La autoría imprime un carácter indeleble, que sólo puede borrarse si se prueba que se imprimió en falso o fraudulentamente. La única escapatoria racional del arrepentido es precisamente ésta: que pueda probarse que la atribución de autoría fue falsa (fue falsa —o sea: lo es— por razones que él ahora ignora, pues si no las ignorase no se daría propiamente un caso de arrepentimiento).

<sup>26</sup> Del gr. *anakythton*, o sea, «sin acompañante» o, literalmente, «sin acólito».

<sup>27</sup> «Elle consiste à sous-entendre, et toujours conformément à l'usage ou sans le blesser, le corrélatif, le *compagnon* d'un mot exprimé; elle consiste, dis-je, à laisser seul un mot qui en réclame un autre pour *compagnon*. Ce *compagnon* qui manque n'est plus *compagnon*; il est ce qu'on appelle en grec *Anacoluthé*.» Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, con introducción de Gérard Genette, París, Flammarion, 1977, p. 315.

<sup>28</sup> «Vitium orationis quando non redditur quod superioribus respondeat.» *De octo orationis partium constructione libellus*, avec les commentaires de J. Rabirius, París, 1535.

<sup>29</sup> «Figure' de Dumarsais dans l'Encyclopédie», en Dumarsais, «Des Tropes ou des différents sens», «Figure' et vingt autres articles de l'Encyclopédie, suivis de «L'abrégé des tropes» de l'abbé Duross, edición de Françoise Douay-Soublin, París, Flammarion, 1988, p. 326.

<sup>30</sup> *Obras completas de don Andrés Bello*, tomo VII: *Gramática de la Lengua Castellana*, vol. II, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1905, pp. 105-107. Con buen oído y prudente juicio, Bello admite «suavizar la construcción» con una doble elipsis: Así, Lope dice «(...) Estoy casada! Con quien sabes: no he de hacer! Cosa que pueda ofender», en lugar de un fatigoso «casada con la persona con quien sabes que estoy casada», o Cervantes construye «Las plumas con más libertad que las lenguas dan a entender a quien quieren lo que en el alma está encerrado», en lugar de «dan a entender a la persona a quien quieren darlo a entender», que produciría un reiterativo fastidio.

<sup>31</sup> Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1998, s. v. Los autores aportan una cita de santa Teresa: «El alma que por su culpa se aparta de esta fuente y se planta en otra de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad». Añaden que «el anacoluto es frecuente cuando se intenta reproducir el lenguaje hablado y también en los casos más radicales de expresión del flujo de conciencia». Y no sólo esto, sino que «estilísticamente puede servir para transmitir estados anímicos muy perturbados —incluso caóticos— en un personaje o en el escritor». Resulta curiosa la insistencia en casos «muy radicales» o «muy perturbados», como si el anacoluto no fuera frecuentísimo en el habla de las gentes más moderadas y serenas. El mismo ejemplo de santa Teresa lo aduce el *Manual de Retórica* de Bice Mortara Garavelli, trad. de M.<sup>a</sup> José Vega, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Cátedra, 1991, p. 340.

<sup>32</sup> Extraído de un prospecto comercial. Véase este otro ejemplo, recogido por A. M.<sup>a</sup> Vigarra Tauste, *Morfosintaxis del español coloquial*, Madrid, Gredos, 1992, p. 443: «Realmente, ¿algunos de los heridos que quedan todavía en Portugal, corre peligro su vida? — Sí, algunos corre peligro todavía su vida» (conversación tomada en un programa de televisión el 21 de marzo de 1987). Resulta, la verdad, muy difícil escandalizarse de estos epistodios gramaticales, tan frecuentes en la lengua de todos los días.

<sup>33</sup> *DQ*, I, xxxi, ed. del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, Barcelona, Crítica, 1998, vol. I, p. 366.

<sup>34</sup> En las páginas sobre «La lengua del *Quijote*» del volumen complementario a la edición de Rico, Juan Gutiérrez Cuadrado enumera varios anacolutos (no el que acabo de glosar) y se esfuerza todo lo que puede en mostrar que no lo son en puridad. A mí me parece que sí, y que Cervantes no necesita de excusas. Véase el *Volumen Complementario* a la citada edición del *Quijote*, pp. 834-836.

<sup>35</sup> «*Synchysis*, c'est lorsque tout l'ordre de la construction est confondu. (...) Au reste, *synchysis* est purement grec, et signifie confusion (*synkboó*, *confundo*). Faber dit que *synchysis* est *ordo dictionum confusior*.» Dumarsais, *op. cit.*, p. 325.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> «A las piedras los italos las llaman, a las que están en las olas en medio, las llaman altares», si se me permite adaptar así la sinquisis virgiliana.

<sup>38</sup> Esto es, «los italos llaman altares a aquellas piedras que están en medio de las olas».

<sup>39</sup> Juan García Hortelano, *El gran momento de Mary Tribune*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 535.

<sup>40</sup> Stephen Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, traducción de I. F. Ariza con prólogo de José Luis L. Aranguren, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 88-90.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1385 b 11-24. Sobre la compasión son imprescindibles Aurelio Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996, y David Konstan, *Pity Transformed*, Londres, Duckworth, 2001.

<sup>42</sup> Disintiendo de lo que ha sostenido Ferlosio en «La señal de Caín», *op. cit.*, nota 12, *supra*. Me he ocupado de este género de cuestiones en «Emociones responsables», *Isegoría*, 25 (2001), pp. 63-90.

<sup>43</sup> *Confesiones*, I, 4. «Pagas las deudas sin deber nada y perdonas lo que se te debe sin perder nada por ello», según la traducción de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 1999, p. 30.

<sup>44</sup> El magnánimo no acostumbra, dice Aristóteles, a recordar lo pasado, sobre todo si lo pasado es malo (*Ética Nicomáquea*, 1125 a 1-5). Sobre la magnanimidad es imprescindible R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, Vrin, 1951.

<sup>45</sup> Escribió páginas notables sobre esto Julio Caro Baroja en su discurso de ingreso en la Real Academia

de la Historia, «La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV», recogido en *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 11-180.

<sup>46</sup> Vid. mi trabajo «Yoes pretéritos», en el libro colectivo, reunido por Mariflor Aguilar Rivero, *Los límites de la subjetividad*, México, Fontamara / Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 103-135.

<sup>47</sup> Resulta natural que el arrepentirse haya sido objeto de odio para todos los immoralistas. Seguramente hace bien el immoralista escupiendo ante quien se regocija con el arrepentimiento ajeno y lo toma como un exquisito triunfo. Pero no bien se deja de ver el arrepentimiento como un lavatorio moral del pasado, la inquina immoralista tiene que desvanecerse; si no pudiéramos arrepentirnos, tampoco podríamos reirnos de nuestro pasado ni mandar a paseo de cuando en cuando nuestras más sagradas obligaciones.

# La ética y las pasiones: una propuesta neohumeana\*

José Luis Tasset

*(Las) virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras peculiares, sino para sentir de maneras peculiares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una «éducation sentimentale»<sup>1</sup>.*

*También desde posicionamientos neoutilitaristas, y neoconsecuencialistas en general, se han ido abriendo paso propuestas que, superando la excesiva kantianización del utilitarismo contemporáneo, (...) están abogando con fuerza por la reconciliación entre la ética y el deseo<sup>2</sup>.*

La ética de David Hume ha sido considerada contemporáneamente como la primera crítica explícita del papel moral de la Razón, y también como la primera defensa de una supremacía ética de las Pasiones.

Sin embargo, la filosofía moral y política de Hume no va a ser analizada aquí como un fin en sí mismo sino como un medio muy adecuado para el análisis de algunas cuestiones éticas, principalmente aplicadas.

La riqueza de una ética pasional se demuestra en este trabajo por medio de su aplicación al problema de nuestra relación moral con los animales.

Finalmente, se insiste en la necesidad y actualidad de la continuación de una línea neohumeana de acercamiento al problema de la fundamentación de la moral.

## I. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

Mi interés por el problema ético de las pasiones tiene un doble origen: a) por un lado, mi contacto con la ética anglosajona de los siglos XVII y XVIII, sobre la que hice mi Tesis Doctoral y sobre la que he publicado diversos trabajos, me hizo

\* Este trabajo quiere ser un homenaje modesto a la figura de Carlos Gurméndez, uno de los autores que en español dedicó más atención a los sentimientos y pasiones.

apreciar lo que podían aportar a la Ética contemporánea aquellos planteamientos que no reducían el comportamiento humano a sus factores intelectuales; en ese mismo sentido, b) mi trabajo como catedrático de Ética de E. U. en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de A Coruña me hizo enfrentarme con el problema de exponer y evaluar las teorías contemporáneas más importantes sobre el desarrollo moral de los seres humanos, principalmente en su primera infancia. Hay acuerdo casi unánime en que esas teorías son excesivamente cognitivistas, intelectualistas, y en que necesitan una apertura al ámbito del desarrollo emocional de los seres humanos. Así pues, confluyeron mis dos intereses en un punto central, y de ahí mi interés ya antiguo por el problema de las pasiones, en torno a su papel en la definición de los elementos que conforman a los seres humanos, así como en cualquier teoría sostenible del desarrollo integral, y no reductivo, de esos mismos seres humanos concretos y materiales<sup>3</sup>.

Quiero aquí y de una forma tan breve y exigua que espero que no resulte incomprendible, exponer algunas consideraciones sobre un aspecto concreto del problema de las pasiones; pretendo verlas muy sesgadamente, como haciendo un brusco corte en ellas, en lo que puedan tener que ver con la Ética, esto es y como hemos dicho, en lo que puedan afectar a la comprensión filosófica del comportamiento moral humano.

Antes de proseguir, sin embargo, me gustaría introducir una consideración metodológica acerca de la distinción entre lenguajes y metalenguajes<sup>4</sup>. Es usual distinguir entre lenguajes de primer orden y de segundo orden. Creo que la filosofía, a diferencia de la creación literaria, es predominantemente un lenguaje de segundo orden, esto es, que habla de la realidad a veces, pero muchas otras veces habla sobre otros lenguajes. ¿A qué viene todo esto? Pues simplemente viene a cuento de la justificación del enfoque nada pasional de mi estudio de las pasiones.

Esto es, se han expuesto —y se van a exponer— en este volumen muy diversos trabajos, y muy valiosos todos ellos, sobre las pasiones y sobre diversos aspectos de éstas. Muchos de ellos serán a buen seguro tan apasionados como un auténtico ejercicio pasional real. Esa es una opción. Otra, menos emocionante, pero igualmente legítima —espero que se me conceda eso— es tomar distancia y renunciar a un discurso pasional, de primer orden, sobre las pasiones y aspirar a formular un constructo frío y algo inerte sobre ese elemento de primer orden que son las pasiones. Éste es un enfoque mucho más racionalista y, caso de ser posible de llevar a cabo, me interesa más. Es menos emocionante, pero más cercano a lo que me parece que es el trabajo de la filosofía moral o ética, pensar sobre las pasiones pero yendo más allá de ellas.

Líbrenos Dios de prólogos largos decía Quevedo, después de un largísimo proemio. Aquí nos ha pasado algo parecido. Vayamos al grano y veamos cómo pueden estar presentes las pasiones en la ética.

## II. LAS PASIONES Y LA ÉTICA: CON ALGO MÁS DE DETALLE

Las pasiones están de moda; las pasiones venden bien. Las pasiones son un referente en el lenguaje audiovisual mediante el cual la sociedad digital se dirige a

nosotros. Éste parece ser uno de los rasgos de la postmodernidad cultural. No sé si fue antes la revolución filosófica o la transformación cultural, pero el caso es que hoy en día nos encontramos con una sociedad construida sobre una razón débil o debilitada, abierta a formas blandas, no ilustradas ni universalistas de ver la realidad. Pero, ¿tuvo que ser así? ¿Tuvo que desembocar el proyecto ilustrado de gente como Hume, Helvetius y Sade, quienes pretendían «recuperar» las pasiones integrándolas con la razón, en el abandono de la racionalidad para entregarse en brazos de unas pasiones ciegas, irracionales y, por tanto, cristianas y no neopaganas como ellos querían y perseguían? Definitivamente no. El tiempo postmoderno nada tiene que ver con el proyecto ilustrado de teoría y práctica de las pasiones. Mas no es la postmodernidad, como veremos, el único camino posible. Son factibles vías neoilustradas de desarrollo cultural?

Comencemos con ciertas precisiones. La tarea de la Ética no es, a mi modo de ver, la proposición inmediata y directa de una escala valorativa. Su material de reflexión está constituido por los valores concretos preferidos, elegidos, realizados, puestos en práctica por los seres humanos también concretos, por los sujetos morales reales. Esto significa de modo inmediato que el ético o filósofo moral no es un sustituto del sacerdote (de ninguna religión, ni siquiera de la religión de la razón o de la pasión) ni un consejero psicológico-espiritual al uso. Un filósofo moral persigue, en primer lugar, conocer cómo es el mundo valorativo real de los seres humanos y, en segundo lugar –bien es cierto–, persigue comparar los posibles y diferentes mundos valorativos y dar cuenta de su naturaleza fundada racionalmente o de su falta de fundamento racional, tanto desde un punto de vista interno, como si es posible también desde un punto de vista externo.

Como dijo hace tiempo Adolfo Sánchez Vázquez, nos preocupamos de fundar nuestros valores cuando estos no son compartidos universalmente, esto es, cuando formamos parte de un sistema social o cultural en el que no todo el mundo está de acuerdo e incluso cuando los conflictos entre nuestras distintas estructuras pasionales parecen irreconciliables.

Esa es precisamente la situación que me interesa retomar. Desde el Renacimiento, y sobre todo durante la Ilustración, se ha venido construyendo una propuesta filosófica en general, pero sobre todo ética y política, que ha intentado construir una explicación de la naturaleza humana, de su vida social y de la realidad en general que, sin ser necesariamente contraria a la religión, lograra ser independiente de ella. Con mayor o menor fortuna la obra de autores como Hume, John Stuart Mill y el propio Immanuel Kant parece haber logrado tal meta. Pero los cambios sociales no van parejos a los intelectuales y el pensador ético-político actual se encuentra con una escena diferente.

Estos pensadores se enfrentaban a una sociedad homogénea, como consecuencia del trasfondo secular judeo-cristiano, pero precisamente en la medida en que buscaron una fundamentación que trascendiera ese contexto nos han entregado una sociedad en la que ese trasfondo ya no es universalmente dominante; de ese modo, los universos valorativos distintos y hasta incompatibles han proliferado y el problema ya no es hoy cómo trascender la cultura dominante, sino cómo lograr un punto de unión entre las culturas plurales en lucha por el dominio, cómo lograr una convivencia valorativa que no sea una renuncia ni una imposición.

Cuestión complicada de llevar a cabo desde el punto de vista práctico y casi tan difícil de aclarar, aunque sólo sea en teoría.

En todo caso, la situación que me interesa la describiría del modo siguiente. El pensamiento ilustrado, que, apoyado en una vuelta al pensamiento grecolatino —piénsese en la crucial influencia de Cicerón en algunos de los principales ilustrados—, buscaba una justificación racional de las normas morales (incluso con diferencias entre ellos, creo que esto define a todos los éticos ilustrados), logró mediante el desarrollo de las ciencias humanas, y ayudado por rápidos cambios sociales y económicos, fragmentar la relativa universalidad práctica que tenía como telón de fondo.

Frente a esto, frente al problema derivado del reconocimiento de que no hay un sólo modelo de estructuración racional y pasional del comportamiento moral humano, se han construido, contemporáneamente, dos opciones: la primera consiste en adaptar el modelo ilustrado a una realidad social fragmentada y podríamos decir «quitar hierro» a su propuesta universalista, buscando formas de justificación racional debilitadas de esa realidad moral diversa; esta posición implica abandonar de manera drástica cualquier pretensión de fundamentación universal de nuestros valores. Por otra parte, podemos ahondar en el hecho de la diversidad, dar por sentado que los valores son irremediabilmente particulares y construir una justificación puramente contextual de éstos.

En un caso, estaremos intentando solucionar el problema aplicando el dicho de que frente a la Ilustración, más ilustración. En el segundo caso, estaremos certificando que la Ilustración se da por fracasada y que la única opción es la postmodernidad o postilustración.

Esta segunda opción, no demasiado popular, me parece especialmente interesante en unos tiempos en los que, como dijo Habermas, nos hemos entregado a la postmodernidad sin haber terminado de modo completo, ni siquiera aproximado, el proyecto ilustrado. Como Bertrand Russell decía con sorna y parejo entusiasmo, no se remediarán los defectos de la inteligencia con la ausencia de ella. Contra la Ilustración, más ilustración. Prosigamos.

En todo caso, la recuperación postmoderna de las pasiones tiene mucho de banal y desde luego no fue el primero ni el más importante de los intentos de articulación del papel de las pasiones en el conjunto de la naturaleza humana. Como hemos dicho, hay una corriente alternativa que, lejos de renunciar a la racionalidad ilustrada, lo que pretende es proporcionar una visión integral de la naturaleza humana en la que, lejos de escindirse los elementos racionales y pasionales, éstos forman una unidad de sentido. A esa tradición, que se halla fuertemente enraizada en el pensamiento griego clásico, pasa por la obra de Espinosa y Descartes, y culmina, por un lado, en la ilustración escocesa de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, o en la francesa de Rousseau; y, por otro, en la antropología implícita en las obras de Marx y Freud; a esa tradición intenta vincularse mi modesto intento de ontología pasional. Nada tiene que ver esa tradición con el abandono postmoderno en brazos de una pasión infantil, fragmentada, débil a fuerza de ser omnipresente. Y nada tienen que ver ninguno de quienes hemos mencionado en este proemio, porque lejos de primar un sólo aspecto —pasional o racional, qué más

da— de los seres humanos, aspiran a una unidad integral de éste, a una reconstrucción racio-pasional de la naturaleza humana. Como dice Enrique López Castellón, desde este punto de vista, la idea esencial es que «el sentimiento constituye el lugar de encuentro de la sensibilidad y de la razón y representa el esfuerzo supremo (...) hacia la unidad personal»<sup>6</sup>. Es desde este punto de vista todavía moderno, y en ese sentido, más allá de la postmodernidad, desde el que aquí nos acercamos al pensamiento ético sobre las pasiones.

### III. ÉTICA DE LAS PASIONES: ÁMBITOS DE DISCUSIÓN

Hay tres ámbitos éticos en los que puede plantearse, principalmente, el problema del papel de las pasiones: 1) el de la motivación o génesis de los actos morales; 2) el de la justificación de las normas morales o teoría de la racionalidad moral, en torno al conflicto o articulación entre razón y pasiones, y, por último, 3) el de la expresión de la moral a través del lenguaje con la apertura al emotivismo lingüístico contemporáneo. Por un simple problema de espacio y oportunidad nos concentraremos muy brevemente en el análisis de uno sólo de estos problemas<sup>7</sup>.

Como Carlos Gurméndez supo ver en muchas de sus obras —principalmente en el muy sólido *Tratado de las pasiones*—<sup>8</sup>, la articulación de razón y pasiones es uno de los puntos cruciales de cualquier recuperación de las pasiones. Veamos qué puede decirse, aunque de un modo necesariamente breve, sobre ese problema. Comencemos esta cuestión con una cita, una vez más, del mismo autor.

### IV. RAZÓN Y PASIONES: SU CONFLICTO

Las pasiones buscan satisfacerse, pero requieren pensar en todos los caminos y maneras de cumplir sus objetivos. Entonces, al establecer sus fines y fijar sus pautas el pensamiento se funde con ellas, se hace pasión él mismo. (...) No existe oposición entre razón divina, lúcida y pasión oscura, irracional. (...) Todas las argucias de la razón se ponen al servicio de la pasión<sup>9</sup>.

¿En qué términos estrictos se plantea, puede plantearse, el hipotético conflicto entre nuestras estructuras racionales y pasionales? Partir de una definición de la razón, aunque sean posibles otras, aclara mucho la cuestión.

Lo primero que podemos hacer es definir la razón como la estructura psicológica que nos permite formular juicios sobre el mundo; juicios que son de dos tipos: juicios fácticos y juicios sobre ideas. La verdad y la falsedad pueden ser consideradas, en principio, por tanto, como el acuerdo o desacuerdo, o bien con cuestiones de hecho o bien con ideas.

Los objetos de la razón son aquellas entidades susceptibles de un valor de verdad, o sea, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Las únicas entidades que pueden tener un valor de verdad son las proposiciones. Esto arroja luz sobre el supuesto conflicto entre la razón y las pasiones.

Para oponerse a la razón o para estar de acuerdo con ella, hay que poder estar de acuerdo o en desacuerdo con un objeto de la razón, esto es, con una proposición; pero sólo una proposición puede oponerse a una proposición.

Pero, como las pasiones<sup>10</sup> no representan las cosas de una determinada manera sino que son reacciones ante los hechos o ante nuestras representaciones de esos hechos, no son ni pueden ser proposiciones, lo que es lo mismo que decir que no pueden relacionarse directamente con la razón.

Ahora bien, todas las pasiones y las acciones derivadas de éstas se encuentran acompañadas de ciertos juicios sobre sus objetos y sobre los medios de llegar a ellos. Las pasiones sólo podrán ser verdaderas o falsas, racionales, en la medida en que lo sean los juicios que incorporan y en el sentido preciso en que puedan serlo tales juicios.

Esos juicios pueden ser erróneos en dos sentidos estrictos y por esa vía indirecta podremos hablar de la racionalidad o falta de racionalidad de una pasión:

1. cuando una acción se basa en la suposición de la existencia de cualquier objeto que no existe y

2. cuando al ejecutar una acción como resultado de una pasión elegimos medios inadecuados para conseguir el fin previsto, y nos engañamos en nuestros juicios acerca de las conexiones causales que habrían de conducir al objeto.

En coherencia con esto, se puede afirmar que la razón no podría actuar sobre los objetos mismos, sobre los fines últimos de la moralidad, que pertenecerían al ámbito de la pasión, sino sobre el ámbito de los medios para llegar a ellos.

La razón influye en la moral, en las acciones puestas en marcha como consecuencia de las pasiones, pero sólo de modo indirecto y a través de las pasiones. La razón desempeña una función moral práctica, pero ésta es necesariamente mucho más limitada de lo que la tradición racionalista de pensamiento pensó siempre. Desde ahí se puede afirmar lo que Hume señaló en un llamativo texto que Carlos Gurméndez cita y glosa en su *Tratado de las pasiones*:

No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas<sup>11</sup>.

No obstante, y aunque las pasiones son el móvil básico de nuestros actos morales, no puede interpretarse este neopaganismo como irracionalismo. La razón puede seguir desempeñando un papel en la moral.

La razón *puede afectar, cambiar e incluso contribuir a extinguir pasiones y deseos*. Que la razón no pueda oponerse directamente a las pasiones significa que, contra la tradición platónica, estoica, cristiana, no puede hacerlo autoritariamente, pero sí puede modificarlas. Por ejemplo, la razón puede presentar los objetos ante nuestras pasiones como alcanzables o inalcanzables, reales o irreales y, de este modo, controlará aunque de un modo muy indirecto y no autoritario a las dominantes pasiones.

Por otra parte, la *razón puede influir en nuestra voluntad*. Aunque los meros juicios de razón no pueden impulsar o dar lugar a una acción, porque para ello hace



falta un *deseo básico*, que sería el origen último de la acción, sí puede influir o modificar tales deseos. En la medida en que tales pasiones básicas, probablemente formas muy elementales de atracción o aversión, son las que dan lugar a los impulsos de la voluntad, la razón podrá intervenir –aunque de forma limitada y subsidiaria– en el control de tales impulsos, de la voluntad, de la acción, en fin, de nuestra moral.

