



Victoria Camps

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

El gobierno de  
las emociones

Herder

**PENSAMIENTO HERDER**

**Dirigida por Manuel Cruz**

Victoria Camps

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

**Fina Birulés** Una herencia sin testamento: Hannah Arendt  
**Claude Lefort** El arte de escribir y lo político  
**Helena Béjar** Identidades inciertas: Zygmunt Bauman  
**Javier Echeverría** Ciencia del bien y el mal  
**Antonio Valdecantos** La moral como anomalía  
**Antonio Campillo** El concepto de lo político en la sociedad  
**Simona Forti** El totalitarismo: trayectoria de una idea límite  
**Nancy Fraser** Escalas de justicia  
**Roberto Esposito** Comunidad, inmunidad y biopolítica  
**Fernando Broncano** La melancolía del ciborg  
**Carlos Pereda** Sobre la confianza  
**Richard Bernstein** Filosofía y democracia: John Dewey  
**Amelia Valcárcel** La memoria y el perdón  
**Judith Shklar** Los rostros de la injusticia

# El gobierno de las emociones

Herder

# Índice

Agradecimientos .....	11
INTRODUCCIÓN .....	13
1. ¿QUÉ SON LAS EMOCIONES? .....	23
2. ARISTÓTELES. LA CONSTRUCCIÓN DEL CARÁCTER .....	41
3. SPINOZA. LA FUERZA DE LOS AFECTOS .....	65
4. HUME. EL SENTIDO MORAL .....	89
5. SIN VERGÜENZA .....	109
6. LA COMPASIÓN FRENTE A LA JUSTICIA .....	131
7. LA INDIGNACIÓN Y EL COMPROMISO .....	153
8. LAS RAZONES DEL MIEDO .....	173
9. LA FALTA DE CONFIANZA .....	193
10. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA AUTOESTIMA .....	213
11. ¿TRISTES O ENFERMOS? .....	237
12. LA EDUCACIÓN SENTIMENTAL .....	255
13. LOS AFECTOS POLÍTICOS .....	279
14. LA FUERZA EMOTIVA DE LA FICCIÓN .....	307
Bibliografía .....	327

*Diseño de la cubierta:* Claudio Bado

© 2011, Victoria Camps

© 2011, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2744-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

*Imprenta:* Reinbook

*Depósito legal:* B-9.046-2011

*Printed in Spain - Impreso en España*

**Herder**

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

*Nuestros pensamientos son las sombras de nuestros sentimientos,  
siempre más oscuros, más vanos, más sencillos que éstos.*

NIETZSCHE

*Y ya es curioso que otra vez nos encontremos con la paradoja.  
La moral humana del liberalismo elude al hombre verdadero, a  
sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en  
su verdadera y humilde humanidad, dejando de él una pura  
forma esquemática.*

MARÍA ZAMBRANO

*La primera cosa que es necessita per a sentir una passió és saber-la  
expressar.*

JOSEP PLA

## Agradecimientos

La andadura de este libro empezó en una serie de cursos de postgrado que dediqué a estudiar el lugar de las emociones en la ética. La necesidad de analizar, explicar y ordenar mis primeras intuiciones, así como las sugerencias y los comentarios de los alumnos a lo largo de los cursos, fue una preciosa ayuda para que el libro tomara forma. Mi primera deuda es con quienes me siguieron en esos primeros esbozos y, en especial, con los alumnos del máster 2009-2010, con quienes ya pude discutir un diseño bastante elaborado de este trabajo.

En abril de 2009, José Luis García Delgado me invitó a dar un curso en la Fundación «La Caixa» sobre las emociones morales. Le agradezco especialmente la ocasión que me brindó de poder exponer y reformular mis ideas al respecto. Otra ocasión similar fue la invitación de Javier Gomá a dar una de las conferencias de filosofía que organiza en la Fundación March. Allí pude exponer de nuevo una parte de lo que aquí desarrollo, discutiéndolo después con un grupo de colegas en el seminario que siguió a la conferencia. Las muchas aportaciones que me hicieron han servido para dar la forma definitiva a este ensayo y mejorar sus aciertos, si tiene alguno. De los errores soy la única responsable.

## Introducción

¿Por qué es tan difícil que la ley moral dirija efectivamente nuestras vidas? ¿Por qué, entre las numerosas razones que condicionan la conducta, las razones éticas cuentan tan poco? Hay una respuesta sencilla y rápida a estas preguntas y es la siguiente: no basta conocer el bien, hay que desearlo; no basta conocer el mal, hay que despreciarlo. Si la respuesta no es equivocada, de ella se deduce que el deseo y el desprecio, el gusto y el disgusto son tan esenciales para la formación de la personalidad moral como lo es la destreza en el razonamiento.

Este libro parte de la hipótesis de que no hay razón práctica sin sentimientos. Nadie que no sea ajeno a la psicología o a las neurociencias discute ya esta tesis. Todas las ciencias sociales parten hoy del supuesto, exagerándolo a veces, de que somos seres emotivos y no solo racionales. De la mano de tal supuesto, lo que me propongo hacer aquí es analizar cuál es el lugar de las emociones en la ética. Las emociones son los móviles de la acción, pero también pueden paralizarla. Hay emociones que nos incitan a actuar, otras nos llevan a escondernos o a huir de la realidad. Todas las emociones pueden ser útiles y contribuir al bienestar de la persona que las experimenta, para lo cual hay que conocerlas y aprender a gobernarlas. Es posible hacerlo, porque las emociones, al igual que otras tantas expresiones

humanas, se construyen socialmente. Es el contexto social el que enseña a tener vergüenza o no tenerla, el que sienta las bases de la confianza, el que indica qué hay que temer o en qué hay que confiar, el que propicia o distrae de la compasión. Cambiamos de mentalidad o de opinión porque han cambiado también nuestros sentimientos. Así se explica el progreso hacia la no discriminación de todos aquellos que, porque eran vistos como diferentes, provocaron durante mucho tiempo disgusto y rechazo.

El gobierno de las emociones es el cometido de la ética. Fue visto así desde antiguo, desde que los griegos, y en especial Aristóteles, entendieron que la ética consistía en la formación del carácter (*ethos*) de la persona, y que el gobierno de las ciudades requería buenas leyes pero también buenas dosis de elocuencia y persuasión para que las leyes se aplicaran correctamente. Una perspectiva que conectaba a la ética con la educación más que con una lista de preceptos, normas o deberes que había que cumplir. Los deberes y los derechos vinieron luego, con la Modernidad y el individualismo que los primeros derechos y libertades trajeron consigo. Los griegos no hablaban de deberes, sino de virtudes o del conjunto de cualidades que debía adquirir la persona para lograr la excelencia. No especularon mucho sobre el fundamento de la ética ni perdieron demasiado el tiempo en preguntarse por qué hay que ser moral. Les preocuparon más las actitudes de las personas: qué actitudes eran más favorables para convivir en la ciudad y cuáles contribuían a entorpecer la vida en común. Un punto de vista que no ponía en duda que el alma (la *psique*, como la llamaban los griegos) tuviera sentimientos, y que éstos, no siempre ordenados, debían ser administrados por la facultad racional. Administrados y gobernados, pero no suprimidos, ya que, a fin de cuentas, el carácter, el *ethos* o la manera de ser de la persona se traducían en una serie de disposiciones o actitudes que, para ser efectivas, debían seguir teniendo un componente

afectivo o emotivo. La educación moral –la *paideia*– iba destinada a hacer de cada uno un ser justo, prudente, magnánimo, temperante, valiente, es decir, una persona habituada a reaccionar ante las distintas situaciones en que podía encontrarse poniendo de manifiesto su capacidad para la justicia, la prudencia, la generosidad o la valentía, *sintiendo*, por tanto, todos esos valores como algo propio, incorporado a su manera de ser.

*El gobierno de las emociones* trata de algunos filósofos –antiguos, modernos y posmodernos– que han visto la ética desde esa perspectiva e intenta explicar por qué es necesario que la entendamos así. Desde hace unos años, acuciado por el desarrollo de la psicología, el lenguaje de las emociones se ha impuesto en todos los campos, para poner de relieve que lo emotivo ha sido un aspecto incomprensiblemente ignorado o preterido por las ciencias sociales y humanas. Puede que la más culpable del error sea la filosofía misma, que, incluso en la Antigüedad, cuando la ética olvidaba menos el componente sentimental de la conducta, a los sentimientos los llamó «pasiones», subrayando con ello el carácter pasivo de los mismos y el hecho de que la persona los padecía como algo inevitable y, con frecuencia, molesto y perjudicial. La vergüenza, la ira, el miedo, son sentimientos que nos sobrevienen y, o bien nos impiden actuar, o nos llevan a hacerlo de la forma equivocada e irracional. De ahí que la ética se fuera entendiendo más y más como el dominio y la erradicación de las pasiones, y la sabiduría práctica, como el conocimiento que conseguía reprimirlas e intentaba eliminarlas. El cristianismo, primero, y el racionalismo que culmina en la filosofía de Kant, después, contribuyeron a difundir esa concepción excesivamente racionalista de la ética.

El discurso actual sobre las emociones pretende corregir esa tendencia y distanciarse del racionalismo hegemónico. La moralidad no se reduce solo a una especie de clasificación de las acciones como buenas o malas, correctas o incorrectas, de acuerdo con

unas normas aprendidas, sino que es también una *sensibilidad* de acuerdo con la cual uno siente atracción hacia lo que está bien y repulsión hacia lo que está mal. No es solo un conocimiento de lo que se debe hacer, de lo que está permitido o prohibido, sino también un conocimiento de lo que es bueno *sentir*. También la ética es una inteligencia emocional. Llevar una vida correcta, conducirse bien en la vida, saber discernir, significan no solo tener un intelecto bien amueblado, sino sentir las emociones adecuadas en cada caso. Entre otras cosas, porque, si el sentimiento falta, la norma o el deber se muestran como algo externo a la persona, vinculado a una obligación, pero no como algo interiorizado e íntimamente aceptado como bueno o justo. La persona equitativa no es la que paga impuestos para evitar la inspección de Hacienda y la multa que le caerá si no desembolsa lo debido, sino la que se identifica con el imperativo moral de que es bueno redistribuir la riqueza. La coacción de la norma y la amenaza de sanción en caso de incumplimiento ayudan y contribuyen a la formación moral, pero no consiguen una formación íntegra y duradera. El individuo tiende a escapar de la norma si no la ha convertido en parte de sí mismo, si no llega a habituarse a ella porque la siente como la norma adecuada. Para algunos filósofos, las emociones no solo son algo que nos ocurre sin provocarlo ni quererlo, sino que pueden acabar siendo parte esencial del carácter moral. De esta forma, la ética o la moral deben entenderse no solo como la realización de unas cuantas acciones buenas, sino como la formación de un alma sensible. En palabras de Hutcheson: «Aquello que se siente como bueno constituye un deber; quien carece de un alma sensible es incapaz de reconocer deber alguno».<sup>1</sup>

1. Citado por I. Kant, *Antropología práctica*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990, pág. 39.

Una persona con carácter o sensibilidad moral reacciona *afectivamente* ante las inmoralidades y la vulneración de las reglas morales básicas. Siente indignación, vergüenza o rabia ante lo ocurrido en los campos de exterminio, los horrores de las guerras, las torturas de las cárceles, las hambrunas, la corrupción que corroe a las instituciones políticas y a quienes las administran. Esa reacción *afectiva* es necesaria para orientar la conducta en contra de lo que se proclama como inaceptable e injusto. El que carece de afecciones morales es *apático*, no se apasiona por aquello en lo que dice creer. Nada le motiva ni le moraliza porque vive *des-moralizado*. Dicho de otra forma, carece de moral en el sentido de entusiasmarse por lo que merece la pena. Vive en la indiferencia porque no ha hecho suya, no ha incorporado a su manera de ser, la diferencia que existe entre el bien y el mal.

Resaltar el papel de las emociones en la ética es un modo, quizá el único, de abordar el poco tratado problema de la motivación moral, un problema que la filosofía racionalista más bien elude porque nunca ha sabido dar respuesta a una pregunta secular: ¿por qué el conocimiento del bien no nos hace buenas personas? Y es que son las emociones o los sentimientos las que proporcionan la base necesaria al conocimiento del bien y del mal para que el ser humano se movilice y actúe en consecuencia con ello. Lo decía ya Platón en *La república* al preguntarse por qué hay que rechazar la tiranía. Y respondía más o menos esto: la rechazamos porque tememos la inseguridad en que vive el tirano y porque nos repugna participar en un sistema en el que se ejerce una relación tiránica. Ésa es la razón. El origen de lo racional está en el placer y el dolor, pensaba a su vez Adam Smith, autor no solo del libro que marca los orígenes de la economía liberal, sino de una *Teoría de los sentimientos morales*. Aprobamos aquello que nos satisface. Y la raíz de la moral es la *simpatía* o la empatía con los sentimientos ajenos. Esa empatía nos conmueve, en tanto que la indiferencia ante el placer o el dolor ajenos nos



subleva, sentimos que es inhumana. Teniendo en cuenta que la ética es una necesidad derivada de la realidad social del ser humano, el fin de la educación moral tendrá que ser una cierta comunidad de sentimientos que nos haga partícipes y miembros de una misma humanidad. Comunidad de sentimientos que nos vaya indicando qué es lo que debe concernirnos por encima de todo.

Para que esa comunidad de sentimientos se construya habrá que distinguir entre lo que acaece inevitablemente, porque viene determinado por la naturaleza de las cosas, y lo que, por el contrario, depende de nosotros. Es una lección que nos enseñaron los estoicos y que han tenido en cuenta los filósofos más atentos a la función de los sentimientos. Hay hechos inevitables que no dependen de nosotros, y hechos evitables que sí dependen y está en nuestras manos impedir o cambiar. Crecer, envejecer y morir es inevitable, como lo son un terremoto o una inundación, por lo menos, mientras no sepamos conjurarlos y evitar que ocurran. Es evitable, en cambio, envejecer con amargura y desesperación; puede evitarse que los efectos desastrosos de un terremoto dañen especialmente a las personas más débiles. Pues bien, la moral actúa en el ámbito de lo evitable, de lo que puede ser de otra manera. Lo evitable es lo que debe provocar en el ser humano sentimientos de ofensa, de rabia, de vergüenza o de desesperación. Reaccionamos con rabia cuando «es ofendido nuestro sentido de la justicia», escribe Hannah Arendt, pues «para responder razonablemente [ante una tragedia insoportable] uno debe sentirse afectado, y lo opuesto a lo *emocional* no es lo *racional*, sino más bien la incapacidad para sentirse afectado, habitualmente un fenómeno patológico, o el sentimentalismo que es una perversión del sentimiento».<sup>2</sup> En efecto, el sentimentalismo es el sentimiento sin la guía de la razón. Emociones y razón han

2. H. Arendt, *Contra la violencia*, Madrid, Alianza, págs. 85 y sigs.

de ir de la mano en el razonamiento práctico: las emociones por sí solas no razonan; las razones contribuyen a modificarlas y reconducirlas.

Me propongo, en las páginas que siguen, desarrollar la vinculación estrecha entre razón y emoción. Lo haré de la mano de los tres filósofos que han entendido y explicado mejor, a mi juicio, tal vinculación: Aristóteles, Spinoza y Hume. Pero mi objetivo no es únicamente recordar algo que no fue la línea predominante de la filosofía que más directamente hemos heredado, sino también reaccionar contra un peligro que acecha a un posible giro de 90 grados en el enfoque del comportamiento humano. Vivimos en la actualidad lo que Michel Lacroix ha llamado «el culto a la emoción»,<sup>3</sup> cuya liturgia consiste en darle la vuelta a lo que ha prevalecido hasta ahora, sustituyendo el reduccionismo racionalista por un reduccionismo emocional. En ese movimiento confluyen varias cosas: un rechazo de las múltiples represiones que han pretendido modelar exageradamente el comportamiento; una nostalgia romántica por la diferencia individual y la bondad natural —no social— de la persona; un desarrollo de la psicología cognitiva como la ciencia rectora y la única que explica el comportamiento humano y resuelve sus disfunciones. Cualquiera de los ámbitos de la actuación humana, sea el trabajo, la política, el ocio o la educación, tiende a ser abordado desde esa perspectiva exclusivamente emocional. La consigna viene a ser ésta: puesto que las emociones son tan importantes, no las toquemos, dejemos que se expandan y que se manifiesten en toda su pureza. ¡Vivan las emociones! Más aún: preservemos la fibra más emotiva de cada individuo, abandonemos los razonamientos y vayamos directos al corazón. Emocionarse es bueno, razonar es perverso. De esta forma, el empresario se preocupa por el clima emotivo que modela las actitudes de los trabaja-

3. Michel Lacroix, *El culto a l'emoció*, Barcelona, La Campana, 2005.

dores; el político se decanta con facilidad hacia el populismo y la demagogia; los padres dan rienda suelta a los deseos de sus hijos y en la escuela desaparecen las reglas porque la represión es traumática; la publicidad comercial vende «experiencias», «sensaciones fuertes» o, directamente, «emociones». En suma, hay que sentir en lugar de aprender a pensar. Las emociones se convierten en un objeto de culto.

Para Lacroix, ese culto a la emoción «representa el apogeo del culto al yo». Es la culminación de un individualismo que ha puesto al sujeto en un pedestal que nada debe derribar. Lo que distingue a una persona de otra es, precisamente, su sensibilidad, su parte emotiva, no la racional que tiende a unificarlo en el seno de un todo despersonalizado. No hace falta insistir en que esa explosión de las emociones es la negación de la ética entendida como algo que viene a ordenar lo que de por sí es caótico y merece evaluaciones distintas. El ser humano está dotado también de razón y no solo de emociones, debe desarrollar lo que los griegos llamaron la actividad contemplativa, el pensamiento, y aprender a admirar lo admirable y a rechazar lo que no lo es, para lo cual debe tener razones que le indiquen qué es digno de admiración y qué no es admirable bajo ningún aspecto. Ha de aprender a sentirse afectado por los objetos nobles y valiosos, por los comportamientos íntegros y justos. Para lo cual tiene que haber adquirido una capacidad de discernimiento y de saber distinguir lo que vale de lo que no vale. Una capacidad que nunca hay que dar por supuesta porque es fruto de un largo y me temo que inacabable aprendizaje. Menos aún en una época en la que la publicidad nos conduce a admirar precisamente aquello que de admirable no tiene nada.

No solo la acción individual precisa el componente emocional que la motiva, también éste es imprescindible para la acción política. Pero la política tampoco debe ser reducida a pura emoción. Hoy preocupa más la desafección política que la razonabilidad de

las decisiones y del comportamiento en general de los políticos. Es un síntoma de que constatamos el valor de lo emocional, pero no sabemos muy bien cómo manejarlo. Unos siguen mirando con recelo el papel de los sentimientos en política; otros los utilizan descaradamente de manera populista y manipuladora. Precisamente, lo que hay que evitar son los antagonismos, no apostar por las emociones sin más ni por la racionalidad pura, pues ni los sentimientos son irracionales ni la racionalidad se consolida sin el apoyo de los sentimientos. Para ello convendrá incidir más en la naturaleza de las emociones y en el carácter positivo o negativo que pueden tener de cara a unos objetivos que también habrá que determinar. Dichos objetivos pueden ser la felicidad —como quería Aristóteles—, una vida más justa para todos o una convivencia más pacífica. Quizá sean un solo y mismo objetivo, pero habrá que explicarlo. Para llegar a ellos, o, cuando menos, vivir orientados hacia ellos, no cualquier emoción sirve. Enfadarse es, en principio, un sentimiento natural. Lo que hay que aprender es a enfadarse por lo que merece un enfado. Aristóteles construyó parte de su *Retórica* para enseñar dicha lección: cómo aprender a tener los sentimientos justos o, diríamos hoy, las emociones adecuadas. Hoy nos importa averiguar si ciertas emociones, como la vergüenza, deben recuperarse en un mundo donde lo que abunda es más bien la desvergüenza. Cuál debe ser el papel del miedo en la llamada «sociedad del riesgo». O el de la indignación, de una indignación que debería poder calificarse como «moral».

Es posible gobernar y moderar o incentivar las emociones no solo porque la razón está para eso, sino porque las emociones no son algo supuestamente natural y espontáneo que el individuo posee debido mayormente a su dotación genética. Existe hoy también el peligro de naturalizarlo todo y decidir que lo que se supone natural no es modificable. El entorno económico, social, cultural, ideológico, jurídico en el que se

desarrolla la conducta de las personas determina en gran parte los sentimientos. Podríamos decir, creo, que existe un *sentir social* que la persona interioriza y aprende por contagio con quienes vive. Un sentir manipulable, para bien y para mal. Lo que es peligroso o un riesgo en el siglo XXI no lo fue en otros momentos de la historia; tampoco son los mismos los motivos de compasión o de vergüenza. La economía de consumo depende de su capacidad para producir deseos y la sociedad de la información sabe que los sucesos noticiables son los que llegan a las vísceras del público. Si Aristóteles tuviera que escribir hoy su *Retórica*, se dirigiría no tanto a los políticos y legisladores como a los publicitarios y los periodistas, a los directores de los innumerables gabinetes de comunicación que tejen la propaganda que adereza los mensajes que deben llegar al público.

La Medea de Eurípides se lamenta de sí misma diciendo: «Sí, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi *thymos* [pasión] es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales». Después de muchos años enseñando filosofía de la moral, pienso que la tribulación de Medea es uno de los problemas fundamentales de la ética. Este libro no pretende resolverlo —los filósofos no nos hemos distinguido nunca por resolver los problemas que planteamos—, pero sí formularlo en todas sus dimensiones y ayudar por lo menos a entender por qué actuamos como actuamos.

## 1 ¿Qué son las emociones?

*El mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre  
desgraciado.*

WITTGENSTEIN

Aunque hoy se hable mucho de las emociones, éste no es un concepto que forme parte del acervo tradicional de la filosofía. Los filósofos se han referido mucho a las *pasiones*, a los *sentimientos*, a los *afectos*, centrales estos últimos en la *Ética* de Spinoza, o en el *Tratado* de Descartes sobre las pasiones, a las que llama «afecciones del alma». En todos los casos, el término en cuestión evoca algo que el individuo padece, que le sobreviene, que le afecta y que no depende de él. El Diccionario de la Real Academia Española dice, tanto de los sentimientos como de las emociones, que son «estados de ánimo». No es una definición que aclare gran cosa, pero, cuando menos, establece una similitud entre el significado de ambos términos, el sentimiento y la emoción. Los psicólogos y los neurólogos afinan algo más y suelen vincular las emociones y los sentimientos en una secuencia en la que primero se dan las emociones, las cuales producen o son a su vez síntoma de la existencia de ciertos sentimientos. «Si las emociones se presentan en el teatro

del cuerpo, los sentimientos se representan en el teatro de la mente», escribe Damasio.<sup>1</sup>

Uno se sonroja o se le llenan los ojos de lágrimas, y ello significa que estamos sintiendo vergüenza o tristeza. Los filósofos, en cambio, se interesan por las emociones, los sentimientos o las pasiones, desde el punto de vista de la relación que puedan tener con la razón.<sup>2</sup> Hoy abunda la tendencia a considerar que existe entre lo sensible y lo racional un continuo, siendo difícil separarlos. Es la tesis de Ronald de Sousa, quien defiende que «la función de la razón es *llenar los huecos* dejados por la razón pura en la determinación de la acción o creencia».<sup>3</sup> De opinión parecida es otro estudioso de las emociones, Robert C. Solomon, que atribuye a las emociones la función normativa y proactiva que siempre se adjudicó en exclusiva a la razón: «Las emociones son racionales y propositivas más que irracionales y disruptivas, se parecen mucho a las acciones, escogemos una emoción como escogemos una línea de acción».<sup>4</sup> Las emociones no son algo que me ocurre, sino algo que yo hago.

Desde dicha perspectiva, la filosófica y, en concreto, la de la filosofía práctica, es desde la que me propongo abordar el tema. Desde Platón, y con hitos clásicos, como el de Descartes, la filosofía ha tendido a contraponer la racionalidad al sentimiento, dando por lo general preponderancia a la facultad racional

sobre la facultad desiderativa de la que nacen las pasiones, los afectos o las emociones. El énfasis puesto en las emociones en la actualidad pretende revertir o, cuando menos, matizar esa tendencia mostrando que es simplista y falsa. Lo hace, sin embargo, con el peligro de despreciar la función de la razón o de quedarse en el nivel más superficial de lo emotivo. Mi hipótesis de partida es que la ética no puede prescindir de la parte afectiva o emotiva del ser humano porque una de sus tareas es, precisamente, poner orden, organizar y dotar de sentido a los afectos o las emociones. La ética no ignora la sensibilidad ni se empeña en reprimirla, lo que pretende es encauzarla en la dirección apropiada. ¿Apropiada para qué? Para aprender a vivir, que es, al mismo tiempo, aprender a convivir de la mejor manera posible. En el encauzamiento de las emociones tiene una parte importante la facultad racional, pero no para eliminar el afecto, sino para darle el sentido que conviene más a la vida, tanto individual como colectiva. Con esa concepción de la ética de la que parto y doy por buena no estoy descubriendo nada nuevo. Es la que propuso Aristóteles, quien, por otra parte, fue el primer filósofo que se ocupó de sistematizar la ética en una teoría de las virtudes.

Otros filósofos, como Spinoza, Hume y Adam Smith, realizaron y potenciaron también el papel de los sentimientos como núcleo, incluso como fundamento, de la moral. Todos ellos coinciden en poner de relieve la escasa capacidad de la razón por sí sola para mover a la acción, así como la consiguiente necesidad de que el pensamiento racional *afecte* a la persona, que los principios y las normas se incorporen de tal forma a su manera habitual de ser que produzcan sin demasiado esfuerzo los efectos deseados en la práctica. Se trata, en definitiva, de conseguir que el bien y los deseos coincidan hasta el punto de que no haya diferencia entre ambos. Se trata, dicho de otra forma, de reconciliar lo que, en principio, parece irreconciliable, a saber, que sea posible que la

1. Antonio R. Damasio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2001.

2. Jose Antonio Marina, que ha dedicado varios de sus libros a estos temas, distingue la *emoción* como un sentimiento breve y abrupto, el *sentimiento* como una experiencia consciente y la *pasión* como un sentimiento intenso.

3. Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotions*, Cambridge, The MIT Press, 1990.

4. Robert C. Solomon, «Emotions and Choice», en Amélie O. Rorty, *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, págs. 251-297. Entre nosotros, Esperanza Guisán defiende desde siempre la mezcla de lo pasional y lo racional en la ética, por ejemplo, en *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1986.

persona *quiera hacer* lo que le cuesta y *no le apetece hacer*. O se trata de poder aceptar sin que nada chirríe la célebre aseveración de Spinoza según la cual «no deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos». En definitiva, la conjunción de razonamiento y emociones busca un equilibrio emocional que no es pura y simplemente el resultado de una imposición o represión de la razón sobre la emoción. Lo dice muy bien Ignacio Morgado en una excelente exposición de tal equilibrio: «No imponemos la razón a los sentimientos, sino que utilizamos aquélla para cambiar nuestras emociones y la conducta que de ellas deriva».<sup>5</sup> Efectivamente, razonando se generan nuevas emociones que suplantán a las que en principio producían sentimientos perturbadores e inconvenientes para el bienestar psíquico de la persona.

De las diferentes teorías establecidas para entender y explicar las emociones, la que prevalece y se impone es la llamada «teoría cognitivista», según la cual las emociones tienen un sustrato cognitivo y no meramente sensitivo. La teoría no es en absoluto nueva, pues fue Aristóteles el primero que vinculó las emociones al conocimiento. En la *Retórica* se refiere a las emociones como «aquellos sentimientos que cambian a las personas hasta el punto de afectar a sus juicios».<sup>6</sup> Pero también dirá que los juicios o cogniciones afectan a las emociones y son la causa de que éstas tengan lugar. Hay que profundizar en esa causalidad de las emociones, averiguar qué las produce, con el fin de potenciarlas o evitarlas para que la emoción se dé cuando le convenga al sujeto. También la *Ética* de Spinoza desarrolla una teoría cognitivista de los afectos, puesto que, como veremos, éstos van siempre acompañados de una idea de los mismos. Esa idea, que es la explicación

que nos damos a nosotros mismos de lo que sentimos, puede ser adecuada o inadecuada, según se refiera o no a la causa real del afecto. Hume, a su vez, con su teoría de que el conocimiento se origina en las impresiones sensibles, a partir de las cuales nos formamos ideas de las cosas, incide, asimismo, en el carácter cognitivo que revisten las impresiones sensoriales. Sea como sea, la teoría cognitivista es la que recoge la simbiosis entre sentimiento e intelecto, cuerpo y mente, que ahora intentamos recuperar. Una simbiosis difícil de encontrar de forma satisfactoria en las filosofías dualistas, como la platónica o la cartesiana, para las que a la mente le corresponde pensar y al cuerpo, moverse y actuar siguiendo las órdenes de la mente. Consagran tales filosofías la concepción que muy bien supo ridiculizar Gilbert Ryle, varios siglos más tarde, como la del «fantasma en la máquina». La teoría sensitiva, no cognitivista, de William James es muy similar a la de Descartes. Para ambos, la realidad exterior es la que provoca los cambios corporales que dan lugar a la emoción. La concepción de James se resume en la conocida afirmación «No lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos». Lo determinante es fisiológico.<sup>7</sup>

Según las teorías cognitivistas, por el contrario, la estructura de las emociones está constituida por creencias, juicios o cogniciones, además de por los deseos. Así lo entiende, por ejemplo, Donald Davidson, quien pone de manifiesto que la acción humana se explica a partir de unos deseos o «pro-actitudes» y a partir de unas creencias. De un modo parecido, Justin Oakley, en un libro dedicado a las emociones y la vida moral, define a las emociones como «un complejo de afectos, cogniciones y

5. Ignacio Morgado, *Emociones e inteligencia social. Las claves para una alianza entre los sentimientos y la razón*, Barcelona, Ariel, 2007, pág. 13.

