

¿Es Posible una Ética de las Emociones?¹

LUZ MARINABARRETO
Universidad Central de Venezuela
E-mail: lbarret@neblina.conicit.ve

Reason, not regard, is what set off the Intentional from the mechanistic; we do not just reason about what Intentional systems will do, we reason about how they will reason.
Daniel Dennett (1973)

Resumen

Analizo dos maneras de concebir la relación entre emociones y moral. La primera concibe el sentido moral como expresión de sentimientos morales. La segunda enfatiza que las convicciones morales pueden controlar nuestras emociones, y que es posible justificar estados emocionales. Aunque la motivación moral no tiene que ser racional, es posible la elección moral fundada en la coherencia interna de nuestras convicciones sobre la clase de persona que queremos ser y de las motivaciones adecuadas. Esa actitud reflexiva sobre la elección moral es aplicable a emociones, incluyendo aquellas como el amor, odio, etc.

Abstract

I analyze two different ways to conceive the relationship between emotions and morality. The first one consists in understanding moral sense as an expression of moral feelings. The second one emphasizes that moral convictions may control our emotions and that rational justification of emotional states is possible. Although moral motivation is not necessarily a rational one, I stress that moral choice is possible, based on the internal coherence of our convictions about the kind of person we want to be and what motivations we think are worth having. I suggest that this reflective attitude concerning moral choice applies also to emotions, including those (irrational ones) such as love, hate, etc.

Mi propósito, en las páginas que siguen, es el de usar la ambigüedad del título de este ensayo para sugerir que existen dos maneras distintas de vincular la moral y nuestra afectividad o emocionalidad. Por lo general, cuando se habla de sentimientos éticos se trata de poner de relieve que nuestra consciencia moral, o nuestro sentido moral como dice Rawls (1971), constituye una consciencia que se expresa afectivamente, como consciencia sentida o normas "internalizadas". Tugendhat (1993), por ejemplo, elabora esta idea mostrando que reaccionamos con cierto tipo de sentimientos cuando violamos la norma moral u observamos a otra persona violarla. En el primer caso, en efecto, reaccionamos con culpa o vergüenza, en el segundo caso sentiremos indignación, que es un sentimiento despertado por la violación de la norma moral por parte de agentes distintos a nosotros mismos.

Por otro lado, sin embargo, podríamos preguntarnos si es posible hablar de una ética de los sentimientos o de un cultivo ético o moral de nuestra emocionalidad. Comprendo que esta sugerencia pueda resultar para muchos

¹ Agradezco a mi colega Jesús Baceta sus sugerencias y comentarios en torno al presente texto. Así mismo, quisiera agradecer a Franklin Padilla, Lilia Pérez, Osea Lombardi de Gustuti, David Medina, Edgar Belfort, Isabel Guerrero y Williams Barroeta, profesores e investigadores del Postgrado de Psiquiatría del Hospital Psiquiátrico de Caracas, sus valiosas observaciones al presente ensayo.

de mis lectores algo chocante. Por razones neuropsicológicas muchos de nuestros sentimientos, en efecto, no están bajo nuestro control. Un depresivo no puede evitar sin ayuda farmacológica que sus neuronas reabsorban inmediatamente los neurotransmisores que emiten (notablemente la serotonina y la dopamina), impidiendo de este modo que cumplan una función que determina de manera decisiva el estado de ánimo de las personas. Como examinaré más adelante, podemos estar seguros que algunas de nuestras emociones complejas tienen una base biológica que sirve a la "idoneidad" o eficacia reproductiva de los organismos que las poseen y, por lo tanto, que escapan a nuestro control consciente o constituyen reacciones automáticas a ciertas clases de información.

Pero los lectores que podrían sentirse incómodos con la idea de someter la espontaneidad de nuestras emociones a un cierto escrutinio de carácter ético, no están pensando en la posible dependencia de nuestros estados emocionales respecto del cerebro sino, más habitualmente, en una cierta infabilidad de las emociones, que se cree escapan irresistiblemente a los dictados de la razón. Un ejemplo que se me ocurre aquí es la curiosidad de Ulises por los cantos de las sirenas. Este ejemplo ha sido explorado por Elster (1984) precisamente para contrastar los dos tipos de motivaciones: la motivación racional y la motivación afectiva, en este caso, la curiosidad. Ulises se hace amarrar al mástil central de su nave para poder satisfacer a la última sin dejar de seguir los sabios dictados de la primera. Pero con esto se ve que la acción que le dicta la razón (la de no escuchar los cantos de las sirenas) nada puede contra el deseo irrefrenable de satisfacer su curiosidad. Lo único que puede hacer entonces Ulises es alcanzar un compromiso, como a veces lo hacemos también nosotros.

De manera análoga a los dictados de la racionalidad, el imperativo moral impone una regla a la acción que debe ser atendida aun cuando nuestra afectividad se oponga a ello. Sin embargo, sugerir que existe una relación esencial entre moral y emocionalidad supone no tanto que debemos pretender estar en control de todo lo que sentimos y, en general de todo lo que es espontáneo en nosotros (lo que sería horrible), sino más bien que no tenemos derecho tampoco a arrojar al otro en la cara todas nuestras emociones. El tema del acoso sexual tiene que ver un poco con esto, y si hasta hace poco pasaba inadvertido el modo abusivo como algunas personas exhibían delante del otro su deseo sexual, su amor o su infatuación, era porque el sentido común confirmaba la incontinencia de lo sentido. En derecho existe igualmente una cláusula atenuante para aquellas personas que actúan bajo presión interior, que las exime de parte de la responsabilidad que tendrían si hubieran actuado con predeterminación y alevosía, es decir, siguiendo los dictados de un plan racional (entendiendo por plan racional simplemente la disposición adecuada de medios en vista de la satisfacción de aquellos fines que son relevantes *para*

el agente). Pero la cuestión decisiva no es la de si podemos controlar o no nuestra emocionalidad, sino cómo podríamos hacerlo, si quisiéramos.