En todo caso, las dueñas del mundo moral son las pasiones y la razón su sierva:

Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos<sup>12</sup>.

## V. EL PROYECTO KANTIANO DE UNA ÉTICA SIN PASIONES. LAS PASIONES COMO ELEMENTO OSCURO

Hemos delineado casi a brochazos, pero espero que de un modo comprensible, una visión de la moral estructurada en torno a las pasiones y con una razón integrada pero a la vez destronada del papel central que desempeñó en la mayor parte de la tradición filosófica occidental. ¿Es esa la única interpretación posible del proyecto ilustrado de respuesta al problema del papel de las pasiones en la Ética? En absoluto.

A pesar de todo lo dicho, en la ilustración no todo era acuerdo y apuesta unánime en favor de una recuperación pasional. Hay una ilustración cristiana y no pagana. Kant, a modo de ejemplo, imaginó una ética sin pasiones. He analizado ampliamente esta cuestión en otro lugar<sup>13</sup>, pero diré algo sobre ello, aunque breve, en este momento.

No obstante, y para ser justos con Kant y con su obra, a la hora de contemplar las críticas formuladas a la ética kantiana, y también ésta, que lo acusa de querer afrontar un proyecto radicalmente imposible, el de una ética sin pasiones –y en ese sentido, una *ética de la razón pura práctica*–, parece oportuno tener en cuenta lo señalado por Onora O'Neill en su trabajo sobre «La ética kantiana» contenido en el *Compendio de Ética* editado por Peter Singer<sup>14</sup>; esto es, a la hora de contemplar estas críticas se hace necesario distinguir entre (a) la ética de Kant, (b) «la ética de Kant» y (c) la ética kantiana. Algunas de las críticas supuestamente dirigidas directamente contra el corazón de la ética de Immanuel Kant, en realidad serían acusaciones contra (b), esto es, contra la deformación histórica de la ética kantiana o contra (c), o sea, contra las éticas actuales de supuesta raíz kantiana, pero no contra Kant mismo.

Onora O'Neill menciona, no obstante, algunas críticas que sí parecen consistentes contra la ética del propio Kant, entre las que destacan la acusación de for-

malismo<sup>15</sup> y de falta de atención a las dimensiones materiales de la acción moral humana, esto es, a las pasiones, intereses, deseos y necesidades de los agentes morales. A pesar de las diversas interpretaciones posibles respecto a la postura de Kant en relación con las pasiones, hay textos suyos verdaderamente concluyentes; por ejemplo, el siguiente:

Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible (...). Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo de su razón —con tal que no esté incapacitada para toda abstracción— convencerse de cuánto oscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como excitante<sup>16</sup>.

La pregunta breve que nos tenemos que hacer ahora es: ¿cómo pudo llegar a gestarse este proyecto antipasional de Ética?

## VI. KANT: ¿UNA ÉTICA SIN PASIONES?

Recientemente, J. B. Schneewind<sup>17</sup>, en un muy interesante trabajo, ha señalado que el tránsito desde la Ética medieval hacia la Ética moderna primero, y después contemporánea, se produce por un progresivo alejamiento del modelo de fundamentación de la Moral a partir de una naturaleza en cierto modo externa al hombre, ajena a sus deseos y necesidades y radicalmente heterónoma a fuer de trascendente.

Así las cosas, la tarea de construcción de la Ética contemporánea, que según dicho autor se lleva a cabo entre los hitos constituidos por los *Essais* de Montaigne y las obras éticas de Kant, se encuentra ante dos tareas esenciales: (a) el acercamiento y apertura de la Ética a los deseos y necesidades y pasiones humanos; y (b) el desarrollo de un fundamento autónomo para la Moral.

Desgraciadamente, y esto ya no lo dice Schneewind, estas dos tareas llegaron a convertirse en caminos separados, y casi opuestos, sobre todo en la gran empresa kantiana.

A. C. MacIntyre ha señalado en ese mismo sentido —tanto en *After Virtue* como en el interesante artículo publicado en *Diálogo Filosófico* sobre la idea de una comunidad ilustrada— lo que le parece el problema fundamental de la Ética contemporánea: la falta de un sustrato teórico y práctico común y de un modelo compartido de fundamentación<sup>18</sup>.

En mi opinión, a esa situación se ha llegado por la escisión llevada a cabo desde Kant entre la razón autónoma y la pasión, como referente global de lo llamado «natural» en el hombre. También soy de la opinión que esa situación puede llegar a superarse mediante una reformulación, desde Hume y Mill, y desde luego también desde el propio Kant, de esos conceptos en la noción de «Razón Pasional», de una razón que articule los elementos materiales y formales implícitos en la experiencia moral.

En contra del formalismo kantiano, y sobre todo de muchos seguidores de los postulados kantianos, creo que se puede mostrar que una comprensión contem-

poránea de la experiencia moral es irrealizable sin la superación de esa escisión, sobre todo sin otorgar el papel que merece la pasión en la razón, en la tarea de construcción de un fundamento racional para la Moral<sup>19</sup>.

## VII. UN EJEMPLO PRÁCTICO DE LAS VENTAJAS DE UNA ÉTICA PASIONAL: EL ÁMBITO DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

La argumentación kantiana puede ser refutada teóricamente por ir contra la economía del pensamiento: resulta mucho más complicado y enrevesado negar lo que existe (las pasiones) que integrarlas en un todo. Hay otra contestación a la negación pasional kantiana: ir a los problemas prácticos, que se plantean mejor si tenemos en cuenta las pasiones. Veamos brevemente un ejemplo: la aplicación de los dos modelos de teoría ética en discusión, la emocionalista y la racionalista, a la discusión contemporánea sobre los derechos de los animales y la ética medio-ambiental<sup>20</sup>. En ambos casos, y con independencia de las posturas –todas ellas humanamente admisibles– que se puedan adoptar, las éticas digamos pasionales logran una mayor claridad en sus planteamientos que los sistemas de la tradición racionalista, que renuncian por principio a tener en cuenta los intereses, deseos, las pasiones de las partes en conflicto. Contra Kant, lejos de arrojar sombras sobre la discusión, las pasiones parecen aclarar todo el ámbito de la discusión ético-práctica contemporánea.

En contra de la tradicional consideración del problema ético de los animales como puramente anecdótico, la cuestión de los posibles derechos de los animales resulta de importancia porque pone a prueba los conceptos de *sujeto moral* –y, por tanto, también los de *límites de la moral, deberes y derechos*– sostenidos por los dos modelos de ética moderna; en la teoría ética kantiana, se postula básicamente una consideración racionalista de dicho sujeto y, por tanto, podemos encontrarnos con una visión muy restrictiva de los dominios de la Moral; y, por su parte, en el caso de la ética utilitarista o de tradición teleológica –que es la que ha recogido la tradición ilustrada de recuperación de las pasiones–, nos encontramos con una definición básicamente emocional que alude de modo directo a la capacidad de *sufri-miento* de los sujetos como base de su identificación como seres morales; por consiguiente, en este paradigma de pensamiento, se puede llegar a una ampliación excesiva de los límites de la Moral<sup>21</sup>, que puede acabar dando lugar a un debilitamiento de nuestras relaciones morales con los *indudables* sujetos de la Moral, los seres humanos autónomos.

No obstante, quizás habría que tener en cuenta que podemos tener relaciones morales con sujetos que no nos corresponden (disminuidos psíquicos) o que incluso no existen (tercera generación). Quizás de este hecho se extraiga una indicación del modelo o camino a seguir para plantear esta cuestión. A la hora de solucionar o aclarar al menos el problema ético de nuestras relaciones morales con los animales, el camino no parece estar en extender el Universo de sujetos morales, sino el de nuestras pasiones, necesidades, deberes y obligaciones.

En todo caso, y antes de comenzar con esa exposición y discusión, me parece necesario señalar que, por muy relevante que pueda ser en sí misma, e incluso por

referencia a otros problemas, cualquier tipo de discusión sobre cualquier tipo de problema de ética ecológica –ámbito al cual evidentemente pertenece la discusión en torno a los posibles derechos para el mundo animal–, estoy lejos sin embargo de considerar, como hizo Jesús Mosterín, que la cuestión de nuestro lugar en la Naturaleza y nuestra relación con ella «es la gran cuestión que se plantea a la ética contemporánea, ante la magnitud de la cual todos los demás dilemas morales palidecen como provincianos e insignificantes»<sup>22</sup>. Es cierto que nunca ha dicho Mosterín que no le parezcan importantes los problemas éticos relacionados con los seres humanos, pero a veces –y sólo a veces– dar demasiada importancia a algo implica no dársela a otras cosas; *la ética es primordialmente una estructura adaptativa mediante la que los animales humanos han desarrollado mecanismos de mejora de su comportamiento como especie; esto es, como tal comportamiento, originariamente está preocupado por los animales de la propia especie y estos constituyen su horizonte; como obviamente los seres humanos no estamos determinados de modo cerrado por nuestra evolución, podemos ampliar los límites de aplicación de este fenómeno, pero parece en principio excesivo dar más importancia a lo que está más allá de los límites –ciertamente imprecisos– que a lo que de modo evidente cae dentro de ellos.*

Con un ejemplo se entenderá: cuando se habla de que la ética tiene que ver con nuestras relaciones con otros seres humanos, no se puede llevar esto hasta el extremo de olvidar que la primera entidad moral, y por tanto objeto de preocupación ética, hemos de ser nosotros mismos, en cuanto referidos a otros seres humanos por nuestra naturaleza social, pero por supuesto también en cuanto referidos a nosotros mismos como individuos.

Quizás el mejor modo de iniciar la discusión sea considerando, a partir de los textos de Bentham y Kant, las dos tradiciones tan distintas que existen de consideración de nuestras relaciones con los animales, así como los problemas y ventajas que cada una de ellas presenta. Comencemos con Kant:

El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender aquél (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el fin de la naturaleza, y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: «La piel que te cubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti, sino para mí», arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró compañeros de la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios<sup>23</sup>.

Y también en otro sitio:

Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas, pero el hombre no es una cosa<sup>24</sup>.

Como los animales existen únicamente en tanto que medios (...), mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar «¿para qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales

no representan sino deberes indirectos para con la humanidad (...)»<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista contrario, el que defiende conceder derechos a los animales o al menos reconocer algún tipo de obligación por nuestra parte para con ellos, hay un hermoso texto de Jeremías Bentham citado repetidamente que se considera un resumen clásico de casi todos los argumentos tradicionalmente invocados en favor de la consideración moral de los animales; este texto dice lo siguiente:

Quizás llegue el día en que el resto de los animales adquieran los derechos de los que nunca debieron ser privados excepto por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para abandonar a un ser humano al capricho de su torturador. Quizás llegue el día en que se reconozca que el número de patas, la pilosidad de la piel o la terminación del hueso sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino (...). Un caballo adulto o un perro pueden razonar y comunicarse mejor que un niño de un día o de una semana o incluso de un mes. Pero la cuestión no es ¿pueden razonar?, o ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?<sup>26</sup>.

En todo caso, la existencia de ejemplos muy variados a través de la historia, tanto a favor como en contra del respeto al resto de los animales, hace que tengamos en cierto modo que considerar esta cuestión más allá de sus antecedentes históricos. Desde luego, la solución contemporánea a esta cuestión no se alcanzará de modo tan simple como piensa Mosterín:

Casi todos los pensadores contemporáneos que se han ocupado con alguna seriedad del tema son partidarios de la consideración moral de los animales<sup>27</sup>.

Ha habido –contra Mosterín– tratamientos serios tanto desde un punto de vista como desde el otro. Estos argumentos, aunque se pueden considerar deudores de las dos tradiciones reseñadas, no siguen sin más los dictados de Kant y Bentham, por así decirlo. Es más, como veremos, la tradición kantiana ha dado lugar, en contra del propio Kant, a lo que podríamos llamar una corriente defensora del concepto de «derechos de los animales», frente a la tradición utilitarista, que niega el concepto de «derechos» y se basa, más bien, en un cálculo de la utilidad de los seres sensibles. Finalmente, y como veremos también, este concepto de «ser sensible» puede ser recogido en un planteamiento original y nuevo que, sin reducir toda la discusión a un mero cálculo de utilidad global, sí es partidario de atender moralmente las exigencias derivadas del reconocimiento de un ser como sensible (la «Simpatía» como origen de la protección a los animales).

Aunque dentro de la expresión «derechos de los animales» y del movimiento resumido en ella podemos encontrar incorporadas posiciones muy diferentes, todas ellas parecen estar de acuerdo con el supuesto de que los animales merecen consideración moral. La defensa mejor argumentada de estos derechos que conozco es la formulada en el libro de Tom Regan *The case for animal rights*<sup>28</sup>.

Lori Gruen, en su magnífico ensayo «Los animales»<sup>29</sup>, resume la posición de

Regan de un modo muy claro, así como los problemas que presenta y las paradojas a las que da lugar:

(...) sólo tienen derechos los seres con un valor inherente. Un valor inherente es el valor que tienen los individuos independientemente de su bondad o utilidad para con los demás, y los derechos son las cosas que protegen este valor. Sólo los titulares de una vida tienen un valor inherente. Sólo los seres conscientes de sí mismos, capaces de tener creencias y deseos, sólo los agentes deliberados que pueden concebir el futuro y tener metas son titulares de una vida<sup>30</sup>.

Regan especifica que cuando argumenta en favor de la existencia de derechos para los animales, se refiere a derechos morales y no a derechos legales, esto es, se trata de derechos que en un cierto sentido se pueden tener «pasivamente», que no generan siempre obligaciones por parte de los sujetos; si no fuera así, comenta Lori Gruen, la expresión daría lugar a conceptos absurdos como el derecho al voto de una vaca, el derecho a un proceso justo de un cerdo de Guinea, o el derecho a la libertad religiosa de un gato<sup>31</sup>.

Gruen precisa, asimismo, que el valor inherente de los seres, que determina que tengan o no derechos morales del tipo de los atribuidos por Regan a todos los mamíferos mentalmente normales de un año o más, no se obtiene por las acciones realizadas ni se pierde tampoco por ellas, sino que se tiene en virtud de esa característica por la que se constituye un individuo con lo que Regan llama una «vida» —pasa a ser «alguien»—, lo cual en realidad parece ser otro nombre para lo que Kant llamaba «ser racional».

Esta posición es básicamente igualitaria, apela a una, parece que necesaria moralmente, dimensión de universalidad, pero tiene muchos problemas (como toda teoría verdaderamente ética; si no hay contradicciones y una teoría es monolítica, normalmente nos encontramos ante una religión, no ante una moral) para resolver conflictos prácticos en torno a elecciones radicales sobre el valor de distintos individuos.

El propio Tom Regan pone el siguiente ejemplo<sup>32</sup>: «imaginemos que hay cinco supervivientes en una barca. Debido a los límites del espacio, la barca sólo puede acoger a cuatro. Todos pesan aproximadamente lo mismo y ocuparían aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro. Hay que echar a uno por la borda o bien perecerán todos. ¿Quién debe ser éste? (...)».

El problema no procede de la contestación de Regan, que parece estar de acuerdo con nuestra percepción intuitiva básica («(...) deberían lanzarse por la borda un millón de perros y salvarse a los cuatro humanos») <sup>33</sup>, sino del procedimiento de justificación de esta conclusión, que no parece ser coherente con el resto de la argumentación de Regan.

Tom Regan introduce un entimema o premisa oculta cuando, para contestar así a este dilema hipotético, tiende a argumentar —como se diría en *Animal Farm*— que todos somos iguales pero algunos somos más iguales que otros. Es decir, Regan tiende a pensar que la muerte de un perro y de un humano interrumpe en ambos casos sus proyectos vitales y causa dolor, pero que como el proyecto vital

humano es más complejo, su interrupción causa más dolor, por lo que debe preferirse la vida humana antes que la animal. Por mucho que queramos estar de acuerdo con esta conclusión, no se puede justificar el llegar a ella después de haber introducido a animales y hombres dentro del mismo universo moral y sin haber justificado el punto fundamental: la superioridad de unos proyectos vitales sobre otros, no sólo de los humanos sobre los animales sino los de unos humanos sobre otros. En fin, la búsqueda de la igualdad acaba dando lugar a un elitismo incluso entre humanos; en todo caso, lo importante es que Regan no consiguiera dotar a los derechos de los animales de una justificación no circular.

La justificación alternativa a la de Tom Regan —al parecer, de raíces kantianas— puede venir del Utilitarismo, una teoría que parece resolver mejor los problemas de elecciones hipotéticas, pero que a veces tiene también graves problemas con sus supuestos ocultos.

En el hermoso texto de Bentham que nos servía de introducción a esta discusión, veíamos que lo que importa tan sólo para una *ética utilitarista* en la evaluación de las situaciones son las circunstancias fácticas y la capacidad de sufrir de los sujetos; no así su condición, raza, sexo ni especie. Pero esto tiene importantes consecuencias tanto positivas como negativas.

Es evidente, por una parte, que las éticas de supuestos racionalistas tienen muchos y verdaderos problemas para fundamentar cualquier tipo de preocupación ecológica que vaya más allá del puro cálculo inmediato de los intereses humanos; ni la naturaleza ni los animales no humanos (incluso yo diría que ni siquiera todos los humanos) son nada que demande respeto en sí mismo.

Pero, por otra parte, tanto la corriente racionalista (de los derechos) como las éticas teleológicas (principalmente el utilitarismo) acaban considerando que el «especieísmo» o fenómeno por el que se da prioridad a los intereses de los miembros de la propia especie, constituye una forma de discriminación. Los animales no-humanos y los seres humanos comparten, en su opinión, «las mismas características moralmente relevantes que proporcionan a ambos iguales exigencias»<sup>34</sup>, lo que es coherente y racional, pero contra-intuitivo.

Así pues, ambas posiciones parecen muy cortas en unos aspectos y, sin embargo, presentan ambas una excesiva ampliación de los límites de la Moral que resulta francamente problemática. ¿No hay alternativa? Una solución, ensayada, por John Fisher en *Taking Sympathy Seriously*<sup>35</sup> consiste en revisar y modificar algunos de los supuestos clásicos de ambos modelos —deontológico y teleológico— con respecto al problema de los animales, sin abandonar las posiciones ya firmemente establecidas por los dos paradigmas, pero ahondando aún más en la presencia de los elementos pasionales.

Las dos tradiciones ético-prácticas de pensamiento han acabado convirtiendo en el punto central de la discusión una definición de comportamiento moral humano que casi reduce éste a una evaluación de la racionalidad de los sujetos o de las consecuencias y circunstancias de sus acciones, pero eso es pobre y limitado. Bien es cierto que esto vale principalmente para la ética kantiana y no desde luego para un utilitarismo cualitativo y ampliamente preocupado por la construcción pasional de los sujetos humanos (como el de John Stuart Mill, y desde luego Da-

vid Hume). Sí vale desde luego para muchos representantes del utilitarismo contemporáneo, sobre todo en su vertiente económica.

Pero, en todo caso, el racionalismo es una vez más un problema: «(...) la razón es sólo uno de los elementos en la toma de decisiones. Aun cuando a menudo se descarta, la emoción también desempeña un papel decisivo»<sup>36</sup>. Una pauta emocional que puede ser fundamental en esta superación de las limitaciones de los planteamientos clásicos es la Simpatía, en el sentido de capacidad para la identificación emocional con otros sujetos sintientes. Como señala Lori Gruen<sup>37</sup>:

(...) John Fisher sugiere que si se descuida el poderoso papel que tiene la Simpatía puede socavarse el proyecto mismo de incluir a los animales en la comunidad moral. Fisher afirma que la simpatía es fundamental para la teoría moral porque ayuda a determinar quiénes son los receptores adecuados del interés moral. Fisher sugiere que aquellos seres con los que podemos simpatizar deben ser objeto de consideración moral. Presumiblemente, la forma de tratar a estos seres estaría en función de nuestra capacidad de simpatizar con ellos.

Como ya he señalado en otro lugar y en la misma línea que el mencionado John Fisher<sup>38</sup>, en la debatida cuestión ético-práctica de los derechos de los animales<sup>39</sup>, resulta mucho más fácil ampliar los límites de la Moral hasta llegar a incluir a los animales, partiendo, por ejemplo, de una «Ética de la Simpatía» (una estructura pasional caracterizada por la toma en consideración de los Otros), cuyo concepto clave es el de «ser sintiente», que adoptando como base de la experiencia moral, y de las relaciones morales, la manifestación —sea del tipo que sea— de alguna clase de capacidades racionales. Véanse si no los problemas con los que se encontró Priscilla Cohn en el intento que realizó de construcción de una ética ecológica de raíz kantiana, tal y como quedan reflejados en su trabajo «Kant y el problema de los derechos de los animales»<sup>40</sup>.

Al final de dicho trabajo, la profesora Cohn reconoce que, si los derechos de los animales tienen hoy en día algún fundamento, éste no procede de la ética kantiana ni de ninguna ética de supuestos racionalistas, sino de aquellos paradigmas de pensamiento que tienden a reforzar la continuidad entre el «animal ético» (Waddington) y los demás animales<sup>41</sup>. Este continuismo, que constituye una de las bases fundamentales de una argumentación en favor de los derechos de los animales, resulta totalmente ajeno y extraño a los supuestos racionalistas a los que hemos estado haciendo referencia hasta el momento, pero, sin embargo, constituye uno de los supuestos generales subyacentes a las llamadas éticas pasionales<sup>42</sup>.

Creo que una propuesta utilitarista centrada en nuestras diversas capacidades racionales y por supuesto emocionales es el camino más consistente para ampliar nuestro Universo moral sin olvidar que éste, fundamentalmente, ha de estar poblado por seres humanos. Que no debemos tratar a los animales con sistemas nerviosos complejos de forma cruel parece bien establecido por cualquiera de las corrientes que se han preocupado de este problema; que debamos tratarlos igual que a los seres humanos implica una visión pobre de los seres humanos y del propio carácter específico de los animales no-humanos, en suma, de la naturaleza del propio fenómeno moral.



## VIII. CONCLUSIÓN

Para acabar y resumir diré que el marco conceptual en el que, de algún modo, ha intentado insertarse este trabajo, es el de una recuperación del problema de las pasiones y su lugar dentro de la Ética, o más exactamente del papel moral de los sentimientos, que tiene como pretensión fundamental la de contribuir, no a instaurar una «tiranía de la pasión», sino a mostrar que una comprensión del dominio de la Moral que deje a un lado todo lo que no es estrictamente racional en el ser humano, está abocada no ya a proporcionar una visión parcial de aquélla sino, probablemente, a no proporcionar ninguna visión en absoluto.

Desde ese nuevo punto de vista, parece que las Pasiones son absolutamente necesarias para la comprensión y fundamentación del fenómeno moral o, al menos, de áreas fundamentales de éste. Podría haberse demostrado más; podríamos haber intentado mostrar, por ejemplo, que la Pasión es el único centro, origen y fundamento de la experiencia moral. Basta, sin embargo, con haber precisado —lo que quizás era necesario desde el punto de vista de algunos paradigmas neorracionalistas de fundamentación moral— que el camino para lograr una adecuada fundamentación de la moral —y si no adecuada, al menos suficiente— no pasa por una razón ajena a las necesidades y pasiones que definen la condición humana, de la misma manera que tampoco pasa exclusivamente por estas últimas. El camino que me parece más adecuado es aquel que pondera y equilibra las exigencias de ambos dominios; y eso sólo parece poder hacerlo una *ética de la razón pasional*, una Ética de una Razón abierta a las Pasiones y no de espaldas a ellas, una Ética que recibe impulso y estímulo racional y pasional de la lectura y conocimiento de la tradición de pensamiento empirista y utilitarista, representada por John Stuart Mill y Jeremy Bentham, pero sobre todo, y en lo que se refiere a la recuperación de la importancia de las pasiones, por David Hume.