6. Aristóteles, *Retórica*, 1378a.

7. William Lyons, en *Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (caps. I y II), expone con detalle las diferencias entre las teorías «sensitivas» y las «cognitivas», si bien él considera a Hume un cartesiano y lo incluye en la concepción sensitiva, lo que me parece por lo menos discutible.

deseos».<sup>8</sup> Emociones como el miedo o la compasión consisten, en efecto, en modificaciones corporales o psíquicas que indican que hemos visto, oído o adivinado algo que nos afecta, que produce en nosotros una suerte de conmoción en principio física: un susto, un sobresalto, una mueca de disgusto, un temblor. Aunque la afección de entrada es corporal y está provocada por algo externo a nosotros, en el fondo de ella yace algún pensamiento o creencia relativo a lo que acabamos de percibir, y que nos lo señala como algo temible o digno de atención. Por eso, porque sentimos que estamos ante algo que es una amenaza o algo que suscita nuestra empatía, de la emoción sentida deriva una tendencia a actuar, el deseo de evitar o, por el contrario, de mantener aquello que la ha causado. El temor a que me roben, a perder el trabajo, a perder las amistades, a tener un cáncer, se funda en creencias derivadas de experiencias propias, ajenas o divulgadas con profusión hasta convertirse en un lugar común. Esas creencias, perfectamente fundadas en muchos casos, son las que provocan el miedo y las que alimentan a su vez el deseo de evitar el daño. Todos los sentimientos se explican por conocimientos o creencias que las sustentan. La pasión amorosa se basa en la creencia de que la persona amada lo tiene todo, se puede confiar en ella, es atractiva, es interesante y guapa, por lo que uno desea que esa creencia no se frustre, sino, al contrario, se refuerce por el contacto con la persona querida. Las emociones pueden proceder de creencias o cogniciones equivocadas, de hecho, muchas veces ocurre así. En cualquier caso, la causa de una emoción determinada es siempre una cierta visión de las cosas que genera rechazo o deseo de permanencia.

Tanto el componente cognitivo de las emociones como el desiderativo interesan especialmente para la perspectiva moral sobre las mismas. Nos importa saber qué las provoca y cómo

influyen en la conducta, qué creencias las alimentan y qué motivaciones para actuar derivan de ellas. Desde tal punto de vista, las emociones han sido definidas también como «disposiciones mentales» que generan actitudes.<sup>9</sup> Su vinculación con el deseo las convierte, efectivamente, en disposiciones a obrar, que proporcionan a la persona una orientación, la cual viene dada por las creencias que uno tiene sobre la realidad, y se proyecta hacia un objetivo propiciado por el deseo. Las creencias proveen a la persona de una «imagen del mundo que habita», mientras los deseos le proporcionan «objetivos o cosas a las que aspirar». El puente que vincula las creencias al deseo es el estado emotivo. Dicho de otra forma, las creencias crean un mapa del mundo y los deseos apuntan a recorrerlo o, por el contrario, a evitarlo. Es más, si las emociones tienen que ver con una forma determinada de entender el mundo y provocan un comportamiento reactivo consecuente con esa visión, las emociones presuponen una «cultura común», un sistema de creencias y prácticas compartidas.<sup>10</sup> Es decir, que sentimos y nos emocionamos de acuerdo con el entorno en el que hemos nacido y en el que vivimos.

Desear un objetivo no es conseguirlo. Por ello, los deseos suelen quedar satisfechos o frustrados, lo que hace que se desarrolle en nosotros una determinada actitud hacia aquello que ha originado la satisfacción o la frustración. Si el amor es correspondido, se fortalece y genera optimismo hacia la vida en general; si no lo es, produce decepción, desengaño y malhumor también generalizados. Cuanto más potente es el deseo, más empapa el conjunto de la existencia. De ahí que una de las maneras de gobernar las emociones sea evitar que las aspiraciones de uno se concentren en una sola cosa. Una postura sabia tras un deseo

9. Richard Wolheim, *Sobre las emociones*, Madrid, Visor, 1999.

10. Cfr. Roger Scruton, «Emotion, Practical Knowledge and Common Culture», en Amélie O. Rorty, *Explaining Emotions*, op. cit., págs. 519-536.

8. Justin Oakley, *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge, 1992.

frustrado es procurar que tal deseo, en circunstancias similares, no vuelva a producirse, lo cual, en algunos casos, significará modificar, asimismo, la creencia que suscitó la emoción y el deseo subsiguiente. La persona amada deja de tener las cualidades maravillosas que le suponíamos y se muestra como la suma de todos los defectos, el viaje prometedor acaba enfureciéndonos con la agencia de viajes que nos lo vendió como inigualable. De esta forma, la suma de deseos satisfechos o frustrados contribuye a modificar las fuentes cognitivas que los generaron y a hacer que lo que, en principio, nos afectaba en sentido positivo deje de hacerlo si las expectativas se han frustrado. Esta sucesión de actitudes positivas o negativas se refleja en el comportamiento de cada uno y, a la larga, conforma eso que llamamos «carácter».

### Emociones positivas y negativas

Si las emociones son disposiciones mentales que generan actitudes —dicho de otra forma, son maneras de ser—, no tiene mucho sentido referirnos a ellas como algo que el individuo padece y, por lo mismo, le impide actuar como él quisiera. Jon Elster tiene un estudio amplio sobre las emociones y la racionalidad o la irracionalidad de las mismas. Parte de la convicción de que es equivocado preguntarse si las emociones son acciones o pasiones. Seguramente tienen un componente pasivo, en la medida en que le sobrevienen al sujeto, pero tienen también un componente activo, porque incitan a reaccionar de la forma que sea. En consecuencia —propone Elster—, habrá que verlas como racionales o irracionales, o como apropiadas o inapropiadas, teniendo en cuenta que la explicación para considerarlas de un modo u otro es que contribuyan o no al bienestar subjetivo de la persona que experimenta la emoción. La perspectiva desde la que Elster analiza el tema no es exactamente la de la ética. Por

eso se refiere únicamente al bienestar subjetivo y no al bienestar de todos, que sería una forma más apropiada de verlo desde el punto de vista de la ética. En cualquier caso, tanto si lo que buscamos es la felicidad individual como la colectiva, con vistas a tal fin las emociones serán negativas o positivas, contribuirán a acrecentar el bienestar, la justicia o cualquiera de los valores morales, o a disminuirlos. En un sentido similar, Oakley afirma que una emoción es buena si va dirigida o corresponde a algo bueno o «relacionado con el florecimiento humano».

Pero ¿qué significa, en el siglo XXI, el florecimiento humano? ¿Podemos seguir utilizando la expresión aristotélica de la «excelencia de la persona», la *areté*, como la finalidad que nos constituye? Es cierto que hoy se habla de excelencia a muchos propósitos. Pero la pregunta complicada es: ¿podemos determinar qué virtudes o cualidades conforman hoy la excelencia de la persona? La respuesta a esta pregunta nos lleva a un debate estéril (como tienden a serlo la mayoría de los debates filosóficos), pero que no por ello deja de ser un debate interesante. Es estéril desde un punto de vista utilitario que consideraría que es inútil plantearse cuestiones que carecen de respuestas claras. Pero esos debates aparentemente inútiles también contribuyen a entender mejor ciertos conceptos que utilizamos con profusión sin pactar antes su significado. Uno de ellos es, precisamente, el de excelencia. Hay filósofos que opinan que el discurso de las virtudes es imposible en sociedades complejas y plurales como las que hoy conocemos. O es imposible desde el pensamiento moderno, centrado en el individuo, y en la libertad o autonomía de la persona como derecho fundamental. Si definimos al sujeto moral como el que es capaz de elegir la forma de vida que quiera, parece lógico que ese sujeto sea «el hombre sin atributos», alguien a quien no es legítimo exigirle unas determinadas cualidades, puesto que ello le restaría libertad para decidir cómo ser. Esta opinión la defiende con entusiasmo Alasdair MacIntyre en su

mejor libro, *Tres la virtud*. Un libro que, como dice bien el título, expresa al mismo tiempo la nostalgia y la melancolía por una sociedad en la que era posible determinar de antemano cómo debía ser la persona considerada buena. Desde la Modernidad, explica el filósofo, el vínculo entre «la persona tal como es» y «la persona tal como debería ser» es inexistente. Ese vínculo se da en Aristóteles, que no tiene problema ninguno para definir al hombre como «animal social». La filosofía cristiana también da por supuesta una definición de la persona como creatura divina que debe obediencia a Dios. Pero, cuando la persona ya no puede definirse sino como autónoma y libre, pensar en su excelencia, de un modo unitario, no solo es imposible, sino seguramente también algo dogmático y, en definitiva, poco ético.

Mi punto de vista difiere del de MacIntyre en el aspecto siguiente. Pienso que el conjunto de derechos humanos que se han constituido como los mínimos de una moral universal hace a la persona sujeto de unos derechos y también de un compromiso, individual y colectivo, para que tales derechos se mantengan y se cumplan. La persona no puede definirse ya como el animal social o político cuya excelencia radicaría en la dedicación a la política (entendida ésta en su acepción más noble, hoy en el más absoluto olvido). Aun así, en una democracia, el individuo es ciudadano y, como tal, es sujeto de derechos pero también de deberes. Los deberes son lo que llamamos «virtudes cívicas», que consisten en el conjunto de obligaciones que comprometen con lo público o con el interés general, que harán del individuo, en principio interesado solo por sí mismo y los suyos, una persona dotada de civilidad. En eso consiste la ética pública, que no es en absoluto prescindible en un Estado democrático y de derecho. Desde tales premisas y recuperando el tema de las emociones, habrá que ver qué emociones son apropiadas y por qué lo son para que el compromiso de la persona con lo público se produzca, se mantenga y no

desfallezca. Para que la ciudadanía no caiga en la desmoralización, como hubiera dicho Aranguren.

Defender las emociones en la vida moral no es incurrir en un sentimentalismo o en un moralismo flojo y sin fundamento. Por lo menos, intentaré evitar que mi propuesta se entienda en tal sentido. Es, por el contrario, poner de manifiesto la importancia moral de tener emociones apropiadas en el grado apropiado y en las situaciones apropiadas. «Cualquiera puede enfadarse, eso es algo muy sencillo. Pero enfadarse con la persona adecuada, en el grado exacto, en el momento oportuno, con el propósito justo y en el momento correcto, eso, ciertamente, no resulta tan sencillo.» La cita es de Aristóteles y encabeza uno de los libros que han contribuido más, para bien y para mal, a que las emociones adquirieran una preponderancia inusitada en la investigación social. Me refiero a *Inteligencia emocional*, de Daniel Goleman, un libro destinado a explicar no solo que las emociones cuentan en las relaciones humanas y profesionales, sino que es necesario y posible administrarlas con inteligencia.

Para conseguir gobernar las emociones, habrá que analizarlas y decidir la conveniencia de las mismas para desarrollar una personalidad que tenga en cuenta los principios y los valores éticos. Es la tarea que ocupó a Aristóteles, tanto en sus *Éticas* como en la *Retórica*, y también a Spinoza en su *Ética*. Filósofos más cercanos a nosotros, como Nietzsche, se muestran igualmente adversos a un racionalismo encumbrado que ha ahogado el peso de los sentimientos. Sartre es otro ejemplo en una breve teoría de las emociones que me parece interesante reseñar aquí porque, aunque directamente no hable de ello, nos ayudará a abordar el tratamiento ético de las emociones.<sup>11</sup>

Sartre parte del tratamiento psicológico de las emociones y, en concreto, de William James, para poner de relieve que es insu-

11. J.-P. Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1971.



ficiente. Al psicólogo solo le importa el hecho emotivo, focalizado en una serie de manifestaciones corporales o fisiológicas de las que la persona toma conciencia. Una teoría que afirma que «estamos tristes porque lloramos» es una teoría mecanicista que no se enfrenta a lo que el fenomenólogo piensa que es importante, a saber, el significado de las emociones y el lugar que ocupan en la conciencia. De acuerdo con esa búsqueda de significado, Sartre piensa que, en principio, las emociones no son más que una forma brusca de resolver un conflicto o un fracaso, una manera de eludir una dificultad que se nos presenta. La niña tímida que enrojece y rompe a llorar cuando alguien le riñe o la muchacha que, al encontrarse frente a un examen que no sabe resolver, rompe la cuartilla y sale del aula responden emotivamente a algo que eluden resolver. El proceso emotivo ocurre en la conciencia, pero esa conciencia, siempre en la opinión de Sartre y en clave fenomenológica, es irreflexiva, pues no es una conciencia de lo que voy a hacer, sino más bien una «conciencia del mundo». El miedo a una calle oscura, la ira ante un oprobio, la compasión por un niño famélico, son emociones que me llevan a ver el mundo de una manera determinada: el mundo en el cual hay seres que odian, situaciones peligrosas, daños incomprensibles. Por eso, Sartre entiende la emoción a la vez como «una forma de aprehender el mundo» y como una «transformación del mundo».

Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuviera regida por unos procesos deterministas sino mágicamente.<sup>12</sup>

12. *Ibid.*, pág. 65.

Sin ser plenamente consciente de lo que hace, la conciencia cambia la dirección para ver las cosas de otra manera. Se produce en la persona algo parecido a lo que describe la fábula del zorro y las uvas: como no puede alcanzarlas, dice que están verdes. La frustración produce un cambio en la manera de aprehender la realidad: las uvas están verdes, no merece la pena esforzarse en cogerlas.

A una transformación así Sartre la llama «mágica», pues el cuerpo transforma su relación con el mundo cambiándole las cualidades. El filósofo se refiere a la llamada «tristeza pasiva» para ilustrarlo. Es la actitud que lleva a una persona a meterse en sí misma, «ovillarse» y encerrarse en su soledad, en su pena y frustración, dejando de actuar en el mundo, huyendo de las cosas e impidiendo incluso que éstas planteen nuevas exigencias. Hace del mundo «una realidad afectivamente neutra», carente de interés para quien está comido por la tristeza. Y lo mismo puede decirse de la emoción opuesta, la alegría, de la que mana una serie de conductas de «impaciencia» por anticipar la posesión del ser o del objeto deseado.

Sea como sea, sin embargo, el punto de partida es que la emoción acaece como consecuencia de un fracaso, «el origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo». Algo aparece como insoportable y el sujeto se dispone a vivirlo de otra forma. Es así que la conciencia se arroja a ese mundo que Sartre califica como «mágico» y, como tal, «cautiva» a la conciencia, la hace presa de sus cadenas. Al contrario de lo que quizá tendamos a creer, «la emoción no es una modificación fortuita de un sujeto que, por otra parte, permanecería sumido en un mundo invariado». No, el mundo se transforma a los ojos del sujeto porque la emoción altera el mundo: nosotros constituimos la magia del mundo. Y todo ello forma parte de «la estructura de la conciencia», es algo que nos constituye. «La emoción no es un accidente, sino un modo de

existencia, una de las formas que *comprende* (en el sentido heideggeriano de *Verstehen*) su Ser-en-el-Mundo.»

De la teoría sartriana me interesa retener dos cosas. Primero, que las emociones adquieren significado por la conciencia que el sujeto tiene de las mismas y que irradia en su forma de ver y valorar el mundo. En segundo lugar, el carácter irreflexivo de dicho proceso que, ciertamente se da en la conciencia, pero es estructural en ella. Todo ocurre sin que nos demos cuenta. Creamos un mundo nuevo al que poder adaptarnos y lo hacemos sin pensarlo, sin reflexión previa. Aunque esa reflexión no es imposible. «Una conciencia reflexiva siempre puede dirigirse hacia la emoción» e interpretar, desde la reflexión, lo que está ocurriendo. Podemos decir que «fulanita me parece odioso *porque estoy furioso*», tras detenernos a pensar en nuestro odio y llegar a la conclusión contraria a la que sería inmediata e irreflexiva, y que se formularía al revés: «Estoy furioso porque fulanita es odioso». Tal reflexión, que modera y tiñe de objetividad la opinión del sujeto, le parece a Sartre rara y poco frecuente. Sin embargo, solo por ella se alcanza la liberación. «La liberación ha de venir de una reflexión purificadora o de una desaparición total de la situación conmovedora». Esta conclusión es la que debe interesarnos. Si las emociones producen una modificación del mundo aprehendido por la conciencia y, al mismo tiempo, nos hacen cautivos de esa nueva magia creada por nosotros mismos, la reflexión puede liberarnos del cautiverio, enseñarnos a aprehender el mundo de modo inteligente. Ése es, en gran parte el cometido de la ética.

Las emociones y la vulnerabilidad del ser humano

«Las emociones son la expresión del verse necesitado, de la falta de autosuficiencia». La frase es del libro de Martha Nussbaum,

*Upheavals of Thought*, y es una de las ideas prominentes en el extensísimo discurso sobre «la inteligencia de las emociones», según reza el subtítulo. «Mi tesis es», empieza la autora, «que las emociones implican juicios sobre cosas que nos importan, juicios en los cuales, al apreciar un objeto externo como valioso para nuestro propio bienestar, reconocemos nuestra propia menesterosidad e incompletitud ante aspectos del mundo que no controlamos totalmente». <sup>13</sup> La teoría es originalmente estoica y Nussbaum no deja de reconocerlo. Hay emociones que forman parte de la historia individual de una persona, y emociones universales, propias de la condición humana como tal. De todas ellas habría que desprenderse, a juicio de los estoicos, porque solo son expresión de un estado de ánimo patológico que debe curarse. Los estoicos pusieron un énfasis preponderante en nuestra forma de enjuiciar el mundo o de valorarlo al tiempo que era percibido. Ya que no podemos ser dueños de la mera percepción de la realidad que, en principio, se nos impone y no controlamos, sí lo somos, en cambio, del juicio que acompañaba a tal percepción. Habrá que aprender, pues, a transformar los juicios inconvenientes. El conocimiento de la muerte de un ser querido produce tristeza, así como la satisfacción de un deseo produce alegría. Pero ambos, alegría y tristeza, no son algo intrínseco a la muerte, en el caso de la tristeza, ni a la satisfacción del deseo, en el caso de la alegría. Tristeza y alegría son solo formas de ver tal realidad. Formas universales o singulares pero, en cualquier caso, *juicios* que califican una realidad en sí misma neutra. De acuerdo con tal teoría, las pasiones son «errores del juicio», o «conmociones del alma desviadas de la recta razón de la naturaleza». Frases como las siguientes ilustran de modo más inteligible la concepción estoica: «La avaricia es cierta sospecha

13. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pág. 19.

de que el dinero es bueno» (Zenón); «Si quieres que te diga la verdad, no creo que exista para el hombre otra calamidad que la de pensar que existe en el mundo alguna cosa que sea para él una calamidad» (Séneca); «Si alguna cosa te entristece, no es ella la que te entristece, sino el juicio que te formas acerca de ella» (Marco Aurelio).

Dicho brevemente, las pasiones son malas, negativas para la libre expansión del alma. Dado que hay cosas que no pueden evitarse, como el dolor o la muerte, la guía moral para conducirse en este mundo de seres vulnerables es aprender a corregir el juicio y a ver las cosas de forma que dejen de perturbarnos. Es posible liberarse de las pasiones apreciando o valorando la realidad de otra manera. De esta forma se conseguirá la *ataraxia*, un estado de imperturbabilidad que solo alcanza el que de verdad es sabio.

Lo cierto de todo ello es que las emociones muestran la vulnerabilidad esencial del hombre. No somos dioses, seres omnipotentes y omniscientes, razón por la que muchas de las cosas que nos afectan escapan a nuestro control y, por ello, suelen afectarnos negativamente, porque tememos perder lo que queríamos y hemos conseguido, porque echamos de menos lo que ha desaparecido, porque nos asusta lo que no conocemos. Las emociones ciertamente ponen de manifiesto nuestra forma de ver el mundo, en tanto humanos, puesto que tendemos a estar tristes por las mismas razones, o en tanto individuos con un carácter específico o con una sensibilidad especial hacia ciertos fenómenos. La concepción de Sartre que acabamos de ver parte del mismo supuesto. Sin duda, es conveniente tomar conciencia de que es así y de que es posible actuar sobre las emociones, si bien no hasta el extremo exigido por los estoicos. Un ser sin emociones porque ha conseguido conjurarlas todas y librarse de las que más le perturban no es un ser humano. Y, si es cierto que la vulnerabilidad nos constituye de un modo esencial, es

imposible que un ser vulnerable deje de sentir y de temer o de compadecerse.

Por eso Nussbaum recalca la importancia que tiene el despertar de las emociones en el niño, porque le proveen de una especie de mapa del mundo. Le dicen de qué hay que protegerse, qué es bueno y qué es malo, qué es temible, cuándo hay que enfadarse y cuándo hay que reírse. Aprendiendo a emocionarse, el yo se va llenando de contenidos que, desde una valoración moral, diremos que son apropiados o inapropiados. Así, por ejemplo, del aprendizaje emocional se nutren los prejuicios, algunos de los cuales —el sexismo o el machismo, sin ir más lejos— están muy vinculados a un narcisismo y una autosuficiencia que lleva a autoengañarse sobre la propia vulnerabilidad, y a despreciar o maltratar a quien aparece a los ojos de uno como una pobre mujer indefensa y desgraciada por el hecho de serlo, necesitada de ayuda. Esta visión de uno mismo, o del grupo al que uno pertenece, raíz también de prejuicios xenófobos y racistas, impide que se desarrollen emociones de empatía o compasión y fomenta el odio y el desprecio.

El interés actual por el papel de las emociones en el comportamiento humano viene a dar relieve a esa vulnerabilidad que nos constituye y que no ha ocupado un lugar prominente en el pensamiento occidental y, en concreto, en el pensamiento moral. Según Barry Hoffmaster, que analiza la cuestión desde la bioética, ha ocurrido así por tres razones. Primero, porque el pensamiento occidental es individualista, ha puesto un énfasis fundamental en la autonomía o libertad del individuo, con una tendencia a entenderla como autosuficiencia, cuando la realidad es que no somos en absoluto autosuficientes. Al contrario, es el reconocimiento de la vulnerabilidad lo que nos hace sociales. En segundo lugar, la filosofía moral occidental ha ignorado el cuerpo, de ahí que haya hablado poco de las emociones o las haya visto como algo impropio que convenía dominar. Pero

es el cuerpo el que nos hace vulnerables. Finalmente, la ética occidental ha ignorado los sentimientos que, como venimos diciendo, son el poso que dejan las emociones.<sup>14</sup>

La vulnerabilidad aparece, así, como un problema y, al mismo tiempo, un recurso para la moralidad. Es un problema en la medida en que no controlamos y las emociones nos sobrevienen, somos pasivos ante ellas. Pero es un recurso si, como señalaba Sartre, podemos reflexionar sobre ellas y redirigirlas cambiando voluntariamente nuestra forma de ver las cosas. Los filósofos que han sido más perspicaces con respecto al papel de las pasiones y los sentimientos han insistido de una u otra forma en la capacidad del agente de actuar sobre ellos y ponerlos al servicio de causas racionales. «El remedio para la vulnerabilidad de la pasión es la pasión por el conocimiento», concluye Nussbaum.<sup>15</sup> Lo que empieza siendo algo que provoca en el sujeto reacciones inadecuadas puede convertirse en actividad creativa igualmente emocionante. Veremos que la idea es muy espinosiana, pues Spinoza estaba convencido de que las pasiones solo se combaten con otras pasiones aunque de distinto signo. No se trata, pues, de anular ese aspecto corpóreo, material y diferencial del ser humano para hacerlo semejante a un espíritu que no siente ni sufre. El reino de los humanos es de este mundo. Ni Platón ni los estoicos ni los cristianos que bebieron de ellos supieron verlo. El objetivo, a su juicio, era un ir ascendiendo en la escala de la perfección hasta anular los deseos y los esfuerzos por hacer frente a la vulnerabilidad.

14. Barry Hoffmaster, «What Does Vulnerability Mean?», *The Hastings Center Report* 36, 2 (2006), págs. 38-45.

15. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit., pág. 482.

## Aristóteles. La construcción del carácter 2

*Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y las acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio.*

ARISTÓTELES

De toda la obra de Aristóteles, dos son los libros especialmente interesantes para lo que llamo el gobierno de las emociones: las *Éticas* y, entre ellas, la más conocida y canónica, la *Ética a Nicómaco*, y la *Retórica*. En las *Éticas* se explica cómo se forma eso que los griegos llamaban *ethos* y que traducimos por «carácter». El carácter, según el filósofo de Estagira, se construye a través de la adquisición de una serie de virtudes, las cuales están ancladas tanto en la razón como en el sentimiento, y el fin de las cuales es que el ser humano desarrolle lo que Aristóteles llama «su función propia», es decir, que haga lo que debe hacer un ser humano del siglo IV a.C. para ser excelente. No olvidemos que «virtud» traduce *areté*, que significa «excelencia». En la *Retórica*, por su parte, se estudian las emociones y se explica cómo el buen orador conoce el arte de utilizarlas y provocarlas en el público para conseguir de él que haga lo que debe, en el mejor de los casos, o que haga lo que al orador o al político le interesa, en el peor de ellos. Esa capacidad manipuladora de la

retórica, para bien y para mal, es lo que explica la mala prensa que en la Antigüedad tuvo esa disciplina hoy prácticamente olvidada.

La ética aristotélica no es una ética centrada exclusivamente en las acciones, buenas o malas, como ha tendido a serlo la ética posterior y, especialmente, la moderna. Actuar es solo un aspecto de la vida buena, ya que vivir bien supone sobre todo desarrollar un determinado carácter, una especial manera de ser. «Una golondrina no hace verano» es el refrán al que acude el filósofo para explicar que no es una acción, ni siquiera la suma de unas cuantas acciones buenas, lo que convierte a una persona en justa o prudente, sino, por el contrario, el haber forjado un carácter justo, prudente, generoso o temperante, que le llevará a responder sabia y correctamente a cualquiera de las situaciones que exijan tal respuesta. El carácter, ha escrito el filósofo comunitarista Amitai Etzioni, es «el músculo psíquico que requiere la conducta moral». Pues, en efecto, el carácter nos dispone a actuar en un sentido o en otro. La persona iracunda reacciona con violencia y agresividad a lo que le incomoda; el valiente sabe enfrentarse con coraje al peligro. El carácter consistirá en el conjunto de cualidades que cada cual va interiorizando e incorporando a su ser a modo de una especie de segunda naturaleza. Aristóteles no puede pensar, como es lógico en su época, en la información genética y en la repercusión que pueda tener en la conducta personal. Hoy hemos avanzado mucho en el conocimiento de los genes pero, aun así, sabemos también que la conducta no está absolutamente predeterminada por ellos, que el carácter es educable y que las idiosincrasias individuales condicionan solo en parte lo que acabará siendo cada persona. Por eso todavía nos son útiles las lecciones de Aristóteles sobre las virtudes, ya que «ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que exista por naturaleza se modifica por

costumbre».<sup>1</sup> Dicho con brevedad, la naturaleza no nos hace de entrada ni buenos ni malos; seremos lo uno o lo otro según sean las costumbres que vayamos adquiriendo.

El carácter nos dispone para la acción. Lo que buscamos, en último término, es ser felices, estar bien con nosotros mismos y con los demás, gozar del máximo bienestar. Estamos dispuestos a hacer lo que nos gusta y a evitar lo que nos disgusta. El problema es que el gusto y el disgusto no siempre coinciden con lo bueno y lo malo, o no siempre lo que se hace por gusto acabará conduciendo a ese bien último que es la felicidad, ni lo que se evita porque desagrada es realmente un impedimento para vivir mejor. Queremos ser felices, pero tenemos que aprender a serlo, básicamente porque vivimos en sociedad y es un disparate aspirar a ser feliz en solitario sin tener en cuenta al resto de las personas con las que hay que convivir. La condición social («política», dice el filósofo) del ser humano hace que la felicidad individual no pueda obtenerse al margen de la felicidad colectiva o que no pueda perseguirse la una sin pensar en la otra, razón por la que hará falta adecuar los deseos y las preferencias privados a ciertas necesidades y aspiraciones públicas. Por eso hay que aprender a ser feliz y modelar el carácter de acuerdo con ese aprendizaje.

Ello se consigue a través de la adquisición de virtudes. En el Libro II de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expone su teoría de la virtud, qué es y cómo se adquiere. La teoría tiene un deje hedonista, porque no pretende desvincular del todo el ideal de felicidad de la tendencia animal a perseguir el placer y evitar el dolor, que son las caras sensibles de la felicidad. La virtud moral, en efecto, se relacionará con el placer y el dolor en la medida en que hacemos el bien a causa del placer que nos produce y nos apartamos del mal igualmente porque nos produce dolor. Pero, dado que no siempre el placer y el dolor

1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a 20.

coinciden con el bien y el mal morales, la tendencia a buscar el placer y evitar el dolor deberá corregirse, mediante la educación, a fin de que aprendamos a colocar el placer y el dolor en aquello que debe producirlo. El hombre bueno –dice Aristóteles– es el que acierta a designar «lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso».<sup>2</sup> Nadie nace sabiendo hacerlo, no existe una «disposición natural» hacia lo bueno ni a sentir el placer y el dolor correctos. Hay que aprenderlo. Por eso la teoría de la virtud está intrínsecamente vinculada a la *paideia*.

La virtud es un modo de ser

Para explicar la identificación de las virtudes con el modo de ser o el carácter, Aristóteles indica que en el alma ocurren tres tipos de cosas: pasiones, facultades y modos de ser. Las pasiones nos sobrevienen sin quererlo, no son deliberadas. Pasiones son el miedo, el coraje, la envidia, el amor, el odio, los celos. Las facultades, por su parte, nos hacen capaces de entristecernos, alegrarnos, amar, compadecernos, es decir, apasionarnos de una manera o de otra. Los modos de ser, finalmente, determinan que nos comportemos bien o mal con respecto a las pasiones. Por ejemplo, si nos encolerizamos en exceso o permitimos que los celos se apoderen de nosotros impidiéndonos pensar o actuar, no nos estamos comportando correctamente. Una vez hecha esta clasificación de lo que ocurre en el alma, Aristóteles concluye que las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sino *modos de ser*.

Traducido todo ello al lenguaje psicológico de hoy, las pasiones corresponden a lo que ahora llamamos «emociones»,

2. *Ibid.*, 1104b 30.

pues emociones son el odio, la alegría o los celos. Las facultades se corresponderían tal vez con las condiciones neurofisiológicas que nos permiten sentir emociones. Es sabido y está demostrado que ciertas lesiones cerebrales llegan a inhibir al individuo de sentir, por ejemplo, compasión por el que sufre o arrepentimiento por un delito cometido.<sup>3</sup> Por fin, a los modos de ser o conjunto de virtudes hoy los llamamos «actitudes», unas actitudes conformadas por un sistema de «valores» (un concepto más comprensible hoy que el de «virtudes») que orientan la conducta y hacen que ésta sea moralmente correcta o incorrecta. Así, una persona que ha adquirido la virtud de la compasión en el sentido aristotélico sería aquella que, al ser testigo de la agresión violenta a un desconocido, siente el dolor del agredido, se compadece de él y se apresta a auxiliarle aun cuando ello le obligue a desviarse de sus planes e intereses más inmediatos. Si esa respuesta no es esporádica, sino que está incorporada al «modo de ser» de la persona, podemos decir que es compasiva y solidaria porque ha adquirido esas virtudes.