Sentirnos responsables por nuestros sentimientos, hacernos responsables por ello, tiene como paso previo la cuestión de si es posible justificar o fundamentar lo sentido. Pero esta es una cuestión polémica y, por lo general, como he podido constatar, contraintuitiva. Preguntemos a cualquiera (especialmente si está enamorado) si se siente responsable por lo que siente. Yo misma he realizado una pequeña encuesta entre mis amigos antes de iniciar la redacción de estas páginas e invariablemente he recibido una respuesta negativa a la que acompaña, en algunos casos, la sorpresa que despierta tener que responder por lo obvio. Una persona enamorada dirá, por ejemplo, que el amor que siente por la amada o el amado surgió de manera imprevista, cuando menos se lo esperaba, y que no pudo hacer nada para impedirlo. Las buenas historias de amor tienen todas este elemento en común: el sentimiento amoroso invade a los amantes como una fuerza interior que desafía lo que se conoce habitualmente como la racionalidad de los actores, así como las convicciones morales que guían sus vidas y determinan los compromisos que han contraído. En algunas historias de amor romántico, los protagonistas se encuentran invariablemente casados con otras personas y la tensión amorosa se instala precisamente entre la pasión sentida y los compromisos morales que los agentes desean honrar.

Intuitivamente, lo que percibimos como sentimientos se define desde esa “involuntariedad”. Los sentimientos se comprenden como reacciones imprevistas, como pasiones, o pulsiones, impulsos, contra los cuales nuestras acciones racionales nada pueden (y, por lo general, todo intento por dominar racionalmente la cosa logra justamente el efecto contrario). La palabra *pasión* proviene de una raíz latina que indica pasividad, lo cual pone nuevamente de relieve nuestra comprensión de los sentimientos como algo que nos *afecta*, algo que nos *pasa*.

Lo que es válido para el sentimiento amoroso puede observarse también, incluso con más facilidad, en otro tipo de sentimientos y afecciones. Los celos, por ejemplo, o la envidia, también comportan una serie de connotaciones que sugieren extrema irracionalidad o el carácter de lo involuntario. Los celos son en particular interesantes porque a nadie le gustan y nadie quiere padecerlos. Muchos de nuestros ideales en relación con el amor en pareja coliden casi siempre contra el límite impuesto por los celos. Son los celos los que impiden que podamos sentirnos plenamente autónomos en el medio de una relación de pareja. Por otro lado, ellos impiden igualmente que nuestras expectativas en relación a lo que podemos esperar del otro sean razonables, dado que el amor posesivo pide al amado que renuncie a su libertad afectiva, lo cual, como es bien sabido, es muy difícil. Es el carácter involuntario de los celos lo que los vuelve precisamente tan dolorosos y es quizás por esto que la gran fantasía

erótica de las últimas décadas ha sido la de dejar de sentir celos. Conozco a algunas mujeres que se han embarcado en la tarea de anular sus celos en el medio de lo que se ha denominado "parejas abiertas". A la luz de esto, resultan muy interesantes las recientes declaraciones que Erica Jong, una de las pioneras de este punto de vista, daba a un semanario norteamericano:

El gran experimento de mi generación fue que la gente trató de abolir los celos...Nunca funcionó. El deseo de ser monógamo es más pragmático que ético. Renunciamos a la idea de la libertad sexual porque nunca funcionó. (*Newsweek*, September 30, 1996).

Por supuesto, hay muchas otras razones pragmáticas por las cuales algunas mujeres renuncian a presionar con sus celos a un hombre reticente, pero el punto que me interesa destacar ahora es nuestra consciencia de que los celos, al igual que otros afectos, constituyen una fuerza más grande que nosotros y que se encuentra más allá de nuestra capacidad de autocontrol, es decir, de nuestra autonomía.

Es muy posible que los celos tengan una función especial en la filogénesis de la especie humana, así como en la de otras especies, lo que en principio corroboraría la hipótesis de irracionalidad que caracteriza al punto de vista del sentido común. En efecto, es muy posible que la selección natural haya favorecido un rasgo que dota al individuo que lo posee de la capacidad de competir activamente por los cuidados y atenciones de sus progenitores, así como por la atención exclusiva del compañero sexual. Por ejemplo, algunas especies de aves, nada más al salir del cascarón, tiran por el borde del nido a los huevos que contienen descendencia potencialmente competidora, en un intento por reservarse la atención exclusiva de los progenitores (Dawkins, 1976).

En todas las especies de monos y en los primates superiores se han observado actitudes que se pueden legítimamente interpretar como ataques de celos. El macho alfa que reacciona histéricamente cuando machos con un rango inferior se acercan a las hembras, constituye un ejemplo que cualquiera puede observar en un zoológico, pero Jane Goodall, por ejemplo, en su trabajo de campo con los chimpancés, ha observado diversas expresiones de celos, en general cuando se trata de competir por alimento, por la atención de progenitores, o por la atención del compañero sexual (Goodall, 1991).

Andrzej Elzanowski, en su artículo "La carrera moral de los vertebrados" (1993), muestra que algunas de nuestras valoraciones descansan en reacciones afectivas que han sido seleccionadas de acuerdo con lo que beneficia al organismo. Existe así una capacidad genéticamente anclada para distinguir entre sensaciones placenteras y displacenteras, cuyos criterios son la reproducción y el bienestar de los individuos de la especie (entendiendo por bienestar una función somática que expresa su eficacia como eficacia reproductiva). Esto implica que tanto las experiencias positivas como las negativas surgen involuntaria o automáticamente tras la estimulación de ciertas

áreas del cerebro de los vertebrados superiores y, a juicio de Griffiths (Elzanowski, 1993, p. 264), esto explica cómo ciertos estados afectivos pueden ser generados independientemente del pensamiento proposicional.

Así pues, pareciera entonces que no podemos legítimamente sentirnos responsables por lo que sentimos, o que no podemos justificar racionalmente o pedirle a alguien que justifique lo que siente. El sentido común, expresado en la serie de intuiciones que examiné más arriba, nos dice que todo lo que tenemos de afectivo es involuntario. Al mismo tiempo, y como lo acabo de señalar a la luz del artículo de Elzanowski, estudios recientes parecen confirmar el punto de vista de que nuestros afectos están profundamente anclados en la filogénesis de la especie y que es poco lo que podemos lograr con la ayuda de nuestro control racional para fundamentar una ética de los sentimientos, o para generar cierto grado de responsabilidad en relación con ellos.

Pero examinemos de nuevo nuestras intuiciones del sentido común y lo que ellas dan por sentado. En el caso del sentimiento amoroso, como hemos visto, se da por supuesto su carácter involuntario. Para ilustrarlo una vez más quisiera dar otros dos ejemplos cuya problematicidad, tal vez, nos ayudará a reformular la pregunta por una ética de los sentimientos.