Un proyecto neohumeano de desarrollo del concepto filosófico de pasiones necesitaría muchos más argumentos, pero aquí hemos intentado presentar tan sólo un breve esbozo de algunas de sus posibles líneas teóricas y prácticas, y sobre todo de sus ventajas frente a otros proyectos de comprensión del comportamiento humano digamos que, simplemente, más «racionalistas».

## NOTAS

<sup>1</sup> MacIntyre, A., *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 189.

<sup>2</sup> Guisán, E., «Sentimiento moral», en Cortina, Adela (dir.), *Diez palabras clave en Ética*, Estella, Verbo Divino, 1994, pág. 406.

<sup>3</sup> Algunas de las tesis que presento aquí están basadas de un modo parcial en lo expuesto en mi trabajo titulado «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», en *TÉLOS. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, nº IV/2, 1995, págs. 97-128.

<sup>4</sup> La discusión más clara que recuerdo de esta importante distinción se encuentra en la parte final de José Ferrater Mora, *Razón y pasión en Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

<sup>5</sup> Sobre la disolución del proyecto ilustrado y las consecuencias de la «traición» postmoderna a la ilustración, cfr. Guillebaud, Jean-Claude, *La traición a la Ilustración (Investigación sobre el malestar contemporáneo)*, Buenos Aires, Manantial, 1995, 195 págs.

<sup>6</sup> López Castellón, Enrique, «Para una psicología moral del sentimiento», en VV. AA., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1996, pág. 48.

<sup>7</sup> Para un tratamiento de los otros dos problemas y para un tratamiento más amplio simplemente de todos ellos, remito a algunos de mis anteriores trabajos. Cfr. principalmente Tasset, José Luis, «Razón y pasiones

en la teoría de la acción moral de David Hume», en A. M. Lorenzo, J. L. Tasset & F. Vázquez, *Estudios de Historia de las Ideas*, Sevilla, A. M. Lorenzo editor, 1987, págs. 55-94. «Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume», en *Agora. Papeles de Filosofía*, nº 8, 1989, págs. 53-66. Y finalmente mi «Introducción» a David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos-MEC, 1990.

<sup>8</sup> Cfr. Gurméndez, Carlos, *Tratado de las pasiones*, Madrid, FCE, 1985; especialmente cap. VI, págs. 37 y ss.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 37.

<sup>10</sup> En la clásica definición de David Hume, una pasión es «una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la construcción original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito». David Hume, *A Treatise of Human Nature* (THN), edited, with an Analytic Index, by L. A. Selby-Bigge (Second Edition, with text revised and variant readings by P. H. Niddich), Oxford, Clarendon Press, 1985 (en adelante SB más página).

*Tratado de la Naturaleza Humana* (trad., introd. y notas de Félix Duque), 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1977; en 1 vol., Madrid, Tecnos, 1988<sup>2</sup> (en adelante FD más página). El texto original es el siguiente: «a violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite», THN, SB 437/ FD 645.

<sup>11</sup> THN, SB 415/ FD 617. El famoso texto original dice así: «We speak not strictly and philosophically, when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them».

<sup>12</sup> THN, SB 414/ FD 616. Texto original: «It can never in the least concern us to know, that such objects are causes, and such others effects, if both the causes and effects be indifferent to us. Where the objects themselves do not affect us, their connexion can never give them any influence; and it is plain that, as reason is nothing but the discovery of this connexion, it cannot be by its means that the objects are able to affect us».

<sup>13</sup> Cfr. Tasset, «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», *op. cit.*, págs. 98-101.

<sup>14</sup> O'Neill, Onora: «La ética kantiana», en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, págs. 253-266.

<sup>15</sup> Este carácter formal y, en cierto sentido, vacío de la ética racionalista y, en general, de las éticas de inspiración kantiana, incluidas las actuales éticas dialógicas, es denunciado por V. Camps en *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983; también disponible en Barcelona, Ariel, 1991.

<sup>16</sup> Hay diversas ediciones en castellano de esta obra; muy interesante, por estar muy actualizada y sobre todo por ser bilingüe –lo cual supone a la vez un reto y un riesgo para el editor–, resulta la edición de José Mardomingo en Barcelona, Ariel, 1996. No es bueno olvidar la siempre pionera edición de Manuel García Morente para Espasa-Calpe (Madrid, 1946), ahora sustituida por la de Luis Martínez Velasco (Madrid, Espasa-Calpe, 1990).

El texto citado en su versión original dice así: «Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächtigen Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermitteltst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden» (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., pág. 183).

<sup>17</sup> Schneewind, J. B.: «Modern moral philosophy», en Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, págs. 147 y ss.

<sup>18</sup> «La idea de una comunidad ilustrada», *Diálogo Filosófico*, 1992, págs. 324-342. Publicado originalmente como «The Idea of an Educated Public», en *Education and Values*, London, London Institute of Education, págs. 15-36. La misma idea, con un desarrollo mucho más extenso, puede hallarse en MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Gerald Duckworth, 1981 (2ª ed. ampliada: Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1984). Ed. española sobre la 2ª ed. original: *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

<sup>19</sup> Las obras dedicadas total o parcialmente al estudio del papel de las pasiones en la moral son muchas, no sólo en España. Por mencionar algunas de las más acertadas en mi opinión, pueden verse por ejemplo: López Castellón, Enrique: «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», *Anuario del Departamento de Filosofía* (Universidad Autónoma de Madrid), VII (1991), p. 37 y ss., recogido también en este volumen. Frank, R. H., *Passions within Reason (The Strategic Role of the Emotions)*, New York, Norton, 1988. De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Bradford, 1987. Una aportación estrictamente científica al estudio de los sentimientos morales es Ekman, P., Levinson, R. W. & Friesen, W. V., «Autonomic nervous-system activity distinguishes among emotions», *Science*, nº 221, 1985, págs. 1208-1210. Muy reciente es el interesante trabajo de Esperanza Guisán «Sentimiento moral», *op. cit.*, 1994.

<sup>20</sup> Esta misma discusión y similares argumentos pueden formularse en el ámbito de la discusión ética del problema de la eutanasia. Cfr. sobre este asunto mi reciente trabajo Tasset, José Luis, «No todos los caminos llevan a Roma (o a Santiago)», *Aulas no Caminho IV (O Caminho Português e a realidade galega)*. A Coruña, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, en prensa.

<sup>21</sup> Véanse las críticas de J. L. Mackie contra esta tendencia «ampliadora» de los límites del universo moral en *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth (Midd.), Penguin Books, 1977.

<sup>22</sup> Jesús Mosterín, *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995, pág. 11.

<sup>23</sup> *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Akademie-Ausgabe*, VIII, pág. 114; citado por Mosterín, *op. cit.*, pág. 19.

El texto original dice: «Der vierte und letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erstmal, daß er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte (V. 21): ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah».

<sup>24</sup> Kant, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 191.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 20.

<sup>26</sup> Bentham, J., *Principios de Moral y Legislación*, 1789, cap. XVII. El texto original dice: «The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withheld from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the vellosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate (...). But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversible animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. (...) For the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?».

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pág. 30.

<sup>28</sup> Regan, T., *The case for animals rights*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1983.

<sup>29</sup> Gruen, Lori, «Los animales», en Singer, Peter, *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, págs. 469 y ss. («Animals», en Singer, P. (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, págs. 343 y ss.).

<sup>30</sup> *Ibidem*, ed. española, pág. 473.

<sup>31</sup> Cfr. *idem*.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pág. 285.

<sup>33</sup> *Ibidem*, págs. 324-325.

<sup>34</sup> Gruen, *op. cit.*, pág. 478.

<sup>35</sup> Fisher, J., «Taking Sympathy seriously», en *Environmental Ethics*, vol. 9, n.º 3, 1987, págs. 197-215.

<sup>36</sup> Gruen, *op. cit.*, pág. 479.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Tasset, José Luis, «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional)», *op. cit.*

<sup>39</sup> Sobre la cuestión de los derechos de los animales, y desde una óptica ciertamente no muy kantiana, nos ha resultado interesante en extremo la discusión llevada a cabo por Peter Singer en *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984, caps. 3 y 5, y también en *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (N. J.), 1976, en coedición con T. Regan. Sobre la sensibilidad como criterio de definición básico de los sujetos término de las relaciones morales, véase Clotet, Joaquín, «El modelo utilitarista en la construcción y desarrollo de la Bioética», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. II, n.º 1, 1993, págs. 101 y ss. En esa misma línea, véase Singer, Peter, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, New York Review of Books, 1975. También Rollin, B. E., *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Midgley, Mary, *Animals and Why They Matter*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1984; finalmente Sapontzis, S. F., *Moral, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987. Una crítica radical y bien argumentada de las posibilidades de extensión de la obligación moral al ámbito de los «otros» animales podemos encontrarla en Carruthers, Peter, *La cuestión de los animales (Teoría de la moral aplicada)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>40</sup> En Guisán, E., *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 197-213. Algunos de los textos más ilustrativos de Kant sobre el problema de los derechos de los animales y de nuestros deberes para con ellos, pueden encontrarse como ya hemos dicho en sus *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 287 y ss. En concreto: «(...) nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad. (...) Aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres. Por consiguiente, todos los deberes hacia los animales, hacia otros seres y hacia las cosas, tienden indirectamente hacia los deberes para con la humanidad», *op. cit.*, págs. 289-290.

<sup>41</sup> No es casualidad que, como Hartmut Kliemt señala en *Las instituciones morales (Las teorías empiristas de su evolución)* (Traducción del alemán de Jorge M. Seña (revisión de Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling), Barcelona, Alfa, 1986), uno de los motivos de la preferencia de algunos pensadores evolucionistas por Hume se deba al continuismo del que hace gala este autor en su comparación entre la naturaleza humana y la «animal». (Véase, por ejemplo, el ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana», en mi edición de David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. cit., págs. 154-173.) Un amplio análisis de esta obra de Kliemt se halla en J. L. Tasset, «El empirismo y la filosofía política y del derecho», en *Estudios bibliográficos de Filosofía*, n.º 9, 1988, págs. 93-100.

<sup>42</sup> En nuestro ámbito, José Ferrater Mora ha intentado desarrollar en *De la materia a la razón* (Madrid, Alianza, 1979) una ontología continuista con el fin último de servir de base a planteamientos éticos.

# III

## Traducciones

## El sentimiento de racionalidad\*

William James

¿Cuál es la tarea que los filósofos se proponen, y por qué filosofan en definitiva? Casi todo el mundo dirá inmediatamente: desean llegar a una concepción del mundo que sea, en conjunto, más racional que la perspectiva caótica que cada cual, de modo natural, se ha forjado bajo su sombrero. Pero supongamos adquirida dicha concepción racional: ¿por qué indicios logrará el filósofo reconocerla por lo que es, cómo evitará que la ignorancia se la lleve? No se me ocurre más que la siguiente respuesta: la racionalidad de una concepción se reconoce, como la de cualquier otra cosa, por ciertos signos subjetivos que afectan al sujeto pensante; y percibir tales signos es reconocer que se está en posesión de la racionalidad.

¿Cuáles son tales signos? Un intenso sentimiento de tranquilidad, de paz, de quietud, entre otros. El paso de la incertidumbre y la perplejidad a la comprensión racional procura una vivificante sensación de alivio y satisfacción.

Ahora bien, ésta ofrece un carácter más negativo que positivo. ¿Ha de deducirse, entonces, que el sentimiento de racionalidad se reduce sencillamente a la ausencia de todo sentimiento de irracionalidad? Según creo, hay buenos fundamentos para defender este modo de considerar la cuestión. A la luz de ciertas especulaciones psicológicas recientes, la condición física de un sentimiento no dependería de la simple descarga de corrientes nerviosas, sino de la descarga provocada por una inhibición, un obstáculo, una resistencia. Lo mismo que no experimentamos goce especial alguno cuando respiramos libremente, mientras que la obstrucción de nuestros movimientos respiratorios nos produce una intensa sensación de malestar, así, toda tendencia a la acción a la que nada se opone no va acompañada sino débilmente de pensamientos, y todo pensamiento que sigue fácilmente su curso no despierta sino un sentimiento muy débil; cuando el movimiento se inhibe o cuando el pensamiento halla dificultades, comenzamos a experimentar molestias. Sólo a partir del instante en que la turbación nos invade, podemos ser considerados como seres que luchan, que desean, que aspiran a algo. Mientras gozamos de una plena libertad de movimiento o de pensamiento, nos

\* «The Sentiment of Rationality», en William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, edited by F. H. Burkhardt, Harvard University Press, 1979. El ensayo fue redactado entre 1879 y 1880, y publicado por vez primera en 1882 en el *Princeton Review*.

encontramos, en cierto modo, como en un estado de anestesia, en el cual podríamos decir, con Walt Whitman (suponiendo que entonces quisiéramos decir algo sobre nosotros mismos): «Me basto tal como soy». Este sentimiento de la suficiencia del momento presente, de su ser absoluto —esta ausencia de toda necesidad de explicarlo, de aclararlo o justificarlo—, es lo que yo denomino Sentimiento de Racionalidad. En resumen: siempre que, por la causa que sea, el curso de nuestro pensamiento se desenvuelva con perfecta fluidez, el objeto de nuestro pensamiento nos parece *por tanto* racional.

Modos muy distintos de concebir el mundo favorecen esta fluidez, producen el sentimiento de racionalidad (y, en esa medida, «lo que es» no necesita formulación filosófica ulterior). Pero dicha fluidez puede obtenerse de varias maneras; señalaré primero la vía teórica.

Los hechos del universo aparecen siempre ante nosotros en su diversidad sensible, pero experimentamos la necesidad teórica de concebirlos de forma que su multiplicidad quede reducida a la unidad. El placer de descubrir que un caos de hechos es la expresión de un único hecho subyacente se parece a la alegría experimentada por el músico que resuelve una confusa masa de sonidos en un orden melódico y armonioso. El resultado, simplificado, es más fácil de manejar, exige menor esfuerzo mental que los datos originales; y una concepción filosófica de la naturaleza constituye así, y *no* en sentido metafórico, un mecanismo de ahorro de trabajo. La parquedad y la economía de medios en el pensamiento son la pasión filosófica *por excelencia*. Cada carácter o aspecto del mundo exterior que permita agrupar bajo una unidad la diversidad fenoménica satisfará esa pasión, y constituirá para el filósofo esa esencia de las cosas en comparación con la cual cualesquiera otras determinaciones pueden ignorarse.

La universalidad o «amplitud» es, pues, un distintivo que las concepciones del filósofo han de poseer; si no son aplicables a un gran número de casos, dichas concepciones no le reportarán alivio alguno. El conocimiento de las cosas por sus causas, que suele constituir la definición del conocimiento racional, es de escasa importancia para él a menos que las causas converjan en un número mínimo —y sigan produciendo un máximo de efectos—. Cuanto más numerosos son entonces los ejemplos, más fácilmente pasa su espíritu de un objeto a otro. Las transiciones fenoménicas no son, pues, transiciones reales; cada elemento que se repite es el mismo «viejo amigo», aunque con un ligero cambio de atuendo.

¿Quién no siente la delicia de pensar que la luna y la manzana son idénticas por su relación con la tierra; que la respiración y la combustión constituyen una misma cosa; que la misma ley en virtud de la cual se eleva un globo en el espacio es la que explica la caída de la piedra; que el calor de la mano frotada contra la manga es idéntico al movimiento que la fricción resiste; que la diferencia entre el mamífero y el pez no es sino de grado, aunque mayor que la que separa a un hombre de su hijo; que la energía empleada por nosotros en escalar la montaña o talar el árbol es la misma que la de los rayos solares que hacen germinar el trigo del que obtenemos nuestro desayuno diario?

Pero paralela a esta pasión por simplificar existe otra pasión hermana, la pasión por la distinción que, para ciertas mentalidades, quizás una minoría, se alza

en rival de la primera. La pasión por distinguir incita al filósofo a *familiarizarse* con las partes más que a abarcar el todo. Caracteriza a esta pasión el afán por la claridad e integridad de la percepción, y la aversión por los contornos imprecisos y las identificaciones vagas; se complace describiendo los hechos particulares en todos sus detalles y en la acumulación de su número. Prefiere lo incoherente, descosido, fragmentario (supuesto que dé cuenta de los detalles exactos de los distintos hechos) antes que cualquier concepción abstracta que, si bien los simplifica, destruye al tiempo su plenitud concreta. La claridad y la simplicidad oponen, así, sus reivindicaciones, ofreciendo al pensador un verdadero dilema.

La actitud filosófica de un ser humano viene determinada por el equilibrio entre estas dos aspiraciones; ningún sistema de filosofía puede aspirar a una aceptación universal si infringe abiertamente una u otra de estas necesidades. El destino de Spinoza, con su estéril unión de todas las cosas en una sustancia única, y el de Hume, con su igualmente estéril «aislamiento y separabilidad» de todo —teorías que no cuentan, hoy día, con ningún discípulo estricto o sistemático, y que no han sido para la posteridad sino una advertencia además de un estímulo— bastan para hacernos ver que la única filosofía posible ha de ser un compromiso entre la homogeneidad abstracta y la heterogeneidad concreta. Pero el único modo de mediar entre la diversidad y la unidad está en considerar los diversos ítems como ejemplos de una esencia común que uno descubre en ellos; en la clasificación de las cosas en géneros «extensivos» que nos indica el primer paso hacia su unificación filosófica, siendo la última etapa la clasificación de sus relaciones y comportamientos en «leyes» también extensivas. Una filosofía teórica completa jamás podrá ser otra cosa que una acabada clasificación de los elementos del universo; y el resultado habrá de ser siempre abstracto porque el fundamento de toda clasificación es la esencia abstracta inmanente en el hecho vivo —dejando el que clasifica al resto en la sombra, al menos provisionalmente—. Esto significa, naturalmente, que ninguna de nuestras clasificaciones es completa; todas subsumen los objetos en tipos más amplios o más familiares; pero los últimos tipos, sean de objetos o de sus relaciones, no son sino abstracciones; sus datos los descubrimos en las cosas y los anotamos.

Cuando pretendemos, por ejemplo, haber explicado racionalmente la relación de los fenómenos A y B porque los hemos clasificado según su atributo común X, es evidente que, en realidad, lo único que hemos explicado de esos fenómenos es su «es X». Explicar por la falta de oxígeno la relación que existe entre el aire viciado y el fenómeno de la asfixia es dejar de lado las demás particularidades del aire viciado y de la asfixia, tales como las convulsiones y la agonía por un lado, o la densidad y el carácter explosivo por otro. En una palabra: en tanto que A y B contengan, respectivamente, l, m, n y o, p, q, además de X, no se explican por X. Cada particularidad adicional plantea sus reivindicaciones propias. Una explicación simple de un hecho no lo explica sino desde un punto de vista simple. No da cuenta del hecho global en tanto que no hayan sido sometidos a clasificación todos y cada uno de sus caracteres. Si aplicamos estos principios al universo, nos percataremos de que una explicación del mundo según movimientos moleculares lo explica solamente en la medida en que el mundo *sea*, de hecho, tales movimientos. Invocar lo «No-cognoscible», el «Pensamiento» o «Dios» no es sino invocar el res-



pectivo punto de vista. *¿De qué Pensamiento, de qué Dios se trata?* Para contestar a tal pregunta es preciso analizar aún los datos residuales de los que se obtuvo el término general. Aquellos datos que no puedan ser analíticamente identificados con el atributo invocado como principio universal permanecerán como clases o naturalezas independientes; se asociarán empíricamente con dicho atributo, pero no tendrán con él ningún parentesco o relación racional.

De esto procede el que no nos satisfagan ninguna de nuestras especulaciones. Por una parte, y en tanto que admitan multiplicidad en sus términos, no logran hacernos salir del universo empírico «edificado sobre arena»; por otra, y en tanto que eludan esa multiplicidad, provocan, por su vaciedad, el desprecio del hombre práctico. Lo más que nuestras especulaciones pueden afirmar es que los elementos constitutivos del universo son tal y tal, y que cada uno de ellos es idéntico a sí mismo dondequiera que se encuentre; pero la cuestión es, ¿dónde se encuentran? —el hombre práctico se ve obligado a responder aquí según su ingenio—. Una filosofía fundamental nunca se propone contestar preguntas del tipo «¿cuál, de todas esas esencias constitutivas, habrá de ser considerada la esencia de esta cosa concreta, aquí y ahora?». Llegamos así a la conclusión de que la simple clasificación de las cosas constituye, por una parte, la mejor filosofía teórica posible, aunque, por otra, no es sino un pobre e inadecuado sucedáneo de la verdad completa. Monstruosa reducción de la vida que, como todas las reducciones, se obtiene a través de la pérdida y puesta entre paréntesis de la materia real. He aquí por qué la filosofía les interesa a tan pocos. Pues las determinaciones particulares que ignora constituyen precisamente la materia real que suscita nuestras necesidades y aspiraciones, tan potentes e imperiosas como las de la propia filosofía. ¿Qué le importa al hombre movido por el entusiasmo moral la ética de los filósofos? ¿Por qué la *Estética* de cada filósofo alemán le parece al artista una desolación monstruosa?

*Grau, theurer Freund, ist alle Theorie  
Un grün des Lebens goldner Baum.*  
(«Caro amigo, gris es toda teoría,  
y fecundo el dorado árbol de la vida.»)

El hombre completo, que sucesivamente siente sus necesidades y deseos, no hallará el equivalente de la vida sino en la plenitud de la vida misma. Como las esencias de las cosas están, de hecho, diseminadas en el ámbito del tiempo y del espacio, no podrá saborearlas si no es sucesivamente y en el grado de su expansión. Cuando le abrumen las minucias y mezquindades del mundo concreto, irá a reposar en la frescura de las fuentes eternas, a fortalecerse en la contemplación de las naturalezas inmutables; pero no será sino mero visitante, nunca un ciudadano; sus espaldas no gemirán jamás bajo el yugo filosófico; y en cuanto se sienta importunado por la gris monotonía de los problemas filosóficos y la extrema insipidez de sus resultados, terminará por volver, aliviado, a la riqueza fecunda y dramática del mundo concreto.

Vuelve así nuestro estudio en este punto a su comienzo. Clasificar un objeto es, de todos modos, referirlo a un propósito particular. Las concepciones y las «clases» son instrumentos teleológicos. Ningún concepto abstracto puede sustituir

aceptablemente a una realidad concreta si no hace referencia a un interés particular del que lo concibe. El interés por la «racionalidad teórica», el placer de la identificación, no constituye sino un ejemplo entre mil de los propósitos humanos; en cuanto otro surja, desaparecerá el primero, hasta que suene de nuevo su hora. La exagerada dignidad y el excesivo valor que los filósofos reivindican para sus respectivas soluciones, quedan así sensiblemente reducidos. La única virtud a que puede aspirar su concepción teórica es la simplicidad, y está claro que una concepción simple no es un equivalente del mundo sino en la medida en que el mundo sea simple. Bien es cierto que si éste sigue siendo en algunos aspectos prodigiosamente complejo, conserva, sin embargo, la suficiente simplicidad, y nuestro deseo de alcanzarla la suficiente urgencia como para hacer de la función teórica uno de los impulsos humanos más intensos. La reducción de las cosas al menor número de elementos posible es un ideal que siempre perseguirán unos pocos, al menos mientras haya hombres que piensen.