Las virtudes se asientan en el alma, pero el alma no es, por decirlo de algún modo, de una sola pieza. Tiene una parte vegetativa, otra sensitiva y otra racional. Dejando de lado el alma vegetativa, la parte sensitiva es el núcleo de las emociones y los sentimientos y es el sustento de la mayoría de las virtudes que el propio Aristóteles llama «éticas», para contraponerlas a las «dianoéticas» o «intelectuales»; que no se asientan en la parte sensitiva, sino en la parte racional del alma. Es muy importante señalarlo, a los propósitos de lo que me concierne aquí, pues lo que subraya la distinción entre las dos almas y el lugar de las virtudes en ellas es que éstas, los modos de ser morales, tienen

3. No repito aquí, por hartamente conocida, la tesis de Damasio, a propósito del caso de Phineas Gage. *Cfr.* Antonio Damasio, *El error de Descartes*, cap. I, Barcelona, Crítica, 2001.

un soporte sensitivo y no solo intelectual. No son reglas de la razón, sino, efectivamente, modulaciones del sentimiento que ha aprendido a no reaccionar ciegamente ante las situaciones con que se encuentra, sino a hacerlo correctamente. Las pasiones pueden des-virtuarse (nunca mejor dicho) por exceso o por defecto. El miedo, por ejemplo, puede dar lugar a un comportamiento temerario o cobarde, lo que significa que la persona en cuestión no ha llegado a educar su sentimiento para responder con la valentía adecuada. La vergüenza puede ser, asimismo, excesiva o casi inexistente, por lo que, en ninguno de ambos casos, sería correcta. Lo correcto o adecuado, en términos aristotélicos, se sitúa siempre en «el término medio», en él está la virtud, en la moderación que huye de los extremos. Así, el virtuoso selecciona y sabe escoger la vía moderada, no se apasiona en exceso, pero tampoco es des-apasionado. ¿Quién le proporciona el criterio de la moderación? Sin duda, el cálculo racional que acude en ayuda de unos sentimientos que pueden desbordarse y llevar a la persona a perder el control sobre sí misma, pero ese cálculo dejará de ser necesario cuando el comportamiento virtuoso y moderado se haya hecho hábito. Entonces, se acabará convirtiendo en rutina lo que, en principio, se hizo con esfuerzo. Y al ser un hábito, la virtud vuelve a pertenecer al sentimiento: uno es compasivo porque se ha acostumbrado a serlo, porque *siente* que debe ser así.

De este modo, aunque entre en escena la razón para regular y, de hecho, reprimir los sentimientos, lo que la razón hace no es eliminar el sentimiento, sino modificarlo, transformarlo en otro sentimiento distinto o más moderado, que será parte del modo de ser de la persona y, lo que es más importante, el móvil que la incite a actuar, cosa que la razón sola es incapaz de hacer. Por otra parte, el término medio no es objetivable. Saber irritarse adecuada y moderadamente no es lo mismo para cualquier persona ni en cualquier situación. El que acierta

y se irrita de la forma adecuada es el prudente, pero la medida objetiva y universal de la prudencia no existe. Explicaré ambos puntos a continuación.

La virtud no es conocimiento

Que conocer el bien implica practicarlo fue una hipótesis socrática que pasó por buena hasta que Aristóteles se dio cuenta de lo equivocada que era. Es erróneo pensar que el sabio es bueno porque conoce el bien y que el malo lo es porque es ignorante y desconoce dónde está el bien. La realidad desmiente a cada instante tal afirmación. No obstante, Sócrates defiende una y otra vez que el conocimiento del bien es más teórico o intelectual que práctico. Y que las conductas desviadas se explican por falta de conocimiento o por errores del intelecto. ¿Cómo alguien va a querer el mal si éste siempre perjudica? A juicio de Sócrates y de Platón, solo una errónea idea de lo que es el mal puede explicar las actuaciones injustas y malignas. En pocas palabras: nadie hace el mal voluntariamente.

Aristóteles dedica el Libro VII de la *Ética a Nicómaco* a refutar lo que ha acabado llamándose la «falacia socrática» explicando la debilidad de la voluntad, lo que él llama *akrasia*, «incontinencia», la tentación que arrastra a la persona a hacer lo que sabe perfectamente que está mal. Y se refiere a Sócrates para refutar lo que su antecesor no supo ver:

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que

no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia.<sup>4</sup>

Sócrates mantuvo una concepción idealizada de la persona, intelectualista y racional, íntegra y sin contradicciones internas. Pero quien percibe la realidad de la condición humana es Aristóteles, que se fija por primera vez en lo que después lamentará San Pablo cuando exclama: «No hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco». Efectivamente, entre el intelecto, que alberga el recto juicio, y la acción se interpone un deseo no siempre coincidente con aquél. Es una especialidad humana esa capacidad de desviarse de lo que el recto juicio indica, algo que a los animales no les ocurre porque «no tienen ideas universales». Así es, la capacidad de abstracción permite a los humanos decir cosas como «lo dulce es apetecible», en general, una sentencia que puede chocar cuando he de afirmar que lo dulce no me conviene y debería evitarlo a pesar de lo agradable que es. Quien se deja arrastrar por el deseo de lo dulce sin atender a las razones que le recomiendan que frene su deseo hace lo que no es bueno para él sabiendo de sobra que se está equivocando. Como dijo tan bien el filósofo renacentista Pico della Mirandola, lo específicamente humano es la capacidad de escoger y, al hacerlo, es posible escoger mal.

Muchas manifestaciones emotivas o pasionales son muestra de esa incontinencia del alma o intemperancia que se deja llevar por el deseo y hace que las pasiones ofusquen el recto juicio. Aun así, dirá Aristóteles, la incontinencia no es un vicio, pues el vicioso elige mal porque quiere, mientras el incontinente sabe que la elección debería ser otra, pero actúa precipitadamente o con debilidad, la ira le conduce a la venganza porque no escucha a la razón. Es como el perro que, al oír unos pasos, rompe a

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145b 25-30.

ladrar sin esperar a ver si el que llega es un amigo. A diferencia del vicioso, el incontinente acepta el principio bueno, pero no lo sigue. «Se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas», mientras que el malo o vicioso «es semejante a una ciudad que hace uso de las leyes, pero de las malas».<sup>5</sup>

Esa prevalencia de los deseos que desvía la voluntad de actuar de acuerdo con el dictado de la razón es la mejor muestra de que la razón por sí misma no produce conductas buenas. Puede hacerlo, pero es difícil, dada la imbricación de sensibilidad y racionalidad que posee el alma humana. Es preciso que el juicio recto actúe sobre la parte sensitiva y la moldee para que se acostumbre a desear lo bueno y no lo malo. El que padece *akrasia* o incontinencia moral carece de principios, o, de tenerlos, son puramente teóricos, no ha conseguido que los principios se asienten en sus sentimientos y le lleven a querer sistemáticamente lo conveniente y lo justo. A fin de cuentas, el error de la «falacia socrática» consiste en dar un poder excesivo al conocimiento del bien y del mal, como si éste viniera inculcado por aquel «árbol de la ciencia» que tentó a Adán y a Eva. No basta conocer el bien, éste debe preocuparnos, interesarnos, emocionarnos, para que la voluntad lo quiera sin titubeos. Construir la ética sobre la base del conocimiento ha sido un error de la mayoría de las teorías de la moral, porque, como dice Virginia Held,

deja sin respuesta la pregunta «aun sabiendo lo que debo hacer, ¿por qué debería hacerlo?». Da por supuesto que el conocimiento motiva la acción, pero en cuanto reconocemos la capacidad de la voluntad para desafiar los dictados de la razón o los consejos del conocimiento nos quedamos con el vacío entre el conocimiento y la acción, un vacío que

5. *Ibid.*, 1152a 20-22.



no llenan las teorías que ven a la ética como una rama del conocimiento objetivo.<sup>6</sup>

### La prudencia como regla de las emociones

La medida de la virtud está en huir de los extremos y quedarse en el término medio. La pregunta es: ¿quién determina el término medio? Aristóteles no deja de planteársela, pero sabe que su respuesta será insatisfactoria porque no hay criterios objetivos para decidir el término medio. El término medio sencillamente lo muestra el ejemplo del «hombre prudente». Lo dice en el Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, dedicado a «las virtudes intelectuales»: «En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes».<sup>7</sup> Así de sencillo y así de vago. Entenderemos mejor la inevitable vaguedad de tal explicación cuando analicemos qué es la prudencia.

Decía hace un momento que Aristóteles clasifica las virtudes en dos clases: éticas y dianoéticas o intelectuales. Las primeras se asientan en el alma sensitiva y las segundas, en el alma racional. Las virtudes intelectuales son solamente dos: la sabiduría y la prudencia. La sabiduría es la virtud teorética, contemplativa, la capacidad especulativa, en tanto que la prudencia consiste en ese cálculo necesario para descubrir el término medio. Así, aunque la prudencia es una virtud que produce la parte racional del alma, no obstante, en ella se expresa esa recta razón que modula los distintos sentimientos que dan lugar al resto de las virtudes radicadas en la parte sensitiva del alma. La

magnanimidad, la mansedumbre, la sinceridad, la amabilidad, la magnificencia, la liberalidad, la valentía, son los nombres con los que Aristóteles se refiere a esas disposiciones del alma que convierten a la persona en un ser magnánimo, liberal, manso, sincero, valiente y, en definitiva, bueno. La persona que posee tal elenco de virtudes es porque es, a su vez, prudente, a saber, capaz de aplicar la justa medida a sus emociones o pasiones para no verse dominada por ellas. Ahora bien, la medida objetiva no existe, ya que cada uno encuentra su propia medida de valentía, de templanza, de magnanimidad, de amabilidad o de generosidad. Esa subjetividad del carácter moral pone de relieve que el tal carácter no puede ser un producto de la razón pura (como querrá que lo sea siglos después Kant), sino una manifestación de la manera de ser de cada persona. Sin duda, hay individuos más predispuestos a comportamientos valientes, generosos, incluso justos, hay personas más templadas que otras, hoy podemos añadir que ciertos rasgos genéticos propician o frenan la adquisición de ciertas virtudes. Por ello, la justa medida no podrá ser la misma en cada caso ni para cada individuo. Del mismo modo que la justa medida de una dieta equilibrada depende del cuerpo y de las necesidades fisiológicas de cada uno. Para Aristóteles, la moral es muy análoga a la medicina. No hay un tratamiento ni un remedio idéntico para todos los que padecen incluso la misma patología, ya que las idiosincrasias particulares obligan siempre a adaptar la regla general al caso particular. Con la moral ocurre lo mismo: no hay fórmulas que permitan determinar a priori en qué consiste la bondad o la corrección moral. La virtud de la prudencia hace de la ética aristotélica una ética «de situación» mucho antes de que Sartre se vanagloriara de entender así la ética. El realismo de todo su pensamiento le impide a Aristóteles fiarse solo de los principios generales y los conceptos abstractos. Éstos toman carne en los comportamientos y solo al verlos

6. Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pág. 77.

7. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140a 25.

así representados nos damos cuenta de que se corresponden con lo que el concepto abstracto anunciaba. Pericles fue un político prudente, virtuoso, supo hacer realidad la norma en muchas de sus actuaciones. La prudencia, en definitiva, no es sino «un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».<sup>8</sup> Así de abstracto, porque a priori es imposible concretar más.

Al poner la sabiduría y la prudencia juntas, como virtudes intelectuales, Aristóteles pone de relieve la ambivalencia con que a su juicio hay que considerarlas. La sabiduría es «ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza». Es la capacidad que más nos acerca a los dioses. Lo que ocurre es que para las «cosas humanas» es inútil, los grandes sabios, como Tales o Anaxágoras, demostraron que desconocían su propia conveniencia, porque eran sabios y no prudentes. La prudencia, por el contrario, «se refiere a las cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico».<sup>9</sup>

En una palabra, «la prudencia es práctica» y se adquiere por la experiencia, no con teorías. Sabemos que las carnes ligeras son digestivas porque lo comprobamos al comerlas. Por eso es la prudencia, más que la sabiduría, lo que conviene al político.

Además de situar el juicio moral en el contexto de la acción concreta, Aristóteles está diciendo que el prudente ha disciplinado sus sentimientos hasta adquirir una sensibilidad que le confiere tanto el atributo de la prudencia como el de todas las demás virtudes sobre las que la prudencia actúa. El político prudente tiene una «manera de ser» que exhibe las virtudes que posee.

8. *Ibid.*, 1140b 1-5.

9. *Ibid.*, 1141b 5-25.

Tiene un «talante» especial, como le gustaba llamar a Aranguren a esa manera de ser moral. Si es un talante, es que es constitutivo del carácter de la persona que ha conseguido la justa medida en la manifestación de sus emociones. Lo ha conseguido a partir de mucha práctica y mucha experiencia, adquiriendo hábitos y costumbres, que son la base de la vida moral. ¿Cuál es, pues, la utilidad de la sabiduría y la prudencia? La sabiduría tendrá la misma utilidad que la ciencia que nos da a conocer las cosas buenas y sanas. No seremos mejores ni estaremos más sanos por el mero hecho de conocerlas, sino porque nos hemos habituado a comportarnos bien y de un modo saludable. La ciencia es teórica y no da por sí misma ninguna capacidad práctica.

Volvemos así a la cuestión que llevó a Aristóteles a refutar la tesis socrática de que la virtud es conocimiento. No, la virtud es un modo de ser. Y la gran contradicción se da cuando nos damos cuenta de que, en un libro que versa sobre la ética, como la *Ética a Nicómaco*, no dejamos de referirnos a una cuestión teórica, qué es la virtud, cuando en realidad lo que importa es realizar la virtud, que la humanidad sea buena. Con dicha constatación, medio escéptica y desilusionada, acaba el último libro de la *Ética a Nicómaco*, lo que le lleva «de la ética a la política», de la consideración de las cosas buenas a la realización de las mismas. Ciertamente, los razonamientos solos son insuficientes:

El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento, sino a la fuerza; así, el carácter debe estar de alguna manera predisposto para

la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.<sup>10</sup>

¿Qué pueden añadir las actuales proclamas sobre la inteligencia emocional a las palabras de Aristóteles? La conducta moral es el producto de una sensibilidad, no de una serie de razonamientos, aunque éstos poco o mucho han tenido que ver en la formación de la sensibilidad moral. La prudencia es la capacidad de deliberar en situaciones que permiten distintas respuestas. Es una «capacidad que integra las facultades perceptivas, deliberativas, afectivas y prácticas para que puedan operar juntas».<sup>11</sup> La *phrónesis* es una guía para las respuestas emotivas a las situaciones particulares y, como precisa Nancy Sherman, dirige también nuestra percepción hacia determinados aspectos éticos que deben ser destacados. De igual modo que la simpatía nos hace sensibles hacia algunas necesidades humanas,

un sentido de la indignación nos hace sensibles a los que sufren insultos o injurias injustificados, así como un sentido de la piedad o la compasión abre nuestros ojos a las penas derivadas del infortunio repentino y cruel... A través del sentimiento percibimos lo que un intelecto frío y desencarnado no llegaría a ver. Ver desapasionadamente sin la implicación de las emociones a menudo encierra el peligro de perderse lo más relevante.<sup>12</sup>

10. *Ibid.*, 1179b 25-30. Un libro magistral para entender la función de la prudencia en una ética de lo posible es el de Pierre Aubenque, *La prudencia chez Aristote*, París, PUF, 1963.

11. Justin Oakley, *Morality and the Emotions*, *op. cit.*, pág. 82.

12. Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pág. 45.

Cómo se consigue formar esa sensibilidad lo veremos en la última parte de este libro, cuando nos refiramos a la función de la educación y del derecho. Por ahora, quedémonos con la idea de la insuficiencia de la razón para mover a actuar. Algo parecido fue lo que expuso Spinoza en su *Ética*, así como Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*. Aristóteles, por su parte, encontró en el arte de la retórica una de los instrumentos para modificar las emociones de las personas. Me refiero a ello a continuación.

### La retórica, productora de emociones

La *Retórica* es un tratado de la argumentación que parte del supuesto de que la argumentación no es una actividad exclusivamente racional, sino también emotiva. La *Retórica* se propone enseñar a argumentar y, con ello, a persuadir al público de las buenas causas a las que debería adherirse. Dicho valor instrumental del arte de la retórica le confiere un carácter que fue visto por algunos filósofos griegos y, sobre todo, por Platón como un peligro. Peligro de manipulación del auditorio a favor no siempre de una causa buena y justa, sino de intenciones e intereses poco defendibles. Una gran parte de los diálogos platónicos no son otra cosa que disputas entre Sócrates y los sofistas, maestros de retórica, para poner en cuestión el valor de dicho instrumento de persuasión.

Aristóteles, por el contrario, convierte la retórica en algo así como el complemento de la ética. El conocimiento del bien no es un conocimiento científico por el que se llegue a conocer la idea o la esencia del Bien con mayúsculas, sino que es un conocimiento de otro tipo, menos riguroso que el científico, más proclive al error, en definitiva, más subjetivo. Por eso el lenguaje de la moral o el de la política se aproximan a la retórica y, en último término, la necesitan. Es así porque son lenguajes que tratan de lo posible y lo verosímil, de lo que puede ser de varias

maneras, a diferencia de la lógica, que trata de lo necesario y de lo que solo puede ser como indica la regla. El principio de Arquímedes o el teorema de Pitágoras solo pueden decir lo que dicen, son lógicamente necesarios; no así la decisión sobre quién es valiente o sobre los criterios de la justicia distributiva, ni la decisión sobre cuáles son los medios más correctos para alcanzar los fines propuestos. El objetivo de la ética y de la política —que, para Aristóteles, son casi lo mismo, puesto que parte de la hipótesis de que el hombre es un «animal político»— son las cuestiones «que parecen admitir ser de dos maneras». La retórica, en consecuencia, es «la facultad de discernir en cada circunstancia lo admisiblemente creíble».<sup>13</sup>

La retórica aristotélica es una teoría de la acción. Explica de qué forma el discurso puede cambiar el estado de ánimo de quienes lo escuchan, gracias al uso de los tópicos, las figuras del lenguaje, el poder de la elocuencia. El cambio del estado de ánimo conduce a actuar en un cierto sentido. Es la cercanía con respecto a la acción lo que relaciona a la retórica con la ética. Con ella, Aristóteles subraya la importancia del sentimiento y las emociones e introduce los móviles de la conducta en el mismo sistema moral. Ser virtuoso o ser buena persona no es una actividad estrictamente racional, teórica, derivada —como quería Platón— de la visión de lo que es bueno, pues para que la apreciación de lo bueno mueva a la persona a actuar en consecuencia es preciso inculcarle un estado de ánimo que le haga estimar el bien. No basta un discurso teórico perfecto que nos diga qué debemos hacer o cómo debemos ser. Hace falta que ese discurso sea elocuente y vaya acompañado de retórica para que se inscriba en el interior del alma humana y la disponga a hacer el bien.

Los argumentos que utiliza la retórica atienden, siempre según Aristóteles, a los tres aspectos siguientes: 1) el carácter (el

*ethos*) o las emociones del que habla; 2) a quién va dirigido el discurso y de qué manera cambia las actitudes de quien lo recibe (cómo afecta a su *pathos*); 3) qué se dice en el discurso, cuál es su contenido. Así pues, *quién habla, para quién se habla y qué se dice* serán los tres elementos básicos distinguidos por la retórica. Tres elementos que luego recogió la semiótica en un análisis del signo que no se limita al estudio de la sintaxis y la semántica, sino que introduce también la pragmática como clave del significado, esto es, las relaciones entre hablante y oyentes. Conviene precisar, además, que ciertos oradores que siguen a Aristóteles a lo largo de la Edad Media y hasta el Renacimiento ponen énfasis en el carácter moral que debe tener el buen orador para conseguir sus objetivos. Es la tesis de Quintiliano, quien, en su *Institutio Oratoria*, precisa las cualidades morales que deben adornar al orador, pues, «como uno vive, así también habla».<sup>14</sup>

En la tarea de persuadir a un público sobre el valor de una causa, el papel que desempeñan las emociones es fundamental. Aristóteles las considera «estados mentales» que se asocian al placer o al dolor. El miedo, la ira, el amor, la alegría, la tristeza, el odio, son reacciones ante aquello que puede ser motivo de placer o de dolor. El Libro II de la *Retórica*, dedicado a la persuasión, acaba diciendo que las emociones o las pasiones «son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellos se sigue dolor y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias».<sup>15</sup> Por eso conviene analizarlas con precisión e informar al orador sobre cómo usarlas para provocar o prevenir tales estados mentales en

13. Aristóteles, *Retórica*, 1355b 30.

14. Véase el artículo de Andrés Covarrubias Correa, «*Vir bonus*: El modelo retórico-educativo en Quintiliano», *Veritas*, Seminario Mayor San Rafael, Valparaíso, Chile (septiembre de 2009), págs. 289-303.

15. Aristóteles, *Retórica*, 1378a 20.

su público. Ocurre con las emociones algo similar a lo que ocurre con la felicidad, que, según se explica en la *Ética a Nicómaco*, es el fin de la vida humana, pero el ser humano no siempre sabe en qué consiste la felicidad y debe aprenderlo. Tampoco tiene clara la naturaleza de las emociones, desconoce en muchos casos que éstas están relacionadas con creencias, como decíamos más arriba, y que las creencias pueden estar faltas de fundamento. Las emociones tienen, en efecto, una estructura cognitiva por la que vemos y valoramos los objetos de un modo o de otro. Y esa valoración o modo de ver las cosas puede ser modificada. Es lo que intenta hacer el orador con el auxilio de la retórica. Procurará inculcar creencias nuevas sobre lo que merece la pena, lo que es importante y valioso y lo que debe ser objeto de preocupación. Cuanto mayor sea el dominio del arte de la retórica y más credibilidad tenga quien la usa, más fácil será provocar emociones en el público. En el *Gorgias*, Sócrates discute con el indomable Calicles y se lamenta de la inexistencia en la ciudad de buenos políticos capaces «de modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores». <sup>16</sup> La retórica en sí misma no es nociva, puede ser bien y mal utilizada y, en el primer caso, es un instrumento valiosísimo para el triunfo de las buenas políticas y para el logro de la cohesión social en torno a los valores éticos fundamentales.

### La retórica en la era audiovisual

Sócrates lamentaba la falta de políticos capaces de hablar bien y con capacidad de persuasión. Hoy ese lamento no incumbe solo al político, sino que debe hacerse extensivo al mensajero que

16. Platón, *Gorgias*, 517b.

transporta los mensajes y la información en la era de las telecomunicaciones. Aunque la retórica como tal sea una disciplina obsoleta y desaparecida, sus funciones siguen siendo necesarias y ejerciéndose de otra manera. Las tres preguntas aristotélicas –quién habla, a quién se habla y qué se dice– constituyen un buen esquema para hacer un análisis rápido de una «nueva retórica» que, con otro soporte, otros métodos y otras técnicas, modula igualmente los mensajes que deben llegar al público y persuadirle de que haga o compre algo. Intentaré una reflexión breve sobre cada una de las preguntas aristotélicas a la luz de esta nueva retórica. <sup>17</sup>

#### a) Quién habla

Como dijo Mac Luhan, habla el medio: «el medio es el *masaje*». Lo que atrae es, por encima de todo, el medio –la televisión, internet, el teléfono móvil, el iPod–, mucho más que los contenidos que los medios transportan. Pero el medio es la técnica, el *hardware*, y quienes de hecho hablan suelen carecer de nombre propio. Es decir, que el sujeto de los discursos que se transmiten a través de los nuevos medios, ese orador de quien Aristóteles juzgaba especialmente importante su *ethos*, su carácter, y su capacidad de mover las almas hoy desaparece tras el poder y la fuerza que posee el medio mismo. Como ha dicho Javier Echevarría, el «entorno tecnológico condiciona los contenidos del discurso, los cuales deben ponerse irremisiblemente al servicio del medio». <sup>18</sup>

17. Chaïm Perelman acuñó hace unos años la expresión «nueva retórica» con el fin de recuperar la retórica aristotélica y aplicarla a los discursos que componen la parafernalia de la ética, como el jurídico o el político. Todos ellos se distinguen por lo que ya hizo notar Aristóteles: hablan de lo que puede ser de varias maneras, no proponen ni defienden verdades demostrables, de ahí que deban dominar el arte de persuadir. *Cfr.* Chaïm Perelman, *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989.

18. Javier Echevarría, *Los señores del aire*, Barcelona, Destino, 1999.

El mundo de la televisión es un mundo de imágenes en el que la necesidad de espectáculo lo domina todo, porque a su través, como dice Juan Luis Cebrián, «no vemos lo que existe, sino que las cosas existen para que las podamos ver». <sup>19</sup> Llamar la atención sobre las cosas que deben merecer nuestra atención es algo que los nuevos medios están en condición de hacer siempre que la forma de contar se subordine a las exigencias de los medios. No es lo mismo dar una información a través del periódico que por la radio, por televisión o por internet. Cada medio determina un modo de informar específico hasta el punto de que el no sometimiento a las reglas del medio hace fracasar el intento de informar. Una información televisada sin imágenes es imposible, por lo que, si no hay imágenes del asunto en cuestión, hay que inventarlas, como bien ha explicado en múltiples ocasiones y aduciendo pruebas Ignacio Ramonet. Internet es un ámbito donde la buena escritura ni cabe ni tiene sentido. La información tiene que ser rápida, lo que hace que los criterios de su adecuación y veracidad sean dudosos y poco fiables. El mundo de los teléfonos móviles ha producido un nuevo lenguaje que los adolescentes han hecho suyo con entusiasmo y fervor. Tanto el emisor como el receptor deben adaptarse a los nuevos requerimientos, hasta el punto de que lo transmitido no sean mensajes, sino –como dijo Mac Luhan– un simple *masaje* relajante y atontecedor.

#### b) A quién se habla

Los nuevos medios son medios de comunicación de masas: hablan para la audiencia universal, para las masas. Los sofistas tenían muy claro que, para seducir al público, hay que decirle lo que quiere oír: «Quienes desean seducir el alma de sus oyentes deben evitar reprender y aconsejar, y, en cambio, han de decir

lo que, a su juicio, más agrade a la multitud», escribió Isócrates, criticando, por cierto, a los sofistas. <sup>20</sup> En sintonía con tal consejo, Platón explica que Gorgias en Atenas «no habló de la concordia hacia los demás griegos», como, por otra parte, había hecho en su Discurso Olímpico; no lo hizo porque se dirigía a unos hombres «que amaban el poder» y no esperaban oír discursos demasiado conciliatorios.

Para agradar al público hay que conocerlo, hay que saber a quién se habla. No es lo mismo un público universitario, que el público que acude a un concierto de *rock* o el que se une a las protestas de una manifestación sindical. Aunque las personas que están en uno u otro ambiente pueden ser las mismas, uno no puede dirigirse a ellas en los mismos términos cuando las situaciones son distintas. El problema intrínseco a la comunicación de masas es cómo agradar y persuadir a todos los públicos, al público universal, a las masas. ¿Es posible encontrar recursos que sirvan para todos los oyentes? La pregunta se convierte en otra bastante distinta si tenemos en cuenta, por una parte, que los medios audiovisuales son caros y necesitan el soporte de los poderosos, y, por la otra, que, dada su ambición generalista y de llegar a todos, son una golosina demasiado tentadora para los políticos. Así pues, complacer a todos es, en primer término, complacer al poder económico, y al poder político. Luego, habrá que tener en cuenta también a la audiencia en general. Pero enseguida nos damos cuenta de que estamos ante tres factores imposibles de sumar. Para hacerlo, hay que reducirlos todos a un solo factor, el más importante, el del dinero. La audiencia abstracta, que es la audiencia universal, se hace concreta reduciéndola al común denominador del consumo. Es una audiencia consumista: consumista de significados, de conocimientos,

19. Juan Luis Cebrián, *La red*, Madrid, Taurus, 1998.

20. Isócrates, «Discurso a Nicocles», 49, en *Discursos*, Madrid, Gredos, 1979-1980.

de información, de entretenimiento. Fijémonos en el vocablo *consumir*. Consumir es comer: una metáfora digestiva. Lo que se le da al público es algo apto para ser digerido sin demasiado esfuerzo. Se ha hablado del espectador pasivo, de la televisión como una droga, de su efecto narcotizador, pues no es que los medios se dirijan a un público que está ahí en espera de recibir información. Al contrario, los medios crean ese público, lo construyen. El televidente, la audiencia, el consumidor, no son conceptos que se refieran a un cierto tipo de persona o a un grupo particular, sino que incluyen la clase de todas las personas consumidoras de televisión. De ahí que nos contentemos con las medidas de audiencia solo cuantitativas: aunque los modos de ver televisión pueden ser y de hecho son diversos, los cómputos de audiencia hacen abstracción de todas las diferencias. Si las tuvieran en cuenta, dejaría de existir la audiencia universal a la que, de hecho, se quieren dirigir.<sup>21</sup>

### c) De qué se habla

Al analizar el último argumento de la retórica —de qué se habla—, nos damos cuenta de que hemos vuelto atrás: hemos regresado al paradigma de la Modernidad, al conocimiento como «espejo de la naturaleza», pues la televisión o internet no pretenden ser sino «el reflejo de la realidad». Ésa es, por lo menos, la excusa que se esgrime ante las denuncias y las quejas por la violencia, el sexo, el lenguaje escabroso que nutren los programas televisivos. Es la realidad la que es violenta, obsesionada con el sexo, sin otros valores que los económicos, mal hablada. La televisión solo enseña lo que hay. Precisamente, uno de los elementos fascinantes de la televisión y de internet es que ponen en contacto

21. Cfr. J. L. Nelson, «Limits of Consumption: An Ironic Revisión of Televisual Experience», en H. W. Simons (ed.), *Rhetoric in the Human Sciences*, Londres, Sage, 1989.

con la realidad y la información en tiempo real. Nos ponen en contacto con todas las miserias y las desgracias del mundo tal como es y en el momento en que ocurren. De ahí que los programas más propiamente televisivos sean los *realities*. Hemos vuelto a creer que es posible reflejar la realidad, a creernos que lo objetivo se puede alcanzar. «Lo he visto en la tele» o «lo he leído en internet» equivalen a «existe» y «es verdad».