Son dos ejemplos de la vida real y los relato tal y como me lo contaron dos amigas mías. La primera es una amiga que vive en Europa oriental y que inició un romance con un hombre casado cuando tenía 35 años. La relación fue muy intensa desde el principio y durante algunos años este hombre estuvo muy enamorado de mi amiga. Después de muchos esfuerzos e infortunios, el novio de mi amiga logró divorciarse, con lo que el mayor obstáculo en contra de la relación desaparecía. Poco tiempo después del divorcio, sin embargo, después de muchos años de haber luchado por obtenerlo, el novio de mi amiga le dijo a ésta que estaba muy preocupado porque “ya no sentía por ella lo mismo que sentía antes”. Lo que había sido una relación intensísima se enfrió casi de inmediato y poco tiempo después de haber obtenido el divorcio, este hombre abandonaba a mi amiga.

Otro ejemplo, tal vez un poco más trivial, es el de una conocida que durante dos años tuvo una relación más o menos estable, hasta que un buen día el hombre con el que ella estaba relacionada le dijo que “sentía que ya no estaba enamorado de ella” y que pensaba que era mejor que se separaran.

Lo que vuelve interesantes a estos dos casos es la reacción de estas dos mujeres. Por supuesto, se podría discutir mucho en torno a ellos y analizar en detalle la psicología de la pasión amorosa que se enfriaba. Nuestra reacción inmediata es la de colocarnos en una posición, por decirlo así, desprendida y examinar los casos como casos patológicos. Un psiquiatra podría decir, por ejemplo, que el hombre casado que rechaza a su novia una vez que ha logrado desembarazarse de su esposa padece de algún tipo de trastorno neurótico y, de

hecho, algunas neurosis tienen síntomas de este tipo. Pero si tomamos una posición objetiva es porque algo ha fallado en la dimensión intencional. En esta dimensión no sólo creemos que el hombre actúa de forma incontinente al no haberse atendido a su objetivo inicial (que era el de casarse con su novia una vez alcanzado el divorcio de su esposa), sino que ha incurrido en falta moral porque no ha cumplido una promesa.

De este modo, nuestra reacción inicial objetivadora, que trata de explicar por qué el hombre termina haciendo algo distinto a lo que inicialmente tenía planeado hacer, es decir, que se pregunta por qué el agente ha actuado irracionalmente, supone también que se suspende una expectativa moral, que ocupa legítimamente un lugar al lado de la expectativa de coherencia racional. Esta *segunda* expectativa es la que explica la reacción de las dos mujeres. Ambas reaccionan, en efecto, con *resentimiento e indignación*, los cuales, como hemos visto, son sentimientos morales. Mi amiga europea todavía llora de rabia cuando relata esta historia y la otra amiga respondió a la confesión de su novio chocándole aparatosamente el auto.

Ahora bien, el sentido común sugiere en estos casos que no hay lugar para la indignación cuando se trata de sentimientos y que los novios de mis amigas no tenían por qué justificar o sentirse responsables por lo que sentían o dejaron de sentir. De hecho, es así como responden los caballeros implicados, no sin sentir una profunda culpa. ¿Quién puede contra los propios sentimientos - parecen decirnos- o por la ausencia de ellos? Mi pregunta es, sin embargo, cómo podríamos explicar esta indignación y el sufrimiento de las protagonistas de estas historias. Obviamente, ellas tienden a atribuir responsabilidad a sus novios por lo que les pasa a nivel afectivo. ¿Tienen razón? ¿Qué es lo que está sucediendo aquí?

Llamaré “concepción ingenua de la emoción” a aquella concepción que considera a los sentimientos como datos “desnudos” o brutos susceptibles de inmediata captación por parte del sentido interno. Esta es una concepción positivista análoga a la concepción que sancionaba la existencia de “datos observacionales” como entidades sujetas a captación directa. En la primera mitad del siglo, algunas corrientes de la filosofía anglosajona consideraban que ciertas instancias de la experiencia estaban despojadas de todo elemento teórico y que podían ser percibidas tal y como eran en sí y por sí, de manera absolutamente objetiva y sin residuos ofrecidos a la interpretación o a las distintas perspectivas de los observadores. De este modo, un enunciado del tipo “esta pelota es roja” se consideraba verdadero sin más y se esperaba que todo el edificio de la ciencia descansara en última instancia en enunciados de este tipo.

Hoy ya casi nadie defiende la existencia de enunciados observacionales que carezcan de los elementos interpretativos cuyo origen se encuentra en el sujeto

de conocimiento mismo. Existen, en efecto, una serie de *a priori* tanto de naturaleza individual, como nuestros *a priori* neurológicos y nuestras experiencias personales, como *a priori* de índole colectiva, como los que dependen de la empresa científica y del conocimiento acumulado. No hay pues captación de entidades o esencias absolutas. Ahora bien, con toda seguridad sucede lo mismo con los sentimientos. Así como no existen datos observacionales brutos o despojados de toda teoría, así tampoco deben existir sentimientos en estado bruto, por decirlo así. Y, sin embargo, los novios de mis amigas afirman con seguridad positivista haber observado en su interior para captar el sentimiento o la ausencia de éste. Pero es dudoso que se pueda proceder de esa manera para dar cuenta de los propios sentimientos.

¿Cómo se ofrece un sentimiento a la consciencia intencional? En primer lugar, no creo que un sentimiento se ofrezca a la consciencia que lo capta como una "cosa" que está allí o no está allí. Ludwig Wittgenstein solía decir que el significado de algo dependía de un juego de lenguaje dado, es decir, de lo que significaba en una comunidad de hablantes que compartían una serie de sentidos en común. La célebre demostración de Wittgenstein en contra de la existencia de lenguajes privados, vuelve imposible la existencia de un significado o sentido que no sea susceptible de crítica intersubjetiva y que sólo sea comprensible para el individuo que lo capta. Esto implicaría que los sentimientos tampoco son datos últimos, completamente inmunes a la crítica y al escrutinio intersubjetivo. Y, allí donde hay crítica, se puede hablar de responsabilidad y justificación.