Pero supongamos logrado el objetivo. Supongamos que, por fin, hemos alcanzado un sistema unificado en el sentido que acaba de ser expuesto. Nuestro mundo puede ahora concebirse simplemente, y nuestra mente disfruta del alivio correspondiente. Nuestra concepción universal ha hecho racional el caos concreto. Pero, pregunto entonces: ¿puede llamarse propiamente racional aquello que constituye el fundamento de la racionalidad de todo lo demás? A primera vista parece que sí; podría en cualquier caso pensarse que, como nuestro deseo de racionalidad se apacigua gracias a la identificación de una cosa con otra, un sistema que no dejase nada suelto podría satisfacer tal deseo definitivamente, o ser racional *in se*. No quedando ninguna «otredad» que nos perturbara, nos hallaríamos en paz. En otras palabras, así como la tranquilidad teórica del hombre común se debe a que no hace ninguna consideración respecto a su universo caótico, del mismo modo un sistema unificado cualquiera (siempre que sea simple, claro y definitivo) debe disipar todo interrogante del universo del filósofo y darle tranquilidad, ya que no quedarán, para él, consideraciones ulteriores que elaborar.

Ésta es, de hecho, la opinión de algunos. Así, dice el profesor Bain:

Un problema se ha resuelto, un misterio se ha explicado, cuando puede identificarse con alguna otra cosa; considerarse un ejemplo de algo ya conocido. El misterio es lo aislado, la excepción o la contradicción aparente: su resolución se halla en la asimilación, la identidad, la fraternidad. Cuando todas las cosas se asimilan tanto cuanto pueden asimilarse e identificarse, la explicación se detiene; hay un límite a lo que la mente puede realizar, a lo que puede desear razonablemente. (...) El camino de la ciencia moderna se dirige hacia la generalidad cada vez más incluyente, hasta que alcancemos las leyes más elevadas e incluyentes de cada orden de cosas; allí termina la explicación, finaliza el misterio, se obtiene la visión perfecta.

Desgraciadamente esta primera respuesta no es suficiente. En nuestra mente, está tan arraigado el mecanismo de ver *otra cosa* junto a cada elemento de su experiencia, que incluso en presencia de un *datum* absoluto sigue su procedimiento usual y nota el vacío *más allá*, como si en él residiera un nuevo asunto por conside-

rar. En otras palabras, concibe por sí misma la consideración positiva ulterior de una no-entidad que envuelve al dato tenido como último; y ante la vanidad de su tentativa, el pensamiento se repliega de nuevo sobre ese propio dato. Pero no hay un camino natural entre la no-entidad y este *datum* particular; y el pensamiento oscila entonces de una a otro preguntándose, «¿por qué hay algo en lugar de nada; por qué este sistema universal y no otro?». De hecho, las palabras de Bain son tan inexactas que, para los espíritus reflexivos, es justamente cuando el intento de reducir la multiplicidad a la unidad ha sido más satisfactorio —cuando la concepción del universo como hecho simple está más próxima a la perfección—, cuando el deseo de una explicación ulterior surge en su forma más aguda. Como dice Schopenhauer, «la inquietud que mantiene en movimiento el imparable reloj de la metafísica es la convicción de que tan posible es la no-existencia de este mundo como su existencia».

La noción de «nada» puede considerarse, pues, la madre del anhelo filosófico en su sentido más sutil y profundo. La existencia absoluta es el misterio absoluto, pues sus relaciones con la nada permanecen no-mediadas para nuestro entendimiento. Sólo un filósofo ha pretendido tender un puente lógico sobre este abismo. Hegel, al tratar de mostrar que la no-entidad y el ser concreto están ligados por una serie de identidades de naturaleza sintética, agrupa en una unidad todo lo concebible, de modo que no hay noción ulterior que pueda perturbar la libre rotación de la mente dentro de sus límites. Ya que dicho movimiento *libre* produce el sentimiento de racionalidad, podría pensarse que Hegel, si tiene razón, ha satisfecho para siempre y absolutamente toda demanda racional.

Pero aquellos que estiman fracasado el esfuerzo heroico de Hegel habrán de confesar que cuando todas las cosas han sido unificadas en grado sumo, la noción de una posibilidad distinta a lo actual podría todavía rondar nuestra imaginación y amenazar nuestro sistema. El fondo del ser es lógicamente opaco para nosotros, algo con lo que simplemente tropezamos, algo sobre lo que nos debemos preguntar tan poco como sea posible si queremos actuar. La tranquilidad lógica del filósofo es, así, en esencia la del hombre corriente; sólo difieren en el punto donde cada cual se niega a proseguir su razonamiento de modo que el absolutismo de los datos que asume no se desmorone. Para el hombre corriente ese momento es siempre inmediato, por lo que está de continuo expuesto a los estragos de la duda. Para el filósofo, por el contrario, ese momento sólo llega cuando la unidad —pero prácticamente, no esencialmente— está asegurada frente al soplo destructor del último «porqué». Si no puede exorcizar la pregunta, habrá de ignorarla o esquivarla, asumir como definitivos los datos de su sistema, y construir sobre ellos una existencia de contemplación o de acción. No hay duda de que este actuar según una opaca necesidad suscita cierto placer. Véase la veneración de Carlyle por el hecho bruto: «Hay —dice— una significación infinita en el hecho». «La necesidad», dice Dühring por otra parte, y quiere decir la necesidad dada y no la racional, «es el punto último y más elevado que podemos alcanzar (...). El interés del conocimiento último y definitivo, pero también el de los sentimientos, es hallar un reposo último y un equilibrio ideal en un *datum* inclusivo que simplemente no pueda ser otro que el que es.»

Tal es la actitud del teísta corriente que adopta el *fiat* divino como dato últi-

mo en física y en moral. Tal es también la actitud de todo analista riguroso y demás *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier o Hodgson nos dicen de inmediato que de la experiencia como un todo no cabe concepción alguna; y ninguno de ellos suaviza lo abrupto de tal confesión, ni se propone reconciliarnos con nuestra impotencia.

Algunos intentos de mediación caben por parte de los espíritus místicos. Cuando la lógica falla, la paz de la racionalidad puede buscarse por la vía del éxtasis. Las personas religiosas, cualquiera que sea la doctrina que profesen, alcanzan momentos en que el mundo, tal como es, les parece tan divinamente ordenado, y la aceptación de ese mundo por el corazón es tan gozosamente completa, que las cuestiones intelectuales se evaporan; no, el propio intelecto se ve acunado hasta que se duerme —pues, como dice Wordsworth, «*thought is not; in enjoyment it expires*»—. La emoción ontológica llena el alma de tal modo que la especulación ontológica ya no puede cinchar la existencia con sus signos de interrogación. Incluso el menos religioso de los hombres debe de haber sentido con Walt Whitman, en una bella mañana de verano descansando sobre el césped, que «rápidamente brotaron y le envolvieron allí una paz y un conocimiento que sobrepasan cualquier argumento de esta tierra». En tales momentos de vida intensa sentimos que hay algo de enfermizo y despreciable, hasta algo de vicioso, en tanta preocupación y manoseo teóricos. Para el buen sentido, el filósofo es, como mucho, un imbécil docto.

Ya que el corazón puede, así, protegerse de la irracionalidad última del cerebro, quizás la sistematización metódica de sus procedimientos pudiera constituir un logro filosófico de primera importancia. Desgraciadamente son sólo privilegio de algunos místicos, les falta universalidad; asequibles a un reducido número de personas y sólo en determinados momentos, también a los procedimientos del corazón les siguen otros momentos de reacción y de sequedad. Si los seres humanos decidieran que el método místico es un subterfugio sin pertinencia lógica alguna, un alivio pero no una cura, y que la idea de nada no puede jamás ser exorcizada, la filosofía última sería el empirismo. La existencia se convertiría entonces en un hecho bruto al que, como un todo, la emoción de la admiración ontológica se agarraría con todo derecho, pero para permanecer eternamente insatisfecha. El prodigio o el misterio serían entonces un atributo esencial de la naturaleza de las cosas, y su captación o acentuación, un ingrediente de la industria filosófica de nuestra raza. Cada generación produciría su Job, su Hamlet, su Fausto o su Sartor Resartus.

Creo haber examinado con esto las posibilidades de una racionalidad puramente teórica.

Pero dije al principio que la racionalidad sólo consiste en un funcionamiento mental no obstaculizado. Los obstáculos que surgen en el dominio teórico serían evitables, acaso, si el curso de la acción mental pudiera abandonar a tiempo dicho dominio y pasar a lo práctico. Preguntémonos entonces qué constituye el sentimiento de racionalidad en su *aspecto práctico*. Si el pensamiento no puede quedarse pasmado de admiración ante el universo para siempre, si su movimiento ha de ser

reencauzado a un curso distinto al de la contemplación puramente teórica y vana, veamos cuál sería la concepción del universo que despertaría los impulsos activos capaces de operar tal desviación. Una definición del mundo que restituyese al espíritu el movimiento libre que ha sido bloqueado en su vía contemplativa podría hacer parecer el mundo racional de nuevo.

Pues bien, de dos concepciones igualmente aptas para satisfacer la necesidad lógica, aquella que consiga despertar más fácilmente los impulsos activos, o que mejor responda a otras demandas de tipo estético, se considerará más racional y habrá, consiguientemente, de prevalecer.

Cabe suponer que el análisis del mundo se presta a numerosas y diversas formulaciones, todas ellas coherentes con los hechos. En la física, fórmulas diferentes pueden explicar los fenómenos igualmente bien —por ejemplo, en el dominio de la electricidad, la teoría del fluido único y la de los dos fluidos—. ¿Por qué no podría ocurrir lo mismo en el caso del mundo? ¿No cabría examinar el universo desde diversos puntos de vista, todos ellos coherentes, y entre los cuales pudiese el observador elegir libremente, a menos que prefiriese adoptarlos simultáneamente? Un cuarteto de cuerda de Beethoven podría tomarse en verdad, según alguien ha dicho, como el rozamiento de unas cerdas de caballo en unas tripas de gato, y podría ser descrito exhaustivamente en tales términos; pero esa descripción no excluye, en manera alguna, la corrección simultánea de cualquier otra descripción. Del mismo modo, una interpretación completamente mecánica del universo es compatible con su interpretación teleológica, porque el propio mecanismo puede implicar diseño o finalidad.

Si existieran, pues, distintos sistemas que dieran por igual satisfacción a nuestras necesidades lógicas, cabría irlos examinando, y aprobándolos o rechazándolos, según las exigencias de nuestra naturaleza práctica y estética. ¿Podemos definir los criterios de racionalidad que esos aspectos de nuestra naturaleza adoptarían?

Hace mucho tiempo, los filósofos advirtieron el hecho notable de que la mera familiaridad con las cosas es capaz de producir en nosotros un sentimiento de su racionalidad. La escuela empirista tomó tan en cuenta esta circunstancia que estableció la identidad entre el sentimiento de racionalidad y el de familiaridad, añadiendo que no existe otro tipo de racionalidad que ése. La contemplación diaria de fenómenos yuxtapuestos en un orden determinado engendra una aceptación de su conexión, tan absoluta como la provocada por la coherencia teórica. Explicar una cosa sería remontarse con facilidad a sus antecedentes; conocer una cosa, prever con facilidad sus consecuencias. El hábito, clave de una y otra operación es, pues, el origen de cualquier tipo de racionalidad que un fenómeno pueda adquirir para nosotros.

Tal función del hábito como factor de la racionalidad concuerda perfectamente con la definición que de la racionalidad, en sentido amplio, di al comienzo de este ensayo. Dije entonces que todo pensamiento fácil y fluido está exento del sentimiento de irracionalidad. En tanto que el hábito nos familiariza con las diferentes relaciones de una cosa, nos enseña a pasar fácilmente de esa cosa a otras y, en esa medida, la reviste de un carácter racional.

Hay, empero, una relación particular de mayor importancia práctica que el

resto —me refiero a la relación de una cosa con sus consecuencias futuras—. En tanto que un objeto nos es poco conocido, nuestras previsiones con respecto a él son confusas; adquieren, sin embargo, gran precisión al hacérsenos familiar. Propongo, por lo tanto, como el primer requisito práctico que toda concepción filosófica debe satisfacer, el siguiente: *Debe, al menos de forma general, eliminar la incertidumbre del futuro*. La presencia permanente del sentido de futuro en la mente ha sido ignorada por la mayoría de los pensadores, pero el caso es que nuestra conciencia, en un momento dado, no se halla nunca libre del ingrediente de la expectación. Todo el mundo sabe que cuando un suceso penoso nos aguarda en el futuro inmediato, el vago sentimiento de que se aproxima inunda nuestro pensamiento de inquietud y altera sutilmente nuestro humor, aun cuando no le prestemos atención; nos roba la tranquilidad, nos impide «sentirnos en casa» en el presente. Lo mismo ocurre cuando una gran felicidad nos espera. Pero cuando el futuro es neutral y perfectamente cierto, no nos preocupamos de él, dirigimos toda nuestra atención al instante actual. Ahora bien, si el sentido de futuro se queda sin objeto, aun más, si pierde el rumbo, nuestro espíritu es presa de inquietud inmediatamente. Eso es precisamente lo que ocurre con cada experiencia nueva o por clasificar; no sabemos lo que viene a continuación; y la novedad *per se* se convierte en un irritante mental —mientras que la costumbre *per se* es un sedante— simplemente porque la primera confunde, mientras que la segunda apacigua nuestras expectativas.

Todo lector sabe que esto es verdad. ¿Qué se da a entender diciendo que «nos sentimos como en casa», aun cuando un lugar o sus gentes sean nuevos? Sencillamente, que al principio, al instalarnos en una nueva vivienda, no sabemos dónde habrá corriente, qué puertas pueden abrirse, qué personas entrarán, qué objetos pueden hallarse en los armarios o en los rincones. Cuando al cabo de unos días hemos aprendido los extremos de tales posibilidades, el sentimiento de extrañeza desaparece. Lo mismo nos ocurrirá con las personas, en cuanto no esperemos ya ninguna manifestación esencialmente nueva de sus caracteres.

La utilidad de este efecto emocional de la expectación es perfectamente obvia; de hecho, «la selección natural» estaba abocada a originarlo más pronto o más tarde. Es de la máxima importancia práctica para un animal el poder prever las cualidades de los objetos que le rodean y, sobre todo, no descansar en presencia de circunstancias peligrosas o ventajosas —dormirse, por ejemplo, al borde de un precipicio, o en medio de enemigos; o bien considerar con indiferencia un objeto nuevo, susceptible de ser cazado y de servir a su nutrición—. La novedad *debe* irritarle. Toda curiosidad tiene, así, una génesis práctica. Sólo tenemos que mirar la expresión del perro o del caballo cuando un objeto nuevo aparece, su temor y, al tiempo, su fascinación, para darnos cuenta de que la raíz de sus emociones es la conciencia de inseguridad o la confusión de sus expectativas. La curiosidad del perro por los movimientos de su amo, o ante cualquier objeto extraño, termina cuando sabe qué ocurrirá a continuación. Cuando eso está claro, su curiosidad se extingue. El perro citado por Darwin, cuya conducta en presencia de un periódico agitado por el viento parecía revelar un sentido de «lo sobrenatural», simplemente exhibía la irritación provocada por todo futuro incierto. Un periódico dotado de movimiento espontáneo era algo tan inesperado que el pobre animal no podía decidir qué nuevos milagros traería el momento siguiente.

Volvamos de nuevo a la filosofía. Un *datum* último, aun cuando no esté racionalizado lógicamente, si define las expectativas, será aceptado fácilmente por la mente; si, por el contrario, entraña ambigüedades con respecto al futuro, causará en tal medida intranquilidad o malestar mentales. En las explicaciones últimas del universo, explicaciones que el deseo de racionalidad ha hecho brotar del cerebro humano, las exigencias de que las expectativas se definan han jugado un papel fundamental. Los filósofos jamás han admitido como primordiales sino aquellos términos de los que está excluido lo incalculable. «Sustancia», por ejemplo, significa, como dice Kant, «lo que persiste» (*das Beharrliche*), lo que será como ha sido, por ser esencial y eterno. Y aunque podríamos no ser capaces de predecir con detalle los fenómenos futuros que ella engendre, podemos, en general, descansar nuestras mentes cuando llamamos a la sustancia Dios, Perfección, Amor o Razón —es decir, cuando nos convencemos de que los sucesos por venir no pueden, cualesquiera que fueren, ser inconsistentes con el carácter de tales términos—; nuestra actitud, aun con respecto a lo inesperado, queda así definida en un sentido general. Consideremos de nuevo la noción de «inmortalidad» que, para el común de las gentes, parece ser la piedra de toque de todo credo filosófico o religioso: ¿qué es esto sino un modo de decir que la determinación de la expectación es el factor esencial de la racionalidad? La furiosa animadversión de la ciencia contra el milagro, la de ciertos filósofos contra la doctrina del libre albedrío, tienen el mismo origen —la insatisfacción de admitir un factor último en las cosas que, o derrota nuestras previsiones, o quebranta la estabilidad de nuestras perspectivas—.

Los escritores antisustancialistas pasan por alto esta función en cualquier doctrina de la sustancia: «Si hay tal *substratum*», dice Mill, «supongámoslo en este instante milagrosamente aniquilado, en tanto que, supongamos también, las sensaciones prosiguen su orden habitual; ¿cómo podría el *substratum* perderse?, ¿por qué signos nos sería posible descubrir que su existencia ha cesado? ¿No tendríamos entonces tanta razón para creer que existe como tenemos ahora? Y si nuestra creencia no tiene entonces garantías, ¿cómo puede tenerla ahora?». Por supuesto; cuando ya tenemos empaquetados los hechos en un orden determinado y a nuestra satisfacción, podemos prescindir de cualquier garantía ulterior para dicho orden. Pero no ocurre lo mismo en lo que se refiere a los hechos por venir. Si la sustancia puede ser excluida de nuestra concepción de un pasado definitivamente desaparecido, no se sigue que haya de constituir una complicación igualmente vacía para nuestras nociones de futuro. Incluso si fuera cierto que, en contra de lo (poco) que sabemos, la sustancia pudiera engendrar, en cualquier momento, una serie de atributos totalmente nueva, la simple operación lógica de referir las cosas a una sustancia iría todavía acompañada (con razón o sin ella) de un sentimiento de tranquilidad y confianza en el porvenir. A pesar del criticismo nihilista más extremado, los seres humanos siempre preferirán, por tanto, cualquier filosofía que explique las cosas *per substantiam*.

La reacción natural contra las presunciones teosofizantes y la inquebrantable confianza en la continuidad de las cosas, propias de mentes vulgarmente optimistas, es uno de los factores del escepticismo empirista, filosofía que nunca cesa de recordarnos que el universo puede contener posibilidades desconocidas para nuestra experiencia habitual, las cuales, por muchas garantías que tengamos de signo

contrario, pueden desmentir las previsiones más fundadas. El sustancialismo agnóstico tipo Spencer, cuyo Incognoscible no es sólo lo inconmensurable sino lo irracional-absoluto, y con el cual, si pudiese representarse consistentemente en el pensamiento, no se podría contar en modo alguno, cumple la misma función de poner en guardia contra la inercia y la tranquilidad con que el filisteo ordinario siente su seguridad. Con todo, excepto como reacciones contra el exceso opuesto, estas filosofías de la incertidumbre no son aceptables. La mente corriente no hallará satisfacción en ellas, y buscará soluciones más consoladoras.

Podemos entonces, creo, con toda confianza, presentar como primera conclusión de nuestra investigación que un factor primordial del anhelo filosófico es el deseo de contar con un futuro o expectación definidos; y que ninguna filosofía que enfáticamente niegue la posibilidad de satisfacer ese deseo podrá triunfar de modo definitivo.

Expuesto lo cual, pasamos ahora a la segunda división de nuestro objeto. No basta para nuestra satisfacción saber simplemente que el futuro está determinado, pues podría estar determinado de muchas maneras, agradables o desagradables. Para que una filosofía triunfe a escala universal debe definir el futuro *de modo congruente con nuestros poderes espontáneos*. Una filosofía podría ser impecable en todos los demás respectos y, sin embargo, fallar en dos aspectos importantes, lo que debilitaría su aceptación general. Primero, su principio último no puede ser uno que esencialmente confunda o decepcione nuestros deseos y facultades más preciados. Un principio pesimista como la irremediablemente viciosa Voluntad-sustancia de Schopenhauer, o como el malvado «aprendiz de todos los oficios», el Inconsciente de Hartmann, jamás podrá ser la base de un sistema definitivo. La incompatibilidad del futuro con sus deseos y tendencias activas es, de hecho, para la mayoría de los hombres, una fuente de inquietud más notable que la propia incertidumbre. Prueba de ello son los esfuerzos por resolver el «problema del mal» o el «misterio del dolor»; el «problema del bien» sencillamente no existe.

Pero un segundo y peor defecto que el de contradecir nuestras propensiones activas es el de no darles objeto alguno contra el que luchar. Una filosofía cuyo principio es tan inconmensurable con nuestros poderes más íntimos que les niega toda relevancia en los asuntos del universo, que aniquila sus motivos de un plumazo, será aún más impopular que el pesimismo. Más vale enfrentarse a un enemigo que al Vacío eterno. He aquí por qué nunca llegará a ser universal el materialismo, por bien que fusione las cosas en una unidad atomística, por claras que aparezcan sus predicciones relativas a la eternidad futura. Y es que el materialismo niega la realidad de los objetos de casi todos los impulsos que apreciamos. El *significado* real de los impulsos, nos dice, no ofrece para nosotros interés emotivo alguno. Ahora bien, «la exterioridad» (*extradition*) es tan característica de nuestras emociones como de nuestras sensaciones: ambas refieren a un objeto como la causa de la impresión experimentada. ¡Qué referencia tan intensamente objetiva subyace al miedo! Del mismo modo, un hombre extasiado de alegría y un hombre temeroso del tedio no tienen *simplemente* conciencia de sus estados subjetivos; si se tratara solamente de eso, la propia fuerza de sus sentimientos se evaporaría. Ambos creen que hay una causa externa por la que sienten como sienten: ya sea



«¡Qué mundo tan hermoso, qué buena es la vida!», o «¡Qué tedio tan espantoso es la existencia!». Cualquiera filosofía que aniquile la validez de tales referencias, ya sea suprimiendo sus objetos, ya sea traduciéndolos a otros términos desprovistos de relevancia emocional, dejará al espíritu con bien poco sobre lo que actuar o por lo que interesarse. Engendrará un estado opuesto al de la pesadilla, pero que comunicará, sin embargo, a quien de él se haga consciente, un terror análogo al de aquél. En la pesadilla tenemos motivos para actuar, pero no poder; en este caso, tenemos poderes, pero no motivos. Nos invade un desamparo (*Unheimlichkeit*) sin nombre ante la idea de que no haya nada eterno en nuestros propósitos últimos, en los objetos de esos afectos y aspiraciones que son nuestras energías más profundas. La ecuación monstruosamente desequilibrada de universo y sujeto cognoscente —que postulamos como ideal de la cognición— halla su equivalente perfecta en la no menos desequilibrada ecuación de universo y sujeto *práctico*. Exigimos en el universo rasgos con los que puedan medirse nuestras emociones y poderes. Por insignificantes que seamos, por trivial que sea la forma en que el cosmos nos vulturea o nos roza, cada uno de nosotros desea sentir que sus reacciones, en ese punto, son congruentes con las exigencias del «gran todo» —que, por decirlo de alguna manera, equilibramos a este último, somos capaces de hacer lo que el todo espera de nosotros. Pero, como nuestras aptitudes para la acción no trascienden los límites de nuestras propensiones naturales; como nos alegramos cuando reaccionamos con emociones tales como la fortaleza, la esperanza, el éxtasis, la admiración, el entusiasmo y similares —pero reaccionamos de muy mala gana con temor, disgusto, desesperación o duda—, toda filosofía que sólo legitime las emociones de esa última categoría dejará necesariamente al espíritu presa del descontento y el anhelo.