La fascinación por lo real, lo empírico, los datos se pone igualmente de manifiesto en la credibilidad que tienen la estadística y las cifras. Aparte de esa necesidad de verificación empírica, hay otros elementos que ciertos lenguajes necesitan para ser creíbles. Así, Mc Closkey<sup>22</sup> se refiere a «las figuras retóricas de la economía», disciplina que tiene igualmente sus recursos y trucos para ejercer la fascinación querida sobre sus destinatarios. Una de tales figuras es, a su juicio, la fundamentación matemática para convencer de la seriedad de cualquier argumento. Lo que puede decirse en lenguaje matemático no necesita ulterior demostración, es la verdad. Que los economistas están convencidos de ello (o lo estuvieron hasta que estalló la actual crisis económica) lo muestra, por ejemplo, el discurso de un economista como Samuelson, en cuyos textos «las matemáticas se presentan de una manera desenvuelta, dando a entender que todos podemos leer matrices particionadas de un vistazo». Tan profunda es dicha convicción que cuando Samuelson habla de matemáticas dice «nosotros», mientras que cuando habla de economía dice «yo», sigue explicando Mc Closkey, pues los algoritmos matemáticos no le pertenecen al sujeto que habla, son objetivos, pertenecen a la realidad, que, como dijo Newton, «se escribe con caracteres matemáticos». Las opiniones económicas, en cambio, solo son opiniones, pertenecen al «yo». Así como el

22. Donald M. Mc Closkey, *La retórica de la economía*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

estilo críptico y oscuro resulta más convincente como discurso filosófico, el estilo objetivo, respetuoso de los datos, basado en la observación, contrastable con los hechos y expresable en un lenguaje matemático es el argumento más persuasivo en el lenguaje científico.

Los medios audiovisuales, por su parte, ejecutan a conciencia su función informativa: hablan de la realidad, no se la inventan, y lo muestran con imágenes para que el poder de convicción sea mayor. A ello añaden, para acrecentar el potencial persuasivo, el supuesto de la neutralidad —o de la objetividad— de la información, que siempre se ha puesto mucho empeño en distinguir de la opinión.

Pero estamos ante informaciones y ante noticias opinables incluso como tales noticias. La ayuda de la retórica es imprescindible para emocionar y motivar al público a favor de lo que se le está mostrando y que quiere provocar adhesiones masivas. Lo sabe el político, lo sabe el periodista y lo sabe quien detenta el poder económico. Pero hoy el uso de la retórica ha dejado de preocuparse de los contenidos que se transmiten, lo importante es que las tecnologías funcionen y consigan los efectos deseados. Lo importante es saber utilizar internet y aparecer en televisión. Así se consiguen las únicas adhesiones buscadas, que son las electorales. El fondo y la forma del discurso valen poco porque el fin no es persuadir realmente de que los mensajes son los más convenientes para el interés público. ¿Existe un interés público distinto del que le conviene al mercado?

### 3 Spinoza. La fuerza de los afectos

*Cada cual gobierna todo según su afecto.*

SPINOZA

«He contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire».<sup>1</sup> Este párrafo del *Tratado político* es el que mejor resume el lugar que ocupan en el pensamiento de Spinoza lo que él llama «afectos» o «emociones del alma». Los afectos son algo intrínseco a la naturaleza humana, tan inevitables como el respirar, el crecer y el morir. Verlos de otra forma, como algo nocivo que debe ser reprimido, es partir de un supuesto equivocado. Es una concepción coherente con la lucha que mantuvo el filósofo durante toda su vida contra los prejuicios y las ideas establecidas e incorporadas sin más escrutinio al acervo de los conocimientos heredados y aceptados como indiscutibles. Entre ellos, la idea de que somos seres duales, compuestos de un alma

1. Spinoza, *Tratado político*, Introducción.



y un cuerpo que disputan entre sí para constituirse cada uno de ellos como único soberano. Para Spinoza, tal dualismo es una de las muchas imaginaciones que engañan y ocultan las reglas del proceder humano. Ni el alma es la materia pensante, sede de la razón, ni el cuerpo, una materia extensa sometida a todo tipo de pasiones que deben ser dominadas por una voluntad poderosa. Más allá del dualismo que domina a la filosofía desde Platón, la filosofía de Spinoza se propone ser racionalista y emotiva al mismo tiempo y entender la personalidad humana como un continuo en el que los afectos y la razón se complementan. La voluntad de rigor intelectual que recorre la *Ética*, el designio de tratar los actos y los apetitos humanos geoméricamente, «como si fuesen líneas y puntos», no es obstáculo para que Spinoza considere que los afectos son parte de nuestra naturaleza, por lo que es equivocado pensar que podemos dejar de sentir o de tener pasiones. No hay jerarquía entre el alma y el cuerpo ni superioridad de aquélla sobre éste. El alma y el cuerpo son como las dos caras de una moneda, modos o expresiones de una sola sustancia. Una sustancia que es el todo porque es, nada más y nada menos, que la naturaleza y Dios. Efectivamente, para Spinoza, Dios, la única causa de sí, se expresa de distintos modos. El cuerpo es un modo que expresa la esencia de Dios en tanto que es una «cosa extensa». El alma expresa esa misma esencia en tanto que es una «cosa pensante», y lo hace formándose una idea del cuerpo y de las afecciones que el cuerpo recibe. Así, Spinoza resuelve las dos realidades, *res cogitans* y *res extensa*, que tantos problemas le habían planteado a Descartes, sosteniendo que no son dos realidades, sino dos modos de expresión, dos atributos, de una única sustancia que es la naturaleza y es Dios.

A esos cuerpos, que se forman una idea de sí mismos, les mueve el deseo, que es la esencia del hombre y su afección primaria. Movido por el deseo, el ser humano aspira y ambiciona cosas, se relaciona con otros cuerpos y se ve afectado por ellos.

El alma, por su parte, se forma una idea de esas afecciones y las nombra o califica como amor, esperanza, envidia, odio, compasión. Así, por medio de esas ideas, vamos conociendo las cosas exteriores y conociendo al mismo tiempo las modificaciones que éstas obran sobre nuestro cuerpo. Al encontrarnos con otros cuerpos, experimentamos la violencia, la muerte, la infamia, el dolor, la alabanza o el vituperio. Pero este primer conocimiento de nuestro ser y el del mundo no siempre es adecuado. Suele ser un conocimiento confuso, en la medida en que es fruto de la imaginación, de la memoria de experiencias pasadas o de creencias aprendidas. En sí mismas, las ideas no pueden ser falsas porque, como todo lo que ocurre, se siguen de la necesidad de la naturaleza. Pero pueden ser inadecuadas y engañosas cuando ignoramos la causa que las produce. Por ejemplo, «cuando miramos al Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación».<sup>2</sup> Una de esas ideas inadecuadas es la de que somos seres libres, pues la libertad no es más que una creencia derivada de la ignorancia de por qué actuamos como actuamos: «Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan».<sup>3</sup> En resumen, con frecuencia, las ideas y las palabras que nombran los afectos reflejan más la contextura de la imaginación que la de la naturaleza de las cosas.

Lo que se impone es, pues, *entender* los afectos o emociones del alma, no «detestarlos y ridiculizarlos». Los afectos no repugnan a la razón, puesto que forman parte de la necesidad de la naturaleza. Lo que falla es la forma de conocerlos. Todo lo que ocurre

2. Spinoza, *Ética*, II, XXXV, esc.

3. *Ibid.*

es necesario y sería absurdo que nos propusiéramos cambiar el mundo. Lo que sí podemos hacer es percibirlo de otra forma. Anteriormente a la *Ética*, Spinoza había escrito un *Tratado para la reforma del entendimiento*, y no abandonó nunca ese proyecto de reforma. El objetivo de la *Ética* será explicar esa condición «afectiva» del ser humano no para eliminarla, que es imposible, sino para reconducirla y gobernarla desde la razón, esto es, cambiando no los hechos que nos afectan, sino la manera de apreciarlos. El alma no es vista como la víctima de un cuerpo sometido a unas afecciones que debe vencer por la fuerza de la voluntad. Alma y cuerpo no pueden oponerse la una al otro porque ni el alma tiende a elevarse hacia lo mejor ni el cuerpo a extraviarse hacia lo peor. Aunque se suelen contraponer Spinoza y Descartes porque aquél quiso acabar con las dos sustancias —mente y cuerpo— que Descartes había establecido, ambos filósofos coinciden, sin embargo, en corregir el concepto escolástico de materia, según el cual el cielo tendría la cualidad de azul, el agua la de humedad y el ajo el olor a ajo. Los cartesianos refutaron la idea de que la cualidad perceptible por los sentidos está en la sustancia y la trasladan, en cambio, a la mente, que es la que percibe el azul del cielo, la humedad del agua y el olor del ajo. Cuando Spinoza trata de distinguir las ideas apropiadas de las que no lo son, está hablando de esa capacidad de construir, desde el pensamiento, las causas adecuadas del odio, del miedo o del amor. Las ideas que nos hacemos a partir de los afectos pueden engañarnos porque «cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación»,<sup>4</sup> es decir, que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores. Es por ello que convendrá ejercitar el pensamiento para deslindar lo que proviene de nosotros de lo que realmente

4. *Ibid.*, I, ap.

ocurre, las imaginaciones nuestras de las causas adecuadas de los afectos. Los afectos solo son perjudiciales —solo son pasiones— cuando proceden de ideas inadecuadas, las cuales evitan que nos formemos «una idea clara y distinta» de los mismos.

La diferencia entre la idea adecuada y la idea inadecuada es básica porque de ella depende que los afectos sean pasiones o acciones, es decir, que disminuyan nuestra potencia de actuar o la aumenten. Un sentimiento es una pasión mientras no nos formamos de él «una idea clara y distinta» o una «idea adecuada». Ahora bien, ¿qué es una idea adecuada? Una idea es adecuada cuando se forma sin la intervención de causas exteriores, cuando no requiere de experiencia ninguna para ser concebida. Las ideas de un triángulo, de una esfera, de un cono, con las propiedades de las mismas, son ideas adecuadas y verdaderas, pues no necesitamos para formarlas la concurrencia de nada exterior. Son ideas fabricadas exclusivamente por la razón. Pero las afecciones son causadas por algún cuerpo que está fuera de nosotros: el perro que ladra y nos asusta, el mendigo que pide limosna y nos mueve a la compasión o al desprecio, el ordenamiento legislativo que nos amenaza con el castigo. Transformar las ideas inadecuadas en ideas adecuadas es el objetivo de la ética para Spinoza. ¿Cómo hacerlo? No anulando el afecto que las ha producido, sino cambiando la idea del mismo. «No es por medio de ninguna modificación de los hechos de su vida como el hombre logrará salvarse y liberarse, sino por su capacidad de apreciarlos en su justo valor, por su capacidad de comprender que su vida verdadera está en otra parte, por encima de lo que acontece, en lo eterno», explica con nitidez Alain en un libro imprescindible sobre Spinoza.<sup>5</sup> Las ideas claras no eliminan las pasiones, pero las despojan de lo que en ellas hay de nosotros. Lo que distingue al sabio del ignorante es el cambio del punto

5. Alain, *Spinoza*, Barcelona, Marbot, 2007, pág. 60.

de vista. El ignorante actúa por miedo, mientras el sabio actúa para evitar contradicciones, porque intenta comprender desde la razón y despreocuparse de los hechos.

Es importante insistir en la enmienda que se propone llevar a cabo Spinoza de una concepción de los afectos o de las pasiones como algo que solo es causa de desorden y desviación para la conducta. Las pasiones no son esos vicios en los que los hombres caen por su propia culpa o desidia, como afirmaron con vehemencia los pensadores escolásticos. Las pasiones no son vicios, sino «fuerzas» que pueden potenciar o disminuir la acción. Hay que comprender la fuerza de los afectos y «el poder que tiene el alma para moderarlos». Más que demonizar las pasiones sin más, lo que conviene es ver cómo podemos reconvertirlas a fin de que nos ayuden a vivir en lugar de destruirnos. Los afectos pueden generar «servidumbre» (como ampliamente se dice en la Parte IV de la *Ética*), pero también poseen energía afirmativa que está en nuestra mano aprovechar. En principio, los afectos son inevitables, pero de nuestra capacidad de entenderlos depende padecerlos o disfrutarlos.

Puesto que son inevitables, los afectos no son ni buenos ni malos. Se siguen de la esencia humana, que es el deseo, lo que Spinoza denomina la ley del *conatus* o del «esfuerzo», según la cual «cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser».<sup>6</sup> Deseamos cosas y, por eso, nos movemos, actuamos e interactuamos con otros seres. Lo que nos mueve es el deseo —lo esencial en nosotros— y no una mente que, al razonar, funciona como el motor del cuerpo. De hecho, el bien y el mal no existen fuera de nosotros. «No deseamos las cosas porque son buenas, sino que son buenas porque las deseamos», reza una de las proposiciones más repetidas y citadas de Spinoza. Tanta fuerza tienen los afectos en nosotros que las razones para

6. Spinoza, *Ética*, III, prop. VI.

actuar en un sentido o en otro son estériles si ellas mismas no van acompañadas de deseos movidos a su vez por los afectos. Cuando más afectado está el cuerpo, más poder de obrar tiene, puesto que, en tal caso, la mente tiene, asimismo, más riqueza de pensamiento. «Cada cual gobierna todo según su afecto», escribe el filósofo, para dar a entender no que estamos movidos por fuerzas irracionales que nos sobrevienen sin quererlo, sino que, en la ausencia de sentimientos, no haríamos nada, estaríamos desprovistos de motivos para obrar.

#### Afectos alegres y afectos tristes

Los afectos constituyen el deseo que nos mueve a actuar, pero también pueden inutilizarnos e inmovilizarnos. Esto último ocurre cuando los afectos son tristes y no alegres. La ley del *conatus* recién aludida, que consiste en el deseo esencial de vivir y de vivir bien, es el móvil fundamental de la existencia. Ahora bien, las ganas de vivir, para decirlo en el lenguaje profano, pueden verse acrecentadas, entumecidas o disminuidas por las varias afecciones que el cuerpo recibe. Spinoza divide los afectos en dos grandes tipos: alegres y tristes. Los afectos alegres aumentan la potencia de obrar del cuerpo; los tristes la disminuyen. Los primeros son creativos; los segundos pueden llegar a destruirnos. El miedo, el odio, la ira, la envidia, son afectos tristes, en tanto que el amor, la seguridad, la esperanza, el contento de sí, son afectos alegres. No todos los seres humanos experimentan los afectos de la misma manera. Yo puedo aborrecer lo que otros adoran porque siento que me destruye, mientras otros no lo ven así. Más aún, un mismo sujeto puede verse afectado de forma distinta, en momentos distintos, por el mismo afecto. Depende de las circunstancias en que se encuentra y, lo que es más importante, de la capacidad aprendida de hacerse cargo de sus sentimientos

y comprenderlos adecuadamente. Sea como sea y, dado que nos movemos por el *conatus* o el deseo de vivir, es lógico que «el alma se esfuerce cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo». <sup>7</sup> Cuanto más se esfuerza el alma por «entender distintamente», a partir de sí misma y no de otros cuerpos, más excelente es.

Lo importante, insisto, es conocer adecuadamente y formularlo acudiendo a las esencias y no a lo contingente. Ya se ha dicho: todos los afectos son «necesidades de la naturaleza», no son consecuencia de la impotencia o la inconstancia humana o de la falta de voluntad para evitarlos, sino que se siguen de un orden natural que, en principio, es como es, independientemente de que lo queramos o nos guste. Pero podemos aprender a enjuiciar los afectos desde la razón, aprender a conocerlos adecuadamente. En el libro recién citado, Alain explica que la existencia racional y libre no debe intentar suprimir la vida pasional ni tampoco sustituir una imaginación perjudicial por otra que lo sea menos, pues, en tal caso, seguimos pensando lo que nos ocurre desde fuera de nosotros mismos, no trascendemos el ámbito de la imaginación, que nunca nos dará un conocimiento verdadero y adecuado. Tampoco se trata de intentar reemplazar el cuerpo que tenemos y que nos domina con pasiones que desordenan nuestra vida, para adoptar otro, cambiando con ello de personalidad (como ha propugnado la doctrina cristiana al predicar una total renovación espiritual). «No se trata de reemplazar la vida pasional por la vida racional; se trata de superponer la vida racional a la vida pasional». <sup>8</sup> Lo importante es distanciarse de los hechos y autodeterminarse, produciendo ideas claras en lugar de las confusas, pues son los hechos exteriores los que esclavizan al alma y no la dejan ser libre. Dice el mismo Alain: «Las ideas

claras no pueden destruir las pasiones, pero sí tienen potencia suficiente para salvar de las pasiones lo que hay en ellas de nosotros, es decir, todo lo que es una verdadera acción». <sup>9</sup>

Cuando falta o falla el conocimiento, la imaginación intenta suplirlo y, al hacerlo, confunde las afecciones de las cosas con las cosas mismas. El vulgo, sostiene Spinoza, se ha acostumbrado a explicar lo que ocurre a partir de nociones que no se corresponden con la naturaleza de las cosas, sino que son producto de la imaginación. Nociones como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Belleza, Fealdad, Alabanza, Vituperio, Pecado, Mérito*, todas son «modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino la contextura de la imaginación». Consideramos que es bueno o perfecto lo que nos conviene y malo lo que contraria nuestros intereses. <sup>10</sup> Por ello, le corresponde al alma la tarea de deconstruir y enderezar las creencias analizándolas, rectificándolas y compensándolas con ideas que potencien su ser en lugar de destruirlo: «Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas». <sup>11</sup> A la manera de los estoicos, que se esforzaron por dar más importancia a nuestros juicios sobre la realidad que a la realidad misma, Spinoza establece que la misión de la ética consiste, sobre todo, en el ejercicio del conocimiento, en tratar de conocer las causas de los afectos. Solo el conocimiento puede salvarnos, venciendo la impotencia y la inactividad que produce en nosotros lo que nos entristece y nos aniquila. <sup>12</sup> Por esencia, el ser humano es positivo, desea actuar, rechaza el dolor y el

7. *Ibid.*, III, prop. XII.

8. Alain, *Spinoza, op. cit.*, pág. 93.

9. *Ibid.*, pág. 101.

10. Spinoza, *Ética*, I, ap.

11. *Ibid.*, III, XIII.

12. Cicerón, en las *Tusculanas*, se refiere a la doctrina estoica en términos muy parecidos: «Los estoicos piensan que todas las pasiones derivan del juicio y de la opinión; es por ello que las definen con sumo cuidado,

sufrimiento y cuanto conspira contra su deseo de mantenerse vivo. De ahí que sea fundamental que conozca lo que puede y no puede hacer, el alcance de su potencialidad, que sea «necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos».<sup>13</sup>

#### El «afecto común»

Por lo que hace a la vida en sociedad y a la organización política, los afectos pueden ser vistos como un obstáculo para vivir juntos, pero también como el estímulo para la buena convivencia. En principio, los afectos nos singularizan, cada cual es afectado a su manera y según las circunstancias de su existencia, y esa realidad de seres singulares y contrapuestos separa más que une. En el *Tratado político*, Spinoza advierte de que los hombres «son por naturaleza enemigos» porque están sometidos a las pasiones. Pero una ley utilitaria primordial nos señala que «nada es más útil al hombre que el hombre». La sociabilidad humana es intrínseca a su condición, una ley de la naturaleza. No hay forma de preservarnos a nosotros mismos sin procurar al mismo tiempo la preservación de los otros. El valor de la vida en común es la concordia, el afecto opuesto al odio que disgrega y separa y hace imposible la vida en sociedad. También aquí Spinoza lucha contra otro dualismo, la división clásica entre naturaleza y sociedad, a partir de la cual su contemporáneo Hobbes fundamentaba la necesidad de un contrato social que evitara la guerra de todos contra todos. A diferencia de Hobbes, Spinoza no parte de una

---

para que comprendamos no sólo hasta qué punto son reprehensibles, sino hasta qué punto están en nuestro poder».

13. Spinoza, *Ética*, IV, 17, esc.

realidad de guerra, sino de una organización social que prolonga y no rompe el Estado de naturaleza y que, al igual que la personalidad humana, tiene una trama afectiva y no exclusivamente racional. Reconoce que los hombres son «enemigos por naturaleza» y que lo son precisamente porque están sujetos a afectos que los individualizan y producen rivalidades de intereses. No obstante, existe al mismo tiempo un principio de simpatía por el que experimentamos afecto por quienes imaginamos que sienten afectos similares a los que sentimos nosotros. Spinoza llama a este proceso «imitación de los afectos», la cual explica la «conmiseración» y también la «emulación». En efecto, el solo hecho de imaginar a alguien semejante a nosotros afectado por la tristeza nos lleva a sentir una tristeza similar, y el hecho de imaginar en otros semejantes a nosotros un cierto deseo provoca en nosotros el deseo de emularlo.<sup>14</sup> En dicho mimetismo se encuentra la raíz de la socialización, la tendencia a sentir lo que los semejantes sienten, entristeciéndose y alegrándose con ellos, deseando lo que los otros desean.

Los afectos forman parte de nuestro ser, pero son inestables. Del mismo modo que el individuo ha de lograr un equilibrio a través del gobierno de sus pasiones, también la organización social es necesaria para imponer previsibilidad y orden en los antagonismos afectivos. Spinoza se alinea entre los filósofos del contrato social pero entendiendo el pacto no como un artificio ideado por una racionalidad que ha de encauzar las relaciones humanas y producir un orden que no es natural, sino como una prolongación de la necesidad afectiva humana. Una vez definidos y analizados los afectos, en la Parte III de la *Ética*, Spinoza aborda, en la Parte IV, los fundamentos de la normatividad ética y política, una normatividad inevitable para corregir «la servidumbre

14. *Ibid.*, III, XXVII.

humana» que puede derivar de «la fuerza de los afectos». Una servidumbre que Spinoza define como «impotencia»:

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.<sup>15</sup>

Las palabras citadas recogen una idea que se remonta a Ovidio y que suscribe San Pablo: «Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor», «no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco». Una idea que ha sido vista como reflejo de la debilidad de la voluntad o de la flaqueza de la carne, que no está a la altura de lo que el espíritu exige de ella. Pero Spinoza no quiere caer en esa forma de explicar la necesidad de gobernarse a uno mismo e incluso de confiar en un Estado que supla las deficiencias de una sociedad incapaz de ordenarse. La diferencia entre lo que propondrá el filósofo holandés y lo que había propuesto Hobbes o proponía más tarde Kant, ambos exponentes del más puro racionalismo filosófico, es que, a juicio de Spinoza, tanto el individuo como el Estado han de echar mano de los afectos para gobernar la vida individual y colectiva, sería inútil querer prescindir de ellos. En el *Tratado político*, Spinoza insiste en ver al Estado no como una necesidad racional, el «hombre artificial» hobbesiano, sino como la prolongación del Estado de naturaleza, derivado de las pasiones y de la manera de relacionarse los cuerpos. La razón para la existencia del Estado no es abstracta, sino «pasional». «Los hombres se hallan necesariamente sometidos a pasiones [...], por esta razón entran en conflicto y

15. *Ibid.*, IV, prefacio.

se esfuerzan cuanto pueden en oprimirse unos a otros».<sup>16</sup> Pero la solución no es la platónica, un gobierno de sabios que conocen la verdad, pues la naturaleza humana es la misma en todos, aunque se manifieste de maneras diversas porque es afectada de forma distinta, y sería peligroso someter la condición humana a las ideas impuestas por algunos individuos. La seguridad del Estado, que es lo que finalmente se busca, no puede depender del juicio de unos pocos. «Lo que importa es establecer el Estado de modo tal que todos, gobernantes y gobernados, quieran o no quieran, actúen de modo conveniente al servicio del bien común».<sup>17</sup>

Varios pasajes de la *Ética* dejan claro que ciertos afectos deben ser reprimidos porque no convienen a la salud del individuo ni de la sociedad que le cobija, para lo cual deberán ser transformados por otros afectos más fuertes. «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido». Una pasión es vencida por otra pasión, no por una iluminación racional. El racionalismo de Spinoza —explica en una nota al párrafo citado Vidal Peña— «incluye lo irracional como componente de la realidad: no hay ingenuidad racionalista en él. La verdad de la pasión hace posible —diríamos— la pasión de la verdad».<sup>18</sup> No basta, pues, ver algo como verdadero, conviene que la verdad nos afecte y así nos mueva a adherirnos a ella. Cuando el individuo no es capaz de producir por sí mismo ese afecto más fuerte, la tarea le corresponde al Estado. Aunque cada cual tiene un derecho natural para juzgar lo bueno y lo malo mirando por su utilidad, esforzándose en conservar lo que ama y destruir lo que odia, hay que evitar que este dere-

16. *Id.*, *Tratado político*, I, 5.

17. *Ibid.*, VI, 3.

18. *Ibid.*, IV, VI y n. 4 (ed. de Vidal Peña, Madrid, Ed. Nacional, 1975).

cho individual perjudique a los demás. Es por ello, para evitar ese daño y para que los hombres puedan ayudarse y vivir en la concordia, que será necesario «que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno».

Pero la realidad política no suprime los afectos, sino que, en todo caso, los transforma poniendo en marcha una «praxis pasional».<sup>19</sup> La ley del *conatus* se prolonga en el Estado, o en la nación (Spinoza habla de la «religión de la patria»),<sup>20</sup> pues también un Estado puede aumentar o disminuir su potencia de actuar en tanto que sea capaz o no de mantener la estabilidad afectiva del conjunto. Lejos de proyectar una cierta utopía, la razón no es otra cosa que el instrumento que persigue lo que es más útil para todos, y la forma más eficiente de hacerlo es no menospreciando el potencial afectivo de la condición humana. Si la primera ley es la del *conatus*, que podría interpretarse como una cierta forma de egoísmo, es también connatural al hombre que entienda la necesidad de vivir en sociedad fomentando la concordia y no la desunión, adecuándose a la vida social. La afirmación del propio ser no se realiza sino en y por la relación con los otros. Por eso «el hombre libre es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo».<sup>21</sup>

Todo nace del deseo o de la ley del *conatus*, de ahí proceden el odio y la discordia, pero también la solidaridad y la justicia. Aquéllas son maneras inadecuadas de perseverar en la vida; la solidaridad y la justicia son comportamientos adecuados. Pero precisamente porque todo comportamiento debe tener el im-

19. Pierre-François Moreau, «El gobierno de los afectos y la cuestión del Estado», en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 427.

20. Spinoza, *Tratado político*, 7, 46.

21. *Ibid.*, IV, prop. LXXIII.

pulso de un afecto, puede decirse que la utilidad colectiva y la individual, bien entendidas, no se contraponen. En efecto, «los hombres son más útiles los unos a los otros cuando cada uno busca ante todo lo que es útil para sí».<sup>22</sup> En lugar de apostar por una teoría política que defiende la ley natural como dictamen de la razón al que la naturaleza debe plegarse, Spinoza trata de explicar la posible coexistencia de los afectos en la realidad política modificando la convivencia y haciéndola razonable. Como explica Javier Peña, la política no deja de ser el arte de la dominación, entendiéndolo que dicho arte consiste en «el uso inteligente de las pasiones humanas en vincular a los hombres mediante el temor al castigo o la expectativa de beneficio».<sup>23</sup> Desde esa óptica, es mejor un Estado basado en la esperanza que en el miedo, un orden político basado en la esperanza de obtener beneficios también para uno mismo, pues el fin del Estado ha de ser librar a todos «del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad, esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno».<sup>24</sup>

Puesto que la esencia humana está en el deseo, es preciso que se nos presente lo justo como deseable. Aceptamos lo justo porque es deseable. Como escribe muy bien Gregorio Kaminsky, los valores deben ser objeto del deseo:

la virtud y el poder no residen en quienes, en Estado de sociedad, sostienen valores (justicia, fidelidad, honestidad política, etcétera) si ellos no *descienden*, simultáneamente, a la dimensión inmanente de los deseos. Apeteceremos la justicia

22. *Ibid.*, IV, XXXV, cor. 2.

23. Javier Peña, «Uso y control de los afectos en la política», en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, op. cit., pág. 443.

24. Spinoza, *Tratado teológico-político*, XX.

siempre y cuando lo justo sea para nosotros deseable y nunca a la inversa.<sup>25</sup>

De esta forma, acaba siendo natural la fuerza que hay que emplear para que la sociedad no se desintegre y se mantenga la estabilidad de los afectos. De acuerdo con la ley de que ningún afecto puede ser reprimido sino por otro afecto más fuerte,

podrá establecerse una *sociedad* a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la posibilidad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción.<sup>26</sup>

Ahí Spinoza ya no anda tan alejado de Hobbes. El Estado siempre es una amenaza, pues en la capacidad de amenazar radica su poder, lo que no impide que se puedan formular reglas comunes por consentimiento de todos que impongan la obediencia y penalicen la desobediencia. Sea como sea, si hay un lugar para la razón como guía del comportamiento, en la ética de Spinoza ésta debe ser una «razón apasionada». Y «la política de las pasiones», como la llama Kaminsky, deberá ser una política convertida en fuerza afectiva, una fuerza que ponga de manifiesto y magnetice por las afecciones alegres y no tristes que es capaz de producir en los ciudadanos.