Ahora bien, por lo general, creemos que son nuestros juicios morales los que son susceptibles de fundamentación y no nuestros sentimientos. Un juicio moral tiene la forma "X es moralmente bueno o malo", en donde el predicado de fundamentación tiene un sentido diferente a lo que es bueno o malo desde el punto de vista del requerimiento que satisface. En su *Ethics. Inventing Right and Wrong* (1977), J.L. Mackie sostiene que, en un sentido general o amplio, bueno o malo designa lo que satisface un requerimiento, interés o fin particular. Cuando digo "este cuchillo es bueno", el predicado bueno designa que el cuchillo es bueno si y sólo si yo deseo tener un buen cuchillo para picar, digamos, mis zanahorias. Dado, pues, mi deseo de picar zanahorias, un buen cuchillo será aquel que sirva mejor a mis fines. En este caso se dirá que el predicado de fundamentación tiene un significado racional, en donde bueno o malo se define por referencia o relativamente a algo, habitualmente un fin. Mackie considera que los juicios morales son imperativos que han perdido la referencia respecto de la cual algo tiene que hacerse. Un imperativo es una orden que puede justificarse o no. En el caso de los juicios morales, por su validez absoluta, la justificación se ha perdido. Supongamos que tenemos el juicio moral "robar es malo". Como en el ejemplo del cuchillo, carecemos aquí de los

requerimientos que harían falta para fundamentar la racionalidad del juicio. Porque cuando decimos que robar es malo, no estamos diciendo que robar es malo para alguien, o malo dado una serie de requerimientos, sino que es malo y punto. Es malo, aun cuando para algunas personas y en algunas circunstancias sea mejor robar, o con independencia de que les convenga robar. Esto es lo que está a la base de la distinción kantiana entre juicios categóricos y juicios hipotéticos. El juicio moral es un juicio categórico, válido absolutamente, y no está sujeto a las excepciones y restricciones que caracterizan a los juicios hipotéticos.

Esto lleva a Mackie a sugerir que los juicios morales son juicios hipotéticos que han perdido la referencia respecto de la cual habrían podido ser fundamentados en sentido racional. El piensa que los juicios morales son imperativos que expresan los requerimientos de una figura autoritaria, que puede ser, o bien de índole despótica, o bien puede simplemente expresar la voluntad común. Cuando se dice, entonces, 'robar es malo' lo que se dice es que, desde el punto de vista de los requerimientos del colectivo, para la comunidad es mejor que nadie robe. En los juicios morales el sujeto que fundamenta la acción no es necesariamente un individuo, sino, generalmente, un colectivo o una comunidad determinada.

Recientemente, Ernst Tugendhat (1993) ha ofrecido una interesante explicación a este carácter absoluto de los juicios morales. A diferencia de Mackie, Tugendhat cree que el predicado de fundamentación de los juicios morales no tiene un sentido racional, dado que no pueden justificarse relativamente a algo, sino un sentido atributivo. Cuando se dice que "X es malo o bueno" en sentido moral, se utiliza el predicado de fundamentación en un sentido que no es racional; bueno o malo se usaría como usamos los predicados bueno o malo si queremos decir que una persona es un "buen" violinista o un "mal" cocinero. No son requerimientos individuales, sino *estándares* de excelencia, los que una persona debe satisfacer para ser considerado bueno o malo en su campo. Ahora bien, prosigue Tugendhat, existe un standard de excelencia que decide si una persona va a ser considerada una persona moral. Este standard de excelencia particular es diferente, por supuesto, al que sirve de criterio para juzgar la excelencia de una persona como violinista y como cocinero. Según este standard, que alguien sea bueno o malo en sentido moral depende de si alguien es considerado un buen miembro de la comunidad. Fallar en este desempeño particular significa la amenaza de ser excluido de la comunidad moral. De este modo, que "X sea bueno o malo" puede entenderse como que nadie que sea miembro pleno de la comunidad moral puede hacer algo que sea moralmente reprochable. El juicio moral expresa pues, en última instancia, lo que una persona moral debe o no debe hacer. Justificar un juicio moral significa entonces justificar una determinada forma de ser persona. Lo

que está en juego cuando se actúa moralmente no es la racionalidad de la acción, sino la expresión de una cierta capacidad o competencia: la de poder actuar como una persona moral.

De manera que la tarea del filósofo moral que quiere fundamentar juicios morales es la de tratar de reconstruir esta competencia moral, esta capacidad de ser una persona moral. Entendernos a nosotros mismos como agentes morales y esperar de los otros un trato moral significa, en la mayoría de los casos que son ejemplos de un sistema moral particular, albergar en nosotros mismos la capacidad de experimentar una serie de sentimientos, así como esperar de los demás esa misma capacidad. En su ya clásico ensayo sobre el tema, Strawson (1962) distingue cuatro sentimientos morales o, como los llama, actitudes reactivas: la vergüenza moral, la culpa, la indignación y el resentimiento.

Ser una persona moral, o un miembro de la comunidad moral, implica que sentiré vergüenza si me expongo, por decirlo así, delante de los otros como alguien que no es digno de confianza; culpa si al violar las normas morales daño al otro; resentimiento e indignación, si es el otro el que me daña a mí o si yo veo que el otro maltrata a una tercera persona, como cuando nos indignamos si, supongamos, un ser querido es maltratado en alguna forma. También nos indignamos, por cierto, si se trata de alguien a quien no conocemos, como en el caso de las víctimas inocentes del terrorismo. Finalmente, sentimos resentimiento si el otro nos trata mal o nos humilla, como cuando debemos encarar a una persona que sabemos que no nos estima y que exhibe esa falta de estima públicamente al expresarse mal de nosotros a nuestras espaldas. Nuestra capacidad de actuar como personas morales exige, como condición esencial, la capacidad de experimentar todos estos sentimientos y diremos que una persona ha internalizado las normas morales si responde de modo apropiado a la violación de la norma, es decir, con los sentimientos apropiados.