No se quiere reconocer, al menos generalmente, que el intelecto está enteramente constituido por intereses prácticos. La teoría de la evolución ha comenzado a prestarnos excelentes servicios en este sentido, al reducir todo estado mental al tipo de la acción refleja. La cognición, según este punto de vista, no es sino un instante fugitivo, una sección transversal en un punto concreto de lo que, en conjunto, es un fenómeno motor. En lo que se refiere a las formas inferiores de vida nadie pretende que la cognición sea otra cosa que una guía para la acción apropiada. La primera cuestión que se suscita respecto a las cosas nuevas para la conciencia no es la cuestión teórica de «¿qué es esto?», sino la práctica de «¿qué pasa aquí?», o mejor aún, y como Horwicz dice admirablemente, «¿qué se ha de hacer?» (*Was fang' ich an?*). En todas nuestras discusiones sobre la inteligencia de los animales inferiores, la única prueba que admitimos es la de sus *acciones*, en las cuales presuponemos un propósito. La cognición, en suma, es incompleta hasta que se realiza en la acción; y aunque es cierto que el desarrollo mental subsiguiente, que alcanza su máximo grado en el cerebro hipertrófico del ser humano, engendra una enorme cantidad de actividad teórica, muy superior a la puesta al servicio inmediato de la práctica, con todo, la cuestión práctica original no se desvanece sino que queda pospuesta, y la naturaleza activa reclama sus derechos hasta el fin.

Cuando el objeto que se ofrece a la conciencia es el cosmos en su totalidad, la relación no se altera en lo más mínimo. Debemos reaccionar ante él del modo apropiado. Un profundo instinto indujo a Schopenhauer a reforzar sus argumen-

tos pesimistas con toda una carga de invectivas contra el hombre práctico y sus exigencias. ¡No hay futuro en el pesimismo a menos que se elimine al hombre práctico!

La inmortal obra de Helmholtz sobre la visión y la audición es poco más que un comentario a la ley según la cual la utilidad práctica determina enteramente de qué partes de nuestras sensaciones debemos hacernos conscientes, y qué partes debemos ignorar. Notamos o discriminamos un ingrediente de la sensación sólo en la medida en que nos sirve para modificar nuestra acción. *Comprendemos* una cosa cuando la sintetizamos con otra mediante la identidad. Pero el otro gran departamento de nuestra comprensión, *la familiaridad* (departamento reconocido en todas las lenguas y en sus antítesis de palabras tales como *wissen vs. kennen, scire vs. noscere*, etc.), ¿qué es sino una síntesis —la síntesis de una percepción pasiva con una cierta tendencia a la reacción—? Nos familiarizamos con una cosa en cuanto aprendemos cómo comportarnos respecto a ella, o cómo responder al comportamiento que de ella esperamos. Hasta entonces es aún «extraña» para nosotros.

Suponiendo que sea cierto lo que digo, se sigue que por imprecisamente que un filósofo defina el *datum* último que pretende universal, nunca nos lo planteará como absolutamente desconocido —si es que se preocupa lo más mínimo de que nuestra actitud activa o emocional con respecto a dicho *datum* sea de una clase antes que de otra—. El que dice «la vida es real, la vida es seria», por mucho que se refiera al misterio fundamental de las cosas, nos da una definición precisa de ese misterio al adscribirle el derecho a reivindicar de nosotros esa emoción particular que es la seriedad —que significa la voluntad de vivir con energía aunque la energía engendre dolor—. Lo mismo es cierto del que afirma que todo es vanidad. Por indefinible que el predicado «vanidad» pueda ser en sí mismo, se trata de algo que claramente permite la anestesia, la mera huida ante el dolor, como principio de nuestra vida. No hay mayor incongruencia que la de un discípulo de Spencer, el cual proclama, primero, que la sustancia de las cosas es incognoscible y, a continuación, que la idea de dicha sustancia debe llenarnos de temor, respeto y voluntad de coordinar nuestros esfuerzos en la dirección en que sus manifestaciones parecen derramarse. Lo incognoscible puede ser insondable, pero si requiere de nuestras acciones exigencias tan precisas no ignoramos, por cierto, su cualidad esencial.

Si examinamos el campo de la historia y nos preguntamos qué rasgo tienen en común todas las grandes épocas de renacimiento y expansión de la mente humana, encontraremos, creo, simplemente esto: todas y cada una de ellas han dicho al ser humano, «la naturaleza más íntima de la realidad concuerda con *los poderes* que tú posees». ¿En qué consistió el mensaje liberador del cristianismo primitivo sino en el anuncio de que Dios aprecia esos impulsos tiernos y débiles que el paganismo tan rudamente había despreciado? Consideremos el arrepentimiento: el hombre que no puede hacer nada correctamente puede al menos arrepentirse de sus fallos. Pero para el paganismo esa facultad de arrepentirse era meramente superflua, un forastero que llegó a la feria demasiado tarde. El cristianismo, por el contrario, la adoptó, y la convirtió en ese poder nuestro capaz de conmover directamente el corazón divino. Después de que la noche de la Edad Media denigrara

durante tanto tiempo incluso los impulsos generosos de la carne, y definiera la realidad de tal modo que sólo las naturalezas más esclavas podían identificarse con ella, ¿en qué consistió el *sursum corda* del renacimiento platonizante sino en la proclamación de que el arquetipo de la verdad en las cosas exigía la actividad más intensa de nuestro ser artístico todo? ¿Qué fueron en el fondo la misión de Lutero y la de Wesley sino invocaciones a las energías que dentro de sí tiene incluso el más humilde de los hombres —la fe y la desesperación—, pero las cuales son poderes personales, no necesitados de mediación sacerdotal alguna, y que conducen a su poseedor frente a Dios? ¿Qué provocó la brillante influencia de Rousseau sino su declaración de que la naturaleza humana armonizaba con la naturaleza de las cosas, supuesto que nos quitáramos de en medio la corrupción paralizante de nuestras costumbres? ¿Por qué entusiasmaron Kant, Fichte, Goethe y Schiller a toda una época sino por decir «usa todos tus poderes: es la única obediencia que el universo demanda»? Y Carlyle con su evangelio del trabajo, del hecho y de la verdad, ¿cómo nos emociona excepto diciéndonos que el universo no nos impone mayores tareas que las que el ser más humilde puede realizar? El credo de Emerson de que el ahora en que vivimos contiene todo el pasado y todo el porvenir, de que el ser humano no ha de obedecer sino a sí mismo —«el que se base en lo que *es*, es una parte del destino»— es, de igual manera, sólo un exorcismo de todo escepticismo respecto a la relevancia de nuestras facultades naturales.

En una palabra, «¡Hijo del hombre, *levántate*, y mi verbo descenderá hasta ti!» es la única revelación con la que las épocas resolutas han iluminado a sus discípulos. Pero eso ha sido suficiente para satisfacer la mayor parte de sus necesidades racionales. Ninguna de las fórmulas mencionadas ha definido la esencia universal *in se* y *per se* mejor o más exhaustivamente que el «x» agnóstico; pero la simple garantía de que mis poderes, tal como son, no son irrelevantes sino pertinentes con respecto a ella; de que esta esencia los invoca y puede, de alguna manera, ser sensible a su acción; de que puedo ser un cierto contrincante para ella si me lo propongo, y no un mero granuja —todo ello basta para hacerlas racionales a mi sentimiento en el sentido mencionado anteriormente—. Nada puede ser más absurdo que esperar el triunfo definitivo de una filosofía que rehúse legitimar, y legitimar enfáticamente, nuestras tendencias emocionales y prácticas más poderosas. El Fatalismo, cuya revelación en lo que se refiere a cualquier crisis de acción es «todo esfuerzo es vano», nunca prevalecerá, porque el impulso que nos incita a afrontar la vida esforzadamente es indestructible en nuestra especie. Los credos morales que invoquen dicho impulso tienen asegurado el éxito a pesar de su inconsistencia, su vaguedad o la determinación imprecisa de la expectativa. El ser humano necesita una regla para su voluntad, y si no se le da tendrá que inventarla.

Subrayemos ahora una consecuencia de la mayor importancia. Los impulsos activos de los seres humanos presentan mezclas tan diversas en cada uno, que una filosofía apropiada en un sentido para Bismarck será, con toda seguridad, inapropiada para un poeta valetudinario. En otras palabras, aunque uno puede predecir por adelantado el fracaso de cualquier filosofía que niegue todo fundamento a la seriedad, al esfuerzo, a la esperanza; que considere la naturaleza de las cosas como radicalmente extraña a la naturaleza humana, uno *no* puede decir por adelantado

qué dosis particular de esperanza, o de conocimiento de la naturaleza de las cosas, ha de contener la filosofía definitivamente triunfante. En suma, es casi seguro que en esta materia el temperamento personal se hará sentir; y aunque todos los hombres querrán que el universo les hable de algún modo, pocos querrán que les hable de la misma manera. Nos las vemos aquí, en suma, con lo que Matthew Arnold llama la *esfera de la superstición*, legítima, inexpugnable, pero condenada, con todo, a las variaciones y a las disputas eternas.

Tomemos el idealismo y el materialismo como ejemplos de lo que vengo diciendo, y supongamos por un momento que los dos nos ofrecen una concepción de idéntica claridad y consistencia teóricas, y que los dos determinan nuestras expectativas igualmente bien. La elección entre uno y otro sistema dependerá de la constitución emocional del individuo de que se trate. Hoy día, todas las naturalezas sentimentales y amantes de la conciliación y de la intimidad se inclinan hacia la fe idealista. ¿Por qué? Porque el idealismo dota a la naturaleza de las cosas de un parentesco con nuestro yo personal. Nuestros propios pensamientos constituyen lo que nos es más familiar, lo que menos tememos; decir por tanto que el universo es esencialmente pensamiento, es decir que yo mismo, al menos potencialmente, soy todo. No queda recoveco radicalmente extraño alguno, sino una *intimidad* que todo lo invade. Ahora bien, para ciertas mentes —incluso ligeramente— egoístas, esta concepción de la realidad huele con toda seguridad como el aire viciado y hermético de una habitación de enfermo. A ella se consagrará todo lo sentimental y tierno. De ella se eliminará, porque desentona demasiado junto al deseo de comunión, cualquier elemento de la realidad que todo hombre fuerte de sentido común experimenta gustoso porque apela a sus poderes —el rudo y áspero viento del norte creador del oleaje, el negador de las personas, el «democratizador»—. Con todo, es precisamente el gusto por tales elementos el que inclina a muchos hacia los credos materialista y agnóstico, como en reacción polémica contra el extremo contrario. Una vida completamente íntima les enferma; sienten con frecuencia el indomable deseo de escapar de su personalidad, de abandonarse a la acción de esas fuerzas que no respetan nuestro ego, de dejar que la marea fluya, aunque les ahogue. La lucha entre esos dos tipos de temperamento mental persistirá siempre, creo, en filosofía. Unos seguirán insistiendo en que la razón y la conciliación residen en el corazón de las cosas, y que podemos contar *con* ellas; otros, en que nos las vemos con la opacidad del hecho bruto, y que *contra él* debemos reaccionar.

Hay un elemento de nuestra naturaleza activa que la religión cristiana ha reconocido y elogiado, pero que los filósofos, en general, y con una enorme falta de honradez, han tratado de escamotear en su pretensión de fundar sistemas de certeza absoluta: me refiero a la fe. La fe significa la creencia en algo con respecto a lo cual la duda teórica es aún posible; como la prueba de la creencia es la disposición a obrar, puede decirse que la fe consiste en hallarse dispuesto a obrar por una causa cuyo éxito no está asegurado de antemano. De hecho, se trata aquí de la misma cualidad moral que en los asuntos prácticos llamamos valentía; la tendencia general de los seres humanos fuertes será la de tolerar y regocijarse en un cierto grado de incertidumbre en sus credos filosóficos, pues el riesgo transmite entusiasmo a

las actividades mundanas. Las filosofías de certeza absoluta, aquéllas que buscan lo *inconcussum*, son propias de naturalezas mentales en las que la pasión por la identidad (que constituye, como vimos, sólo un ingrediente del apetito racional) está hipertrofiada. En el hombre medio, por el contrario, el poder de confiar, de arriesgar más allá de la evidencia literal, es una función esencial. Cualquier modo de concebir el universo que apele a este poder generoso, que haga a un ser humano creer que él, personalmente, está ayudando a actualizar la verdad cuya realidad metafísica ya asume, hallará numerosos adeptos.

Los filósofos de la ciencia insisten mucho hoy día en la necesidad de la fe como uno de los elementos de nuestra actitud mental; pero —capricho el suyo singularmente arbitrario— dicen que es legítima solamente si se usa para respaldar una proposición específica, a saber, «el curso de la naturaleza es uniforme». Que la naturaleza obedecerá mañana las mismas leyes que hoy es, admiten, una verdad que nadie puede *conocer*; la postulamos o asumimos en aras del propio conocimiento y de la acción. Como dice Helmholtz, «aquí no vale sino un solo consejo: cree y obra». Y el profesor Bain insiste: «Nuestro único error es pretender razonar o justificar este postulado, tratarlo como si no fuese presupuesto desde un principio».

En lo que concierne a todas las demás verdades posibles, sin embargo, muchos de nuestros contemporáneos más prestigiosos piensan que una actitud de fe no sólo es ilógica, sino hasta vergonzosa. Así, la fe en un dogma religioso, para el que no existe prueba empírica alguna, pero que postulamos por nuestros intereses emocionales —exactamente igual que postulamos la uniformidad de la naturaleza por nuestros intereses intelectuales—, es vituperada por el profesor Huxley como «el grado más bajo de la inmoralidad». Podrían multiplicarse hasta el infinito las citas de este tipo de los representantes de la *Aufklärung* contemporánea. Consideremos, por ejemplo, el artículo del profesor Clifford sobre la «Ética de la creencia». Según él, incluso *creer* en la verdad sin «pruebas científicas» ha de considerarse «culpable y pecaminoso». Pero, ¿de qué vale ser un genio a menos que *con la misma evidencia científica* que otros hombres uno llegue a más verdad que ellos? ¿Por qué proclama Clifford sin temor que cree en la teoría del autómatas consciente, si las «pruebas» a su disposición son las que llevan a Lewes a rechazarla? ¿Por qué cree él en unidades elementales de «materia mental» cuando su «evidencia» le parece al profesor Bain insuficiente? Sencillamente porque, como cualquier ser humano cuya originalidad mental sea mínima, él es particularmente susceptible a la evidencia que conduce hacia adelante en una dirección determinada. Es completamente absurdo tratar de exorcizar dicha sensibilidad llamándola, por ejemplo, el molesto «factor subjetivo» o considerándola la raíz de todo mal. «Subjetiva» es; «molesta» pudiera serlo para aquellos a quienes hace fracasar. Pero si esa sensibilidad ayuda a los que, como dice Cicerón, «vim naturæ magis sentiunt», entonces es buena, no mala. Digamos lo que digamos, el ser humano completo que llevamos dentro es el que entra en juego cuando elaboramos nuestras especulaciones filosóficas. El entendimiento, la voluntad, el gusto y la pasión cooperan aquí exactamente igual que en los asuntos prácticos; y tendremos suerte si una pasión mezquina como el amor al logro personal no acaba venciendo, en el camino, al filósofo.

La absurda abstracción de un intelecto que verbalmente formula toda su evidencia, cuidadosamente estima todas las probabilidades según pequeñas fracciones, y cambia finalmente de dirección debido a un cambio ínfimo en una de esas fracciones, es tan inútil idealmente como imposible en la realidad. Es casi increíble que filósofos profesionales puedan pretender que una filosofía cualquiera haya sido nunca o pueda ser elaborada sin la ayuda de la preferencia personal, la creencia o la intuición. ¿Cómo han conseguido entontecerse tanto que no perciben los hechos vivos de la naturaleza humana —que no perciben que todo filósofo y todo hombre de ciencia cuya iniciativa tiene algún valor en la evolución del pensamiento han adoptado su posición basándose en la irrazonada convicción de que la verdad se hallaba en una dirección antes que en otra y en la irrazonada confianza de que sus nociones podían funcionar; y ha triunfado cuando, precisamente, las han hecho funcionar—? Esos instintos mentales, distintos en hombres distintos, son las variaciones espontáneas en las que se basa la lucha intelectual por la existencia. Las concepciones más apropiadas sobreviven y transmiten a la posteridad los nombres de sus defensores.

No hay manera de salir de este ovillo, aunque nos empeñemos. El único modo de eludir la fe es la nulidad mental. Lo que más admiramos en un Huxley o en un Clifford no es al profesor y su erudición, sino a la personalidad humana dispuesta a defender lo que siente que es correcto, a pesar de las apariencias. El hombre concreto sólo tiene un interés: estar en lo cierto. Ése es para él el arte de las artes, y todos los medios que allí le conduzcan son buenos. Arrojado al mundo desnudo, entre él y la naturaleza no rigen las leyes de la guerra civilizada. Las reglas del juego científico, el peso de la prueba, los supuestos, los experimentos cruciales (*experimenta crucis*), las inducciones acabadas, y similares, son sólo vinculantes para los que deciden jugar ese juego. De hecho, todos participamos en él, más o menos, porque nos ayuda a alcanzar nuestros fines. Pero si los medios de la ciencia pretenden frustrar nuestros fines, si pretenden llamarnos tramposos por saberlos en lo cierto, sea por una corazonada o por lo que sea, y mucho antes de que nos llegue su lento auxilio, ¿qué diremos de ellos? Si todas las obras de Clifford excepto «La ética de la creencia» se perdieran, su nombre figuraría en los futuros tratados de psicología junto al de esos míseros que, por asociación de ideas, llegaron a preferir su oro a todos los bienes que con él podían comprar.

En suma, si he nacido con una capacidad general de reacción a la evidencia tan superior que intuyo lo verdadero y actúo en consecuencia, obteniendo, así, todo lo que deriva de la acción correcta, mientras que mi vecino, menos dotado (paralizado por sus escrúpulos, a la espera de más pruebas que no se atreve a anticipar, aunque quisiera), se queda tembloroso a la expectativa, ¿qué ley me va a impedir a mí cosechar los frutos de mi sensibilidad innata superior? Naturalmente, en casos así, me aferro a mi creencia o desconfío de ella asumiendo un riesgo, como lo hago en todas las grandes decisiones prácticas de la vida. Si mis facultades innatas son buenas, soy un profeta; si son escasas, soy un fracasado: la naturaleza me vomita y desaparezco. En el juego global de la vida, arriesgamos nuestras personas continuamente; y si en el juego teórico nuestra persona nos ayuda a llegar a conclusiones, debemos por supuesto arriesgarla allí también, por poco articulada que sea<sup>1</sup>.

Pero, ¿no estaré hablando inútilmente al insistir en algo que todo lector con un cierto sentido de la realidad ha de considerar una perogrullada? No podemos vivir ni pensar en modo alguno sin una cierta dosis de fe. Fe es aquí sinónimo de hipótesis de trabajo. La única diferencia es que mientras ciertas hipótesis pueden refutarse en cinco minutos, otras pueden desafiar al tiempo. Un químico que sospecha que un determinado papel de pared contiene arsénico y cuya fe le lleva a someterlo a la acción del hidrógeno, inmediatamente descubre si estaba o no en lo cierto. Pero teorías como la de Darwin, o como la de la constitución cinética de la materia, pueden exigir el trabajo de generaciones enteras para ser corroboradas; cada experimentador actúa en estos casos como si la hipótesis fuera verdadera y espera a que los resultados le contradigan. Cuanto más tarde el mentís y su decepción, más fuerte se irá haciendo su fe en la teoría.

Pues bien, en cuestiones como Dios, la inmortalidad, la moral absoluta y la libertad, la fe no presenta diferencia alguna con la que venimos exponiendo siempre que no se trate de creyentes católicos, pues en todo momento uno puede dudar de su credo. Se está, con todo, íntimamente convencido de que tiene muchas probabilidades y de que éstas son lo bastante sólidas como para respaldar una actividad acorde con lo que su verdad presupone. Un creyente puede dilatar la corroboración o refutación de su fe por la «naturaleza de las cosas» hasta el día del juicio. Pues, a lo sumo, podría decirse que razona así: «*Espero* ganar entonces diez veces más; pero si sucediera, como puede ocurrir, que me he pasado la vida pendiente de un quimérico paraíso, mejor haber sido el iluso de un país de ensueño *así* que el intérprete perspicaz de un mundo como el que sólo ahora se revela a mi vista más allá de toda duda». En suma, «estamos *contra* el materialismo como habríamos estado, si se hubiese dado el caso, *contra* el Segundo Imperio francés, o *contra* la Iglesia de Roma, o contra cualquier otro régimen de cosas ante las cuales nuestro asco fuera lo bastante grande como para producir una reacción enérgica, aunque demasiado vago como para plasmarse en una argumentación específica». Nuestras razones son ridículamente desproporcionadas ante el volumen de nuestro sentimiento, pero este último nos hace obrar sin vacilaciones.

Ahora quiero exponer lo que creo que no se ha dicho nunca con claridad: que la creencia (medida por la acción) no sólo va siempre por delante de la evidencia científica, como debe ser, sino que hay un cierto tipo de verdades de cuya realidad la creencia es tanto un factor como una «revelación»; y que con respecto a esa clase de verdades la fe no sólo es lícita y pertinente, sino esencial e indispensable. Esas verdades no pueden convertirse en verdaderas hasta que nuestra fe no las hace tales.

Supongamos, por ejemplo, que estoy escalando en los Alpes, y que me hallo en una situación tal que mi única esperanza de salvación estriba en un salto peligroso. Como no he tenido experiencias similares, mi habilidad para saltar con éxito en este tipo de situaciones no cuenta con evidencia alguna; pero la esperanza y la confianza en mí mismo me dicen que no fallaré, y transmiten a mis músculos el impulso necesario para realizar aquello que, a falta de esas emociones subjetivas,

hubiese sido quizás imposible. Pero supongamos, por el contrario, que las emociones del miedo y la desconfianza se apoderan de mí; o supongamos que, habiendo leído precisamente la «Ética de la creencia», considero vergonzoso obrar basándome en asunciones no verificadas por la experiencia —dudaré entonces tanto tiempo, que al fin, agotado y trémulo, y lanzándome en un momento de desesperación, pierdo pie y me caigo al abismo—. En este tipo de casos (y es sólo uno de una clase enorme), la sabiduría claramente recomienda creer lo que uno desea; pues la creencia es una de las condiciones preliminares indispensables para la realización de su objeto. *Existen, por tanto, casos en los que la fe engendra su propia verificación.* Creed, y tendréis razón porque os salvaréis; dudad, y tendréis razón también porque pereceréis. La única diferencia es que creer es, claramente, más ventajoso.

Los movimientos de los astros o los hechos de la historia pasada están determinados definitivamente, me guste o no; están dados con independencia de mis deseos y, en lo que se refiere a verdades de este tipo, la preferencia subjetiva no debería jugar papel alguno; sólo puede oscurecer el juicio. Pero en lo que se refiere a hechos que implican una contribución personal por mi parte, y en tanto que esta contribución requiere un cierto grado de energía subjetiva, la cual, a su vez, requiere cierto grado de fe en los resultados —de modo que, en definitiva, el hecho futuro está condicionado por mi fe presente en él—, sería de asnos negarse a usar el método subjetivo, el método de la creencia basada en el deseo.