25. Gregorio Kaminsky, *Spinoza: La política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1990, pág. 186.

26. Spinoza, *Ética*, IV, XXXVII, esc. II.

Los «afectos que brotan de la razón»

Spinoza se propone dotar a los humanos de un método para ordenar la vida. La meta de los seres humanos debiera ser adquirir una vida estable y serena a través del conocimiento de las causas de lo que les afecta. Esto es, vivir una vida emocional caracterizada por los afectos alegres, que aumentan la potencia de actuar, pues eso y no otra cosa es la razón, que no se encarna en leyes, sino en la capacidad de autogobierno del individuo. Dicho autogobierno no se orienta de acuerdo con nociones abstractas del bien y del mal, tampoco es exactamente una cuestión de voluntad, entendida ésta como la facultad que impone la ley, sino que consiste más bien en una pragmática, en un ejercicio para conseguir un ánimo equilibrado, a base de aprender de la propia experiencia, encajar las adversidades, aceptar el orden de la naturaleza, darse cuenta de los propios límites. Una ética del conocimiento de sí o de la naturaleza, puesto que «solo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento o aquello que puede impedir que conozcamos». Siendo el conocimiento tan importante, hay que pensar que la vía para el gobierno de los afectos es básicamente la educación, que lleva a profundizar en el conocimiento de uno mismo. De ella depende que asociemos sentimientos de alegría a ciertos actos y sentimientos de tristeza a otros. Que nos indignemos por las injusticias y nos felicitemos por los progresos sociales. Tengamos en cuenta que «un afecto es solo malo o nocivo en cuanto que impide que el alma pueda pensar».<sup>27</sup>

Recapitemos un poco, aun a riesgo de repetir ideas ya desarrolladas, pero la complejidad de Spinoza requiere dar muchas vueltas a cada una de sus afirmaciones. Es fundamental entender el proceso por el cual el alma se libera de sus ideas

27. *Ibid.*, V, XI y XIII.



inadecuadas y llega a dominar sus afecciones consiguiendo que dejen de ser pasiones que le impiden actuar. El proceso consiste en desconectar el afecto de la idea de una causa exterior, porque esa causa siempre es una representación producida por la imaginación, es una percepción que «alucina» al hombre y lo hace esclavo del objeto que le ha provocado la afección.<sup>28</sup> Lo que Spinoza llama «idea adecuada», por contraposición a la «idea inadecuada» que el alma se forma de la afección, es el poder por el cual el sujeto emancipa su afecto de la relación con el objeto y lo conecta con otro pensamiento producido por él mismo. Tal es la diferencia entre el «afecto que brota de la razón» y el que es una mera pasión. Veamos cómo lo expresa el propio filósofo: «Si separamos una emoción del alma, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del alma que brotan de esos afectos». Y a continuación: «Un afecto que es una pasión de la idea de una causa exterior no puede ser una idea clara y distinta».<sup>29</sup> Ahí se ve —explica Vidal Peña— «la utilización racional de los afectos» que hace Spinoza.

Pero ¿qué significa conectar los afectos con «otros pensamientos» no conectados con la realidad objetiva? ¿Cómo distinguir esos «afectos que brotan de la razón» de los que provienen de causas inadecuadas? Los distinguimos porque «un afecto que brota de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas».<sup>30</sup> Lo entenderemos mejor gracias al Escolio de una proposición anterior a la citada, donde Spinoza se

28. Tomo el concepto de «alucinación» como característico del pensamiento de una causa exterior de Laurent Bove, «Emotions, manières d'être et natura humaine chez Spinoza», en Sylvain Roux (ed.), *Les émotions*, París, Vrin, 2009, págs. 103-134.

29. Spinoza, *Ética*, V, props. II y III.

30. *Ibid.*, prop. VII.

permite ilustrar el duro *more geometrico* de la *Ética* con un ejemplo. Aunque «el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo», este último siempre tiene exceso en tanto que el primero es moderado. Y ahí viene el ejemplo en cuestión:

Al mostrar que la naturaleza humana está dispuesta de manera que cada cual apetece que los demás vivan según la propia índole de él [...], vimos que ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición, y que no se diferencia mucho de la soberbia, y, en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud y se llama moralidad.<sup>31</sup>

El afecto ha dejado de ser pasión porque se ha relacionado con una «causa adecuada», producida desde el interior del sujeto. Por eso es «causa adecuada» de la afección, ya que «causa adecuada es aquella cuyo efecto se percibe en una distinción clara por ella misma». Alain explica el cambio producido por la razón diciendo que

el hombre racional no se distingue tanto de los otros por su manera de vivir y por sus actos como por su disposición interior. [...] El hombre racional sabrá, pues, exponerse al peligro sin estar guiado por una audacia ciega, y ponerse a resguardo, sin estar guiado por el miedo. Del mismo modo, sabrá castigar sin estar guiado por el miedo y hará lo mismo que hacen los hombres pasionales bajo el imperio de la cólera, pero lo hará por amor a la paz pública.<sup>32</sup>

31. *Ibid.*, prop. IV, esc.

32. Alain, *Spinoza, op. cit.*, pág. 99.

Puesto que Spinoza no da definición ninguna de naturaleza humana, sino que la refiere a las afecciones del cuerpo y a las ideas que el alma se hace de tales afecciones, lo que separa al hombre dueño de sí del esclavo es la capacidad para transformar los afectos que impiden actuar en afectos que potencian la acción. Es esa capacidad *afectiva* lo que diferencia al hombre del animal y al sabio del ignorante. Tanto el caballo como el hombre —explica el filósofo— procrean impelidos por la lujuria, pero la del caballo es «una lujuria equina» y la del hombre, «una lujuria humana». Del mismo modo, se distinguen también las lujurias y los apetitos de los insectos, los peces y las aves. Cada individuo vive contento con la vida que tiene, aunque la complacencia de uno difiere de la complacencia del otro, tanto cuanto difieren sus esencias respectivas.<sup>33</sup> Comprendemos así que el sabio valga más que el ignorante que actúa movido solo por la concupiscencia, pues el ignorante, aparte de ser zarrandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de

33. Spinoza, *Ética*, III, prop. LVII, esc. La diferencia entre el hombre y el animal la hace extensiva Spinoza a la diferencia entre el malvado, el demente, el suicida o los niños. Un caballo es excusable de ser caballo, como lo es un perro. En la carta 78 a H. Oldenburg, se lee: «Quien, finalmente, *no puede gobernar sus deseos*, ni contenerlos por el temor de las leyes, aun cuando debe ser excusado por razón de su debilidad, no podrá sin embargo gozar de la paz de ánimo, del conocimiento y del amor de Dios, sino que *morirá necesariamente*». «Morirá» significa que será «destruido en tanto que hombre o animalizado por la fuerza de deseos contrarios, de causas exteriores y/o de un Estado imperfecto» (Laurent Bove, «Émotions, manières d'être et natura humaine chez Spinoza», en Sylvain Roux (ed.), *Les émotions, op. cit.*, pág. 129, n. 2).

Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo.<sup>34</sup>

Se puede hablar, en consecuencia, de unas emociones o afectos más humanos que otros. Serán éstos los que proceden de «causas adecuadas», los cuales, a su vez, son un reflejo de la ley natural que une y guía a los humanos. Cuando, en la Parte III de la *Ética*, Spinoza se refiere al esfuerzo humano por hacer lo que celebran los hombres y no hacer lo que detestan, llama a tal sentimiento «humanidad», a la que define como «el deseo de hacer lo que agrada a los hombres y de omitir lo que les desagrade».<sup>35</sup> Existen, pues, emociones propiamente humanas porque expresan la esencia y la fuerza específica del ser humano.

Al considerar que esta disposición es una constitución efectiva de la potencia del hombre en tanto que hombre, se puede decir entonces que es, en la estrategia cooperativa de la humanidad como proceso afectivo, donde se forma efectivamente el derecho natural que es propio del género humano.<sup>36</sup>

Pero guiarse por la razón no es fácil. Spinoza lo reconoce y de ahí nace la necesidad «pragmática» de un Estado que conceda garantías de seguridad, que actúe «mientras tanto», en tanto que no se consiga que los humanos sean capaces de emanciparse de sus pasiones. Se acoge, en este punto, Spinoza a una suerte de *morale par provision*, similar a la de Descartes, una forma de vida que no puede sino derivar de la inmanencia de la vida corporal, pues incluso las vidas más desreguladas y abúlicas (la del alcohólico, la del avaro), viven de acuerdo con unas reglas. De algún modo, Spinoza nos está pidiendo que

34. *Ibid.*, V, prop. XLII, esc.

35. *Ibid.*, III, def. XLIII de los afectos.

36. Laurent Bove, «Émotions, manières d'être et natura humaine chez Spinoza», en Sylvain Roux (ed.), *Les émotions, op. cit.*, pág. 132.

hagamos de la necesidad virtud porque lo necesario, como también sabían los estoicos, no depende de nosotros y es inevitable. Pero no «virtud» en el sentido aristotélico de forjar un carácter, sino en el de esforzarse para vivir con alegría, gobernándose uno a sí mismo más por la esperanza que por el temor, más por la recompensa que por el castigo.<sup>37</sup>

Lo fundamental es, para decirlo con palabras sencillas, que no cunda el desánimo, que se mantenga el aliento, mantener alta la moral. Spinoza revitaliza positivamente la noción de poder como potencia de actuar y también como *fortitudo animi* para decidir con libertad y no dependiendo de los afectos pasionales. El individuo ha de empeñarse en no ver disminuido su poder, pues solo eso le proporcionará el «contento de sí» y la alegría suficiente para seguir viviendo. Como decía más arriba, si de algún modo cabe encontrar la idea de virtud en el contexto de la *Ética* de Spinoza, ésta queda lejos de la aristotélica virtud como excelencia de la persona y construcción de un carácter íntegro y coherente. La excelencia o la perfección quedan excluidas del vocabulario de la *Ética*. En una sola frase, Spinoza descalifica a todas las éticas perfeccionistas: «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección».<sup>38</sup> Lo real es perfecto por el hecho de ser real y querer vislumbrar grados de perfección es solo un «modo de imaginar» y, como tal, confuso y distorsionador de la realidad. Más que confiar en la virtud de los ciudadanos, Spinoza confía en la solidez de las instituciones políticas para alimentar el «común afecto» o la *unio animorum* que el bienestar de todos necesita.

La ética de Spinoza no deja de ser una ética de la renuncia y del dominio de sí, pero sin dicotomías maniqueas que solo

vienen a refutar la idea de que cuanto se produce lo hace por necesidad de la naturaleza. De acuerdo con esa ley natural, el ser humano tiene derecho a hacer todo lo que hace, incluso a actuar irracionalmente. Quedémonos con esta frase del *Tratado teológico-político*: «Cada cual tiene por naturaleza el derecho de actuar fraudulentamente y a romper sus pactos, a menos que se vea refrenado por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor».<sup>39</sup> Efectivamente, solo un afecto más potente vence a otro afecto más inmediato y tentador.

37. Cfr. sobre esa «pragmática» derivada de la «experiencia de lo negativo», el primer capítulo del libro de Pierre Zaoui, *Spinoza. La décision de soi*, Montrouge, Bayard.

38. Spinoza, *Ética*, II, def.VI.

39. *Id.*, *Tratado teológico-político*, cap. XVI.

*Es imposible que la pasión pueda ser combatida por la verdad de la razón.*

HUME

La filosofía moderna es una filosofía mayormente racionalista en la que, de un modo u otro, la razón se erige en sustituto de la divinidad que dominó durante el Medievo. Pero el racionalismo tiene grados. Una cosa es la fascinación por una razón pura equiparable a la lógica, que culmina en Kant, y otra la duda ante el poder de una razón que de hecho habita en un ser humano concreto y sometido a los impulsos sensibles. Los moralistas británicos se sitúan en ese terreno en el que el punto de partida es la psicología humana –aunque ellos hablan de la naturaleza– y no una racionalidad abstracta. Hobbes es el primero que parte de la realidad de una naturaleza humana que tiende al egoísmo y a la guerra: el hombre es un lobo para el hombre y hay que meterlo en cintura, para ello se ha creado el Estado. Hobbes fue un pensador pesimista, fruto de las luchas internas que tuvo que vivir, que le llevaron a desconfiar de una naturaleza humana violenta y desenfrenada, dominada por los deseos y las ambiciones de cada individuo. Pensó que solo la represión de la ley podría encauzarla y mantener una

vida pacífica y controlada. Distintas son las ideas de quienes le siguieron, como Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Adam Smith. Todos ellos coinciden en ver al ser humano como un ser en principio sociable, con sentimientos compasivos hacia sus semejantes, y en tales sentimientos sitúan el fundamento del sentido moral que todos poseemos, pues la moral es eso, un sentido, un sentimiento, que necesitará ciertos retoques y correcciones, eso sí, pero en definitiva explicará que lo connatural al ser humano es la armonía social basada en un sentimiento común.

No solo los buenos sentimientos, los más sociales o morales, son aprovechables y no deben ser menospreciados por la teoría moral, sino que incluso el egoísmo es visto como algo útil, útil para la industria que empieza a ser el vector de la productividad y de la capacidad de transformar las cosas para ponerlas al servicio de las personas. Bernard de Mandeville enuncia mejor que nadie esa teoría en la que la economía ocupa un lugar privilegiado y es el fundamento de todo lo demás, algo que hoy ha dejado de sorprendernos, pero que en aquel momento fue innovador. En *La fábula de las abejas*, se despliega la teoría más provocativa a favor de la utilidad de las pasiones para el bienestar general y la conversión automática de los *vicios privados* en *beneficios públicos*, uno de los alegatos más directos a favor del *laissez faire* económico, político y, en definitiva, también moral.

Smith seguiría a Mandeville en su análisis de la codicia o de la avaricia no ya como meras pasiones, sino como «ventajas» o «intereses».<sup>1</sup> Pero antes de llegar a Smith y ver cómo las tesis sostenidas en *La riqueza de las naciones* se complementan con una *Teoría de los sentimientos morales*, conviene que nos detengamos en David Hume, el único filósofo ilustrado que se distancia de sus contemporáneos al no suscribir una teoría del contrato

1. Cfr. Albert O. Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999, pág. 42.

social como hipótesis racional que justifica la necesidad de un Estado. Hume no comparte las tesis del racionalismo continental y priva a la razón del papel preponderante que se le supone en el comportamiento moral.

La razón, esclava de las pasiones

A Hume no le gustaba la filosofía de Spinoza. Al contrario, la calificó de «horrorosa». De algún modo, no obstante, se sitúa en la línea del filósofo holandés al considerar más importante aprovechar la fuerza de las pasiones y el poder motivador del comportamiento que poseen, que la anulación sin más de las mismas, como se proponía desde las teorías éticas racionalistas. Hume tiene claro que las pasiones son impermeables a la razón. No solo eso, sino que se atreve a defender la tesis de que la misma moral es, de algún modo, irracional. En cualquier caso, la moral no deriva de la razón. Una conclusión a la que llega a través de una teoría epistemológica que, también como la de Spinoza, rehúye los dualismos, y que habrá de llevarle a formular lo que, siglos más tarde, será denominado «falacia naturalista», una forma de argumentar habitual en los textos filosóficos de todos los tiempos, pero falaz en la medida en que deja al descubierto la ilógica intrínseca del razonamiento moral. Veámoslo con cierto detenimiento.

La filosofía de Hume empezó siendo abstrusa y críptica, como lo era en general la metafísica. Pero lo fue a su pesar y pronto su autor se esmeró en corregir una manera de expresar su pensamiento que, a fin de cuentas, no tenía la recepción esperada porque requería un esfuerzo excesivo para ser entendida. El fracaso material de su primera gran obra, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, en la que había puesto todas las esperanzas de un joven filósofo que está convencido de haber descubierto

la forma perfecta de hacer filosofía, le lleva a reformular sus ideas haciendo más concesiones al lector, no exigiéndole tanto esfuerzo, simplificando el lenguaje, clarificándolo y rebajando, en definitiva, la filosofía a un nivel más cercano. La gente cultivada, explica él mismo, suele pertenecer a dos mundos: el de los «eruditos» y el de los «conversadores». Lo penoso es que ambos mundos se hayan separado, «la separación del sabio y del buen conversador debe de haber sido el defecto más grave de los últimos años, y tendrá una influencia perniciosa en los libros y en la amistad». <sup>2</sup> El sabio debería saber representar ambos papeles a fin de evitar que su pensamiento se volviera más y más ininteligible y divorciado de la experiencia que vivimos «en la vida en común y en la conversación».

«Sé un filósofo, pero no dejes de ser un hombre», tal será la máxima que parece guiar la obra de David Hume, tras haber aceptado el fracaso de su primer gran libro (con el que, dicho sea de paso, luego ha pasado a la historia). No es que deba eludir las grandes cuestiones, pero sí tener en cuenta que la verdad nunca es transparente, clara ni fácil de transmitir. Intentar explicarla con un lenguaje oscuro no solo la hace más ininteligible, sino que puede llegar a enmascarar el pensamiento dando paso al prejuicio y a la superstición, dos peligros contra los que el filósofo luchó con toda el alma en la mayoría de sus escritos.

Por encima de todo, Hume quiere evitar ser dogmático y, por decirlo con una expresión vulgar, dar gato por liebre. Hay que aproximarse a la realidad con las luces de la razón, es el imperativo de la época ilustrada, y, por lo tanto, hay que conocer de entrada cuáles son los límites de esa razón que va a servirnos de guía. Hay que determinar qué podemos conocer racionalmente y en qué menesteres la razón será incapaz de ayudarnos. La

2. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, I, 2.

ciencia ha introducido el método experimental como la única fuente de conocimiento, la experiencia nos presenta regularidades que convertimos en leyes. Pues bien, ese mismo método debe ser llevado al campo de la moral: hay que introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales. Y, para empezar, hay que servirse de tal método para ver cómo funciona el entendimiento humano: ¿cómo conocemos?, ¿cuál es el proceso del conocimiento? Sabiendo cómo funciona el entendimiento humano, podremos distinguir las creencias no fundamentadas de las que tienen fundamento, las deducciones válidas de las meras falacias.

El resultado que deriva de tales intenciones, expuestas por Hume al inicio de su *Investigación sobre el entendimiento humano*, es una teoría del conocimiento que supone, en el proceso de conocer la realidad, dos fases: primero, las impresiones; después, las ideas. Esto es, lo primero que reciben los sentidos son «impresiones» (un olor, un sabor, un ruido, una forma, un dolor), a partir de las cuales la mente elabora «ideas», da nombre a las sensaciones: un olor es fuerte, un sabor es dulce, un ruido asusta, un golpe duele. Las ideas, en principio muy simples, se combinan entre sí y lo hacen siguiendo unas reglas a las que Hume llama «reglas de asociación», y son las siguientes: semejanza, contigüidad y causalidad. Gracias a ellas, podemos comparar sensaciones similares o cercanas, recordar experiencias pasadas o conectar unas ideas con otras. Nuestro mundo es como un encadenamiento de sensaciones que remiten las unas a las otras y nutren el conocimiento sobre nosotros mismos y nuestro entorno. Pero la regla de asociación más decisiva para el progreso del conocimiento es la «causalidad», pues ésta es el nexo que nos permite vincular unas realidades o situaciones a otras estableciendo relaciones de causa-efecto. Lo novedoso de Hume es la teoría de que la causalidad no está en los hechos, sino en nosotros, en nuestra especial manera de relacionarlos. Es la mente

humana la que relaciona el fuego con el hecho de quemar y llega a la conclusión de que el fuego quema después de haber experimentado más de una vez que es así. Es la mente humana la que descubre la ley de la gravedad al darse cuenta de que las cosas caen. La base de la ciencia es la inducción, la repetición de actos similares, la costumbre, a fin de cuentas. Una base tenue como fundamento de leyes universales, pero es la única que podemos aducir como fundamento de lo que creemos que son leyes de la naturaleza. Así funcionamos. «No sabemos si el sol saldrá mañana», repite provocativamente Hume para poner de manifiesto la debilidad y la contingencia del método inductivo. Hasta ahora, el sol ha salido todos los días, pero dado que la base de tal verdad es la repetición, hasta hoy, de un mismo hecho, quizá debamos pensar que calificarla como verdad es excesivo y que tal vez sería más acertado verla como una mera creencia. En pocas palabras, a juicio de Hume, la relación causa-efecto no procede de la razón, sino de la costumbre.

Tal forma de pensar y de concebir el conocimiento sitúa a su autor en el grupo de los filósofos calificados como «escépticos». Un escepticismo que irrita a Kant y, si bien, como él mismo confiesa, le libra «del sueño dogmático» que le había provocado la filosofía recibida, le obliga, sin embargo, a buscar una explicación más «racional» de nuestra forma de conocer. Lo hará con la teoría de los «juicios sintéticos a priori», más ambiciosa que esas meras «reglas de asociación» que había aportado su antecesor.

Dos ideas conviene retener para mis propósitos de la teoría del conocimiento de Hume. La primera, utilizando sus propias palabras, que «el pensamiento más vivo es inferior a la sensación más tenue».<sup>3</sup> La segunda, que la razón no es el principio del conocimiento teórico, y menos aún, del práctico. Si en el

mundo exterior no existe, por decirlo así, la causalidad, menos aún la distinción moral, más sujeta a variaciones, estará en la realidad que nos entra por los sentidos. Para explicar de dónde salen los juicios morales («x es encomiable», «y es reprochable») necesitamos algún elemento más. En definitiva, «todo razonamiento posible no es nada más que una especie de sensación. No solo en poesía y en música debemos seguir nuestro gusto y sentimiento, sino también en filosofía».<sup>4</sup>

#### El sentimiento moral

Ese algo más que explica la distinción moral entre el vicio y la virtud es, en opinión de Hume, un sentido interno que, como ocurre con la causalidad, establece una «conexión interna», una costumbre, entre ciertos comportamientos y nuestra aprobación o desaprobación de los mismos. De la misma manera que el fuego y la quemadura son vinculadas por la regla de la causalidad, el asesinato y la reprobación moral del mismo necesitan un vínculo que explique nuestro juicio. Es conocida la afirmación del filósofo: «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo a herirme en un dedo». No es contrario a la razón, en efecto, pero sí es contrario a un sentimiento que nos une a los humanos y hace que sintamos más o menos al unísono el dolor de cualquiera de nosotros. Es el sentimiento de simpatía.

Enlazando esto último con la teoría del conocimiento brevemente expuesta hace un rato, ahora hay que preguntar: si todo lo que se presenta a la mente pasa primero por una impresión sensorial, ¿cuál es el recorrido que realizan juicios morales como «matar es malo», «no se debe torturar», «hay que ser tolerante»? ¿Qué son tales juicios, impresiones o ideas?

3. *Ibid.*, II, 11.

4. *Ibid.*, I, VIII.

Hay opiniones. Quienes identifican lo moral con lo racional tienden a pensar que los juicios de valor son ideas que produce la razón y gracias a las cuales podemos valorar lo que ocurre y determinar si es bueno o malo. Es la razón la que descubre la maldad del homicidio. Si decimos que no hay que matar ni torturar, es porque consideramos que es irracional hacerlo, que contradice la lógica de la supervivencia como un anhelo intrínseco de la vida humana. Por eso otorgamos un valor prioritario a la vida y llegamos a considerarla un derecho fundamental. La pregunta que se hace Hume es: ¿realmente es irracional el asesinato? Dicho de otra forma, ¿es posible distinguir el vicio y la virtud valiéndonos únicamente de la razón?

De entrada, habría que observar que la pregunta que acabo de plantear no está muy bien formulada. Si fuéramos razón pura, esto es, si fuéramos capaces de pensar solo desde la razón, sin mezcla de sentimientos y pasiones, la formulación anterior sería más exacta. Lo que les ocurre a los racionalistas adversarios de Hume, para empezar, es que consideran que la pureza racional es posible, mediante un esfuerzo de abstracción y de imparcialidad; difícil, pero posible. Hume no solo duda de que el pensamiento racional puro sea posible, sino que viene a decir que darle un papel prioritario a la razón en la valoración de las acciones no solo es falaz, sino contraproducente. Es contraproducente si efectivamente pensamos que los juicios morales han de tener un poder en las acciones humanas, pues lo que mueve a actuar es la pasión y no la razón, que es impotente para excitar las pasiones y producir o prevenir acciones. La razón es inerte, inactiva, sirve para otras cosas, pero no para motivar el comportamiento.

¿Cuál es entonces la función de la facultad racional humana? Descubrir la verdad y la falsedad de los juicios empíricos, pero no de los valorativos, que no son ni verdaderos ni falsos, sino sencillamente juicios de valor. La verdad se atiene

al principio de la concordancia entre pensamiento y realidad. Consiste, pues, en el acuerdo entre una asociación de ideas por la que, por ejemplo, afirmo que acaban de atracarme, y la realidad que verifica mi afirmación. La valoración, por el contrario, califica el hecho con un término de aprobación o desaprobación: es malo, es un robo, es inmoral. Ninguno de tales adjetivos está intrínsecamente asociado a la idea de la que hablamos ni, por supuesto, se encuentra en la realidad, procede de nuestra manera de valorarla.

Veámoslo con ejemplos del propio filósofo. Escojamos un objeto inanimado —dice—, como un olmo o un roble, y suponemos que, al caer una semilla de cualquiera de esos árboles, ésta brota y se convierte en otro árbol, el cual, al crecer, se hace tan grande que destruye al primero. ¿Diremos que el nuevo árbol es ingrato con respecto al árbol padre que le dio la vida? Lo diríamos, en efecto, de un hijo que mata a su padre. Diríamos que es un homicida o un parricida, haríamos un juicio de valor que proclama la inmoralidad del acto. Ocurre algo similar con las relaciones incestuosas. Éstas son incestuosas si las atribuimos a los humanos, pero dejan de serlo si se producen entre animales. ¿Dónde está la diferencia?

La diferencia radica en que la moralidad no consiste ni en relaciones entre objetos ni en hechos. La relación de un árbol con otro árbol no merece juicio moral ninguno. La de una persona con otra sí. ¿Por qué? Porque la humanidad está unida por un sentimiento de simpatía, y es en el sentimiento donde se encuentra la desaprobación, en uno mismo, no en el objeto. De esta forma llega Hume a denunciar, como decía más arriba, lo que luego se denominará «falacia naturalista»: el paso de la realidad a la valoración —el paso del «es» al «debe»— no es racional, no es una deducción lógica, sino que se explica por el sentimiento, un sentimiento de «simpatía» innato en los humanos, por el que tendemos a sufrir con el que sufre y a alegrarnos



con el que está alegre. Sin ese sentimiento careceríamos de moralidad. No tendríamos –nunca mejor dicho– «sensibilidad moral». De tal sentimiento deriva que los juicios morales sean «de un género particular», como dice Hume:

Una acción, un sentimiento o un carácter son virtuosos o viciosos. ¿Por qué? Porque su espectáculo causa un placer o un desplacer de un género particular. Por consiguiente, al dar una razón del placer o del desplacer, explicamos suficientemente el vicio y la virtud. Tener el sentido de la virtud no es nada más que sentir una satisfacción de un género particular ante la contemplación de un carácter.<sup>5</sup>

Hume no fue el primero de los filósofos británicos que vincularon las emociones con el juicio moral y con la motivación moral. Lo habían hecho también Hutcheson y Shaftesbury. El primero pone de manifiesto algo importante que recupera de Cicerón: la pasión no es un hecho empírico, sino que encierra un elemento de juicio. Si las emociones que experimentamos cuando vivimos y actuamos son emociones de primer orden, los sentimientos morales son emociones de segundo orden, que son aquellas que derivan de un juicio moral. Por ejemplo, al ser testigo de una reacción de cólera injustificada por parte de alguien, reacciono con desagrado pensando que la reacción es injusta. El sentimiento de desagrado es moral y es de segundo orden. Lo que implica que el juicio moral no consiste solo en el sentimiento de aprobación o desaprobación ante una situación (como pensaron luego algunos emotivistas), sino que tiene un componente afectivo y también un componente cognitivo. Así, aunque los filósofos británicos del siglo XVIII suelen ser caracterizados todos como empiristas, ninguno de ellos entiende el

5. *Id.*, *Tratado sobre la naturaleza humana*, III, I, 2.

sentimiento o la emoción moral como un hecho empírico, sino como un juicio que es algo más complejo.

Lo mismo piensa Shaftesbury al entender que el sentido moral consiste en un conjunto de afecciones de segundo orden, es decir, que encierran un juicio. Cuando Hume define la pasión como una «impresión de reflexión», no está diciendo que la pasión es una mera impresión sensible, sino el «efecto de una sensación», algo causado por una sensación, pero no una reacción directa, sino «una reacción a afecciones complejas y refinadas».<sup>6</sup>

La simpatía y el interés común

«La distinción entre el vicio y la virtud no se funda solo en las relaciones de los objetos, ni es percibida por la razón», dictamina Hume resumiendo lo dicho en el párrafo anterior.<sup>7</sup> La moralidad, en efecto, procede del sentimiento, es «más sentida que juzgada». Sentimos que las cosas buenas son agradables, que la virtud produce satisfacción, incluso placer. Y el origen de tal sentimiento moral que nos acerca a nuestros semejantes es la naturaleza que compartimos, nadie está desprovisto del sentido moral, si bien es cierto que dicho sentido es una potencialidad no siempre bien empleada. Por eso hará falta que el poder político introduzca la justicia, una virtud no natural sino «artificial», es decir, construida para determinar hacia quién debemos dirigir nuestra simpatías, a quién hay que proteger por obligación o por deber. En nombre del «interés público», o de la común utilidad, habrá que establecer unas normas que obliguen a las personas

6. Laurent Jafro, «Émotions et jugement moral», en Sylvain Roux, *Les émotions*, *op. cit.*, págs. 134–159.

7. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, III, I, 1.

a ser justas y honradas, pues la experiencia demuestra que los hombres no pagan sus deudas ni cumplen sus promesas, que no se abstienen de robar o matar porque atiendan al interés público. «Éste es un motivo demasiado remoto y demasiado sublime para que afecte a la humanidad en general y para que opere con fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como suelen serlo las acciones justas y honradas.»<sup>8</sup> Porque es así y porque la simpatía no siempre está bien encauzada, conviene que haya normas de justicia que corrijan ciertas disfunciones de la naturaleza.

Así pues, la teoría moral de Hume descansa en las pasiones en lugar de pensar en la mejor forma de combatir las. No significa ello que todas sean igualmente útiles para la vida en común, que es a la que se refiere la ética. Por eso lo que propone es modularlas con vistas a una organización social justa. Y no menospreciarlas, ya que en ellas está el móvil de la acción. En tal sentido, no está tan alejado de Spinoza, aunque los caminos de uno y otro son muy distintos. Recordemos que Spinoza afirmaba que un afecto solo puede ser suprimido por otro afecto más fuerte, no por un argumento racional.