Ahora bien, la mayoría de estos sentimientos tienen una base en nuestra sensibilidad que no está vinculada necesariamente a la internalización de la norma moral. De este modo, sentiremos vergüenza si fallamos en el ejercicio de una cualidad que es importante para nosotros, sea o no sea una cualidad ligada a una acción moral. Así, el bailarín podría sentir vergüenza si se cae en el medio de su ejecución, y el buen estudiante se sentirá igualmente avergonzado si reprueba un examen. También nos podemos sentir resentidos si alguien desestima lo que creemos que es un logro importante nuestro y el imaginario bailarín se resentirá si, luego de realizar una actuación brillante, no recibe un aplauso suficientemente caluroso. Por contraste, sólo podemos indignarnos si se viola la dignidad moral de otro ser humano. No existe un tipo de indignación no moral, a menos que queramos compararla con una emoción muy cercana: la de la ira.²

² Pero no sería la ira también una forma de indignación? Nos sentimos iracundos si alguien nos ofende en forma grave o desestima algo que nos es esencial. Sentimos

El caso de la culpa es un poco más difícil, porque nos podemos sentir culpables si hacemos algo que daña al otro (si, por ejemplo, le miento a una persona con la cual se supone que tengo una relación de intimidad y confianza), es decir, si desestimo una norma moral, pero también me puedo sentir culpable si me como un dulce estando a dieta, o si me fumo un cigarrillo, no estando en estos casos involucradas normas morales de ningún tipo.

En este ensayo, Strawson intenta delimitar el campo de lo propiamente moral, para distinguirlo del ámbito de lo regido por leyes causales, que es el ámbito de lo físico, de lo determinado. De este modo, ser capaz de experimentar estos sentimientos, tanto en relación con uno mismo como con los demás, implica que nos vemos a nosotros mismos y a los demás como entidades que poseen una libertad lo suficientemente grande como para que podamos atribuirles a los otros y a nosotros mismos responsabilidad moral. Porque ser capaz de experimentar estos sentimientos significa que pensamos que podríamos haber hecho algo distinto, es decir, que los otros son agentes morales libres.

De hecho, la moralidad no puede existir sin esta presunción de libertad, que para Strawson designa una dimensión fundamental de la existencia, una percepción tan básica, que no podríamos entender lo humano sin ella. Así que, incluso en aquellos casos en que podríamos sospechar que alguien no actúa libremente sino, digamos, por compulsión, tendemos a tratarlo como si fuera un agente racional que hubiera decidido libre y responsablemente actuar del modo en que lo hace, de modo que, en vez de exigir, sugeriremos al agente que abandone su conducta compulsiva e intentaremos razonar con él. Pero este no es el punto importante. Lo importante es que nuestra presunción de libertad o autonomía es esencial a todos nuestros tratos con el otro y que no podemos concebir una relación con los demás que estuviera basada exclusivamente en el desprendimiento y la objetividad del científico.

Como hemos visto, la norma moral consiste en una pauta de conducta que se internaliza en el proceso de socialización de los individuos y que, por tanto, se refiere a un modo de ser del agente, a una forma de entenderse él mismo como un miembro de la comunidad (Tugendhat 1993). Las normas morales designan los límites de las acciones de un individuo en relación con los otros: en un sentido restringido (es decir, en las morales particulares que todavía no tienen un carácter universalista) el que actúa moralmente sabe en qué consiste ser un buen miembro cooperativo de la comunidad moral a la que pertenece y cómo actuar de modo que la confianza mutua y los planes de vida de cada uno de los actores aislados puedan armonizar sin atropellarse mutuamente. Esta moral correspondería más o menos a la autocomprensión contractualista de la moral, para la cual la moral no es sino las pautas de un contrato de cooperación que

ira ante cualquier forma grave de la falta de reconocimiento. Según esto, la ira tiene un trasfondo moral y se encuentra, de este modo, muy cercana a la indignación.

vendría a complementar las autoregulaciones de la conducta que provienen naturalmente del ejercicio de las simpatías restringidas que un ser humano experimenta por seres humanos determinados. (De hecho, Hume pensaba que la moral es un antídoto necesario a nuestras simpatías restringidas, y es bien sabido que Kant pensaba igualmente que la moral no podía basarse en nuestras afectividades naturales por nuestros seres queridos o personas cercanas).

Por supuesto, la moral no siempre se ha comprendido según esta interpretación de carácter contractualista. Las éticas *eudaimonistas* sostienen, siguiendo a Aristóteles, que había que ser moral para ser feliz y que el ejercicio de las virtudes, la conducta virtuosa, produciría esa sensación de felicidad. Pero la felicidad es una sensación subjetiva que se decide en el momento de ser feliz: no tiene sentido decirle a alguien a quien no le gusten los camarones que se sentirá feliz comiéndolos, porque la sensación de felicidad puede decidirla únicamente aquel que experimenta la sensación de felicidad (Tugendhat 1984). No obstante, la crítica a la comprensión eudaimonista de la moral y su interpretación más sobriamente contractualista, no debe dar lugar a la sospecha de que la comprensión moderna de la moral como respeto a la autonomía del otro excluye los sentimientos morales de la motivación moral. Como he afirmado más arriba, la internalización de la norma moral constituye a un individuo que se entiende a sí mismo como una *persona moral*, como alguien que, como dice Rawls, posee *sentido moral*, y los sentimientos de la vergüenza, la culpa, la indignación y el resentimiento acompañarán la presencia de la disposición moral en el individuo socializado dentro de un determinado sistema moral.

Según este recuento, la compasión no aparece como un sentimiento moral. Según, digamos, la interpretación canónica, la compasión no es un sentimiento moral porque, por definición, la moral prescribe sólo una clase de trato recíproco, de modo que resultará inaceptable que alguien se excuse de su trato desconsiderado o inmoral alegando que carece de los sentimientos morales pertinentes. De este modo, podría decirse que la compasión es una de aquellas simpatías restringidas de las que decía Hume debían ser neutralizadas por la moral, cuya frecuencia en los seres humanos variarán de acuerdo con su educación y sensibilidad personales. Pero sentir o no compasión, ser o no ser una persona compasiva, no exime al otro de su responsabilidad moral frente al hecho que despierta nuestra indignación. Dicho de otro modo: al que sufre el maltrato no le importará si el otro es compasivo o no cuando juzga el trato inmoral o injusto. De hecho, nuestra comprensión cotidiana y pedestre de la moral no atiende casi nunca a la presencia de ese sentimiento: nadie tiene derecho a torturar a un perseguido político, a robarme mi carro, asesinar a mi esposo o violar a mi hija, y esperaré que todas las personas, tengan o no tengan sensibilidad o compasión, respeten estas prohibiciones y no las transgredan jamás.