Toda proposición de alcance universal (como todas las proposiciones filosóficas) debe incluir en su fórmula los actos del sujeto y sus consecuencias a lo largo de la eternidad. Si  $M$  representa el universo entero *menos* la reacción del pensador a él, y si  $M+x$  representa la materia total de las proposiciones filosóficas (representando  $x$  la reacción del pensador y sus consecuencias), entonces, lo que sería una verdad universal si el término  $x$  tuviera un determinado carácter podría convertirse en un error egregio si  $x$  alterara ese carácter. No me objeten que  $x$  es tan infinitesimal que no puede cambiar el carácter del todo inmenso en el que se halla inmerso. Todo depende del punto de vista de la proposición filosófica en cuestión. Si tenemos que definir el universo desde el punto de vista de la vida sensible, el reino animal, aunque insignificante considerado cuantitativamente, nos da la masa crítica para nuestro juicio. La definición moral del mundo puede depender de fenómenos aún más restringidos en dominio. En suma, muchas oraciones largas pueden cambiar su significado por la mera adición de dos letras, *n-o*; y más de una cantidad de masa inmensa puede descargar su equilibrio inestable en un sentido o en otro por la mera adición de una pluma que cae.

Aclaremos esto mediante algunos ejemplos. La filosofía de la evolución nos ofrece hoy día un nuevo criterio que pretende servir como prueba ética del bien y del mal. Los criterios del pasado, nos dice, siendo subjetivos, nos han dejado una excesiva variedad de opiniones y el *status belli* entre ellas. Demos un criterio objetivo y firme: *Será llamado bueno lo destinado a triunfar o sobrevivir.* Pero nos damos cuenta inmediatamente de que este criterio sólo puede continuar siendo objetivo si yo y mi conducta se dejan de lado. Si lo que triunfa o sobrevive lo hace con mi ayuda, y sin ella no lo hace; si algo distinto puede triunfar si altero mi conducta, ¿cómo puedo entonces en modo alguno, consciente de que dispongo de cursos alternativos de acción, consciente de que cualquiera de ellos es capaz de alterar el



rumbo de los acontecimientos, decidir mi acción *preguntando qué rumbo seguirán los acontecimientos?* Si siguen la dirección que yo les trazo, está claro que esa dirección, mi dirección, no puede esperar a los acontecimientos. Del único modo en que el evolucionista puede usar su criterio es usando también el método oficioso de prever el curso que tomaría la sociedad *salvo para él*, aplicar entonces un extintor a todas las idiosincrasias personales del deseo y del interés y, con la respiración contenida y andando de puntillas lo más rectamente que pueda hasta el final, considerar cerrada la marcha de todo. Puede que algunas criaturas piadosas encuentren placer en esto; pero no sólo contraría nuestro deseo general de guiar y no seguir a otro (un deseo que, por supuesto, no es inmoral siempre que guiemos correctamente), sino que si fuera considerado como se ha de considerar cualquier principio ético —a saber, como una regla igualmente buena para todos los seres humanos— su observancia general conduciría a su refutación práctica al abocarnos a la paralización generalizada. Todo hombre bueno se quedaría en la retaguardia y esperaría órdenes del resto, lo que produciría el estancamiento absoluto. ¡Qué suerte si, entonces, unos cuantos inmorales tomaran la iniciativa y pusieran en marcha las cosas de nuevo!

Lo que digo no es una caricatura. Ningún evolucionista serio debe poner en duda que el curso del destino puede ser cambiado por los individuos. Para él, todo tiene un comienzo pequeño, es un capullo que puede ser «arrancado» y arrancado por una fuerza débil. Las razas y las tendencias humanas siguen esa ley, y tienen también comienzos pequeños. Para él, lo mejor es aquello cuyo desenlace es más importante. Ahora bien, si una raza actual de hombres, aculturada en la filosofía evolucionista y capaz de prever el futuro, pudiera discernir en una tribu surgida cerca de ella la potencialidad de una supremacía futura; si fuera capaz de ver que su raza sería definitivamente borrada de la existencia por obra de los recién llegados si no impediera la expansión de éstos —entonces esos sabios en cuestión tendrían ante sí dos alternativas: o luchar *ahora* contra la raza nueva y sobrevivir, o ayudar a esa raza y que sobreviva *ella*—. Ambas acciones serían correctas según el estándar evolucionista —son acciones a favor del bando ganador—.

Por consiguiente, la fundamentación evolucionista de la ética es puramente objetiva sólo para el rebaño de nulidades cuyos votos cuentan cero en la marcha de los acontecimientos. Pero, para los otros, los líderes de la opinión o los poderosos, y en general para quienes sus actos tienen un amplio alcance por su posición social o su talento, y para el resto de nosotros, cada uno en su medida, siempre que abrazamos una causa contribuimos a la *determinación* del estándar evolucionista de lo correcto. El discípulo verdaderamente sabio de esta escuela tendrá que admitir, entonces, la fe como factor ético definitivo. Toda filosofía que haga depender preguntas como «¿cuál es el tipo ideal de humanidad?», «¿qué debe considerarse una virtud?», «¿qué conducta es buena?» de la pregunta «¿qué va a tener éxito?», debe retrotraerse a la creencia personal como una de las condiciones últimas de la verdad. Pues, una y otra vez, el éxito depende de la energía del acto; la energía, a su vez, de la fe en que no vamos a fallar; y esa fe depende a su vez de la fe en que estamos en lo cierto —la cual se verifica a sí misma—.

Tomemos como ejemplo el debate sobre el optimismo o el pesimismo que está armando estos días tanto ruido en Alemania. Todo ser humano debe decidir

por sí mismo en algún momento si vale la pena vivir. Supongamos que al observar el mundo y ver hasta qué punto reina en él la miseria, la vejez, la maldad y el dolor, y qué incierto es su propio futuro, alguien se inclina hacia la conclusión pesimista, cultiva el asco y el horror, deja de esforzarse y, finalmente, recurre al suicidio. Añade, así, a la masa M de fenómenos mundanos, independientes de su subjetividad, un complemento subjetivo  $x$  que hace del conjunto algo completamente negro al que no ilumina destello de bien alguno. El pesimismo así completado, verificado por la reacción moral de esa persona y el acto  $a$  que conduce, resulta verdadero más allá de toda duda.  $M+x$  expresa un estado de cosas totalmente malo. La creencia de esta persona aportó todo lo que hacía falta para hacerlo malo, y ahora que lo es, su creencia era correcta.

Pero supongamos ahora que ante los mismos hechos malos M, la reacción  $x$  de una persona es exactamente la contraria; supongamos que en lugar de dejar vía libre al mal, lo encara, y descubre que el triunfo sobre el dolor y el desafío del miedo reportan una alegría más enérgica y maravillosa que la del placer pasivo. Supongamos que tiene éxito, que su intrépida subjetividad supera en la lucha toda la multitud de males que le aquejan: ¿no admitirá todo el mundo que el carácter malo de la masa M es aquí la *conditio sine qua non* del buen carácter de la  $x$ ? ¿No admitiremos todos al momento que un mundo sólo adecuado para seres humanos abiertos al disfrute pasivo, donde todo va viento en popa aunque sin autonomía, valor o fortaleza, es, desde un punto de vista moral, inconmensurablemente inferior a un mundo configurado para suscitar en el ser humano innumerables muestras de resistencia victoriosa y de energía moral triunfante? Como dice James Hinton,

Las pequeñas molestias, los esfuerzos, los dolores son las únicas cosas en las que sentimos verdaderamente nuestras vidas. Si éstos no existieran, la existencia se quedaría sin valor, o algo peor; si se lograra desterrarlos completamente, sería fatal. Por eso, los seres humanos practican deportes de competición, pasan sus vacaciones escalando montañas, no encuentran nada tan agradable como lo que pone a prueba su fuerza y su energía. Así estamos hechos, digo yo. Puede que sea un misterio o una paradoja; o que no lo sea: el hecho es ése. Ahora bien, este placer propio de la resistencia depende de la intensidad de la vida; cuanto más vigor físico y equilibrio se dé, en mayor medida será la resistencia un elemento de satisfacción. Un hombre enfermo no puede soportarlo. El límite en que el sufrimiento resulta un disfrute no está fijado: oscila a tenor de la perfección de la vida. Que nuestros dolores sean, como pueden serlo, inaguantables, terribles, abrumadores, aplastantes, imposibles de sobrellevar excepto con dolor o impaciencia bruta, impaciencia que sólo la extenuación hace paciente —que nuestros dolores sean, así, insoportables no quiere decir que sean demasiado grandes, sino que, quizá, *estamos enfermos*—. No hemos conseguido una vida buena. Por eso, sentir dolor no es necesariamente un mal, sino un elemento esencial del bien más elevado<sup>2</sup>.

Pero este bien más elevado sólo puede alcanzarse si conseguimos nuestra vida «buena»; y ésta sólo puede lograrse con la ayuda de esa energía moral que nace de la fe en que, de un modo u otro, *la* conseguiremos si lo intentamos con la suficien-

te constancia. Este mundo *es* bueno, debemos decir, puesto que es lo que hacemos de él —y podemos hacerlo bueno—. ¿Cómo podemos excluir del conocimiento de una verdad una fe que está implicada en la creación de dicha verdad? M tiene un carácter indeterminado, susceptible de formar parte de un pesimismo absoluto, por un lado, o de un meliorismo, de un optimismo moral (distinto del sensual), por otro lado. Todo depende del carácter de esa *x* que es la contribución personal. Siempre que los hechos por formular tengan que contener esa contribución, podemos lógicamente, legítimamente e indiscutiblemente creer lo que deseamos. La creencia crea su verificación. Lo que pensamos se convierte literalmente en el padre del hecho, del mismo modo que el deseo fue el padre de lo que llegamos a pensar<sup>3</sup>.

Centrémonos ahora en la cuestión radical de la vida —la cuestión de si éste es, en última instancia, un universo moral o inmoral— y veamos si el método de la fe puede tener legítima cabida aquí. Se trata realmente de la cuestión del materialismo. ¿Es el mundo una realidad simple y bruta, una existencia *de facto* respecto de la cual lo más profundo que puede decirse es, sencillamente, que es así; o los juicios que incluyen términos como *mejor*, *peor* o *debe* son tan hondamente pertinentes en lo que se refiere a los fenómenos como los juicios que incluyen *es* o *no es*? Los teóricos materialistas dicen que los juicios de valor son, ellos mismos, simples cuestiones de hecho; que los términos «bueno» y «malo» carecen de sentido fuera del ámbito de las pasiones e intereses subjetivos; y que en dicho ámbito, si nos place, podemos «jugar a capricho» en lo que respecta a nuestros deberes para con el universo no humano. Así, cuando un materialista dice que es mejor para él sufrir un grave inconveniente que romper una promesa, sólo quiere decir que sus intereses sociales han llegado a identificarse tanto con su cumplimiento de promesas que, una vez que esos intereses están dados, *es* mejor para él mantener una promesa después de todo. Pero los intereses en sí no son ni buenos ni malos, salvo, posiblemente, por referencia a un orden superior de intereses los cuales, de nuevo, son meros datos subjetivos desprovistos de todo carácter, bueno o malo.

Para los moralistas absolutos, por el contrario, los intereses no están ahí solamente para ser sentidos; uno ha de creer en ellos y obedecerlos. No sólo es lo mejor para mis intereses sociales mantener mi promesa, sino que es lo mejor para mí tener esos intereses, y lo mejor para el cosmos tenerme a mí. Como la anciana de la leyenda que describía el mundo diciendo que se sostenía en una roca, y añadía luego que esa roca se apoyaba en otra y, finalmente, conminada por preguntas, concluía que todo el trayecto hacia abajo eran rocas —quien cree que éste es un universo radicalmente moral debe sostener que el orden moral descansa bien en un *debes* absoluto y último, bien en una serie de *debes* todo el trayecto hacia abajo—.

La diferencia práctica entre este tipo objetivo de moralista y el anterior es enorme. El subjetivista moral, cuando sus sentimientos morales están en guerra con los hechos de su entorno, siempre es libre de buscar la armonía rebajando la sensibilidad de sus sentimientos. Al tratarse de simples datos que en sí no son ni buenos ni malos, puede desnaturalizarlos o adormecerlos por cualquier medio a su alcance. El *sometimiento servil*, el *transigir*, el *contemporizar*, las *capitulaciones de conciencia*, todos ellos términos convencionalmente insultantes, designan, si tienen éxito y según sus principios, el medio más fácil y loable de alcanzar esa ar-

monía entre las relaciones interiores y las exteriores que es, después de todo, todo lo que se entiende por bien. En cambio, el moralista absoluto, cuando sus intereses chocan con el mundo, no es libre de alcanzar la armonía sacrificando los intereses ideales. A su juicio, estos últimos deberían ser como son y no de otra manera. Las solemnes fiestas de su fe interior son, pues, la resistencia, la pobreza, el martirio si es necesario, en una palabra: la tragedia. No es que la contradicción entre estas dos clases de hombre se dé todos los días; en materias triviales todas las escuelas morales están de acuerdo. Sólo en las emergencias solitarias de la vida se pone a prueba nuestro credo; entonces fallan las máximas rutinarias y nos retrotraemos a nuestros dioses. En esos momentos no cabe decir que la pregunta «¿es éste un mundo moral?» no tiene sentido o es inverificable porque no se refiere a fenómenos. Toda pregunta tiene pleno sentido cuando, como en estos casos, respuestas distintas a ella conducen a conductas distintas. Parece, además, que para contestar a una cuestión semejante podríamos proceder exactamente como el filósofo físico cuando prueba una hipótesis. Deduce de la hipótesis una acción experimental  $x$  que añade a los hechos  $M$  ya existentes. Si la hipótesis es correcta,  $x$  se ajusta a los hechos; si no, hay desacuerdo. Los resultados de la acción corroboran o refutan la idea de la cual provenía. Lo mismo en nuestro caso: la verificación de la teoría que uno tiene sobre el carácter objetivamente moral del mundo sólo puede consistir en esto —que si procedes a actuar de acuerdo con tu teoría, ésta no puede ser refutada por nada que, más tarde, aparezca como fruto de tu acción; debe armonizar tan bien con el flujo entero de la experiencia que esta última la adopte, por decirlo de alguna manera, o al menos le dé una interpretación más amplia, sin obligarte en modo alguno a variar la esencia de su formulación—. Si este universo es objetivo moralmente, todos los actos que realice basándome en este supuesto, todas las expectativas que base en él, tenderán de un modo cada vez más completo a entrelazarse con los fenómenos ya existentes.  $M+x$  concordará; y cuanto más larga sea mi vida y más salgan a la luz los frutos de mi actividad, más satisfactoriamente aumentará el consenso. Pero si este universo no es moral y asumo erróneamente que lo es, el curso de la experiencia alzaré siempre nuevos impedimentos en el camino de mi creencia; aquélla no podrá expresarse en ésta. Habrá que apelar a un epiciclo tras otro de hipótesis subsidiarias para conferir a los términos discrepantes la apariencia pasajera de cuadrar entre sí; pero al final incluso este recurso fallará.

Si, por el contrario, asumo correctamente que el universo no es moral, ¿en qué consiste mi verificación? Tomando mis intereses morales a la ligera, dudando de que tenga deber alguno para con *ellos* (puesto que el deber sólo se da *entre* ellos y otros fenómenos), rechazándolos siempre que me cueste satisfacerlos, es decir, negándome a adoptar una actitud trágica, me las veo con los hechos de la vida, a la larga, más satisfactoriamente. «Todo es vanidad» es, en este caso, la última palabra de la sabiduría. Aunque en determinadas ocasiones puede haber una gran apariencia de seriedad, el que, en general, aborda las cosas con un cierto grado de sano escepticismo y ligereza radical descubrirá que los frutos prácticos de su hipótesis epicúrea la van corroborando cada vez más, y que no sólo le libran del dolor sino que responden a su sagacidad. El que, por otro lado, en contra de la realidad se empeña en la idea de que ciertas cosas deben ser de un modo absoluto, y recha-

za la verdad de que, en el fondo, no importa de qué modo sean, se encontrará cada vez más frustrado, perplejo y enmudecido por los hechos del mundo, y su trágica decepción, conforme la experiencia se acumula, le llevará cada vez más lejos de esa expiación o reconciliación en las que suelen terminar ciertas tragedias parciales.

*Anestesia* es el lema del escéptico moral cuando se ve acorralado u obligado a perder sus mejores cartas. *Energía* es el del moralista. Actúa según mi credo, clama este último, y los resultados de tu acción demostrarán la verdad del credo y que la naturaleza de las cosas es infinitamente grave. Actúa según el mío, dice el epicúreo, y los resultados demostrarán que la gravedad no es sino el barniz superficial de un mundo cuyo valor es fundamentalmente trivial. Tú, tus actos y la naturaleza de las cosas podrán por igual reducirse a una simple fórmula, una universal *vanitas vanitatum*.

En aras de la simplicidad he argumentado como si la verificación, en este tema, pudiera darse en la vida de un solo filósofo —lo cual es claramente falso dado que las dos teorías siguen enfrentándose, y los hechos del mundo prestan apoyo a ambas—. Ante una cuestión de semejante magnitud hemos de esperar, por el contrario, que sea la experiencia de toda la raza humana la que haga la verificación: no podremos contar con toda la evidencia hasta la integración final de todo, hasta que el último hombre haya dicho su última palabra y haya contribuido con su parte a la todavía incompleta x. Entonces la prueba será completa; entonces se manifestará patentemente si la x moralista ha salvado aquella brecha que impedía a la M del mundo formar una unidad uniforme y armoniosa, o si la x no moralista ha dado esos retoques últimos que eran necesarios para que la M apareciese tan vana exteriormente como lo era interiormente.

Pero si todo esto es así, ¿no está claro que los hechos M, tomados *per se*, son inadecuados para justificar una conclusión en un sentido u otro con anterioridad a mi acción? Mi acción es el complemento que, al demostrarse o no congruente, revela la naturaleza latente de la masa a la que se aplica. El mundo puede, de hecho, compararse con una cerradura cuya «naturaleza interior», moral o inmoral, nunca se revelará a nuestra mirada simplemente expectante. Los positivistas, al prohibirnos toda asunción respecto a esa naturaleza, nos condenan a la ignorancia eterna, pues la «evidencia» que esperan nunca vendrá mientras permanezcamos pasivos. Pero la naturaleza ha puesto en nuestras manos dos llaves con las que testar la cerradura. Si probamos la llave moral y *se ajusta*, la cerradura es moral. Si probamos la llave no moral y *es ella* la que se ajusta, la cerradura es no moral. No puedo concebir otro tipo de «evidencia» o «prueba» que éste. Es verdad que la cooperación de generaciones es necesaria para esclarecer el asunto. Pero en estos temas la llamada solidaridad de la raza humana es un hecho patente. Lo importante aquí es observar que nuestra preferencia activa es parte legítima del juego —que es «asunto nuestro», como seres humanos, probar una de las llaves, aquella que nos inspire más confianza—. Si la prueba, entonces, no existe hasta que he actuado y debo, cuando actúo, correr el riesgo de equivocarme, ¿cómo pueden los profesores de la ciencia popular tener razón cuando me achacan una «credulidad vergonzosa», si viene exigida por la lógica estricta de la situación? Si este universo es realmente

moral; si, merced a mis actos, soy un factor de sus destinos; si creer cuando se puede dudar es en sí un acto moral análogo al de votar a favor de una alternativa que podría no ganar, ¿con qué derecho me asedian y niegan la función de mi ser más radicalmente concebible con su absurdo mandato de que no mueva ni pies ni manos, sino que me quede vacilando en medio de una duda eterna e insoluble? Vaya, la propia duda es una decisión de enorme consecuencia práctica, aunque sólo sea porque, dudando, podríamos perder los beneficios que obtendríamos si nos decidiéramos por el lado ganador. Pero, ¡más aún! A menudo es prácticamente imposible distinguir la duda de la negación dogmática. Si me niego a impedir un asesinato porque tengo la duda de si se trata de un homicidio justificable, estoy virtualmente instigando al crimen. Si rehúso achicar el agua de un bote porque dudo de que mis esfuerzos lo mantengan a flote, estoy realmente ayudando a que se hunda. Si ante el precipicio de una cumbre dudo de mi derecho a arriesgarme dando un salto, contribuyo activamente a mi destrucción. El que se ordena a sí mismo no ser cándido en lo que se refiere a Dios, el deber, la libertad o la inmortalidad puede ser indistinguible del que dogmáticamente niega todo ello. El escepticismo en cuestiones morales es un aliado activo de la inmoralidad. Quien no está a favor de algo está en contra. El universo no admitirá neutrales en estas cuestiones. Tanto teórica como prácticamente, sea con rodeos, evasivas, o hablando como nos plazca de un sabio escepticismo, estamos realmente prestando el servicio militar voluntario para un partido o el otro.

Con todo, obvia como esta necesidad es en la práctica, miles de inocentes lectores de prensa se hallan paralizados y aterrados por la maraña de negaciones frívolas que los líderes de la opinión vierten sobre sus almas. Todo lo que necesitan para ser de nuevo libres y valientes en el ejercicio de sus derechos de nacimiento es que todos esos vetos fastidiosos sean barridos de su camino. Todo lo que un corazón humano quiere es su oportunidad. Renunciará de buena gana a la certeza en materias universales con tal de que se le permita sentir que tiene, en lo que a ellas se refiere, ese mismo derecho inalienable a correr riesgos que nadie sueña con negarle en los asuntos prácticos más nimios. Y si en estas últimas páginas, como el ratón de la fábula, he roído algunas de las cuerdas de la red sofisticada que ha estado aprisionando su fuerza de león, daré por recompensados mis esfuerzos.

En resumen: ninguna filosofía será considerada racional por todos los seres humanos o por mucho tiempo si (aparte de responder a exigencias lógicas) no se propone en cierto grado determinar la expectativa, y en un grado mayor aún, apelar directamente a todas esas capacidades de nuestra naturaleza que tenemos en tan alta estima. Al ser la fe una de esas capacidades, será siempre un factor imposible de desterrar de las construcciones filosóficas, tanto más cuanto que, en muchos respectos, genera su propia verificación. En esos respectos, esperar el consenso literal de la humanidad es esperar en vano.

La filosofía última, podemos decir a modo de conclusión, no debe ser en exceso escrupulosa en su forma, no debe separar, en todas sus partes y de modo tajante, la herejía de la ortodoxia. Más allá de las proposiciones que han de ser suscritas *ubique, semper, et ab omnibus*, hay que dejar otra esfera adonde el alma agobiada pueda escapar de los escrúpulos pedantes para solazarse en su fe corriendo su pro-

pio riesgo; todo lo que en este sentido puede hacerse es señalar claramente las cuestiones que caen dentro del campo de la fe.

Traducción: Enrique López Castellón y Pura Sánchez Zamorano

## NOTAS DEL AUTOR

<sup>1</sup> A lo sumo, el imperativo de la ciencia de no creer nada que no esté verificado por los sentidos es una regla de prudencia que se propone, a *largo plazo*, maximizar nuestro pensamiento correcto y minimizar nuestros errores. De obedecerse esta regla en *cada caso* particular, la verdad se nos escaparía con frecuencia; pero, en conjunto, estamos más a salvo siguiéndola consistentemente, ya que nuestras ganancias compensarán nuestras pérdidas. Pasa aquí como con las reglas de las apuestas o los seguros, basadas en la probabilidad —nos aseguramos contra las pérdidas en detalle salvaguardando el proceso en su totalidad—. En cualquier caso, la protección presupone el largo plazo; y eso hace a estas reglas inaplicables a la cuestión de la fe religiosa tal como el individuo se la plantea. El individuo participa en el juego de la vida no para evitar las pérdidas, pues nada trae consigo al nacer que perder; lo juega para ganar; para él es ahora o nunca, pues el «plazo largo» que existe para la humanidad no existe para él. Ya sea que dude, crea o niegue, se arriesga, y tiene por tanto el derecho natural de elegir qué hacer.