Sharon R. Krause, en un interesante libro sobre las dimensiones emotivas de la deliberación política, basado mayormente en la filosofía moral de Hume, escribe que éste «trató el juicio moral como una pasión reflexiva, un tipo de sentimiento en el que el pensar y el sentir están integrados al nivel más profundo, aunque se estructuran de modo diverso». Aunque dio gran importancia al sentimiento, también le otorgó un papel a la razón, porque el juicio moral debe poder ser imparcial. Lo que Hume pone de relieve es que se puede alcanzar la imparcialidad sin prescindir del afecto. Con ello rebate de antemano a los críticos que temerán un sesgo demasiado subjetivo, arbitrario y emotivista del juicio

8. *Ibid.*, I, VIII.

moral en Hume, como es el caso de Kant. Pero, como argumenta Krause con sobradas razones, la objeción subjetivista carece de fundamento si se atiende a las tres vías por las que Hume busca la imparcialidad del juicio moral: «la construcción social del sentimiento moral», «la perspectiva generalizada del sentimiento moral» y «el mecanismo de la naturaleza humana que subyace al sentimiento moral». Lo cual, resumido, significa lo siguiente. En primer lugar, el sentimiento moral, la simpatía, es intersubjetivo, gracias a él nos ocurren dos cosas: sentimos el dolor del otro y desaprobamos ese dolor. Aprendemos, en la relación interhumana, a apreciar lo que produce placer y a desestimar lo que produce dolor no solo en nosotros, sino en los demás, en virtud de ese sentimiento primario llamado «simpatía». Que la simpatía se construya socialmente no significa, sin embargo, que sea conformista. La sociedad nos proporciona suficientes recursos para oponernos y destruir los prejuicios y las supersticiones si no restringimos el contacto con los demás a los más cercanos y lo extendemos en el tiempo y en el espacio.

En segundo lugar, el mismo Krause argumenta que, de la misma forma que aprendemos a corregir percepciones erróneas de los objetos físicos, aprendemos a distinguir los juicios morales distorsionados e interesados de los que son imparciales. Distinguimos lo que de hecho la gente aprueba, de lo que *debe* ser aprobado. La experiencia —la cita es de Hume— «nos enseña pronto el método de corregir nuestros sentimientos»: no todos valen moralmente. Lo cual, a su vez, significa que reflexionamos sobre los sentimientos de placer y dolor y que sin esa reflexión o razonamiento no seríamos capaces de «sentir bien». Por eso «la clave del juicio moral en Hume es el sentimiento *reflexivo*». Finalmente, la naturaleza humana nos guía, aunque sea una guía abstracta y, por lo tanto, de corto alcance. Muchos juicios morales se nos presentan envueltos en la duda. Aun así, el naturalismo de Hume le permite fundamentar la universalidad de los

sentimientos más básicos. En el ensayo titulado «The Standard of Taste», se refiere al sentimiento ético y estético y hace notar que, aunque ni la belleza ni la virtud moral son propiedades de los objetos, «existen ciertas cualidades en los objetos que están destinados por naturaleza a producir unos afectos determinados», a saber, los sentimientos de aprobación o admiración.<sup>9</sup>

Así, Hume no solo preserva la imparcialidad del juicio moral, aun cuando en él intervenga el sentimiento, sino que está convencido de que los sentimientos no son inmutables y es posible educarlos:

Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que aprueba; dejadle conocer bien aquellos aspectos en los que su propio carácter se aparta de este modelo; dejadle mantener una observación constante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicios hacia las virtudes, y no dudo de que, solo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor.<sup>10</sup>

Muy parecidas son las ideas de Adam Smith, uno de los padres de la economía liberal, la cual se funda en un supuesto egoísmo humano que no siempre tiene consecuencias nefandas no ya para uno mismo, sino para el conjunto de la sociedad. Junto a esta tesis, enunciada ya por Bernard Mandeville, Smith sostiene otra, menos conocida y celebrada que la anterior, pero sin la cual se explica poco el optimismo que irradia de sus teorías económicas. Es la *Teoría de los sentimientos morales*, que va diri-

9. Sharon R. Krause, *Civil Passions, Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008, cap. 3.

10. Hume, «El escéptico», *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990, pág. 253.

gida no solo a afirmar la existencia de tales sentimientos, sino a expresar la necesidad de lograr un equilibrio de todos ellos. El libro arranca con una tesis cercana a la de Hume y distante de la de Hobbes. Dice así:

Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su *naturaleza* que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla. De esta *naturaleza* es la lástima o compasión, emoción que experimentamos ante la miseria ajena, ya sea cuando la vemos o cuando se nos obliga a imaginarla de modo particularmente vívido.

Y acaba el párrafo primero del libro con estas palabras: «El mayor malhechor, el más endurecido transgresor de las leyes de la sociedad, no carece del todo de este sentimiento».<sup>11</sup>

Hoy los neurólogos no han hecho sino ratificar tesis como la de Smith localizando en el cerebro el origen del sentimiento de simpatía o compasión sin el cual el ser humano es incapaz de experimentar dolor alguno no ya por el dolor ajeno en general, sino por el daño concreto que uno mismo causa a otro. Los experimentos a los que alude Damasio, mencionado en un capítulo anterior, demuestran inequívocamente que ciertas lesiones cerebrales inhiben el sentimiento de culpa, debido a que uno mismo es incapaz de sentir el dolor del otro y de compadecerse de él.

El sentimiento de compasión —que no es sino el término latino para la simpatía—, según Adam Smith, va parejo a la capacidad que tenemos de colocarnos en el lugar del otro y ponernos

11. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Universidad, 1996 cap. I.

en la situación del espectador que se esfuerza por hacer suyos unos sentimientos que no solo no tiene, sino que quizá no haya experimentado nunca. No sabemos lo que los otros sienten, pero podemos imaginarnos en una situación semejante a la que vemos en otros y pensar cómo nos sentiríamos estando en ella. Es así que sentimos pena por los dementes, los niños o los muertos, una pena o compasión que ellos no sienten, pero sí la sentimos nosotros al ponernos imaginativamente en su lugar. Un movimiento recíproco lleva a conseguir la armonía de sentimientos que debería prevalecer en toda sociedad. Por una parte, el esfuerzo de colocarnos en la situación del espectador imparcial haciendo nuestros los sentimientos de la persona afectada; por otra, la de ésta por rebajar sus emociones al límite que el espectador imparcial pueda aceptar o tolerar. Enturbian la armonía de los sentimientos el dolor excesivamente vociferante, la ira que se convierte en violencia y da rienda suelta a la furia. En cambio, nos conmueve la entereza ante la desgracia y la dignidad del silencio. Las pasiones han de ser compatibles con el decoro, el término medio entre la vehemencia y el apocamiento.

Pero la medianía buscada no es la misma en todas las pasiones. Depende de la simpatía que provocan. Ciertas pasiones llamadas «sociales», como la benevolencia, la generosidad, la humanidad, agradan al espectador, y a nadie le molesta que se prodiguen en demasía. El «espectador imparcial» es la figura que actúa a modo de juez para calibrar el decoro y la propiedad de las pasiones. Una figura que no es otra cosa que la proyección de nosotros mismos, del esfuerzo por juzgar nuestros sentimientos imaginando qué efecto producirán en los demás. Lo que Smith le pide al sujeto es que se desdoble, que contemple su pasión desde una mirada desapasionada y la temple desde ella. Si Hume veía la necesidad de introducir una virtud artificial, la justicia, para evitar las disfunciones de la simpatía, Smith se refiere de forma parecida a la necesidad de reglas generales que establezcan lo aprobable y

lo reprobable. Del aborrecimiento sentido por una persona ante un caso particular —el asesinato de un amigo—, del horror que produce tal acto, nace la regla general que desaprueba éste y otros actos similares. A partir de los sentimientos propios, y de las reglas generales basadas en ellos, van asentándose cualidades como la humanidad, la generosidad, la justicia o el «espíritu público», de máxima utilidad para el funcionamiento de la sociedad. Gracias al espíritu público, un hombre es capaz de sacrificar su vida por un ideal patriótico. Cuando Bruto conduce al patíbulo a sus hijos porque han conspirado contra Roma, no los mira con los ojos del padre, sino con los del ciudadano romano. En tal caso, el sentimiento no es natural, pero es socialmente útil.

Quedémonos con tres ideas que nos servirán luego para situar el papel de las emociones y los sentimientos en la ética.

1. Existe un sentimiento moral —la simpatía o la compasión—, innato en el ser humano, que explica el juicio aprobatorio o reprobatorio que hacemos ante ciertos actos.

2. Aunque tal sentimiento es universal, sufre desviaciones, debido al egoísmo igualmente atribuible a nuestra naturaleza. Hay que procurar que prevalezcan los sentimientos más favorables al mantenimiento de la sociedad y no los que conduzcan a la destrucción de la misma.

3. El criterio para determinar cuáles son los sentimientos más favorables al devenir de la sociedad es la común utilidad, el interés público o el espíritu público.

Las pasiones se combaten con pasiones

Lo que quiero resaltar a propósito de lo dicho hasta ahora es la insistencia de todos los filósofos mencionados en que sean las mismas pasiones o los mismos afectos los encargados de sustituir a las pasiones y los afectos inconvenientes para el bienestar ge-

neral. El sociólogo Albert O. Hirschman, en su sabroso libro *Las pasiones y los intereses*, se refiere a cómo ciertos pensadores —en especial Montesquieu, Sir James Stuart y Adam Smith— no tuvieron inconveniente en demostrar que las pasiones inherentes al capitalismo —como la avaricia o la codicia— podían transformarse en virtudes. Le sirve de *motto* un fragmento de *El espíritu de las leyes* que dice lo siguiente: «Es una suerte para los hombres estar en una situación tal que les interese no obrar con maldad, aunque sus pasiones les inviten a hacerlo».<sup>12</sup> Smith no va tan lejos, no dice que el interés socave las pasiones, sino hace que pasiones e intereses coincidan. De ahí que pueda concluir que «la sociedad en su conjunto» prospera cuando se permite a todos seguir sus intereses privados.

No obstante, y a varios siglos de los comienzos del liberalismo, hay que decir que ni la tesis de Montesquieu ni la de Smith se han demostrado válidas. Los intereses privados se suman con dificultad porque son divergentes. No obtenemos un interés común a partir de la agregación de intereses particulares. Es más bien ese interés público o espíritu público el que ha de movilizar los comportamientos para que no se resienta el bien de todos. Pero lo que deseo subrayar aquí es el valor del concepto *interés* como móvil de conducta. El interés —explica Hirschman— es la «pasión compensatoria», más persuasiva que las soluciones represivas. El proyecto no es fácil, pero más efectivo que la moralización. Se trata de discriminar entre las pasiones, combatir el fuego con fuego, se trata tal vez de utilizar un conjunto de pasiones relativamente inocuas para compensar otro conjunto más peligroso y destructivo. Se trata de seguir a Spinoza: «Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de un afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido». De seguir a Hume: «No hay ninguna pasión capaz de

controlar el afecto interesado sino el mismo afecto por medio de un cambio de dirección». De seguir a D'Holbach: «Las pasiones son los auténticos contrapesos de las pasiones; no debemos en absoluto intentar destruirlas, sino más bien tratar de dirigir las: compensemos las que son dañinas con las que son útiles para la sociedad». De seguir, finalmente, la tesis de los federalistas americanos cuando afirman que «hay que hacer que la ambición contrarreste a la ambición», y a partir de ahí, sientan el principio de la separación de poderes y del control entre ambos.<sup>13</sup>

Al considerar beneficiosas las actividades lucrativas del capitalismo, aunque solo fuera para impedir que los hombres ocupados en ellas «hicieran daño», Hirschman se está oponiendo a todas aquellas teorías que solo han sabido ver en el capitalismo consecuencias desfavorables para la personalidad humana y escasamente benéficas para la sociedad. Su intención —dice— es sencillamente recordar el cúmulo de opiniones de moralistas modernos que lo vieron de otra forma y, al recordarlo, matizar más los argumentos de unos y otros. Sin duda, no estamos en el mejor momento para dar credibilidad a la teoría de que el mero interés económico puede ser beneficioso para la humanidad, la crisis económica que vivimos nos lleva a ver sobre todo los efectos negativos y menospreciar los positivos. Pero no es ésta la discusión que me interesa ahora, sino la del móvil pasional del comportamiento. Lo que Hirschman trae a colación es que no han sido pocos los filósofos que, en la época estelar del racionalismo, se decantaron a favor del poder benéfico de las pasiones. En la *Encyclopédie*, la voz «fanatismo» propone combatir el fanatismo religioso con el fanatismo patriótico. Hoy nos parecería más de recibo contrarrestarlos ambos con el fanatismo democrático, un fanatismo, al fin y al cabo. Si nuestra realidad es afectiva y sentimental, si tenemos esa dimensión emocional, ¿por qué no aprovecharla?

12. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, XXI, 20.

13. A. O. Hirschmann, *Las pasiones y los intereses*, *op. cit.*, págs. 44 y sigs.

5  
Sin vergüenza

*El que no se ruboriza del mal que hace es un miserable.*

ARISTÓTELES

Hemos visto que las emociones son modos de reaccionar ante la realidad, que a su vez provocan otros tantos modos de actuar en ella. Pueden aumentar o disminuir el deseo de hacer cosas, pueden suavizar las aristas de la vida en común o hacerlas más hirientes. Los nombres que las identifican no son inocentes ni neutros. El miedo, la ira, la alegría, la tristeza, la compasión, la confianza o la vergüenza son palabras que connotan algo que, en principio, es positivo o negativo. Spinoza lo entendió también así cuando clasificó los afectos en las dos categorías, alegres y tristes, entendiendo que los primeros aumentan nuestra potencia de actuar mientras los otros la disminuyen. Los afectos alegres nos convienen, los tristes no. ¿Convienen para qué? Hay diversas respuestas, esquemáticas todas ellas, a esta pregunta que es fundamental para la ética, pues conduce a indagar sobre el fin —el objetivo último— de la vida humana, su sentido. ¿Para qué vivimos? ¿Qué queremos por encima de todo? Y quizá no importe tanto cuál sea la respuesta, como la tozuda persistencia en el planteo de la pregunta. Como dijo Pico della Mirandola, a diferencia de los seres inferiores, los humanos se cuestionan

cómo vivir, pueden escoger entre diversas formas de vida y, al hacerlo, apuntarán más alto o más bajo, se acercarán a los dioses o a los brutos, se humanizarán o se volverán inhumanos.

Que las emociones sean mejores o peores para el individuo no significa, sin embargo, que, en sí mismas, sean buenas o malas. El mismo Spinoza se encargó de enseñar que las pasiones no son «vicios», lo que no obsta para que no todas sean igualmente adecuadas para cumplir el fin de perseverar en el ser y desear *ser* con más intensidad, que es lo que esencialmente nos constituye. Aristóteles entendía que las pasiones debían ser templadas por la *phrónesis*, el cálculo o la regla de lo moralmente correcto. También Hume establecía una corrección de la simpatía natural por obra de la justicia y, en definitiva, la coacción punitiva del derecho. Si el ser humano es, de algún modo y dentro de sus límites, dueño de su vida, ha de ser capaz de dar forma y sentido a sus sentimientos para no desviarse de su cometido, para poder florecer como ser humano. Así lo entiende Justin Oakley cuando aborda el significado moral de las emociones y explica que una emoción es buena si responde o se dirige a algo bueno, esto es, algo relacionado con el «florecimiento humano». Teniendo en la mente tal perspectiva podremos hablar de emociones positivas o negativas, apropiadas o inapropiadas o, sencillamente, de «emociones morales», emociones que contribuyen al desarrollo moral humano.

#### La construcción social de la vergüenza

El sentimiento de vergüenza está estrechamente vinculado a los orígenes del sentido moral. Lo que de inmediato hacen Adán y Eva, cuando pecan y desobedecen a Yahvé, es ocultarse para no ser vistos, se avergüenzan de su propio cuerpo, se dan cuenta de que están desnudos. Lo mismo le ocurre a Caín, tras matar a

su hermano Abel, huye a esconderse de la mirada reprobatoria de Dios. Efectivamente, la vergüenza consiste en el sentimiento derivado de la caída de la imagen que uno tiene de sí mismo, la pérdida de reputación, el descrédito ante algún otro o ante la sociedad. Aristóteles subraya que es el sentimiento de la reputación perdida y la define como «un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros cuya presencia acarrea una pérdida de reputación»; o también, como «una fantasía que concierne a la pérdida de reputación», pues «importa el juicio de quienes nos admiran o de aquellos otros a quienes admiramos o por los que queremos ser admirados, así como el de aquellos cuyos honores nos sirven de estímulo o cuya opinión no cabe desdeñar».<sup>1</sup>

No hay sentimiento de vergüenza si no existe un ojo que mira y juzga a la persona. Un ojo que importa, sea porque es el ojo divino, como el que mira a Adán y Eva, porque es alguien a quien uno admira, o porque representa el peso y la presión de toda una sociedad. Nadie se forma una imagen de sí mismo al margen de los demás, es en el espejo ajeno en quien uno se contempla y deduce cómo es, la propia imagen depende y va precedida por las imágenes y las opiniones que los otros tienen de uno. Imágenes que, a su vez, se forman a partir de aquellas creencias o normas que indican cómo debemos ser. Uno se reconoce a sí mismo en la mirada de los demás y, sobre todo, en la de aquellos a quien más aprecia y estima. Y se reconoce, asimismo, en la aceptación o la reprobación social. Tales son los criterios sobre los que se asienta el sentimiento de vergüenza. Es necesario una suerte de observador, o una figura interna —una conciencia o un superego— que vierta sobre el individuo sus críticas, que desaprobe o afee su conducta. Bernard Williams ha distinguido entre las emociones «rojas» y las emociones «blancas».

1. Aristóteles, *Retórica*, 1383b.

Las primeras hacen enrojecer a la persona que se ve a sí misma desde los ojos de los demás. En las segundas, por el contrario, uno se mira desde «el ojo interior» que es la conciencia. Cuanto más homogéneos son los criterios sociales o morales sobre la buena educación o el comportamiento correcto, cuanto más cerrada esté la comunidad sobre sí misma y en torno a sus creencias, más sentirá el individuo el oprobio de la vergüenza al mínimo desvío. Por el contrario, una sociedad relajada y abierta en sus costumbres, indiferente a las distintas formas de aparecer y de hacer de quienes la componen, contribuirá a que el sentimiento de vergüenza se desvanezca e incluso acabe por desaparecer.

Pensemos en una novela como *La Regenta*, que describe la vida agobiante y plúmbea de una típica ciudad de provincias del siglo XIX, Vetusta, una ciudad que respira por la Iglesia y por el «qué dirán» de sus habitantes, donde «todas las personas pudientes creen y practican», son el modelo indiscutible que hay que imitar. En esa sociedad con la que no comulga, Ana Ozores vive forzada a ir renunciando a todo cuanto desearía hacer y no debe porque los cánones sociales lo prohíben. La sociedad no le perdona que proceda de donde procede, es hija de una bailarina, profesión poco digna. Es romántica, «con la cabeza a pájaros», escribe versos, cuando es sabido que «las mujeres deben emplearse en más dulces tareas», «las mujeres no escriben, inspiran», las escritoras no son «mujeres de bien». Su matrimonio es forzado, de conveniencia, con Víctor Quintanar, mucho mayor que ella, que la trata como una hija («Don Víctor se sentó sobre su cama y depositó un beso paternal en la frente de su señora esposa»). En Vetusta, Ana Ozores es la «perfecta casada», y ella ni siquiera es capaz de sentirse frustrada al pensar que había equivocado su camino: a su marido «no le amaba no, pero procuraría amarle». Aun así, la insatisfacción y el deseo de ser amada la llevan a buscar algo más, y lo encuentra cuando cae en los brazos del Magistral, Fermín de Pas, su confesor, otro ser oprimido por

su madre y por la doctrina que profesa y de la que vive. La ciudad los contempla, los critica y los desprecia, se escandaliza y se horroriza, pero alimenta el escándalo que «era como una novela, algo que interrumpía la monotonía eterna de la ciudad triste». Ana Ozores quiere emanciparse y sobre todo ser amada. No consigue ninguna de las dos cosas. La ciudad es una cárcel, por su moralidad única, por su hipocresía, porque inmoviliza y no permite la rebelión. La Regenta quisiera vengarse, pero no se atreve, lo detesta todo, se detesta a sí misma. El día de Viernes Santo busca la forma de redimirse de sus pecados: se ofrece a ir en la procesión, vestida de nazarena, los brazos en cruz, una imagen patética, expuesta a las miradas inquisitivas y de desprecio de toda la ciudad. Exhibe su vergüenza y su culpa.

Ana Ozores es un personaje que vive trágicamente la escisión de su ser. No es lo que quisiera ser, no puede serlo por el desagrado y la repulsa sociales que sus ambiciones provocan. Lo mismo le ocurre al Magistral, dividido entre la realidad sacerdotal impuesta por su madre y un yo romántico y emotivo embrujado por el frescor y la entrega de la Regenta. Vive en una prisión, no se reconoce ante el espejo: «El mozo fuerte y velludo que tenía enfrente le parecía otro yo que se había perdido, que había quedado en los montes, desnudo». Desea poder llevar la ropa de «un hombre de verdad», no una sotana que «se le enreda entre las piernas». Ninguno de ambos personajes vive la vida que hubiera deseado. Ambos sufren el oprobio del entorno en que discurre su previsible existencia. Es ese entorno el que les hace avergonzarse de ser como son. Es un ejemplo de sociedad homogénea y encerrada en sí misma, con una moralidad precisa e inflexible, que excluye al disidente y al hereje. En Vetusta no está contemplada la exhibición pública ni del adulterio ni del ateísmo. La religión tiene un poder que incluso inhibe la expresión del ateísmo oficial de la ciudad, Pompeyo Guimarán, quien, en el trance de morir, hace lo que todos: pide un confesor.



Estamos lejos, muy lejos, por suerte, de sociedades como la Vetusta que dibujó Clarín. En las sociedades liberales, mestizas y laicas existen observadores que juzgan, pero según criterios de distinto signo que, en cualquier caso, no se sustentan en doctrinas fuertes e intransigentes. La actitud que domina es, más bien, de indiferencia. El *laissez faire, laissez passer* liberal no solo ha invadido la economía, sino todos los ámbitos: el político, el social, también el moral. Existe una ley, ciertamente, que pone límites, pero es la única coacción que siente el individuo porque no tiene más remedio. Una represión, por otra parte, que no genera el sentimiento de vergüenza, ni de culpa, que produce la pérdida de reputación social. El delito es reprochable, en efecto, pero porque es ilegal. Todo el mundo sabe, además, que el cumplimiento fervoroso de la ley no siempre acarrea el mayor reconocimiento social. Los héroes de nuestro tiempo son personajes que no llaman la atención por su buen hacer, por su conducta impecable ni por su entrega a los demás. La muerte de un santo como Vicente Ferrer, que no vivió sino para aliviar a los pobres, merece menos lamentos y ocupa menos tiempo y espacio en los medios de comunicación que la muerte del estafalario Michael Jackson. Los modelos a imitar se ajustan a criterios muy poco edificantes y cada vez es más difícil aclararse sobre qué significa realmente la dignidad o el florecimiento de la vida humana. ¿Ha contribuido todo ese cambio a la pérdida del sentimiento de vergüenza? ¿Hay que celebrar que haya sido así?

### Vergüenza y anormalidad

En el libro *Hiding from Humanity*, Martha Nussbaum hace un análisis prolijo y pormenorizado del sentimiento de vergüenza con la intención de poner de manifiesto sobre todo los aspectos

más negativos del mismo. Relaciona la vergüenza con el desagrado o el disgusto que manifiesta la sociedad hacia quienes quedan fuera de la normalidad que ella misma establece y preserva, razón por la que quienes se encuentran en tal situación se ven estigmatizados y marginados, cuando no totalmente excluidos. Son las sociedades con vínculos más comunitarios —religiosos, étnicos, patrióticos— las que pueden exhibir normas y criterios más claros y concretos, las más propicias a rechazar las conductas que tienden a desviarse de la norma. Fruto de las políticas liberales ha sido el dejar de llamar a las situaciones por su nombre, con el loable propósito de evitar el prejuicio que el nombre acarrea. Ha habido que inventar apelativos especiales para los negros, los discapacitados, los viejos, los dementes, con el fin de no herir el amor propio de nadie y evitar que se sintiera avergonzado de su condición. Hemos borrado los nombres de la dominación sustituyéndolos por otros, con la vana esperanza de que con ello la dominación desaparecería. Pero lo cierto es que los cambios lingüísticos son demasiado superficiales para acabar con la exclusión. No basta decir «hombres y mujeres» para que la discriminación sexual cese. Por otra parte, y pese a Foucault, que reprobó con saña e incluso con exageración todo tipo de dominaciones, la obsesión normalizadora se sigue dando en los estados que nacieron con el objetivo de unificar lo desigual y reducir las diferencias. Lo normal arrasa con todo lo que no se ajusta a la norma y produce el ensañamiento contra quienes no encajan en ella.

Ese sentimiento de vergüenza, que proviene del saberse fuera de lo normal, es el que rechaza Nussbaum. Y lo rechaza pensando sobre todo que el desagrado hacia lo que no es normal pueda utilizarse como fuente de legislación convirtiendo en ilegal cuanto produce disgusto a la mayoría. De hecho, así ha ocurrido durante siglos con todos aquellos que no encajaban en la normalidad. El desagrado es una emoción visceral, injustificada,

muy distinta de la indignación sana que sí puede y debe ser la base de una regulación justa. Tal es la indignación que provoca el daño injusto, la desigualdad flagrante, el abandono de muchos a la indigencia. Indignación o vergüenza por el estado del mundo. Hay que distinguir, pues, entre aquellas situaciones que dañan y perjudican a otros y las situaciones que se rehúyen solo por miedo a ser contaminado por algo que sencillamente disgusta o que no daña al individuo, sino a un dios, a una cultura, a una tradición o a una identidad que se venera por encima incluso del sentir de los individuos que pertenecen a ella. Tomar ese punto de vista como fundamento de la regla es, en efecto, aberrante. Una tendencia que conduce a lo contrario de lo que proponía Mill en su libro *Sobre la libertad*, «que la dignidad y la libertad del individuo necesitan una protección vigilante y constante contra la tiranía de las mayorías que definen sus propias maneras de hacer las cosas como correctas y normales, y por ello acaban haciendo daño a los demás». En lugar de facilitar la extensión de lo que la mayoría juzga correcto, la ley debe encargarse de proteger al individuo de «las intrusiones arbitrarias tanto del poder estatal como de las presiones sociales». En definitiva, añade Nussbaum, «la ley no debe usar la vergüenza como parte del sistema público de castigo, y nosotros debemos evitar que se hagan leyes —o invalidarlas si se hacen— cuyo propósito primero o único sea infligir un estigma en las minorías vulnerables. Éstos son rasgos esenciales de una sociedad decente».<sup>2</sup>

No le falta razón a Nussbaum para rechazar de plano y sin paliativos la vergüenza que nace del desagrado sentido por la mayoría hacia los más débiles o, sencillamente, hacia los que no son como ellos. Es un sentimiento profundamente antisocial que solo conduce a la marginación de los más vulnerables.

2. Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity*, Princeton, Princeton University Press, 2004, págs. 278–279.

De hecho, todas las emociones ponen de manifiesto la vulnerabilidad y la indefensión humanas, lo hemos visto antes. Son reacciones espontáneas que, en principio, el individuo no domina, pero ello no significa que no pueda llegar a hacerlo. Podrá, sobre todo, si de un modo u otro dejan de alimentarse las emociones que contribuyen a aniquilar a la persona en lugar de fomentarle la autoestima. La vergüenza a la que se refiere Nussbaum es una «vergüenza primitiva», un sentimiento de fracaso por no alcanzar el estado supuestamente ideal porque así lo establece la mayoría. Lo que hay que preguntarse es quién ha definido ese estado ideal —ese «florecimiento humano»— y con qué fines. La portada de la edición inglesa de *Hiding from Humanity* reproduce una pintura de Otto Dix que representa el cuerpo de una mujer desnuda que cubre con las manos sus vergüenzas. Desde que Fidias representó, con sus esculturas, a la *Venus púdica*, hasta que fue posible retratar públicamente a una mujer desvergonzada, como la *Maja desnuda* de Goya, las representaciones de la mujer han sido, a lo largo de los siglos, formas de mostrar la realidad de la vergüenza: mirada baja, semblante asustado, necesidad de cubrirse. La protagonista de *La Regenta* se ve desgarrada por la reprobación de quienes en realidad se avergüenzan de manifestar lo que quisieran y no osan decir lo que de verdad sienten. Secularmente, a la mujer se la ha educado para sentir vergüenza, vergüenza cuando no se ajustaba al tipo ideal, al deber ser que el hombre se encargó de definir para ella.

No obstante, junto a esa vergüenza que es destructiva sin paliativos, existe otra de la que puede decirse que constituye un imperativo moral, pues pone de manifiesto la adhesión de quien la siente a los valores más altos. Cuenta Camus, en *El primer hombre*, que cuando un compañero de escuela le echa en cara que su madre sea una *domestique*, se siente avergonzado, si bien inmediatamente siente «vergüenza por haber sentido

vergüenza».<sup>3</sup> Algo parecido relata Primo Levi en sus narraciones sobre los campos de exterminio que conoció de primera mano. Dice que los campos le llevaron a sentir «la vergüenza que los alemanes no sentían, que el hombre justo experimenta por el crimen de otro; el sentimiento de culpa de que exista ese crimen». Se pregunta, en efecto, qué puede significar reducir a una persona al estado de «un hombre extenuado, con la cabeza hundida y los hombros caídos, sin que se pueda distinguir un asomo de su pensamiento en su rostro y en sus ojos». Pero todos esos sentimientos de vergüenza hacia una humanidad que fue capaz de asistir sin inmutarse a la escenificación del horror no le impiden sentir a su vez otra vergüenza, la que conlleva el no estar muerto entre tantos semejantes muertos, «gracias a un privilegio que no has ganado».<sup>4</sup> Es la culpa que siente el superviviente solo por sobrevivir cuando la mayoría no ha tenido esa suerte. Una vergüenza que tiene dos caras, la del que se siente privilegiado entre una multitud de víctimas del horror y la del que siente su rechazo y su repugnancia por pertenecer a una especie que se deshonor a sí misma.