Pero si es verdad que la tarea del filósofo moral es la de reconstruir el standard de excelencia que define la inclusión de una persona en una comunidad moral, resulta muy extraño que se haya excluido a la compasión de él. La exclusión de los sentimientos de compasión del canon de los sentimientos morales pareciera sugerir que una persona sin compasión es capaz, pese a todo, de actuar moralmente. Pero esta actuación sería una mera fachada, porque habitualmente no separamos la acción moral de la motivación que la anima. Sin embargo, una buena razón para actuar moralmente es la conveniencia del trato moral en sociedades en las que los diversos actores dependen mutuamente los unos de los otros, es decir, la conveniencia de mantener una sociedad regida por la confianza, la cual reduce los costos de las transacciones y permite que los convenios se mantengan sin necesidad de recurrir a la fuerza o a técnicas policiales. Pero no somos agentes racionales perfectos y no es posible calcular todo el tiempo nuestras transacciones. Lo que sucede en estos casos es que internalizamos la norma moral y su sanción, y esta internalización se expresa a través de la presencia de los sentimientos morales.

La argumentación que fundamenta la racionalidad de las normas sociales bien puede prescindir de la compasión, pero la reconstrucción de nuestra competencia moral, de nuestro sentido moral, tiene que tomar en cuenta nuestras capacidades afectivas y nuestros afectos de naturaleza social, como la compasión y la empatía. Diremos así que una persona que carezca de capacidad de sentir ciertos afectos podrá tal vez comportarse como si fuera un agente moral, pero no será una persona moral.

Con esto podemos volver a nuestra pregunta inicial de si podemos reprocharle a alguien que posea o carezca de ciertos sentimientos. La respuesta habitual de la filosofía moral es que no podemos reprocharle sus carencias a una persona que no posea sentido moral. Si bien, como dice Strawson, tendemos a tratar a todo el mundo como agentes morales libres, es decir, como personas que tienen control sobre sus acciones y sobre sus afectos, esta es una presunción contrafáctica que puede estrellarse contra la indiferencia de, digamos, un psicópata. ¿Qué sentido tendría reprocharle a un psicópata asesino que se comporte como un psicópata asesino? Es claro que el psicópata carecerá simplemente de las capacidades cognitivas y afectivas necesarias siquiera para entender de qué se trata el reproche. No obstante, como acabo de decir, nosotros tendemos, al menos *prima facie*, a elevar reproches de este tipo a todo el mundo, en tanto y en cuanto los consideramos miembros de la comunidad moral.

Según esto, la persona que carece de ciertos sentimientos o abriga en su interior ciertos sentimientos que nos parecen moralmente reprochables, podría decirnos: “¿Ves? La filosofía moral nos da la razón: si ya no estoy enamorado de ti o abrigo sentimientos de odio en relación a ti, yo no soy responsable de esos sentimientos. Los tengo o no los tengo y eso es todo lo que puedo decir”. Similarmente, un psicópata podría decirnos que él no entiende sencillamente

lo que a nosotros nos molesta de sus acciones. Pero si es cierto, como afirma Tugendhat, que las normas morales tienen un sentido atributivo en la medida en que se refieren a lo que la persona *es*, y no a las acciones de la persona, habría que preguntarnos si nuestro concepto de persona implica la ausencia de dominio sobre nuestra sensibilidad y una especie de interdicción cognitiva en relación con la justificación o fundamentación de nuestros afectos.

Lo que he llamado la concepción ingenua de la emoción parece confirmar este tipo de prohibición, que separa radicalmente nuestra afectividad de aquello que es susceptible de justificación. Sin embargo, desde Aristóteles sabemos que nuestras emociones y afectos resultan de la creencia en ciertos juicios de valor relacionados con nosotros mismos y nuestro bienestar. Esto se ve claramente en el ejemplo del bailarín que falla en el medio de su performance: sólo puede sentir vergüenza si *cree* que ser un bailarín constituye de manera esencial su identidad, lo que él quiere ser o cree ser. La emoción está relacionada así de manera esencial a una creencia. Veámoslo en el caso de los celos: supongamos que yo veo a mi novio paseándose a lo lejos con una mujer. Mi primera reacción es la de sentir una punzada de celos. Al acercarme, sin embargo, me doy cuenta de que la mujer es la hermana de mi novio y, de inmediato, los celos y el temor desaparecen (el ejemplo es de Gertrud Nunner-Winkler). Aquí, de nuevo, los celos están asociados a una creencia. Por cierto, esta no tiene que ser la única creencia asociada al sentimiento de los celos.

Tal vez sea necesario, además, que yo crea en la fidelidad y haya sido educada de una forma en la que el valor de la fidelidad era muy importante, o tal vez yo vincule esencialmente la exigencia de la fidelidad con valores fundamentales para mí, tales como la autoestima, la dignidad y el amor propio. En todo caso, mi pequeña punzada de celos está asociada a todas estas creencias. Si ellas no existieran, entonces yo tampoco tendría celos. Ahora bien, unas páginas atrás afirmábamos que los celos estaban también presentes en primates superiores y que esta emoción tenía probablemente un efecto fenotípico que habría sido favorecido por la selección natural. De este modo, podríamos sugerir que en los seres humanos nuestros sentimientos constituyen una síntesis compleja, que por lo demás no se conoce todavía bien, entre lo que se encuentra anclado en la filogénesis y algunas de nuestras capacidades cognitivas, que por supuesto tienen también una raíz orgánica.

En la concepción de Tugendhat, ser una persona moral significa que uno posee ya una motivación moral, la cual, al ser analizada, resulta en una disposición para ser un buen miembro de la comunidad. Esta motivación es distinta de una motivación racional, en la medida en que predispone al individuo no a realizar una especie de cálculo costo-beneficio en favor de acciones racionales, sino a expresar una cierta afectividad, aquella que se constituye al ser internalizadas las normas morales en el proceso de socialización. Vimos

que esta afectividad supone la capacidad de sentir emociones morales. Pero que nuestra consciencia moral descanse en una disposición afectiva, no puede significar que nuestras disposiciones afectivas se fundamenten en sí mismas, en una especie de capacidad de sentir emociones que es distinta de otras capacidades cognitivas. Considerar al otro como una persona moral significa que atribuimos al otro intencionalidad, la capacidad de actuar de un modo coherente y racional (es decir, de acuerdo con su particular sistema de motivaciones y fines).³ Con toda seguridad, esta atribución de coherencia racional supone y exige una cierta capacidad de abrigar y cultivar sentimientos correctos. No es así como nuestras capacidades afectivas son irreducibles. Nuestros afectos, más bien, son articulados en el marco de nuestra relación más amplia y compleja con el mundo, con quienes nos rodean y con nosotros mismos.