<sup>2</sup> *Life of James Hinton*, pp. 172-173. Véase también el excelente capítulo sobre la Fe y la Visión en *The Mystery of Matter*, de J. Allanson Picton. Aunque el «Misterio del dolor» de Hinton siempre constituirá la referencia obligada en estos asuntos.

<sup>3</sup> Adviértase que, hasta ahora, no he dicho ni una palabra del libre albedrío. Mi argumento es tan aplicable a un mundo predeterminado como a uno indeterminado. Si  $M+x$  está fijado de antemano, la creencia que conduce a  $x$  y el deseo que da lugar a la creencia son igualmente fijos. Pero fijos o no, esos estados subjetivos constituyen una condición fenomenal que necesariamente precede a los hechos; esa condición es necesariamente constitutiva, por tanto, de la verdad  $M+x$  que buscamos. Si, sin embargo, los actos libres son posibles, una fe en su posibilidad, al aumentar la energía moral que los lleva a cabo, incrementará la frecuencia de esos actos en la vida de un individuo dado.

# La compasión\*

Charles Taylor

*En este artículo examino un caso de compasión —los actos de una mujer que salvó a varios judíos cuando eran víctimas de la persecución nazi—. Mi idea es que la explicación que de sus actos da esta mujer sugiere que la compasión es una respuesta primitiva al sufrimiento ajeno. «Primitivo» significa aquí dos cosas: primero, que dichas respuestas son inmediatas e irreflexivas; y, segundo, que estas respuestas son básicas desde un punto de vista explicativo, es decir, que no pueden explicarse apelando a un rasgo más fundamental de la naturaleza humana, como sería la posesión de un deseo o de un sentimiento específicos. Mi conclusión es, pues, que nuestras respuestas compasivas constituyen parcialmente, ellas mismas, nuestro concepto de lo que debe ser un individuo humano.*

La compasión (simpatía), esto es, el fenómeno de que nos conmueva el sufrimiento de otro representa, a mi juicio, un elemento esencial de la vida moral. Sin embargo, cuando se trata de explicar por qué nos conmueve el sufrimiento ajeno suele tergiversarse el fenómeno mismo que se ha de interpretar. Creo que este malentendido se debe a no ver que nuestras *respuestas* compasivas a otros son básicas para explicar nuestra concepción de la naturaleza humana. Pongamos un ejemplo.

Samuel y Pearl Oliner entrevistaron a una mujer que se había dedicado a salvar judíos durante su persecución en la Europa nazi. Ésta «se esforzó considerablemente en explicar por qué se negaba a aceptar que se la considerara una 'heroína' o una 'gentil justa', calificativos que, a su juicio, tergiversaban el verdadero significado de los hechos (...)»<sup>1</sup>.

Ahora nos llaman «gentiles justos» y a veces hasta «héroes», pero nosotros nos oponemos a que se nos califique así. Y puedo decir por qué. Un día bombardearon un cuartel alemán que había cerca de nuestra casa, a unos cinco kilómetros. Se dio el caso de que mi marido estaba allí (...). Al acercarse comprobó que el cuartel había sido seriamente alcanzado. Un soldado alemán huía con la cabeza práctica-

\* Artículo aparecido en *The Journal of Ethics*, nº 3, pp. 73-87, 1999. Título original: «Sympathy».



mente destrozada. Aunque se hallaba claramente conmocionado y sangraba a raudales, corría despavorido. Mi marido comprendió que en unos minutos se iba a desplomar y que moriría desangrado. De modo que, sin pensar lo que hacía, lo cargó en su bicicleta y lo llevó a la casa de su comandante. Lo colocó en el escalón de la casa, llamó al timbre y cuando se aseguró de que iban a abrir la puerta, lo dejó. Más tarde, varias personas y amigos que estaban escondidos con nosotros se enteraron y le dijeron: «Eres un traidor, has ayudado al enemigo.» Pero mi marido les contestó: «No, cuando un hombre está malherido deja de ser un enemigo y ya no es más que un ser humano necesitado». Del mismo modo que no podíamos aceptar que nos tacharan de «traidores», tampoco aceptamos que nos llamen ahora «héroes» por haber ayudado a personas judías. Simplemente ayudamos a seres humanos que lo necesitaban<sup>2</sup>.

Quienes consideraban a esta mujer una «gentil justa» no entendían la naturaleza de su respuesta al ayudar a los judíos perseguidos por los nazis. Su relato indica que para entender por qué se equivocaban los que llamaban héroes o gentiles justos a ella y a su marido, hay que entender por qué se equivocaban los amigos que tacharon de traidor a su marido. Y ello en dos aspectos:

Primero, al señalar cómo su marido ayudó a un soldado alemán porque sufría y lo necesitaba, está indicando que a la vista de cualquier ser humano doliente y necesitado responderían exactamente igual que respondieron ante los judíos que sufrían. Es decir, está señalando que lo que realmente les importaba era el sufrimiento de los sujetos. Pero, en segundo lugar, cuando dice que su marido subió al soldado alemán herido a su bicicleta «sin pensar lo que hacía», indica que su respuesta al sufrimiento humano es, en cierto aspecto, automática o inmediata. Su marido y ella ayudaron a los judíos simplemente porque sufrían, y reaccionaron inmediatamente.

Al rechazar los calificativos de «gentiles justos» y de «traidor», está queriendo decir que con esas etiquetas se concibe de forma equivocada *por qué* ella y su marido ayudaron a los judíos. Por un lado, la etiqueta de «traidor» podría implicar que este matrimonio había estado ya actuando como parte de un grupo más amplio de personas comprometidas en la lucha contra los nazis —compromiso que habría quebrantado el esposo de esta mujer al ayudar al soldado malherido—. Por otro lado, llamar a la pareja «gentiles justos» parece indicar que actuaron de acuerdo con un principio moral universal. Sin embargo, la mujer niega precisamente que ayudaran a los judíos en virtud de un compromiso específico con la lucha antifascista (o con la causa hebrea), o que ayudaran a los judíos porque pensaban que era lo correcto moralmente. Más bien sugiere que ayudaron a los judíos como ayudarían a todo el que se encontrara en circunstancias parecidas, sin considerar tales razones, de hecho sin considerar nada en absoluto —que sus actos eran sólo una respuesta inmediata y espontánea al sufrimiento humano—. Lo que esta mujer dice es: «Si se quiere entender lo que hicimos por los judíos, hay que entender cómo el sufrimiento de todo ser humano nos mueve de inmediato».

Este ejemplo muestra a las claras ciertos rasgos de nuestras respuestas compasivas a otros seres humanos que resultan fundamentales para entender este fenómeno moral. En el caso de la compasión, primero, nos mueve el *sufrimiento* de otro, y, segundo, nuestras respuestas son *inmediatas e irreflexivas*. Ahora bien, hay

un sentido en el que cabría aceptar la queja de esta mujer tal y como la he expuesto; así, podríamos admitir fácilmente que no actuó en función de un principio general ni porque se opusiera al fascismo, sino sencillamente porque los judíos estaban sufriendo; y, con todo, pensar que esa respuesta suya, esto es, el hecho de que le moviera el sufrimiento ajeno, requiere una explicación ulterior. Cabría preguntar, en otras palabras, no sólo por qué (en el sentido que antes apuntaba) actuó como lo hizo (eso lo sabemos porque lo dice ella misma), sino, en un nivel más profundo, por qué el sufrimiento de los judíos y, por supuesto, el de cualquier persona fue capaz de mover a esta mujer.

Esta cuestión de por qué nos mueve el sufrimiento ajeno no se reduce a las razones que puedan aducir los agentes para obrar de una determinada manera, sino que se trata de una cuestión sobre los propios agentes –sobre la naturaleza de éstos o a la naturaleza humana en general–. ¿Cuál es el origen de la motivación de un determinado agente, o de los seres humanos en general, que sirve de base a las razones que de su acción aporta un agente y que explica directamente el hecho de que le mueva? Podríamos contestar que esta mujer obró así porque un determinado deseo o sentimiento le impulsaban a aliviar el sufrimiento ajeno; o, por dar otra respuesta, cabría pensar que esta mujer obró así porque es propio de la naturaleza de todo ser racional moverse como ella lo hizo<sup>3</sup>.

Pero precisamente hacer la pregunta de por qué el sufrimiento nos mueve a todos implica, en última instancia, suponer que los actos morales de una persona, y tal vez todos sus actos intencionados, pueden explicarse en términos de un concepto *independiente* de su naturaleza, es decir, de un concepto que puede explicarse por entero sin necesidad de hacer referencia a *los actos mismos que pretende explicar*. El supuesto es que respecto al obrar humano siempre podemos dar una respuesta del tipo de: este rasgo de un agente (por ejemplo, este deseo, esta tendencia, incluso esta capacidad racional) explica que se produzca este acto (por ejemplo, salvar a alguien que esté en peligro de muerte, comerse un pastel de chocolate o cualquier otra acción intencionada). En términos generales, estas concepciones de la acción humana suponen que los actos de una persona pueden explicarse siempre señalando que emanan de ciertos rasgos de ese agente o de los seres humanos en general. De esta forma, los actos de una persona nunca figuran, ellos mismos, como básicos en nuestra concepción de la naturaleza humana<sup>4</sup>.

Defenderé, primero, que este supuesto distorsiona nuestra comprensión de ejemplos como el que he puesto. Luego defenderé que para entender apropiadamente ese tipo de ejemplos es preciso admitir que la compasión es una respuesta *primitiva* al sufrimiento de otro. Cuando digo que nuestras respuestas de compasión son «primitivas» quiero indicar dos cosas: primera, que respondemos al sufrimiento de otro de ciertas formas características sin pensarlo. Segunda, que esas respuestas son un rasgo fundamental de la vida humana; que no pueden analizarse y explicarse en términos de algo más fundamental como la posesión de un motivo o de una tendencia. Expliquemos primero la tesis de que apelando a una concepción independiente de la naturaleza humana malinterpretamos el fenómeno de la compasión.

## I. HUME Y SU CONCEPTO DE BENEVOLENCIA

En su *Tratado de la naturaleza humana*<sup>5</sup>, David Hume defendió la conocida tesis de que el origen de toda motivación humana es determinada pasión, la inclinación o la aversión hacia determinado objeto. Para Hume, todo acto volitivo respecto a un objeto es reducible a una pasión, es decir, a determinados deseos que se hallan insertos en nuestra naturaleza, o a un deseo general del bien y una aversión al mal. Hume sostiene al mismo tiempo que la razón no influye directamente en la voluntad. El papel de la razón se reduce a dirigir nuestra volición de forma apropiada hacia aquellos objetos con los que podemos satisfacer mejor nuestras pasiones, nuestros deseos o nuestras tendencias<sup>6</sup>.

Como es sabido, Hume ofrece en el *Tratado* una concepción muy peculiar de la compasión (*sympathy*). La compasión no es una forma específica de motivación, sino un mecanismo mediante el cual se nos transmiten los sentimientos de otros, lo que equivale a decir que *nosotros* llegamos a experimentar un sentimiento del mismo tipo del que están experimentando ellos. Ahora bien, *prima facie* esto no puede explicar por qué nos mueve el sufrimiento de *otro*. Supongamos que el hombre de mi ejemplo llega a sufrir, mediante el mecanismo de la compasión, el mismo dolor que el soldado alemán. Esto explica, claro está, que dicha persona tenga un motivo para actuar. Pero dicho motivo ya no constituye una explicación de nuestro ejemplo, porque ahora será su sufrimiento y no el del soldado alemán lo que le mueva.

Podemos, sin embargo, recurrir a otra idea de Hume. Tal vez la explicación correcta de que el hombre ayude al soldado alemán no dependa tanto del mecanismo de la compasión (en el sentido de Hume) como de que posee cierto deseo o cierta tendencia *dirigidos hacia el otro*. Después de todo, el propio Hume es consciente de la necesidad de postular una forma de motivación humana de este tipo. En el *Tratado* afirma, por ejemplo, que la benevolencia, el deseo natural de que otros sean felices, constituye uno de los motivos que se hallan «implantados en nuestra naturaleza». Posteriormente, en sus *Investigaciones*, Hume nos dice que en todos nosotros «hay un cierto grado de benevolencia, aunque pequeño, infundido en nuestro pecho; una chispa de amistad hacia el género humano»; y que este sentimiento es el único contrapeso del amor a uno mismo y lo que suministra una base a la moral (*Investigaciones*, pp. 271-272)<sup>7</sup>. De este modo, Hume podría interpretar la ayuda que el hombre presta al soldado alemán malherido apuntando que dicho individuo fue movido por sus tendencias benevolentes.

Esta explicación tergiversa, no obstante, los hechos tal como los expone la mujer de mi ejemplo. Su marido deja bien claro que sus actos iban dirigidos al *sufrimiento* del soldado malherido, no a los intereses de dicho soldado ni a su bienestar general. La benevolencia no puede simplemente identificarse con el movimiento que nos suscita el sufrimiento de otra persona. Pues yo podría actuar por benevolencia aunque *no* hubiera nadie sufriendo; el deseo por el bienestar de las personas no se limita, ni intuitivamente ni por nada de lo que Hume dice, a los casos en que dichas personas estén sufriendo. De ahí que mis tendencias benevolentes puedan naturalmente manifestarse incluso en situaciones donde no hay nadie que sufra. Cabría objetar que el hecho de que nos mueva el sufrimiento de otro

debe implicar que me preocupan sus intereses, incluso que nuestros actos en este caso son en realidad una muestra del ejercicio de nuestras tendencias benevolentes. Pero tal no es el caso necesariamente. Por ejemplo, una madre preocupada por la autoestima de su hijo puede actuar con benevolencia precisamente cuando no reacciona al dolor evidente de éste durante los últimos momentos de un maratón escolar. Por el contrario, cuando la mujer de mi ejemplo explica cómo su marido ayudó al «enemigo», está señalando cómo podría movernos el sufrimiento de otro incluso cuando no nos preocupan sus intereses en general. De hecho, el principal propósito de la mujer al relatar su historia es aclarar que lo que les preocupaba no eran los intereses generales ni el bienestar *de los judíos* (después de todo, estarían minando o traicionando ese objetivo al ayudar a los soldados nazis heridos), sino el hecho de que los judíos (como el soldado herido) estaban sufriendo y necesitaban ayuda.

El ejemplo que vengo analizando plantea, pues, una objeción general al concepto que Hume tenía de la naturaleza y de la acción humanas. Si un hombre actúa movido por la compasión humeana, el sufrimiento ajeno se le transmite por la propia vía de la compasión (simpatía). Pero entonces lo que le mueve es *su propio* sufrimiento; por lo que su motivo no parece ser otro que el interés personal. Y si un hombre obra impulsado por la benevolencia humeana, lo que le mueve es el deseo general de que otros sean felices y no su sufrimiento en particular. En ambos casos, la concepción de Hume se muestra insuficiente.

## II. LA TEORÍA DE SCHOPENHAUER SOBRE LA COMPASIÓN

Consideremos ahora las aportaciones de una teoría diferente. En *El fundamento de la moral*<sup>8</sup>, Arthur Schopenhauer se propone descubrir «las bases objetivamente verdaderas de la moral y, por consiguiente, también de la moralidad» (p. 39). Para lograrlo, Schopenhauer argumenta que primero hay que emprender un examen crítico de lo que a su juicio constituye la ortodoxia imperante, es decir, la fundamentación kantiana de la moral. Pues, según Schopenhauer:

La crítica de la fundamentación kantiana de la moral (...) será la mejor preparación y guía, de hecho el camino directo, para mi propia fundamentación (...), por ser ésta diametralmente opuesta a la suya (p. 47).

Immanuel Kant mantuvo que para que una acción sea genuinamente moral no ha de emanar de un rasgo contingente de nuestra constitución humana –ni de un deseo o una inclinación determinados ni de una inclinación inserta en la naturaleza humana– sino sólo del respeto a lo que Kant llamó *la ley moral*, una ley a la que toda criatura racional ha de concebirse sometido en virtud exclusivamente de su naturaleza racional. De ahí que la expresión de esa ley –el imperativo categórico– sea puramente formal: que haya de establecerse *a priori*, exclusivamente mediante la razón. Por eso la moral «no se basa en nada empírico, esto es, en ningún objeto del mundo exterior ni en la conciencia del sujeto, como sería el caso de un sentimiento, una inclinación o un impulso» (p. 70). Pero Schopenhauer señala,

por el contrario, que «sólo lo empírico o lo que se considera que tiene una posible existencia empírica, resulta real para el hombre (...). La moralidad se interesa por la conducta *real* del hombre» (p. 75), por lo que Kant precisamente niega, esto es, el sentimiento, la inclinación o el impulso.

Cuando examinamos la conducta real del hombre descubrimos ante todo que «el incentivo básico y principal tanto en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el ansia de vivir y de bienestar» (p. 131). El egoísmo, el interés propio más radical, constituye el motivo más poderoso e inmediatamente evidente que cabe observar, y explica en gran medida la acción humana. Pero obrar por móviles egoístas no puede generar una acción moral porque

el rasgo específico (de los actos moralmente valiosos) es la exclusión de esa clase de motivos que suelen impulsar a toda acción humana, los del *interés propio* (...) La ausencia de toda motivación egoísta constituye, pues, *el criterio para juzgar moralmente valiosa una acción* (pp. 139-140).

Schopenhauer concibe en líneas generales el incentivo moral de la siguiente manera. Para él, «lo que mueve a la voluntad es simplemente el bienestar y la desgracia en general». Pero «toda acción cuyo último objetivo sea el bienestar y la desgracia de quien la realiza es *egoísta*». Y como «*el egoísmo y el valor moral* de una acción se excluyen entre sí», los actos con valor moral deben tener por objeto el bienestar y la desgracia de otro (pp. 141-142). Efectivamente, Schopenhauer considera que se da el caso de que somos impulsados a obrar en contra de nuestro propio interés, que actuamos de acuerdo con «el bienestar y la desgracia» ajenos. Llama, entonces, compasión al impulso que nos lleva a aliviar la desgracia de otro o a fomentar su bienestar. Este es el único incentivo genuinamente moral. «Sólo los actos que brotan de la compasión tienen valor moral, y todo acto que responda a cualquier otro motivo carecerá de dicho valor» (p. 144)<sup>9</sup>.

Ahora bien, se pregunta Schopenhauer:

¿Cómo es posible que el bienestar y la desgracia *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, de la misma forma en que suele moverse por el bienestar y la desgracia propios? ¿Cómo es posible, entonces, que el bienestar y la desgracia *de otro* lleguen a convertirse directamente en motivos míos, hasta el extremo a veces de subordinar a éstos mi bienestar y mi desgracia, es decir, lo que normalmente constituye la única fuente de mis motivos? (p. 143).

Como tendremos ocasión de ver, la compasión no puede explicarse, pues, mediante una investigación empírica. Ahora bien, a mi modo de ver, esto pone en tela de juicio *cualquier* intento de explicar nuestras respuestas compasivas a otros en términos de algún motivo independientemente especificable.

Schopenhauer se cuida mucho de no reducir la compasión ni al deseo general del bienestar ajeno (como en la benevolencia de Hume), ni al impulso suscitado por nuestro propio sufrimiento (como en el mecanismo de la simpatía de Hume). Señala que en el fenómeno de la compasión es fundamental distinguir entre el movimiento que nos produce directamente nuestro propio sufrimiento y el movi-

miento que nos produce directamente el sufrimiento de otra persona. De este modo, aunque el movimiento que me suscita la desgracia ajena presupone que «sufro directamente con él, que siento *su* desgracia como ordinariamente siento la mía» (p. 143), Schopenhauer deja claro que es la desgracia de otro lo que me mueve y no la propia. Es decir, cuando sufrimos con otro «somos claramente conscientes de que es *él* quien sufre, no nosotros; sentimos el sufrimiento en *su* persona, no en nosotros (...); percibimos que su dolor es *su*yo, no imaginamos que es nuestro» (p. 147).

Ahora bien, si en el caso de la compasión no imaginamos que el dolor de otra persona es nuestro, ¿en qué sentido sufrimos verdaderamente *con él*? ¿Qué significa que sentimos el sufrimiento en *su* persona, no en nosotros? Schopenhauer indica que mi experiencia directa de la desgracia de otros «requiere que *me identifique con él* de alguna manera, en otras palabras, que desaparezcan, al menos en cierta medida, esas diferencias que existen entre todos los demás y yo, y que constituyen la base de mi egoísmo» (pp. 143-144). Y llegado este momento admite que «la explicación de la posibilidad de este fenómeno tan importante no se consigue mediante una vía exclusivamente psicológica» (p. 147). Ésta es la razón de que el fenómeno de la compasión no pueda, en última instancia, explicarse empíricamente. Como dice más adelante Schopenhauer, «la teoría que considera el egoísmo (como la fuente única de la motivación humana) se halla perfectamente justificada desde un punto de vista *empírico*. La experiencia nos muestra que *la diferencia* entre mi persona y la de los demás tiene un carácter absoluto» (p. 205). Esto quiere decir que mi dolor es empíricamente real en el sentido de que constituye la experiencia de un individuo particular y distinto. En este sentido, para experimentar el dolor de otra persona tendríamos que «*estar dentro de la piel de ese otro hombre*» (p. 144). Schopenhauer concluye, así, que sólo cabe explicar la compasión «por una vía metafísica» (p. 147)<sup>10</sup>.

Pero en su teoría, ¿concede, entonces, Schopenhauer lugar alguno a la explicación? A mi juicio, la tesis de Schopenhauer sobre el fenómeno de la compasión no sólo cuestiona la posibilidad de explicaciones empíricas, sino de todo intento de explicar nuestra respuesta al sufrimiento ajeno apelando a una característica de la naturaleza humana a la que atribuiríamos en nuestras teorías un papel más fundamental que a dicha respuesta<sup>11</sup>.

«¿Cómo es posible —se pregunta Schopenhauer— que el bienestar y la desgracia de otro muevan mi voluntad *inmediatamente*, es decir, *de la misma manera exactamente* que suelen movernos nuestro propio bienestar y nuestra desgracia?» (las cursivas son mías). Y responde argumentando que si me mueven el bienestar y la desgracia ajenos con la misma inmediatez con que suelen moverme los míos, eso sólo podría deberse a que su bienestar y su desgracia me proporcionan la misma clase de *motivo* directo que suelen suministrarme los míos. Esto lleva a Schopenhauer a afirmar que en el caso de la compasión debo *sentir* de algún modo el dolor del otro, pues cuando me mueve mi dolor la fuente de mi motivación es directamente ese sentimiento, esto es, ese dolor. La argumentación de Schopenhauer asume, pues, la idea de Hume de que «la aversión o la inclinación hacia un objeto» sólo se producen mediante la intervención de una pasión o de un sentimiento. Ahora bien, mientras Hume diría que, en el caso de la compasión (simpatía), lo

que nos mueve es una especie de reflejo o de copia del sufrimiento del otro y no su dolor directamente, Schopenhauer sugiere que en el caso de la compasión lo que nos mueve es, en cierto modo, nuestro *sentimiento directo del dolor real de otra persona*. Y esta idea es, como digo, la que lleva a Schopenhauer a abandonar la explicación empírica para el caso del fenómeno de la compasión.