No solo es un atributo de la vergüenza. Todos los sentimientos son ambivalentes, pueden ser positivos y negativos, apropiados e inapropiados. Por eso importa su papel en la formación moral de la persona. De la vergüenza se han resaltado más los aspectos negativos que los positivos. Es el caso de Spinoza, que la rechaza radicalmente al considerarla un afecto irremediamente triste: la vergüenza es «la tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás». Dice «imaginamos vituperada», y ya sabemos que la imaginación es engañosa y no refleja la realidad. De ahí a que la vergüenza sea una idea

inadecuada. Además, la vergüenza es desdeñable porque es un obstáculo para la autoestima, lo que Spinoza llama el «contento de sí mismo», que es, por el contrario, «la alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar».<sup>5</sup> El contento de sí ayuda a vivir; la vergüenza lleva a esconderse de uno mismo y de los demás, a huir de una existencia en la que uno no encaja, que menosprecia y desdeña lo que uno es. Incluso Aristóteles, que ve en la vergüenza un rasgo necesario —un ser que no ha experimentado vergüenza, ¿es un ser humano?, se pregunta en la *Ética a Nicómaco*—, subraya el valor de otra virtud, la magnanimidad, que se forma en las antípodas de la vergüenza. El magnánimo, en efecto, el que posee un alma grande, es el hombre virtuoso que se enorgullece de serlo y lo manifiesta sin mezcla de rubor porque es honrado y digno de grandes cosas. Es el que da sin pretender recibir nada a cambio, el que no necesita a los otros, no es murmurador ni rencoroso, carece de resentimiento. Incluso en la apariencia externa el magnánimo se distingue de los demás, pues es propio de él tener «movimientos sosegados, una voz grave y una dicción reposada, pues el que se afana por pocas cosas no es apresurado ni impetuoso, aquel a quien nada parece grande». En cambio, el que se queda corto es «pusilánime», y el que extrema su magnanimidad es «vanidoso».<sup>6</sup> Ninguno de ambos extremos refleja la medida que le corresponde a la virtud.

Así pues, la vergüenza mal administrada puede aniquilar al individuo e impedirle cumplir su cometido. El cometido que otorgó la divinidad al hombre, como lo dijo Ovidio: «Y aunque todos los demás animales viven inclinados y fijan su mirada en la tierra, Él otorgó al hombre un rostro levantado y le hizo estar erecto y volver los ojos al cielo».

3. Albert Camus, *El primer hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994.

4. Primo Levi, *Si esto es un hombre y Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnick, 2001.

5. Spinoza, *Ética*, III, def.

6. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1125a 15.

### Razones para sentir vergüenza

Aun así, aun cuando tenemos razones sobradas para rechazar la vergüenza como una emoción inadecuada para conseguir eso que vagamente denominamos el «florecimiento humano» y, en particular, el florecimiento de cada individuo, tal vez no sea bueno ignorar el mensaje aristotélico de que cultivar una cierta vergüenza es bueno y necesario. Aristóteles tiene claro que los jóvenes son apasionados, lo son desmesuradamente, por lo que no pueden ser virtuosos, ya que la virtud exige madurez y experiencia. Por eso afirma que los jóvenes deben ser pudorosos, a diferencia de los viejos, que ya no tienen necesidad de serlo. No obstante, y precisamente porque el ideal es no tener que avergonzarse de nada, poder caminar con la cabeza alta, como lo hace el magnánimo, la vergüenza es una hipótesis no deseable. Sentir vergüenza ha de acompañar a las malas acciones. La vergüenza es una pasión, no una virtud o un modo de ser, clarifica Aristóteles. Aun así, puede ser bueno sentir vergüenza.<sup>7</sup>

Hoy, inmersos como estamos en un mundo en el que afortunadamente no queda rastro del sentido del honor que establecía cánones intocables, echamos de menos una cierta moralidad pública o una moralidad común, no basada en emociones viscerales como el desagrado del que habla Nussbaum, sino en el precepto que, según Mill, es el único límite a la libertad: el de no hacer daño a los otros y respetar la libertad de cada individuo. O, como dice Rorty, una moralidad que se base en el único fundamento que la moral puede tener, que es el rechazo de la crueldad. Una sociedad, por liberal que sea, no puede prescindir de normas de respeto mutuo y reciprocidad. Normas que difícilmente serán prescritas por la ley o sancionadas por el código penal. El respeto mutuo se les presupone

7. *Ibid.*, 1128b 10-35.

a los ciudadanos de una democracia, pero está lejos de ser una realidad. La civilidad o la razonabilidad de las que habla Rawls son actitudes características de la ciudadanía, cuya falta debería avergonzar a quienes son incapaces de adquirirlas. Como debería avergonzar el incumplimiento reiterado de las normas de honradez que se presuponen en especial a aquellas personas que tienen más responsabilidades públicas. Que en las democracias liberales proliferen la corrupción y que ninguno de los corruptos se avergüence de serlo ni dé muestras de reconocer sus desvíos pone de relieve que algo falla en tales democracias. Falla el que no se consiga forjar el carácter ciudadano, un fallo que algo debe de tener que ver con la desaparición de ciertas emociones sociales como la vergüenza o la culpa.

Avishai Margalit, en el libro *The Decent Society*, parte del supuesto que una sociedad decente es aquella que no humilla a ninguno de sus miembros. ¿Quiere ello decir —se pregunta a sí mismo— que una sociedad decente no fomenta el sentimiento de vergüenza? Y responde echando mano de una distinción que viene de antiguo: hay que distinguir entre las «sociedades de la vergüenza» y las «sociedades de la culpa». En estas últimas, los ciudadanos interiorizan las normas y se sienten culpables cuando dejan de cumplirlas. En cambio, en las sociedades de la vergüenza todo está exteriorizado y sus miembros tienen que evitar ser sancionados externamente por lo que hacen mal, que es todo lo que mancilla su honor o su buen nombre. Aparentemente, dichas sociedades son más primitivas que las que han conseguido que sus miembros interioricen las normas y se sienten culpables de transgredirlas. Parece que la sociedad de la vergüenza tiene poco que ver con una sociedad decente. Pero no es así. Si una sociedad causa que sus individuos se sientan avergonzados —humillados— por su origen familiar, su religión, su etnia o cualquier otro elemento que conforme su identidad, entonces esa sociedad no es decente. Sí lo es, en cambio, si hace que un individuo se

avergüence por pertenecer a un grupo criminal, o hace que el hijo de un nazi se avergüence de su padre. No debe hacer que ese hijo se sienta culpable de su filiación, pero la sociedad no sería decente si no consiguiera que se avergonzara de ella.<sup>8</sup>

John Rawls, por su parte, se pregunta por los sentimientos de vergüenza y culpa en las sociedades actuales vinculándolos a la pérdida de autoestima o a la imposibilidad de lograrla. Pero también a tal propósito hay que distinguir entre tipos de vergüenza. Es distinta, nos dice, la «vergüenza natural» de la «vergüenza moral». La primera es involuntaria, viene dada por la incapacidad de «ejercitar ciertas excelencias» o disponer de bienes que todo el mundo debería tener, lo que nos impide hacer lo que quisiéramos o lograr lo que aspiramos. La vergüenza moral, por el contrario, es la que siente el individuo cuando ve en sí mismo la falta de las virtudes morales que debía haber adquirido. Ambas vergüenzas disminuyen nuestra autoestima, aunque por razones distintas. En el primer caso, el defecto en cuestión no depende de nosotros, pero sí en el segundo. Por lo que hace a la culpa, Rawls la relaciona más con la justicia (*rightness*), mientras que la vergüenza aparece en el ámbito del bien (*goodness*). Así, el mismo hecho puede suscitar un sentimiento de culpa porque alguna norma o una relación de confianza se ha visto vulnerada, o puede provocar vergüenza en el sujeto que ve mermados, ante sus propios ojos, sus propios valores morales.<sup>9</sup> Así como la vergüenza natural debería desaparecer en una sociedad equitativa porque no se dieran las condiciones para sentirla, tanto la vergüenza moral como la culpa, en el sentido que les da Rawls, son necesarias y constructivas.

8. Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, págs. 130 y sigs.

9. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971, parr. 67 y 73.

Una explicación de por qué es difícil que tales sentimientos florezcan en las sociedades liberales es, sin duda, el énfasis puesto por el mundo moderno y posmoderno en el valor de la libertad o de la autonomía individual, restando valor a la interdependencia y a las responsabilidades mutuas que deberían vincular a las personas libres. En principio, la libertad se erige en derecho (las libertades civiles) frente al control excesivo del Estado. Pero cuando esa libertad se extiende a todos los ámbitos de la vida civil y familiar, entendiéndose que todas las relaciones son, en último término, relaciones de poder, los resultados que se obtienen no pueden ser satisfactorios. El énfasis excesivo en la autonomía individual acaba socavando los mecanismos de socialización y el desarrollo de las emociones morales que precisamente provienen de la necesidad de poner límites a la autonomía. Sentir vergüenza por haber actuado contra el interés público es reconocer ciertas limitaciones de la propia libertad, significa aceptar que no se puede hacer cualquier cosa impunemente. Estamos sosteniendo, a lo largo de estas páginas, que, para inducir los comportamientos correctos, no basta apelar a la razón, que los elementos emocionales son importantes y decisivos. Son elementos que nos distinguen de los animales, pues los humanos tenemos emociones que los animales no necesitan. Tenemos las emociones sociales o morales, «los mimbres del magnífico autorregulador conocido como conciencia, el centro del animal moral» que es el animal humano.<sup>10</sup> Tanto la vergüenza como la culpa suponen la existencia de unos estándares con los que el individuo se identifica. Son criterios más o menos explícitos, en general poco precisos —como el del respeto mutuo o la reciprocidad—, pero imprescindibles para que no prevalezcan únicamente los comportamientos antisociales.

10. Williard Gayling y Bruce Jennings, *The Perversion of Autonomy*, Washington, Georgetown University Press, 2003.

El problema es que para fomentar las emociones sociales se precisa una cierta coerción, y la coerción no está bien vista. Coerción o persuasión, que es un término más suave, aunque tampoco aceptable por lo que tiene de manipuladora. No está bien visto nada que suponga poner límites a la libertad, pues se ve inmediatamente como un ejemplo de abuso social. Solo se acepta la coerción en aquello que por sí mismo aparece como un bien. Es lo que ocurre con la publicidad, instrumento de persuasión donde los haya, pero ahí no importa porque consumir es agradable y es bueno. La medicina también limita la libertad, obliga a tratamientos dolorosos, pero cura de las patologías y los traumas, es una coerción saludable. La educación, que también lo es, encuentra, en cambio, muchas más dificultades para seguir siéndolo. Los beneficios de la educación nunca han sido tan tangibles como los de la medicina. Así, los fracasos educativos han acabado atribuyéndose a la severidad de las medidas utilizadas para educar, medidas que han sido descartadas, con lo que se han removido los cimientos de la educación misma. ¿Cómo es posible educar sin establecer límites?

De un modo u otro, hemos perdido el vocabulario moral y nos falta la estructura conceptual que justificaría la coerción. Lo que en tiempos fue evidente hoy ha dejado de serlo. La libertad se ha desprendido de la responsabilidad, aquélla se ha convertido en el valor supremo, pero no ha ocurrido lo mismo con la responsabilidad. No nos damos cuenta de que «no puede haber una sociedad libre sin autonomía individual, y no puede haber una sociedad sostenible que descansa solo en la autonomía».<sup>11</sup> Porque la libertad no es el único valor, existen otros valores sociales cuyo reconocimiento efectivo y no solo teórico limita la libertad. Aunque tenemos muy claro que no es obligación del poder político promover el bien de las

personas, no es obligación del Estado decirnos cómo debemos ser felices, sí es obligación del Estado promover que todos los valores sociales se mantengan.

La pérdida de un vocabulario preciso para referirnos a juicios morales es lo que hace pensar a ciertos autores que incluso el perichitado y anacrónico sentido del honor debería recuperarse, puesto que cumple una función social insustituible. Richard Sennet lo corrobora diciendo que, en dos sentidos distintos, el honor «es una categoría fundamental de la vida social». En primer lugar, porque propone códigos éticos que establecen pautas de comportamiento socialmente reconocidas. En segundo lugar, «el honor señala una suerte de supresión de fronteras y distancias sociales», ya que —en palabras de Bourdieu— supone «un individuo que se ve a sí mismo siempre a través de los ojos de los otros, que tiene necesidad de los otros para su existencia, porque la imagen que tiene de sí mismo es indistinguible de la que le presentan los demás». Bien es cierto que el mismo Sennet repara a continuación en el efecto perverso que puede tener ese sentimiento que socialmente cohesionan. Es el caso del nacionalsocialismo, que logró que los ciudadanos se sintieran reconocidos en el grupo, superando así humillaciones pasadas.<sup>12</sup> No siempre, pues, el honor es una fuerza positiva, porque, en definitiva, todo depende del contenido de los códigos que se establecen y de los rasgos que se utilizan para lograr la reciprocidad y el mutuo reconocimiento. El problema, en suma, no está en si es bueno o no sentir vergüenza, sino en las causas de la misma.

En la *Orestíada* de Esquilo, Orestes, tras haber matado a su madre que, a su vez, ha matado a su esposo, es perseguido por las Euménides que significan el sentido de la culpa y la vergüenza que atenaza a Orestes. Cuando la situación se resuelve,

11. *Ibid.*, pág. 167.

12. Richard Sennet, *El respeto*, Barcelona, Anagrama, 2003, págs. 65-66.

las Euménides siguen allí porque su papel ha sido honorable y es imprescindible en la ciudad, pues «¿qué hombre que no tema nada puede actuar correctamente?». Las Euménides son las garantes del orden cívico, las que desean el bien para la ciudad. Y, en definitiva, como explica Ferlosio, el sentimiento del honor perdido no es un conflicto psicológico, pues «el honor es una relación de lealtad con los demás». El deshonor no es tanto «haberse fallado a uno mismo», como «haberles fallado a los otros».

#### De qué habría que avergonzarse

El siglo XIX fue testigo de la culminación de los tabúes eróticos. La liberación de las costumbres arrastró consigo el puritanismo y dio paso a la urgencia de transgredir cualquier tabú. Lo cuenta muy bien Milan Kundera refiriéndose a la novela de Arthur Schnitzler *La señorita Elsa*:

La protagonista es una joven pudorosa cuyo padre está endeudado y corre peligro de arruinarse. El acreedor ha prometido perdonar la deuda al padre si la hija se le muestra desnuda. Tras una larga lucha interior, Elsa acepta, pero siente tal pudor que durante su exhibición se vuelve loca y muere. Para que no haya errores: ¡no se trata de un cuento moralizante que pretenda acusar a un rico malvado y vicioso! No, es una novela erótica durante cuya lectura nos quedamos sin respiración: nos hace entender el poder que en otros tiempos tuvo la desnudez: significaba para el acreedor una inmensa cantidad de dinero y para la joven un pudor infinito cuya excitación lidiaba con la muerte.

Kundera lo resume así: «El pudor significa que tratamos de evitar lo que queremos y nos sentimos avergonzados de querer lo que tratamos de evitar».<sup>13</sup>

El siglo XX, en efecto, corrigió la esquizofrenia derivada de una doctrina moral puritana y pacata, pero, anulado ese pudor, que sintieron más que nadie las mujeres, el sentimiento de vergüenza parece haber perdido su razón de ser. Algo parecido ha ocurrido con la culpa, pues la culpa y la vergüenza son dos caras de la misma moneda: la culpa es un sentimiento más interiorizado, la vergüenza es más comunal.<sup>14</sup> Y posiblemente sea difícil mantener el sentimiento de culpa si no existe al mismo tiempo el de vergüenza. Nuestras sociedades lo judicializan todo, hasta el punto de que la única responsabilidad que hoy se acepta es la que dictamina un juez. Es un síntoma de la falta de vergüenza, de la capacidad de la persona de distanciarse de sus acciones y contemplarlas como si no tuvieran nada que ver con su propia conciencia. Ocurre de continuo en las acusaciones de corrupción política. Nadie dimite, nadie se avergüenza de lo que ha hecho, nadie confiesa sus errores ni sus faltas, todo queda remitido a una dinámica procesal que será favorable o no al acusado, dependiendo de la habilidad o la inhabilidad que tenga el juez para interpretar los elementos de que dispone y aplicar la ley. El individuo acusado de corrupción nunca tiene mucho que decir o que aportar, prefiere mantenerse en silencio, por si acaba habiendo suerte y queda exculpado. La vergüenza

13. Milan Kundera, *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1989, pág. 354.

14. Simon Blackburn explica con más detalle las diferencias entre la vergüenza y la culpa refiriéndolas a los tres supuestos siguientes: 1) la culpa está asociada a nuestra acción, pues hemos hecho algo que no debíamos, mientras la vergüenza puede derivar de elementos que no dependen de nosotros; 2) la culpa nos mueve a reparar el daño causado, mientras la vergüenza nos mueve a ocultarnos de los demás; 3) la culpa está asociada a la hostilidad de los demás, mientras la vergüenza se asocia al disgusto o al desdén de los otros (*Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998, págs. 17-19).

se identificó con el pudor erótico en culturas profundamente dominadas por morales religiosas, y al desaparecer ese pudor específico desapareció el pudor sin más.

«Está bien lo que bien acaba», parece ser la máxima de quien se ha liberado del sentimiento de vergüenza. Una máxima que se extiende fácilmente cuando los individuos han dejado de sentir la opresión social que los juzgaba y los avergonzaba solo por «querer lo que trataban de evitar», querer lo que socialmente estaba mal visto, como le ocurría a la Regenta. Los únicos límites que el individuo se ve obligado a reconocer son los que le marcan las leyes, e incluso éstos disminuyen, puesto que el adelgazamiento del código penal es, como bien ha notado Ronald Dworkin, una de las características del liberalismo. La obligación legal es menor, pero, además, en tanto que mera normatividad legal, carece de autoridad suficiente para mover al individuo al cumplimiento de la misma. Veamos este punto un poco más despacio.

Las leyes son frágiles, pues, aunque es cierto que cuentan con el poder coercitivo del Estado, éste no puede estar en todas partes, y se hace fácil transgredir la ley allí donde la policía no está presente para evitarlo o para castigar al transgresor. Potenciar la actividad de control policial es eficaz, como lo demuestran las nuevas medidas adoptadas para hacer cumplir las reglas de tráfico. No solo consiguen un nivel más alto de cumplimiento, sino que la consecuencia del mismo ha sido una espectacular reducción de las muertes por accidente. Ello no obsta para que la ley siga siendo frágil e incierto su cumplimiento cuando la coerción deja de estar presente. De ahí que algunos filósofos se planteen qué le falta al derecho para que tenga autoridad normativa. Y una de las respuestas a mi juicio más convincentes es que le falta ese elemento afectivo o pasional al que llamamos «sentimiento moral».<sup>15</sup>

15. En lo que sigue me inspiro en el libro de Sharon R. Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008, cap. 6.

No hay acción sin emoción, vengo repitiendo a lo largo de estas páginas. Pero la ley no debe basarse en la emoción, sino en la razón. Por eso Martha Nussbaum ve con reparo la posible incidencia de emociones como la vergüenza en las propuestas legislativas. No debe ser así, es peligroso. Ahora bien, también es cierto que el respeto y la fidelidad a la ley necesitan un motivo. Un motivo que no puede ser solo el temor al castigo, si hablamos de personas maduras, ni tampoco la pura adhesión intelectual al contenido de la ley. Entender que la ley es justa no basta para que uno se sienta inclinado a cumplirla sin más. Podemos estar de acuerdo en la justicia de una regulación fiscal que obligue a pagar impuestos, pero esa convicción no evita la tentación de dejar de pagarlos. En definitiva, el fundamento de la autoridad de la ley, la explicación de por qué la ley obliga, tiene que ser una lealtad sentida, un estado psíquico que nos vincule con ella y nos persuada de que la norma nos conviene.

Los positivistas jurídicos se enfrentaron a dicho problema al establecer una distinción radical entre el derecho y la moral. Afirmaron que el derecho debía justificarse y valer por sí mismo, independientemente de cualesquiera consideraciones morales, con lo cual dejaron sin respuesta la pregunta acerca de por qué la ley obliga, pues son las razones morales, y no las meramente jurídicas, las que incorporan el carácter afectivo a la ley. Razones derivadas de ese sustrato moral que constituye a la humanidad como tal, y que es común, son la necesidad de hacer justicia, la preocupación por la suerte de los demás, la confianza mutua, la reciprocidad, la empatía, la voluntad de no hacer daño. La existencia de tales sentimientos no se entiende desvinculada de la vergüenza por la desaparición de los mismos. Es la vergüenza que sentía Primo Levi en los campos de concentración, la vergüenza de Camus por haber osado avergonzarse de que su madre fuera una criada, la vergüenza que aún sentimos ante el triste espectáculo de las pateras que arrojan a las playas a los



exhaustos emigrantes que solo quieren poder trabajar. Esa vergüenza no es inútil ni vana. Es necesaria y debiera formar parte del predicamento humano.

Nussbaum no se equivoca cuando rechaza que la vergüenza, entendida como el disgusto aristocrático que repudia lo que no va con uno, sea utilizada como base de la legislación. La legislación tiene objetivos más altos: proteger al vulnerable, evitar el daño a los más débiles, no contribuir, pues, a que las personas sientan vergüenza por ser distintas. Tal es el objetivo de la ley si quiere ser respetuosa con la igualdad. Pero, al mismo tiempo, la ley debiera construir un *facilitating environment*, un entorno capaz de suscitar la confianza y la reciprocidad. No lo hará si la adhesión a la ley deriva solo del miedo a ser castigado. Lo que Kant denominó «respeto a la ley», única concesión sentimental que se permitió en la fundamentación de la moral, no puede ser un respeto constitutivo, por decirlo así, de un ser que es legislador por naturaleza, como creía el mismo Kant. El respeto a la ley, forme o no parte esencial de la condición humana, tiene que ser un sentimiento cultivado y compartido por quienes se disponen a preservar unos mismos valores como base de su convivencia. Dicho sentimiento no se sostiene si no incluye el avergonzarse ante la transgresión de la norma o el desdén hacia los valores básicos, procedan tal transgresión o tal desdén de los demás o de uno mismo. No solo el respeto a la ley no se sostiene si la falta de respeto no acarrea vergüenza, sino que se convierte en cinismo. El cinismo que denuncia Platón con la fábula del «anillo de Giges», cuyo poder consistía en hacer invisible a la persona que lo llevaba puesto. Gracias a tal poder, Giges cometió todos los crímenes que le vinieron en gana, puesto que nadie se los imputaba a él. Así son los desvergonzados, actúan impunemente con la esperanza de que su culpa no les será imputada. No sienten vergüenza ninguna porque tampoco la ley les merece ningún respeto.

## 6 La compasión frente a la justicia

*La caridad hiera.*  
MARY DOUGLAS

La compasión es la emoción más aprobada por la tradición filosófica a lo largo de los años. Horkheimer se ha referido a ella como «el sentimiento moral más propio de nuestro tiempo». *Compasión* es la traducción latina del griego *simpatía*, sentimiento en el que Hume hizo descansar su concepción de la moralidad. Si algo hay en los humanos que explica la existencia de una ética basada en la obligación de no hacerse daño y respetarse mutuamente, es ese sentimiento que nos vincula con los semejantes, que lleva a compadecerse de los que sufren, así como a alegrarse de su buena suerte, hasta el punto de que la inhumanidad y la falta de compasión son la misma cosa.

Uno de los primeros rasgos intrínsecos a la compasión es el que ya se ha hecho notar con el resto de las emociones: expresa la vulnerabilidad del ser humano, ya que «el hombre es un ser necesitado de consuelo», según escribió Hans Blumenberg. El sufrimiento pone de manifiesto la miseria y la finitud, las limitaciones de la existencia, la indefensión, la debilidad y la necesidad que todos tenemos de los demás, especialmente

cuando las cosas se tuercen. En una palabra, la contingencia. Si uno necesita compartir las alegrías, más aún necesita hacer a los demás partícipes de las penas que le sobrevienen. El mal ajeno entristece, lleva a la conmiseración y a la misericordia, que son otros tantos nombres de la compasión.

A su vez, el sentimiento compasivo aparece vinculado a la justicia y, en concreto, a una justicia meritocrática. Por lo menos, así lo vio Aristóteles. En la *Retórica* define la compasión como «cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien *no lo merece*, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados».<sup>1</sup> La compasión incluye la conciencia de que aquello que le ocurre a otro me puede ocurrir a mí algún día. Sigue diciendo Aristóteles que quien siente compasión no es soberbio, pues el soberbio se cree absolutamente a salvo de cualquier mal, lo que le hace indiferente a los males ajenos. Más bien siente compasión el que

'se ha visto cerca' del mal, lo ha sufrido en su propia carne o no podido escapar de él. Sienten compasión, por tanto, los sensatos (los ancianos, explicita Aristóteles, a quienes, en su opinión, la sensatez se les presupone) y los instruidos (*eulogistoi*), porque son los más razonables. Todo lo que es susceptible de producir compasión es a su vez expresión de la debilidad humana: la muerte, la violencia, la vejez, la enfermedad, la ausencia de amigos, la fealdad, la invalidez. Es esa relación con los aspectos más vulnerables de la existencia lo que convierte al objeto de la compasión en algo injusto, algo que no debiera haber ocurrido porque no ha sido merecido.

1. Aristóteles, *Retórica*, 1385b 15. Y a continuación: «Se es compasivo, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño» (1386a). Insiste, pues, en que es el daño inmerecido el que suscita compasión, no el merecido.

Por todo ello, seguramente, Spinoza califica los afectos relacionados con la compasión como afectos tristes. De la «conmiseración» dice que es la «tristeza acompañada por la idea de un mal que ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros». Mejor juicio le merece la «misericordia», a la que define como «amor, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se goza en el bien del otro y se entristece en su mal».<sup>2</sup> En la Parte IV de la *Ética*, destinada a poner de manifiesto «la servidumbre humana» derivada de «la fuerza de los afectos», dirá que «la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil». Conviene recoger por extenso la cita. La conmiseración es mala porque es una tristeza, y es inútil porque

quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y las reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite en «hacer el bien» —como se dice— y en estar alegre. A ello se añade que quien acostumbra a ser tocado de conmiseración, y se conmueve ante la miseria o las lágrimas ajenas, suele hacer cosas de las que luego se arrepiente, tanto porque, si nos guiamos por el mero afecto, no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque las falsas lágrimas nos embaucan fácilmente.<sup>3</sup>

Ratifica la cita que, por mucho que Spinoza cuente con los afectos para concebir la ética, éstos deben ser «adecuados»,

2. Spinoza, *Ética*, III, def. XVIII.

3. *Ibid.*, IV, prop. L.

guiados por la razón, si queremos que de verdad sean útiles al individuo y a la sociedad. No conviene, pues, dejarse llevar por compasiones quizá excesivas o mal orientadas que, finalmente, no satisfarán el auténtico cometido que sería el de ayudar a los que sufren y lo pasan mal. Posiblemente, de lo que previene aquí Spinoza no es tanto de sentir conmiseración como de guiarse solo por ella, sin la ayuda de una visión clara de las causas de la emoción compasiva, pues es el mismo filósofo el que también escribe, en el mismo texto, que «el que no es movido ni por la conmiseración ni por la razón a ayudar a los otros merece el nombre de inhumano que se le aplica».<sup>4</sup>

Nada, pues, de almas duras e inmunes al dolor ajeno, almas inhumanas porque no se acercan al sufrimiento que no les concierne. De la semejanza entre los seres de la misma especie nace casi espontáneamente un sentimiento común. Por eso, «por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos un afecto semejante». Es lógico que lo que imaginamos semejante a nosotros nos afecte como si se tratara de nuestro propio cuerpo. Dicho de otra forma: tendemos a imitar los afectos de los demás e incluso a contagiarnos de los mismos. Cuando esa imitación de los afectos se refiere a la tristeza, se llama «conmiseración», sentimiento por el que «nos esforzamos cuanto podemos por librar de su miseria a una cosa que nos mueve a conmiseración», porque lo que afecta de tristeza a una cosa nos afecta con una tristeza semejante. De ahí nace el deseo de hacer el bien, pues, en efecto, «la voluntad o apetito de hacer bien, que surge de nuestra conmiseración hacia la cosa a la que queremos beneficiar, se llama *benevolencia*, lo cual, por ende, no es sino un deseo surgido de la conmiseración».<sup>5</sup>

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, III, XXVII.

Por triste, e inadecuada en ciertos casos, que sea la conmiseración o la compasión, es inevitable sentirla hacia los seres que se parecen a nosotros. Ésta será la tesis en la que se asienta la filosofía moral de Hume, expuesta en el Libro II del *Tratado de la naturaleza humana* y en la *Investigación sobre los principios de la moral*. Piensa Hume que tanto la «piedad» como la «malicia» son pasiones propias de los humanos. La piedad consiste en la preocupación por los otros, mientras que la malicia es lo contrario: el gozo por la miseria de los otros. Es la piedad la que se explica a partir de la simpatía o compasión que nos constituye y que deriva del parecido entre los seres de la misma especie. En efecto,

tenemos una idea viva de cuanto se relaciona con nosotros. Todas las criaturas humanas se relacionan con nosotros por semejanza. En consecuencia, sus personas, sus intereses, sus pasiones, sus penas y sus placeres deben apelarnos de manera viva, y producir una emoción similar a la original, pues una idea viva fácilmente se convierte en una impresión. Si esto es cierto en general, lo es más por lo que se refiere a la aflicción y a la pena. Éstas tienen siempre una influencia más fuerte y duradera que cualquier placer o alegría.<sup>6</sup>

A diferencia de Spinoza —ya vimos que no era un filósofo de su devoción—, que no llega a calificar positivamente la conmiseración, Hume cree que no hay nada más útil que el sentimiento de compasión, o la benevolencia, similar a aquélla y que es la raíz de todas las virtudes sociales, como la amabilidad, la generosidad, la amistad, la beneficencia, la gratitud, la sociabilidad.

Ninguna cualidad está más relacionada con la buena voluntad general y la aprobación de la humanidad que la beneficencia y

6. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, II, II, 7.

la humanidad, la amistad y la gratitud, la afección natural y el espíritu público, o todo lo que conlleve una tierna simpatía con los otros, y una preocupación generosa por nuestra manera y nuestra especie. Dondequiera que aparezcan, tales sentimientos parecen trasfundir, de algún modo, a cada persona que los posea, y provocar, a su vez, el mismo sentimiento favorable y afectivo que ejercen a su alrededor.<sup>7</sup>

Tan intrínsecos a nuestra constitución son dichos sentimientos, que Hume no duda en llamarlos «sentimientos de humanidad», dando a entender que, en su ausencia, el ser humano no se comporta como tal. De ahí también el reconocimiento que merece cuando exhibe tal sentimiento, ya que «nada puede otorgar más mérito a una criatura humana que el sentimiento de benevolencia en un alto grado; y que una parte por lo menos de su mérito viene de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y proporcionar felicidad a la sociedad humana».<sup>8</sup> A juicio de Hume, la virtud más original, la virtud propiamente dicha, es la compasión, o la benevolencia, el sentimiento que une a todos los seres que se asemejan.