Pero si admitimos que nuestros afectos están vinculados a nuestras creencias, el defensor de la concepción ingenua de la emoción tendrá que aceptar que sus sentimientos no son irreducibles al escrutinio crítico. Veamos un ejemplo de cómo podría ser esto.

En su ensayo "Love" (1976), Gabriele Taylor sostiene que sentir una emoción en relación con un objeto cualquiera es creer que el objeto tiene una cualidad específica o un conjunto particular de cualidades. Taylor llama "cualidad determinable" a aquella cualidad que define el tipo de emoción que alguien puede sentir. Si y me produce la emoción del temor, por ejemplo, la cualidad determinable de y será la de ser peligroso o atemorizador. y puede tener también una serie de cualidades determinadas que son las que dan lugar a la creencia que y tiene la cualidad determinable que produce mi emoción. En el ejemplo que estamos usando, y puede ser felino, carnívoro y pesar más de 200 kilos, cualidades determinadas que justifican mi temor.

Esto implica que si mis creencias en relación con las cualidades de y son erróneas o irracionales, yo no estaré justificada en sentir temor ante y. Mi temor será, pues, injustificado. Pero esto no significa, prosigue Taylor, que la racionalidad de las creencias sea una condición suficiente para justificar mi emoción. Puede ser que yo tenga muy buenas razones para sentir odio por una persona, pero tal vez puede ser mejor para mí que yo no cultive esos sentimientos negativos, por más bien fundamentados que estén. En todo caso, la presencia o ausencia de ciertos sentimientos nos dice bastante en relación con las creencias y valores de la persona que los siente o carece de ellos:

³ Dennett (1982) considera, a diferencia de Strawson, que la *instancia Intencional* es anterior a la *instancia personal*, que designa una actitud en la que el sujeto ve al otro como una persona moral. Esto significa que aunque la instancia personal presupone a la intencional, no es necesario considerar al otro un agente moral para tratarlo como un sistema intencional. Así, un cazador puede tratar de prever los movimientos de su presa sin considerarlo una entidad que requiere un trato moral especial. Esto implica también, por lo demás, que la actitud intencional no tiene por qué estar vinculada a

Las reacciones emocionales -escribe Taylor- pueden estar entonces basadas en creencias defendibles o indefendibles de varias clases, así como la ausencia de tales reacciones... Obvios o extremos ejemplos de esto sería el de un hombre que no siente piedad porque no se toma el tiempo para pensar en los otros como para darse cuenta de que se pueden encontrar en una situación dolorosa, o el de uno que no siente remordimientos porque no puede concebirse a sí mismo haciendo algo malo (Taylor, 168).

Taylor se pregunta entonces si el amor puede fundamentarse o justificarse en el sentido descrito para las otras emociones. Lo primero que descubre Taylor es que el amor no tiene una "cualidad determinable" como la cualidad de ser atemorizador, que habíamos visto en el ejemplo anterior. No existe la cualidad determinable de lo "amable", entendido como susceptible de ser amado, porque una persona puede ser detestable y despertar, pese a todo, la pasión amorosa de otro. ¿Significaría esto -se pregunta Taylor- que no existen creencias que una pueda vincular a los sentimientos de amor?

Amar a una persona significa querer una serie de cosas en relación con ella: querer estar con ella, querer que a ella le sucedan ciertas cosas benéficas en vez de otras, etc. Ahora bien, razona Taylor, los deseos en relación con el objeto amado imponen necesariamente una serie de restricciones a las creencias que se pueden tener en relación con dicho objeto. Si yo digo que amo a alguien, pero al mismo tiempo deseo que se muera, me parece aburridísimo y una persona que no es digna de respeto, obviamente me estoy equivocando al denominar a mis sentimientos en relación con este individuo sentimientos amorosos.

En el caso del amor, Taylor piensa que el amante tiene que considerar que sus deseos en relación con el objeto amado tienen que estar justificados, es decir, que el objeto amado tiene, de algún modo, que merecer las cosas que el amante desea en relación con él. En este caso, el amante debe creer que el objeto amado tiene una serie de características determinadas que él valora y que fundamentan su deseo de estar con esa persona, de promover su bienestar, etc.

Según creo, vincular creencias y emociones posibilita una perspectiva en la que estas últimas pueden ser susceptibles de justificación en la medida en que ubica la emoción en un sistema más amplio de creencias, deseos, convicciones y valoraciones. La emoción surge en el medio de un marco general que constituye algo así como la visión del mundo que el agente profesa. De modo que carecer de una emoción, o no experimentarla más, no es simplemente dejar de *sentir* una cosa particular, sino concebir un modo distinto de relacionarme con mi sensibilidad y con las personas y situaciones que suscitan mis emociones.

ninguna forma de sentimiento: "The Intentional stance of one chess player toward another (or the hunter toward his prey) can be as coldly rational as you wish, and alternatively one can administer to one's automobile in a bath of sentiment" (158).

Más arriba formulé y dejé en suspenso la pregunta de cómo percibe mis emociones mi consciencia intencional. La respuesta, me parece a mí, es que lo que percibimos son nuestras creencias y la resonancia afectiva que ellas despiertan. Percibimos nuestra concepción del asunto y nuestra relación con algo que es distinto que nosotros. No es sólo la emoción bruta lo que se ofrece a mi sentido interno, sino una emoción transida por mis modos de comprender e interpretar al objeto que suscita una determinada emoción. De modo que tenían razón mis amigas al pedir una explicación a sus novios cuando estos dejaron de experimentar los sentimientos que abrigaban en relación con ellas.

