

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*, n.º 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»¹.

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 práctica². 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 (ῥθεῖν) el movimiento, no de la meta que persigue (οὗ ἕνεκα)» (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 perceptiva³. 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»⁴.

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*⁵, cuyo capítulo 8 reproduce en lo esencial su artículo de 1963 sobre «El sentido de la justicia»⁶. 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»⁷. 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»⁸, 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»⁹. 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 normal¹⁰.

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 innatas¹¹.

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 dada¹². 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»¹³, como los psicolingüistas, tal como Eric Lenneberg, cuando hablan de una *language readiness* o maduración lingüística de la naturaleza de la especie humana¹⁴.

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 moral¹⁵.

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 intelectualmente, 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 estética¹⁶. 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»¹⁷. 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*¹⁸.

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 fines¹⁹.

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 inerte²⁰. 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 morales²¹.

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 Hutcheson²². 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»²³.

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 moralidad²⁴. 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'»²⁵. 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»²⁶. 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 culpa²⁷. 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»²⁸.

NOTAS

¹ *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung*, XII, *Ak.* 6, 400. Edición de Karl Vorländer, Felix Meiner, Hamburgo, 1959, pág. 242.

² «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.

³ 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.

⁴ *Ak.* 400; *ed. cit.*, pág. 242; *cf.* *Ak.* 211-212; *ed. cit.*, págs. 11-12.

⁵ *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972. Cito siempre por esta edición, aunque existe traducción española, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

⁶ «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.

⁷ *A Theory...*, § 73, pág. 479.

⁸ «The Sense...», pág. 120; *A Theory...*, pág. 460.

⁹ *Op. cit.*, pág. 312.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 47.

¹¹ *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.

¹² 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.

¹³ *A Theory of Reasons for Action*, Clarendon Press, Oxford, 1971, pág. 63.

¹⁴ Eric H. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, J. Wiley, Nueva York, 1967, pág. 375. Hay traducción española en Alianza Editorial, Madrid.

¹⁵ «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, 1969⁹. Véase el art. de López Castellón citado en nota 2.

¹⁶ 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).

¹⁷ R. Gauthier, *op. cit.*, pág. 118.

¹⁸ G. Ryle, *The Concept of Mind*. Hutchinson, Londres, 1949, cap. 2; traducción española en Paidós, Buenos Aires.

¹⁹ R. Gauthier, *op. cit.*, págs. 538-539.

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² 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.

²³ *Metaphysik der Sitten. Ak.* 449; *ed. cit.*, pág. 304.

²⁴ *Id.*, *Ak.* 399; *ed. cit.*, pág. 304.

²⁵ J. Rawls, *The sense...*, págs. 133-134; *A theory...*, págs. 485-490.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Véase el art. cit. de E. López Castellón para un desarrollo específico.

²⁸ 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.