

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 castigo¹. 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 Kant² 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), etc³. 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»⁴.

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 adecuada⁵, ausencia que volvía a lamentar Richard Brandt poco después⁶ 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»⁷. 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 deber⁸, 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»⁹.

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—¹⁰ 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»¹¹. 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 postransgresionales 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 transgresión¹².

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 concepto¹³. 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»¹⁴, 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 postransgresionales 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 cognitivas¹⁵, 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»¹⁶. 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»¹⁷. 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 morales¹⁸.

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 primordial¹⁹. 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»²⁰.

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»²¹.

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 emotiva²², 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 moral²³.

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 arrebatte 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»²⁴. 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 extraños²⁵. 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»²⁶.

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 mal²⁷. 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 unificada²⁸. Lo que en última instancia permite esta variación de interpretaciones —que en el caso de Nietzsche o de Scheler²⁹ 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 contemporánea³⁰. 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 soberbia³¹. 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 morales³².

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 personas³³. 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 moral³⁴. 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 Sádaba³⁵– 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»³⁶.

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 formales³⁷. 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 culpables³⁸.

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

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

² «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).

³ 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.

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

⁵ 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.

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

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ Lugar citado en nota 3, c. 13.

¹⁰ 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.

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

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.

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

¹⁷ 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.

¹⁸ Lugar citado en nota 13, 9. 530.

¹⁹ 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.»

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

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

²² 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.)

²³ 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.

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

²⁵ 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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).

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² 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.

³³ 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.

³⁴ 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.

³⁵ *El amor contra la moral*, Madrid, Arnao, 1988.

³⁶ 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.

³⁷ 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.

³⁸ 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.