Lo que está a la base del reproche de mis amigas es que el incumplimiento de una promesa (explícita o tácita) por parte de sus novios no puede entenderse sino en el marco de la atribución de intencionalidad que estas mujeres realizan. La relación moral mutua, o las expectativas de un comportamiento recíproco, que es una de las condiciones que requiere el establecimiento de una relación amorosa, presupone el ver al otro como un sistema intencional, es decir, como una persona que actúa de modo racional y coherente (entendiendo por racional, repito, el actuar de acuerdo con los propios fines y motivos). Naturalmente, esto no significa, de ningún modo, que un individuo deba incluir el honrar sus promesas entre sus fines personales. En efecto, es perfectamente posible que una persona decida volver regla de su actuar el nunca cumplir sus promesas. Pero, entonces, si una persona no cumple con una promesa, la instancia intencional exige que ese incumplimiento *pueda ser explicado* dentro del marco más general de los fines del agente.

De pronto, sin embargo, nos enfrentamos a un nuevo problema: ¿Hasta qué punto somos responsables de las creencias que tenemos y de nuestros modos de razonar? Bueno, este es un problema que requeriría una reflexión distinta a la que he conducido aquí, pero en todo caso ya no estaríamos tan desasistidos como en el caso de los sentimientos. Davidson (1971) habla, por ejemplo, de un "principio de continencia" y lo define como la disposición a actuar de acuerdo con lo que prescribe la mejor de las razones que se ofrece a la deliberación del agente. Este principio impondría una regla a nuestro razonamiento. Ahora bien, así como es posible someter nuestra deliberación a principios, así podemos someter a escrutinio crítico las creencias, valoraciones y convicciones que poseen resonancia afectiva en nosotros. Esto significa que, en principio, siempre podemos saber qué está pasando si sentimos o dejamos de sentir algo y, con ello, por lo menos podemos empezar a justificar y sentirnos responsables por ello. Esto es, creo yo, el camino para que podamos hablar con sentido de una ética de los sentimientos.

No obstante, así como nuestros sentimientos a veces escapan a nuestra voluntad, así podríamos decir que nuestras creencias y convicciones, que dependen de nuestra capacidad de deliberación y, en última instancia, de

nuestras capacidades cognitivas, pueden ser opacas a la captación por parte de la consciencia. Aquello que somos capaces de ver y de pensar, y la complejidad y agudeza en nuestras relaciones con los otros, dependen en buena medida de las capacidades cognitivas de un individuo. Lo que se llama "sensibilidad", que también podríamos definir como capacidad empática, profundidad, perspicacia y agudeza, involucra la capacidad de observarse profundamente a uno mismo para explicar por qué se está sintiendo una cosa en un determinado momento y a qué interpretación de un estado de cosas o situación particular responde nuestro estado afectivo. Pero el tipo de control que requiere el poder observarse de ese modo requiere una capacidad cognitiva que podemos suponer ausente en aquel que actúa sus sentimientos o emociones de manera irreflexiva y siguiendo sus impulsos. Aquello que parece "no funcionar" en el individuo que cede ante un ataque de ira, o que se destruye a sí mismo o a los que lo rodean porque cede a toda clase de emociones dañinas, parece pertenecer a un tipo de competencia que no es afectiva, sino, en último término, de raíz cognitiva y, por ende, neurológica.

De manera que el sentirse a uno mismo a merced de la propia espontaneidad afectiva puede revelar, en último término, la falta de dominio reflexivo respecto de los procesos que dan sentido a las acciones y, en definitiva, a la vida de un individuo determinado. Pero aquí deben darse también una serie de gradaciones, lo que nos permitiría retomar la cuestión de la responsabilidad respecto de nuestros estados afectivos, siempre y cuando la capacidad reflexiva de un individuo no se encuentre seriamente perturbada. Si uno puede establecer, en relación con uno mismo, que esta reflexión es posible y si uno cree que el otro está en posesión de una capacidad análoga, entonces la cuestión de si se pueden justificar los propios estados afectivos es pertinente.

Quisiera concluir con una breve reflexión acerca de la posibilidad de lo que podríamos llamar, para parafrasear aquel célebre título de Gregory Bateson, una "ecología de los sentimientos". Tengo la impresión que este fin de siglo, que se caracteriza por una movilidad extraordinaria de la información, revela igualmente una gran movilidad en los afectos y las relaciones. Los amores y las amistades surgen y desaparecen siguiendo un ritmo acelerado, y los amigos dejan de serlo de un día para otro. Es muy posible que una cierta tendencia a las idealizaciones en el inicio de una relación, amorosa o meramente amistosa, explique por qué un individuo deja de cultivar una determinada amistad cuando ciertos rasgos del amigo lo desilusionan o le parecen frustrantes. Pero la persona que inicia amores o amistades sin la disposición a cultivarlas y a protegerlas de los naturales escollos que presenta la vida, las habrá iniciado, si tengo razón, en base a las razones equivocadas. Dejo a la imaginación del lector la respuesta a la cuestión de cuáles podrían ser esas posibles razones equivocadas. Si mi diagnóstico respecto a la movilidad afectiva que caracteriza esta época es

correcto, entonces nuestra capacidad de reflexión en torno de nuestros motivos y de los motivos de los otros es (¿o tal vez ha seguido siendo?) lastimosamente pobre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dennett, Daniel (1982)

"Mechanism and Responsability" en Watson, Gary : *Free Will*, Oxford University Press.

Davidson, D. (1980)

"How is Weakness of the Will Possible?" en *Essays on Action and Events* Clarendon Press,

Edelstein, W. , G. Nunner-Winkler y G. Noam (eds.) (1993)

Moral und Person, Suhrkamp Verlag.

Elster, Jon (1984)

Ulysses and the Sirens, Cambridge University Press.

Elzanowski, Andrzej (1993)

"The moral career of vertebrate values" en Nitecki & Nitecki (eds.): *Evolutionary Ethics*, SUNY Press.

Goodall, Jane (1991)

Ein Herz für Schimpansen, Rowohlt.

Habermas, Jürgen (1981)

Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp Verlag.

Mackie, J. L.(1977)

Ethics. Inventing Right and Wrong, Penguin Books.

Rawls, John (1971)

The Theory of Justice, Oxford University Press.

Strawson, P.F. (1982)

"Freedom and Resentment" en Watson, Gary (ed.): *Free Will*, Oxford University Press.

Taylor, Gabriele (1976)

"Love" en: *Philosophy as it is*. Honderich, T. y M. Burnyeat (eds.).

Tugendhat, E. (1984)

Problemas de la ética, Editorial Crítica.

Tugendhat, E. (1993)

Vorlesungen über Ethik, Suhrkamp Verlag.