### III. RESPUESTAS PRIMITIVAS

Aceptemos, entonces, la idea de Schopenhauer de que, en el caso de la compasión (o de la simpatía), nos mueven el bienestar y la desgracia de otros de la misma manera inmediata en que nos mueven nuestro bienestar y nuestra desgracia. Podríamos, sin embargo, sugerir una interpretación muy diferente de este fenómeno. Volvamos a considerar el ejemplo anterior. Una característica importante de ese ejemplo era, como dije, que el marido de la mujer en cuestión respondió inmediatamente al sufrimiento del soldado alemán malherido. Esa mujer no dice, sin embargo, que su marido estuviera movido directamente por un deseo, sino que ayudó al soldado alemán «sin pensar lo que hacía». Cabe señalar que no está nada claro que ese hombre actuara movido por algún tipo de deseo o tendencia. Schopenhauer, por el contrario, pretende indicar que, en el caso de la compasión, lo inmediato o automático es mi acción en función de un deseo (de perseguir el bienestar de alguien o evitar la desgracia a alguien), y da por supuesto que dicho deseo explica nuestras respuestas compasivas. Mi posición es opuesta a la suya porque entiendo que lo realmente inmediato o automático *es la respuesta misma*. El sentido en que nuestra respuesta al sufrimiento ajeno es la misma que nuestra respuesta al sufrimiento propio es, sencillamente, que en ambos casos respondemos de manera inmediata e irreflexiva.

Examinemos las respuestas que damos a nuestro dolor. El argumento de Schopenhauer era que «todo motivo que mueve a la voluntad (...) se manifiesta automáticamente» (p. 75). Así, cuando dice que nuestro dolor nos mueve de forma inmediata lo que quiere decir realmente es que lo que nos mueve directamente es el deseo de evitar nuestro propio sufrimiento, deseo que se manifiesta de forma automática. Pero, ¿se nos «manifiesta» automáticamente un deseo? Si me tuerzo un tobillo, por ejemplo, mi respuesta instintiva puede ser darme un masaje con mis propias manos. No está claro que esto lo haga porque desee aliviarme el dolor; puede muy bien ocurrir que me cuide el tobillo sin pensar en el dolor, o sin tenerlo en cuenta. Con esto quiero decir que me opongo a la idea de que siempre que respondo a un dolor o a un sufrimiento mío, la explicación de mi conducta haya de ser que estoy movido por un motivo, digamos un deseo, que se me hace patente.

Cabría objetar que cuidarse el tobillo cuando se tuerce sea, realmente, una conducta instintiva, y añadir que ello demuestra que existen, como diría Hume, ciertos deseos o tendencias *instintivos* «implantados en nuestra naturaleza». Ahora bien, yo no estoy negando que los seres humanos respondamos instintivamente en numerosas situaciones. Lo problemático es afirmar que la explicación de esas respuestas instintivas mías haya que buscarla en ciertos deseos y tendencias instinti-

vos implantados en mi naturaleza. Para que la explicación en ese caso sea genuina, la sugerencia de que tengo ciertos deseos y tendencias instintivos debe hacer algo más que registrar el hecho de que en determinadas situaciones respondo de determinados modos característicos.

Explicaré mi idea en términos más generales. En muchos casos, naturalmente, los deseos de un agente, lo mismo que sus creencias y su racionalidad práctica, desempeñan un papel esencial en la explicación de sus actos. Por ejemplo, podría decir que la explicación de que coja el autobús 38 ha de hacer referencia a mi deliberación práctica sobre mi deseo de ir de compras, a mi creencia de que ése es el autobús que lleva a la ciudad, etc. Pero en el caso de nuestras respuestas instintivas la racionalidad práctica y la creencia no desempeñan dicho papel. Por ejemplo, aunque esté deseando la muerte a todas horas, puedo instintivamente esquivar un autobús que se me viene encima y que está a punto de atropellarme. Cabe pensar, naturalmente, que si me aparto es porque, en el fondo, no deseo morir y que el deseo instintivo de vivir ha intervenido en cierto modo. Pero entonces no está claro que la tesis de que tengo un deseo instintivo de conservar mi vida signifique algo más que el hecho de que, ante una muerte inminente, actuaré para evitarla.

Mi argumento es, pues, que no respondo a mi dolor y a mi sufrimiento porque tenga un deseo o una tendencia, sino que se trata de algo que hago de forma inmediata; es decir, que mi respuesta es aquí primitiva en los dos sentidos que decía antes. Mis respuestas son en este caso irreflexivas, y, además, no pueden analizarse ni explicarse en términos de algo más fundamental, esto es, recurriendo a un motivo o a una tendencia. Y aunque estoy de acuerdo con Schopenhauer en que tratándose de la simpatía (o de la compasión) nos movemos tan inmediatamente como nos mueve nuestro propio sufrimiento, definiendo también que ambos casos caen dentro de lo que he llamado «respuestas primitivas». La simpatía, concretamente, es una respuesta primitiva al *sufrimiento de otro*. Y, como he dicho, una respuesta es primitiva en dos sentidos: primero, en que es irreflexiva; y, segundo, en que no puede explicarse recurriendo a una característica más fundamental de la naturaleza humana.

Examinemos esto último. La idea de que nuestras respuestas pueden desglosarse siempre y explicarse en términos de algún elemento más fundamental de la naturaleza humana ocupa un lugar central en las teorías de la acción humana que he criticado. Ello no quiere decir que en muchos casos no puedan explicarse nuestros actos, y substantivamente, mediante determinados deseos. Mi tesis es, precisamente, que no toda acción humana se explica como es debido apelando a algo más fundamental como es un deseo o una tendencia. Tampoco digo que no tenga sentido al menos atribuir un deseo específico a un agente que está impulsado a obrar de una determinada manera. Por eso no me importa aceptar que, en cierto sentido, esquivar un autobús que se acerca supone tener el deseo de conservar la vida. Pero decir que alguien tiene un deseo en ese *sentido* no significa haber identificado la causa de su acción, sino simplemente sugerir un rasgo lógicamente necesario de cualquier acción intencionada.

Thomas Nagel ha apuntado la misma idea respecto al papel que desempeñan supuestos deseos prudenciales. Como dice Nagel,

Si la probabilidad de que un acto fomenta mi felicidad futura me motiva a



realizarlo ahora, entonces es apropiado atribuirme el deseo de ser feliz en el futuro. Pero nada se deduce respecto al papel del deseo como condición que contribuya a la eficacia motivacional de esas consideraciones. Es (...) sólo una condición lógicamente necesaria. Pero no es necesario ni como factor positivo ni como condición causal<sup>12</sup>.

Del mismo modo sostengo que, tratándose de ciertas respuestas inmediatas e irreflexivas (primitivas), la tesis de que un agente debe tener un deseo o una tendencia apropiados se reduce, en realidad, a consignar el hecho de que dichos agentes se ven movidos en ciertas situaciones de determinadas formas características. Además, de ser esto cierto, para defender un concepto de naturaleza humana, habrá que hacer referencia, en el nivel más fundamental, no sólo a ciertos motivos humanos, a nuestros deseos, tendencias, etc., sino también a ciertas formas características de actuar. Mi tesis es, pues, que ciertas respuestas humanas, incluyendo la compasión (simpatía), desempeñan un papel *constitutivo* en nuestra concepción de la naturaleza humana.

Veamos ahora la idea de que, en el caso de nuestras respuestas primitivas, actuamos sin pensarlo. Cabría objetar que nuestras respuestas compasivas a otros no son seguramente primitivas en este segundo sentido. Alguien podría decir que ni siquiera en el caso de las respuestas compasivas del matrimonio que aparece en mi ejemplo son así. Recordemos el modo de reaccionar del marido ante el soldado alemán malherido. Parece claro que determinar que un hombre va a morir desangrado en un plazo breve si uno no toma antes medidas específicas requiere alguna reflexión. Cabe pensar, al menos, que para decidir lo que uno ha de hacer en este caso, deben tenerse antes ciertas creencias sobre el sufrimiento de la otra persona y debe realizarse algún razonamiento práctico sobre cuál sería la mejor forma de ayudarle.

No pretendo negar que el hombre de mi ejemplo pudiera haber obrado basándose en ciertas creencias suyas sobre el sufrimiento del soldado alemán ni que el razonamiento práctico no desempeñara aquí papel alguno. Lo que sostengo es que tales creencias, esto es, creencias *relativas a los pensamientos y a los sentimientos de otros*, están, ellas mismas, parcialmente constituidas por nuestras respuestas primitivas a otros seres humanos. Así, ni se piensa ni se reflexiona, por ejemplo, sobre si otros seres humanos sienten y sufren o no, si lo hacen en una determinada ocasión o en general. Por el contrario, nuestras respuestas primitivas no dejan lugar para dudar de que tengan ideas y sentimientos. Aunque no puedo desarrollarlo aquí, sugiero que a esto se refería Ludwig Wittgenstein cuando apuntó: «Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No *opino* que tenga un alma»<sup>13</sup>.

¿Qué quiero decir, entonces, cuando afirmo que las respuestas del hombre y de la mujer de mi ejemplo fueron «inmediatas e irreflexivas»? Cuando digo que sus respuestas fueron «inmediatas e irreflexivas» pretendo indicar al menos una cosa: que no deliberaron sobre si es o no una *razón* para ayudar a otra persona el hecho de que sufra. En el caso de nuestra pareja, como entendían la naturaleza del sufrimiento de esa otra persona y sabían cómo ayudarle, no se plantea ninguna duda ulterior sobre lo que de hecho han de hacer. Esto marca una importante diferencia entre la pareja de mi ejemplo y otra clase de agente que pudiera haberse preguntado si había alguna razón para ayudar a un soldado alemán herido, dados

sus compromisos, sus ideales, etc. Otra clase de agente podría, así, requerir una razón para prestar ayuda, más allá del hecho de que hubiera una persona sufriendo.

Es el tipo de respuesta primitiva que he esbozado más arriba el que la mujer de mi ejemplo recalca, realmente, frente a las personas que intentan explicar su reacción y la de su marido al dolor de los judíos recurriendo a algo más fundamental, a algo, por ejemplo, sobre ellos en concreto. Dicha mujer concluye diciendo: «Sólo ayudamos a unos seres humanos que lo necesitaban». Estas palabras son un ejemplo en contra de quienes piensan que para explicar por qué obró como obró hay que hacer referencia a algún motivo suyo, digamos a un deseo particular o a una tendencia benevolente –motivo que por alguna razón no se da en otras personas o no se manifiesta con tanta fuerza–. En lugar de eso, ella insiste en que todo *se reduce* a que les movió el sufrimiento de otras personas. Y supone que, al igual que ella y su marido, sus entrevistadores aceptan que es una respuesta primitiva o un hecho fundamental del ser humano el que nos mueva el sufrimiento ajeno.

Ahora bien, al decir esto, no quiero dar a entender que quienes no ayudaron a los judíos en la Europa nazi, o los judíos que llamaron traidor al esposo de la mujer por ayudar al soldado malherido, estuvieran de algún modo por debajo de los seres humanos. Decir que las respuestas compasivas son constitutivas de la naturaleza humana no equivale a afirmar que para ser plenamente humanos debemos responder siempre así al sufrimiento ajeno. Pues es también un hecho característico sobre el ser humano el que muchas consideraciones puedan impedir que nos mueva el dolor de otro, cosa que a menudo consiguen. Así, el odio comprensible hacia los nazis de las personas a las que la mujer escondió podría haber impedido cualquier respuesta compasiva primitiva que pudiesen tener respecto a soldados malheridos. Y a su vez, si la pareja de mi ejemplo hubiera estado ayudando a los judíos en virtud de un compromiso contra el fascismo nazi, tal vez se hubiesen resistido a ayudar al soldado malherido. Pero en tales casos, el hecho de que una persona no responda compasivamente al sufrimiento de otro no demuestra que la compasión (*simpatía*) deje de ser, para ella, una respuesta primitiva; lo único que prueba es que dicha respuesta ha quedado en cierta medida bloqueada o suprimida<sup>14</sup>.

Ahora bien, si se puede ser plenamente humano sin responder compasivamente al sufrimiento de otro, ¿no es lícito decir, entonces, que el marido y la mujer a quienes me he referido eran héroes? Quienes singularizaron a esa pareja llamándoles héroes podían haber estado indicando, por ejemplo, que aquellos actos suyos, que habían supuesto graves riesgos tanto para ellos como para sus amigos y familiares, mostraban a las claras que sus respuestas primitivas de compasión se habían visto reforzadas por un fuerte compromiso con determinados principios. Como antes señalaba, puede darse el caso de que nuestras respuestas compasivas a otros se hallen bloqueadas a veces por la intervención de diversas consideraciones. Sugería que pueden quedar bloqueadas por el odio, pero el ejemplo que venimos discutiendo indica quizás que también el miedo podría obstaculizarlas. De hecho, si las circunstancias del soldado herido hubiesen sido más peligrosas (por ejemplo, si no hubiera acabado el bombardeo), el miedo podría haber hecho que el marido en cuestión se lo pensara dos veces antes de ayudarle. Pero,

¿puede un principio reforzar nuestras respuestas compasivas? Antes sostenía que ni el marido ni la mujer estaban de ningún modo motivados por un principio. Ahora bien, esto no significa que ciertos principios, junto a diversas formas de reflexión, no sean importantes, en un plano más general, para apoyar e incluso modificar<sup>15</sup> nuestras respuestas primitivas de compasión. Con todo, mi tesis es que tales principios y tal reflexión se basan en el hecho de que nos mueve el sufrimiento ajeno. Indicaba antes que nuestras respuestas de compasión son básicas, desde el punto de vista explicativo, para nuestra comprensión de los fenómenos morales descritos. Pero ello no significa que nuestra comprensión de todo lo que abarca la vida moral se reduzca a esas respuestas.

Por último, en referencia a una objeción de diferente tipo, identificar la compasión (simpatía) con el hecho de que nos mueva el dolor ajeno no equivale a decir que todos y cada uno de los casos en que se produzca una respuesta así han de entenderse necesariamente como compasión (simpatía). Supongamos que alguien que nunca ha movido un dedo para ayudar a los pobres, de pronto, como si dijéramos sin pensarlo, echa un par de monedas en la gorra de una persona que pide limosna en la calle. ¿Es éste un caso de compasión (simpatía)? Para determinar si un acto concreto es un caso genuino de compasión, antes hay que ver cómo se relacionan esas respuestas con una muestra mucho más amplia de respuestas que esa persona haya dado a lo largo de su vida. De hecho, el relato de la mujer tiene como finalidad hacer ver que su respuesta y la de su marido al ayudar a los judíos eran realmente casos de compasión y por eso aclara que esas respuestas se ajustan a una pauta. El relato no sugiere, entonces, que *no* haya explicación de por qué el marido y la mujer obraron así. Más bien indica que no ha de buscarse la explicación aclarando sus motivaciones, sino considerando de qué forma su respuesta a los judíos guarda una relación de continuidad con otras respuestas –como la respuesta de su esposo al soldado alemán malherido–.

La mujer de mi ejemplo empieza su relato con estas palabras: «Tenemos muchas reservas a que nos llamen ‘gentiles justos’, y puedo decir por qué». A mi juicio, si consigue explicar con éxito el porqué de sus reservas, ello se debe exclusivamente a que nosotros concebimos a los seres humanos del mismo modo que ella. Pues tanto ella como nosotros damos por supuesto que moverse inmediatamente y sin pensarlo ante el sufrimiento ajeno forma parte de lo que significa ser humano.

Traducción: *Enrique López Castellón*

## NOTAS

<sup>1</sup> S. P. y P. M. Oliner, *The Altruistic Personality: Rescuers of the Jews in Nazi Europe*, New York, The Free Press, 1988, p. 228.

<sup>2</sup> *Ibid.* Lawrence Blum hace un interesante análisis de este libro que contrasta mucho con mi análisis del fragmento citado. Véase L. Blum, «Altruism and the moral value of rescue: resisting persecution, racism, and genocide», en Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Véase también la nota número 11.

<sup>3</sup> En líneas generales, las explicaciones del primer tipo, inspiradas en David Hume, explican la acción humana como algo que emana de la deliberación sobre creencias y deseos, y añade que entre estos últimos está el deseo del bienestar ajeno; las explicaciones del segundo tipo, inspiradas en Immanuel Kant, consideran que tenemos razón para perseguir el interés ajeno y no sólo el propio, sólo en virtud de nuestra naturaleza racional.

<sup>4</sup> Por ejemplo, Bernard Williams ha señalado que lo que mueve a un agente a obrar de algún modo es siempre un elemento que forma parte de lo que llama su «equipo motivacional subjetivo S». Según Williams, aunque los elementos de S podrían describirse formalmente como deseos, este equipo contiene de hecho «cosas como disposiciones a valorar, pautas de reacción emocional, lealtades personales y diversos proyectos, como se les puede llamar en términos abstractos, que encarnan los compromisos del agente». Bernard Williams, «Internal and external reasons», en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 105.

<sup>5</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, P. Didditch (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1978. En adelante se cita como *Tratado*.

<sup>6</sup> Según Hume, «de donde surge la aversión o la inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o de placer. Y esas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia (...), (y) es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esa conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos (...)», *Tratado*, p. 414.

<sup>7</sup> D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, P. Didditch (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1975. En adelante se cita como *Investigaciones*.

<sup>8</sup> Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, E. F. J. Payne (trad.), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965. Todas las citas de Schopenhauer pertenecen a este libro.

<sup>9</sup> Quisiera señalar que Schopenhauer encuentra un tercer motivo para la voluntad, que se diferencia tanto del egoísmo como de la compasión; se trata de la malicia. La malicia, que no nos interesa aquí, es el motivo que nos lleva a perseguir la desgracia ajena y que, como dice Schopenhauer, «llega al límite de la crueldad extrema» (p. 145).

<sup>10</sup> Este argumento de Schopenhauer se basa en la *Estética Transcendental* de Kant. En resumen, según Schopenhauer, Kant descubre allí que la idea de pluralidad es una distinción que sólo se produce en el espacio y en el tiempo, «las formas de nuestra facultad de percepción intuitiva» (p. 206). Por consiguiente, esa distinción no se podría aplicar a «eso que quiere y conoce» (p. 206) mediante dicha facultad. Según Schopenhauer, de esto se deduce que la distinción entre los seres humanos individuales «pertenece sólo al fenómeno», y esto hace posible que «en todas las cosas vivas se manifieste (...) una misma y única esencia» (p. 209). Esta posibilidad explica precisamente que una persona se mueva por el bienestar y la desgracia de otro como se mueve por los suyos. Pues lo que aquí sucede es que «reconoce que es su propio yo (su ser en sí más íntimo) lo que ahora aparece ante él» (p. 212).

<sup>11</sup> Por eso este argumento vale también contra Lawrence Blum, quien ha sugerido recientemente que hemos de explicar nuestras respuestas de compasión a otros en virtud de lo que ha llamado «emociones altruistas». Véase Lawrence Blum, *Friendship, Altruism and Morality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980.

<sup>12</sup> Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. 29-30.

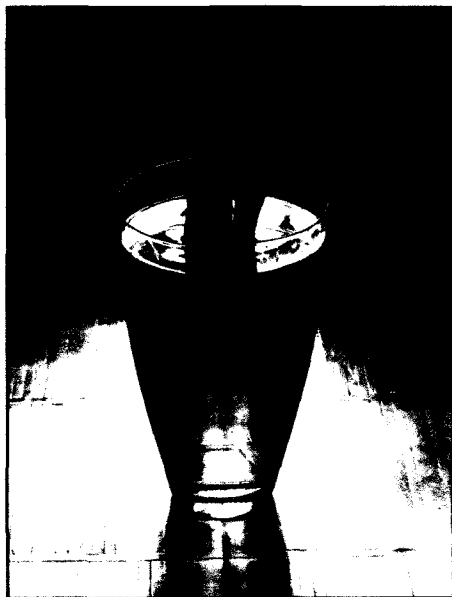
<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trad.), Oxford, Blackwell, 1959, part. II, iv.

<sup>14</sup> Sin embargo, en un caso extremo, puede suceder que una pasión intensa como el odio bloquee tan completamente las respuestas compasivas de una persona a cualquiera o a todo ser humano que esas respuestas dejen de ser primitivas para esa persona, de forma que ya no tiene nada que suprimir. Creo que tiene sentido decir que en esos casos una persona ha perdido realmente algo de lo que significa ser humano.

<sup>15</sup> He sostenido que la simpatía (compasión) es una respuesta primitiva al sufrimiento de otro. Pero nuestra comprensión de las formas posibles de dolor que puede experimentar un ser humano depende en gran medida de la reflexión. Debido a ello, cabría esperar que nuestras respuestas más básicas al sufrimiento físico serían debidamente modificadas a la luz de tales reflexiones. Consideremos el ejemplo siguiente para ilustrar el modo como pudiera producirse esto. Un amigo mío intentó una vez ayudar a una mujer indigente que iba por la calle comprándole una barra de pan. La respuesta de ella fue arrojarle la barra de pan a la cara. Una forma de entender este intercambio es suponer que mi amigo ofendió o hirió el orgullo de la mujer. Pero eso depende, claro está, de que comprendamos que la humillación es también una forma de dolor humano, y que puede obligarnos a cambiar nuestras respuestas al hambre y a otras formas de sufrimiento meramente físico.

## Cuaderno Gris

1. Alfonso MORALEJA (ed.)  
**Gracián hoy**  
**La intemporalidad de un clásico**
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)  
**Horizontes del relato**  
**Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur**
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)  
**Diálogo y deconstrucción**  
**Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida**
4. Alberto LÓPEZ CUENCA (ed.)  
**Resistiendo al oleaje**  
**Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica**
5. Alfonso MORALEJA (ed.)  
**Nietzsche y la «gran política»**  
**Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano**
6. Pedro RIBAS (ed.)  
**Unamuno y Europa**  
**Nuevos ensayos y viejos textos**
7. Pura SÁNCHEZ ZAMORANO (ed.)  
**Los sentimientos morales**



**En portada:**

Miguel Copón, *Sin título* (2003)

*La «exterioridad» es tan característica de nuestras emociones como de nuestras sensaciones: ambas refieren a un objeto como la causa de la impresión experimentada. ¡Qué referencia tan intensamente objetiva subyace al miedo! Del mismo modo, un hombre extasiado de alegría y un hombre temeroso del tedio no tienen simplemente conciencia de sus estados subjetivos; si se tratara sólo de eso, la propia fuerza de sus sentimientos se evaporaría. Ambos creen que hay una causa externa por la que sienten como sienten: ya sea «¡Qué mundo tan hermoso, qué buena es la vida!», o «¡Qué tedio tan espantoso es la existencia!». Cualquiera filosofía que aniquile la validez de tales referencias, ya sea suprimiendo sus objetos, ya sea traduciéndolos a otros términos desprovistos de relevancia emocional, dejará al espíritu con bien poco sobre lo que actuar o por lo que interesarse. Engendrará un estado opuesto al de la pesadilla, pero que comunicará, sin embargo, a quien de él se haga consciente, un terror análogo al de aquél. En la pesadilla tenemos motivos para actuar, pero no poder; en este caso, tenemos poderes, pero no motivos. Nos invade un desamparo sin nombre ante la idea de que no haya nada eterno en nuestros propósitos últimos, en los objetos de esos afectos y aspiraciones que son nuestras energías más profundas. La ecuación monstruosamente desequilibrada de universo y sujeto cognoscente —que postulamos como ideal de la cognición— halla su equivalente perfecta en la no menos desequilibrada ecuación de universo y sujeto práctico. Exigimos en el universo rasgos con los que puedan medirse nuestras emociones y poderes. Por insignificantes que seamos, por trivial que sea la forma en que el cosmos nos vapulea o nos roza, cada uno de nosotros desea sentir que sus reacciones, en ese punto, son congruentes con las exigencias del «gran todo».*

William James, *El sentimiento de racionalidad*

Con la colaboración de:



ISBN 84-932145-5-8



9 788493 214555