¿Donde hay compasión hay justicia?

Precisamente, en esa condición natural de la compasión, como sentimiento espontáneo, intrínseco y no aprendido, yacen la debilidad y la insuficiencia del mismo. Es la naturalidad de la compasión la que explica la necesidad de la justicia, también en la opinión de Hume, pues, en efecto, la compasión y todas las virtudes de la benevolencia son muy útiles socialmente, pero lo son más en teoría que en la práctica, lo son en una teoría

que no tiene en cuenta el mundo en que realmente vivimos, un mundo dominado por la escasez y por la desigual distribución de los recursos. Ahí la compasión se queda corta, exhibe todos sus límites. Lo que se requiere es justicia. Si la naturaleza hubiera provisto a la humanidad con todo lo que necesitaba y se lo hubiera dado en abundancia —si todo el mundo fuera América, como había observado Locke—, la justicia no haría falta, bastaría la compasión, la cual seguramente se manifestaría y se repartiría con más facilidad que en un mundo que, por la escasez de sus recursos, genera envidias y descontento, un mundo en el que la mayoría debe trabajar muy duro solo para sobrevivir y en el que las alegrías siempre quedan sepultadas por las penas. A diferencia de la compasión, que es natural y espontánea, la justicia es una virtud impuesta y de características hostiles. Si la compasión era meritoria y reconocida por sí misma como la virtud más amable, la justicia solo es reconocida y merece aprobación por su «utilidad pública» en un mundo que no ofrece suficientes condiciones para la felicidad; mejor dicho, no las ofrece a todos por igual. Si el mundo fuera perfecto, abundante y capaz de satisfacer todos los deseos y las necesidades, viene a decir Hume, en él florecerían muchas virtudes, pero no lo haría —éstos son sus términos— «la cautelosa y celosa virtud de la justicia»: ¿qué necesidad habría de repartir nada si todo el mundo tuviera de todo en abundancia? ¿Qué necesidad habría de proclamar y defender el derecho de propiedad? ¿Qué necesidad de llamar a nada «mío» si bastara alargar la mano para obtenerlo sin esfuerzo? «En tal caso, la justicia, al ser totalmente inútil, sería un ritual absurdo y no tendría lugar alguno en el catálogo de virtudes».<sup>9</sup>

Para Hume, la justicia es un derivado de la compasión, un complemento corrector que asiste al que necesita ayuda más allá del sentimiento. No solo parte del supuesto de que, además de

7. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, II.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, III.

benevolencia, hay en nosotros malicia, sino que somos parciales, no tomamos partido por la humanidad, sino por los intereses propios y por los semejantes más próximos. Si no fuera así, no habría diferencias que claman al cielo en el reparto de la renta, no habría acumulación de riqueza, no habría, pese a poder evitarlo, hambre y sufrimiento no merecido. La compasión existe como tendencia natural, pero está mal repartida, se dirige solo a los más allegados y cercanos, en perjuicio de los que están lejos o son tan desiguales que están más allá de toda conmiseración. No es legítimo confiar solo en una emoción tan parcial. Hace falta justicia para que la sociedad no discurra del todo ajena a la moral.

La necesidad de la justicia como soporte de la sociedad es el único fundamento de tal virtud; y puesto que ninguna excelencia moral merece tan alta estima, podemos concluir que esa utilidad tiene, en general, la fuerza mayor y el mando más completo sobre nuestros sentimientos.<sup>10</sup>

La relación se ha invertido. Los sentimientos que servían para mover el comportamiento —porque la razón es impotente para ello— habrán de acabar siendo movidos ellos mismos por la justicia, una justicia que necesita al Estado y a unas instituciones que obliguen a los ciudadanos a comportarse como tales y a pensar en los seres que más sufren. No les falta razón a los neoliberales que se oponen al Estado de bienestar porque impone a todos los ciudadanos una solidaridad —una compasión— que no debiera ser, a su juicio, moralmente obligatoria. Pero se equivocan al rechazar tal obligación, impuesta efectivamente por el Estado, como algo ajeno a la justicia. No es un defecto que se impongan medidas

10. *Ibid.*

de redistribución de la riqueza. Sin esa imposición, las injusticias y las desigualdades serían aún más escandalosas.

Pero la complementariedad entre compasión y justicia no ha sido vista tan clara por otros filósofos posteriores a Hume. El ejemplo es Nietzsche, crítico radical de la piedad como sentimiento moral. Como cualquier otro valor cristiano, piensa que la compasión no ayuda a la autoafirmación del individuo, por lo que carece de utilidad. Es, de hecho, la coartada que esconde una moral de esclavos, que incita a sentir piedad y a socorrer a las víctimas, que, por otro lado, siguen esclavizadas. En *La genealogía de la moral*, el rechazo más despiadado de la moral cristiana, Nietzsche dice que considera el inexorable progreso de la moral cristiana «como el síntoma más siniestro del siniestro desarrollo de la cultura europea». Lo que él se propone es transmutar todos los valores no dejando en pie nada que pueda poner de manifiesto la debilidad humana y la necesidad del otro. Su crítica es lúcida, pero desde ella no es posible construir una moral en los términos en que siempre se ha entendido. Otra cosa son las críticas hechas desde la sospecha de que el sentimiento no es una buena base para discurrir moralmente. El máximo exponente de dicha crítica fue Kant en su búsqueda de un fundamento no empírico —como lo era, en definitiva, el de Hume— para los grandes principios éticos. Pero aun desde convicciones menos universalistas y más escépticas con respecto a la posibilidad de encontrar un fundamento único para la moral, se ha seguido manteniendo el recelo frente a la compasión. Un recelo que manifiesta a su vez Hannah Arendt al analizar la Revolución Francesa. Seguramente por influencia de Rousseau, quien considera la compasión como la base de la relación humana natural, la Revolución Francesa convierte la compasión o la piedad en la virtud política por antonomasia. A juicio de Arendt, una virtud pervertida por demasiado subjetivizada. La auténtica virtud es la solidaridad, que no se basa en el «amor» por los hombres, sino en ciertas «ideas», como la de la

dignidad de todos los humanos.<sup>11</sup> Un caso parecido de renuncia de la *charity* fue William Beveridge, el arquitecto del Estado de bienestar británico, quien repudiaba la caridad organizada porque su intención era abordar los problemas sociales científicamente y no benéficamente. Decía: «Desconfío abiertamente del poder salvador de la cultura, las misiones y los buenos sentimientos». No solo la compasión tiene un fundamento demasiado subjetivo y contingente, sino que, en lugar de conseguir beneficiar al receptor, tal vez lo único que hace es humillarle.

Avishai Margalit, que ha centrado en la humillación el rasgo de la sociedad no decente, pone de manifiesto la distinción que hace posible el inglés entre *pity* y *piety*. Así como *piety* es un término religioso que significa la obligación incondicional de la criatura hacia Dios, *pity* nombra una relación asimétrica: lo que te pasa a ti no me pasa a mí. Es distinta de la compasión y produce humillación en quien es objeto de esa forma de piedad (para la que en español no tenemos un término específico). Sea como sea, se hace difícil concebir la compasión sin quedar encallado en las insuficiencias que encierra, como un valor blando y poco fiable si de lo que se trata es de amparar y atender a quien realmente lo necesita. El Estado de bienestar ha venido a sustituir la caridad, la piedad o la compasión, como queramos llamarla, por un reconocimiento de derechos fundamentales, sentando el principio de que la protección al más desfavorecido es una cuestión de derecho y no de compasión.

Hay aún otro elemento que tiñe de sospecha la compasión: el supuesto egoísmo del donante y la autogratificación que espera con el acto compasivo. La prodigalidad del rico es sospechosa. Cuando se alcanza un cierto umbral de riqueza, la filantropía es gratificante, afirmaba recientemente Bill Gates. Seguramente, pero hay que alcanzar ese nivel de abundancia más allá del cual la riqueza

puede aportar pocas comodidades. Entonces, efectivamente, se puede ser filántropo, sobre todo, porque uno se queda muy tranquilo siéndolo. Suetonio lo explicó ya a propósito de Nerón:

Todos los días se arrojaba al pueblo todo tipo de regalos, que iban desde un millar de pájaros de toda clase a diversos tipos de comida, vales para trigo, vestimenta, oro, plata, piedras preciosas, perlas, pinturas, esclavos, bestias de carga e incluso animales salvajes domesticados.<sup>12</sup>

Es una generosidad «que hiere», comenta Richard Sennet, a diferencia del Estado de bienestar, que reparte bienes sin gratificar al donante. La distancia, el anonimato, la burocracia, pueden redundar en falta de calidez y en ineficiencia, pero evitan las perversiones de la compasión.

¿Una virtud superflua?

Lo que ocurre al contraponer compasión y justicia es que la compasión se vuelve superflua. La vemos como una traición que elude enfrentarse a las grandes injusticias y que, en cambio, recompensa al ser compasivo con una cierta dosis de buena conciencia. La compasión no pasa de ser eso, un buen sentimiento, que poco puede hacer para transformar y corregir las desigualdades, más bien las enmascara evitando que muestren su realidad más auténtica. La pregunta es si, para impedir las perversiones de la compasión, hay que cargarse a la compasión misma. ¿Podría funcionar la justicia sin sentimientos compasivos por parte de quienes tienen que impulsarla? La complementariedad que vio Hume entre compasión y justicia no ha perdido sentido, por dos

11. H. Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963.

12. Citado por R. Sennet, *El respeto*, *op. cit.*, pág. 143.

razones. La primera de ellas es que, por mucho que se avance en la corrección de las injusticias, la justicia siempre será imperfecta y deberá ser compensada con actitudes compasivas o solidarias. La segunda razón es que la justicia por sí sola —es decir, las leyes— es insuficiente para compensar toda la miseria, la soledad y la tristeza que derivan de las desigualdades y las discriminaciones. Por ambas razones, la compasión tiene un espacio incluso en el Estado de bienestar, y una función que cumplir, en primer término, la de llamar la atención sobre las injusticias que ni siquiera son percibidas como tales. Es lo que hacen las ONG acudiendo allí donde las instituciones y los Estados están ausentes y las miserias son más flagrantes. La caridad, la fraternidad, la solidaridad, son los nombres, algo más institucionalizados, a través de los que la compasión se sigue manifestando para que se dirija la mirada hacia las muchas fisuras de la justicia. Gracias a la voluntad de hacer el bien (eso es la benevolencia) de personas bienintencionadas merecen algo de atención muchos desfavorecidos cerca y lejos de nosotros. Por otro lado, la justicia es fría y la compasión es cálida. Hume llevaba razón. Y las relaciones interpersonales no se satisfacen con la frigidez de unas medidas justas; también reclaman la cercanía de la persona compasiva. Por eso, porque la justicia requiere el complemento de la compasión, se ha abierto paso, de la mano de las feministas, el valor del cuidado. Un valor —ha dicho Carole Gilligan—<sup>13</sup> socialmente tan necesario como la justicia.

Tales consideraciones llevan a la conclusión de que la compasión no puede ser vista solo como un obstáculo, un conjunto de paños calientes o de parches que poco remedian lo que la justicia debería abordar sin demora. Compasión y justicia no son dos valores antagónicos. En un libro sobre la compasión que lleva el indicativo subtítulo de «Apología de una virtud

bajo sospecha», Aurelio Arteta comenta cómo el predominio absoluto de la justicia contractual veta, por principio, cualquier gesto de compasión como gratuito y, en definitiva, superfluo o incluso contraproducente. Y puesto que la compasión, bajo la égida del contrato, no puede exigirse, quizá tampoco deba solicitarse. Así parecen, además, manifestarlo los ciudadanos que se encuentran en estado de indefensión y necesidad. Las personas que se ven afectadas por enfermedades y dolencias escasamente atendidas no piden compasión, sino justicia, esto es, compromiso político: más inversión en investigación, una administración más dinámica y receptiva a sus necesidades. El supervalor de la justicia relega a la compasión a una virtud humillante para quien requiere medidas más contundentes que el sentimiento de piedad. Así es, en efecto, si la piedad o la compasión se quedan en sí mismas, en un puro sentimiento que solo acierta a decir «¡qué pena!», reparte unas monedas y respira con satisfacción. Pero la compasión puede ir más allá y ser al mismo tiempo el atizador de la justicia. En cuyo caso, tiene razón Arteta cuando escribe que «la compasión no es humillación, sino la respuesta adecuada a toda humillación. Bien lejos de humillar al otro, la piedad es el efecto inmediato de haberle reconocido humano. Y, al contrario, lo que más puede anularnos es la actitud despiadada que nos despoja de nuestra humanidad».<sup>14</sup> Recuperemos, pues, el sentido de la compasión como signo de humanidad, por el que uno se acerca y se conduele con el semejante que sufre.

La compasión, la benevolencia, la piedad, no son extrañas a la justicia ni sustitutos de ella. La justicia la administran las instituciones políticas, no los individuos, impotentes ante las injusticias. Pero ni las instituciones consiguen aportar todo aquello que el ser doliente necesita para sentirse amparado y protegido, no

13. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

14. Aurelio Arteta, *La compasión. Una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 226.

consiguen hacerlo ni aun en los casos en los que la justicia es más satisfactoria, ni, por otra parte, las instituciones políticas avanzarán en la justicia si se da el caso de que los individuos carecen en absoluto de sentimientos compasivos. Así pues, la compasión precede a la justicia instando a los poderes públicos a que se fijen en los más desfavorecidos y, a su vez, la complementa al llegar al individuo de un modo menos impersonal, más cercano, más amoroso y, como decíamos, más cálido. Tomemos como ejemplo la situación de dependencia de muchas personas en sociedades donde la esperanza de vida es larga si bien no siempre goza de la calidad deseable. La magnitud del problema que supone tener a muchas personas en situación de dependencia parcial o absoluta ha llevado al Estado a tomar medidas de justicia, plasmadas en una ley de dependencia destinada a proporcionar al dependiente y a sus familiares la protección justa, los mínimos exigibles en un Estado que se autodenomina «de bienestar». Pero las personas dependientes necesitan algo más, bastante más, que atención profesional o un sobresueldo para sus cuidadores. Necesitan más que nadie un entorno compasivo que complemente la aridez de las medidas asistenciales a su disposición. Lo que se aplica aquí al tratamiento de las personas dependientes podemos trasladarlo a las inmigrantes o a cualquier otro sector que merezca una protección especial. Ahí se hace manifiesta la necesaria complementariedad entre justicia y compasión, que hace que ambas virtudes se alimenten la una a la otra y no tengan que disputar cuál de ellas debe ir por delante y ser mejor valorada. Ambas son necesarias porque sus funciones son distintas. Seguramente, ningún otro sentimiento muestra mejor la complementariedad y la mutua necesidad entre las políticas públicas y las actitudes individuales que las acompañan y las exigen.<sup>15</sup>

15. En mi libro *Virtudes públicas* me refería ya a esa complementariedad, en el mismo sentido aquí enunciado, entre solidaridad y justicia.

Piedad o compasión, emociones propias de la finitud humana, manifiestan que el sufrimiento ajeno repugna a quien lo contempla. Es la intuición que adopta lo que Levinas denomina «la responsabilidad ante el otro». La compasión responde de la vulnerabilidad de los más débiles, despojados y oprimidos. Para Richard Rorty, el rechazo de la crueldad y el sentimiento de solidaridad, cercano a la compasión, es el fenómeno moral básico. El filósofo antimetafísico donde los haya, posmoderno hasta la raíz, piensa que basta y sobra el sentirse solidario como fundamento de la moral: «El reconocimiento de la condición común de ser susceptibles de sufrir humillación es el *único* vínculo social que se necesita». <sup>16</sup> Tal vez no sea el único, pero sí es imprescindible, porque, hay que repetirlo, es la marca de la humanidad. Un punto de partida similar al de Rorty es el que toma Joan Carles Mèlich al afirmar que no hay que recurrir a «mecanismos metafísicos» para fundar una ética basada a su vez en la compasión. La metafísica sobra porque la perspectiva es que somos «seres en falta», que nuestro ámbito es el de la contingencia, del sufrimiento, de la finitud y, en definitiva, del mal: «Si hay ética, si la ética es posible en la vida humana, es porque somos finitos, porque no tenemos acceso a los principios, porque el conocimiento humano es limitado, porque dudamos, porque no andamos por un camino claro y distinto, porque no alcanzamos verdades firmes y seguras». <sup>17</sup> Por todo ello, la única ética posible es una ética fundada en la compasión.

16. Véase Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, parte III.

17. Joan Carles Mèlich, *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010, pág. 78.



## La compasión razonable

El cometido de este libro al abordar las distintas emociones morales me lleva a reproducir la misma estructura en el análisis de cada una de ellas. Una estructura en parte deudora de la que ofrece Aristóteles en su *Retórica*, donde, tras preguntarse quién es susceptible de tener una pasión determinada, se plantea en qué casos es bueno y saludable mantener tal pasión o provocarla. Habiendo dicho, pues, que la compasión no es inútil, sino alimento necesario de la justicia y complemento de la misma, conviene precisar un poco más qué hay que hacer para conseguir una compasión éticamente razonable, que evite el moralismo de puros buenos sentimientos que acaban en el lamento superficial y vano, y que no intercepte sino que promueva el desarrollo de la justicia.

Martha Nussbaum se plantea esta misma pregunta en el libro *Upheavals of Thought*. Se pregunta cómo la democracia liberal puede cultivar una compasión apropiada. Partimos de un doble supuesto: las emociones de las personas son motivacionales y cualquier concepción política debiera tener en cuenta las motivaciones de los ciudadanos. No está de más, pues, mezclar política y emociones o preguntarse por el papel de las emociones en la política. Pero, puesto que estamos considerando el papel político de la compasión, sí es preciso añadir que compadecer al otro no debería consistir en verlo solo como víctima de alguna desgracia inmerecida y sí, en cambio, como un agente capaz de *agency*, capaz de actuar para superar sus males. Si la dignidad de la persona está en su capacidad de elegir y actuar, la compasión no debe estar vinculada a la inevitable pasividad del que es digno de compasión. Esa exigencia de no quedarse en el mero compadecer al otro tiene que ver con la exigencia de complementar, a nivel mundial, la cooperación con el desarrollo, y de entender adecuadamente qué es cooperar para que un país se desarrolle, y no para impedirlo.

Podemos decir que la cooperación es la cara compasiva de la política, pero que ésta debe promover el desarrollo, porque el fin no es otro que la justicia.

Nussbaum lleva el agua a su molino para referirse a la teoría de «las capacidades humanas básicas». Sabido es que, junto a Amartya Sen, ha desarrollado una teoría de las capacidades humanas que, en su opinión, debería corregir la idea, demasiado vaga, de la igualdad de oportunidades como objetivo de la justicia. Muchas de las calamidades que sufren los humanos son injustas, vivir privado de ciertas capacidades es especialmente trágico, por lo que es preciso determinar cuáles son esas capacidades, estableciendo así «los límites adecuados del estar preocupado». Es decir, la cuestión debería ser determinar hasta qué punto debemos estar preocupados por lo que les sucede a los ciudadanos sea cual sea su condición.

Trayendo a colación la teoría de las capacidades, Nussbaum sitúa la compasión a medio camino entre una virtud espontánea individual y una virtud canalizada y reforzada psicológicamente por las instituciones gracias a mecanismos que provoquen el brote de la compasión y el concernimiento por los que sufren cuando es adecuado que así sea. Efectivamente, no basta esa compasión natural que no sirve para cambiar nada y acaba siendo selectiva. Por el contrario, el Estado tiene la obligación de producir compasión en los ciudadanos activando medios e instrumentos que sirvan a tal fin. La filósofa da algunas pistas orientativas, pues no se limita a enunciar la propuesta, sino que la concreta, y los términos en que lo hace son interesantes. Piensa, en primer lugar, que la educación pública debiera darse cuenta de que el estudio de las humanidades puede favorecer el refuerzo de la compasión. En el mundo griego, la compasión se cultivaba a través de las tragedias. Hoy habría que buscar algo similar a aquello y más adecuado a nuestro tiempo, algo que fomentara la empatía con los más débiles. La literatura, la

filosofía, la historia, tal vez puedan enseñar algo al respecto. En segundo lugar, los medios de comunicación, tan socializantes en la época de las telecomunicaciones, tienen en sus manos alimentar la empatía o promover la indiferencia con respecto al sufrimiento. Ninguna de las tiranías que el mercado establece con la televisión, como la espectacularización, el reclamo de la audiencia, la superficialidad, la negatividad de la noticia, nada de ello ayuda al cultivo de una empatía sana y con visión de justicia, sino que todo contribuye a convertir el dolor ajeno en espectáculo, mercancía o propaganda. Revertir esa tendencia es una forma de producir emociones compasivas. Finalmente, los políticos podrían ejercer un liderazgo compasivo, como supo hacer Lincoln cuando, teniendo cerca la posibilidad de comprobar la situación real del esclavo, acabó consiguiendo que se aboliera la esclavitud. La compasión necesaria es aquella que implica indignación —otra emoción a la que hay que dedicar un capítulo entero— contra los que mantienen instituciones que permiten injusticias. Incluso a los jueces habría que pedirles empatía y compasión para juzgar los hechos humanos y no una neutralidad imposible que les aleja y les impide acercarse y conocer la realidad que juzgan. Ése es el mensaje, según Nussbaum, que hay que aprender del «espectador imparcial» de Smith. «Necesitamos jueces que tengan las emociones apropiadas», afirma sin escrúpulos ante un tema que sin duda se presta a numerosos malentendidos. No emociones como el desagrado y esa vergüenza primitiva criticada en el capítulo anterior, sino emociones constructivas para el desarrollo y el perfeccionamiento de la democracia y la justicia.<sup>18</sup>

Los tres refuerzos citados por Nussbaum están hoy en sus niveles más bajos, por lo que no es vano recabar la urgencia de cambios que promuevan valores invisibles en nuestras socieda-

des. Estoy de acuerdo con Rafael Argullol en que el término *piedad* ha acabado siendo incomprensible para las generaciones más jóvenes. Fuera de algunos casos en los que la compasión se convierte en una pasión, aduce Argullol,

no parece que la práctica de la piedad obtenga un sitio relevante en nuestras escalas de moralidad. El prestigio de que goza entre nosotros la posesión inmediata de las cosas y el acatamiento del utilitarismo en todos los órdenes dejan pocos resquicios para una actividad poco rentable o cuya rentabilidad se mide a través de esta lentísima acumulación que caracteriza a los procesos espirituales.<sup>19</sup>

Ni siquiera los horrores mostrados a diario por la televisión lo son con el fin de producir compasión en el telespectador. Michela Marzano, en su libro *La mort spectacle*, pone de manifiesto cómo se está produciendo una lamentable «reificación» de las víctimas por la que las imágenes del horror y la muerte producidas por los vídeos que escenifican muertes, violaciones y torturas, en lugar de incitar a la compasión, sumen al público en la indiferencia cuando no en la jactancia de deshumanizar los actos más terroríficos perpetrados contra seres humanos. Cita al propósito el caso del nazi Franz Stangl, enviado a Polonia para la construcción del campo Sobibór, quien, entrevistado por Gitta Sereny, en *Au fond des ténèbres* (1974), afirma con frialdad que es posible acostumbrarse a la exterminación de seres humanos, especialmente si uno consigue olvidarse de que son humanos: «Eran tan débiles, no hacían nada para oponerse a lo que les ocurría; dejaban hacer. Eran personas con las que no teníamos nada en común. Es así que ha nacido el desprecio». Añade la autora: «Es esta reducción del individuo a una cosa la que impide

18. Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, op. cit., parte II.

19. R. Argullol, «Miedo y piedad», *El País*, 8 de noviembre de 2009.

cualquier forma de compasión».<sup>20</sup> Si es cierto que poseemos neuronas espejo, llamadas también neuronas de la empatía, porque permiten que los seres humanos sientan las situaciones ajenas como si fueran propias, si realmente somos una especie caracterizada por la empatía, es un error que desaprovechemos ese potencial para conseguir progresar en más de un aspecto hacia una conciliación de intereses. En la era de la globalización, la sensibilidad empática se amplía y se puede extender a la biosfera y a toda la vida en la tierra. Lo dice el economista Jeremy Rifkin, y aventura esta conclusión:

Si conseguimos aprovechar nuestra sensibilidad empática para instaurar una nueva ética mundial, habremos superado los distantes, egoístas y utilitaristas presupuestos filosóficos que acompañaban a los mercados nacionales y el orden político de los Estados-nación, situándonos en una nueva era de conciencia biosférica.<sup>21</sup>

De todos los sentimientos, el de la compasión y sus semejantes, como la amabilidad o la simple bondad, expresan mejor que ningún otro la dependencia intrínseca al ser humano. Si fuéramos capaces de concebirnos como seres dependientes, y no como seres autosuficientes —ha escrito MacIntyre—, tendríamos en nuestra forma de autoconcebirnos la base necesaria para la ética.<sup>22</sup> De la misma opinión son los autores del bello libro *On Kindness*, para quienes dicha virtud no debe ser vista solo como

20. M. Marzano, *La mort spectacle*, París, Gallimard, 2008, pág. 66 (vers. cast.: *La muerte como espectáculo: estudio sobre la «realidad-horror»*, Barcelona, Tusquets, 2010).

21. J. Rifkin, «La civilización empática», *El País*, 19 de marzo de 2010.

22. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.

«la solución al problema de los otros», sino como la expresión de la interdependencia esencial humana:

La sociedad occidental moderna se resiste a esta verdad fundamental, al valorar por encima de todo la independencia. Necesitar a los demás es percibido como una debilidad. Solo a los niños pequeños, a los enfermos y a los muy ancianos se les permite la dependencia con respecto a los demás; para el resto, la autosuficiencia y la autonomía son las virtudes cardinales. La dependencia es despreciada incluso en las relaciones íntimas como si fuera incompatible con la confianza en uno mismo, en lugar de ser vista como lo único que la hace posible. El amante o el esposo ideal es un agente libre para quien el dar o recibir amor es una opción de usar y tirar; la necesidad, incluso en ese ámbito de deseos y anhelos intensos, es a fin de cuentas despreciable.<sup>23</sup>

En un bonito artículo, titulado «El halcón y la paloma», Gustavo Martín Garzo se refería, apoyándose en una leyenda del Mahabarata, a «esa justicia que no sabe vivir a espaldas del amor», una justicia que se expresa en pequeñas acciones, humildes y cotidianas, como la de «la madre que esperando encontrar en su cuna a un niño normal encuentra a un ser desfigurado y se ocupa de él como si recibiera en su regazo el cuerpo de un dios diminuto». Son tan solo gestos, pero gestos insustituibles, que reflejan lo que escribió Canetti: «Hay que elegir entre la justicia y el amor. Yo no puedo, yo elijo las dos cosas».<sup>24</sup>

23. Adam Phillips y Barbara Taylor, *On Kindness*, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 2009, págs. 95-96.

24. G. Martín Garzo, «El halcón y la paloma», *El País*, 20 de julio de 2009.

## La indignación y el compromiso

*El primer socialismo busca aunar la compasión con la ira.*

AMELIA VALCÁRCEL

A diferencia de la compasión, una emoción aceptada en principio como positiva por la mayoría de los filósofos, la ira es una de las pasiones más controvertidas y casi unánimemente rechazadas como inconvenientes para el sujeto. Solo Aristóteles ve en ella algo aprovechable, incluso bueno. No así Séneca, para quien la ira es, por definición, viciosa y dominante, el mejor ejemplo de que de las pasiones es imposible hacer un buen uso. También Spinoza la relaciona con el odio, que, a su juicio, «nunca puede ser bueno». La ira —explica— «es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos».<sup>1</sup>

Aristóteles inicia el estudio de las pasiones en el Libro II de la *Retórica* con el análisis de la ira. La considera «un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio». Como todas las emociones, la ira engendra un deseo, el deseo de vengarse de quien se ha mostrado despreciativo. Los modos del desprecio son variados, pueden adquirir la forma de «un desdén, una vejación o un

1. Spinoza, *Ética*, III, «Definiciones de los afectos».

ultraje», que, en cualquier caso, son percibidos como injustos e inmerecidos, sin otra razón de ser que el gusto de hacer daño, ultrajar o despreciar. Nota Aristóteles algo importante y que merecerá la atención también de otros analistas de la ira: nos encolerizamos más con los amigos que con los enemigos, ya que esperamos más de aquéllos y nada de éstos; y que suele encolerizarse más el que se encuentra en una situación de inferioridad: el que está enfermo, el que vive sumido en la pobreza, el enamorado, se irritan contra quienes se muestran indiferentes ante su situación. En resumen, lo que provoca indignación es la falta de consideración, el no reconocimiento de lo que uno es, el ser tildado de inferior, el ser anulado o, sencillamente, no visto. Como ocurre con todos los sentimientos, el de la ira expresa la debilidad del ser humano que no recibe el trato que merece, que es depreciado y aniquilado o directamente injuriado. La ira provoca deseo y sed de venganza, el iracundo espera poder resarcirse del desprecio de que es objeto. Ése —observa Aristóteles— es el lado placentero del apetito irascible del que Homero habló como algo que, «mucho más dulce que la miel rezumante, crece en los corazones de los hombres».<sup>2</sup>

Así como la ira es la reacción ante lo que uno siente como un desprecio o una vejación, la indignación es, para Aristóteles, una emoción de signo distinto. La considera opuesta a la compasión, pues «al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone [...] el que se produce por los éxitos inmerecidos».<sup>3</sup> Al igual que la compasión, la indignación viene provocada por la percepción de una injusticia: indigna que alguien disfrute de una suerte que no merece, como indigna igualmente no obtener lo que uno cree que merece. Para indignarse bien, podríamos decir, hay que tener buen criterio: quien suele indignarse es el

hombre bueno que no obtiene lo que es ajustado, el que tiene buen juicio y odia la injusticia. Aunque también puede indignarse el ambicioso que aspira a cosas importantes. Sea como sea, para el filósofo de la medida, la indignación viene provocada por la impresión de un desajuste que carece de explicación y de sentido. Y, puesto que detecta una falta de justicia, la indignación, como siempre bien encauzada y medida, podrá servir de acicate para la virtud. Lo veremos luego.

### Pasión ciega

Aristóteles era un filósofo de la moral. Séneca era un moralista. Son dos actitudes idénticas. El filósofo de la moral reflexiona sobre las posibilidades morales del comportamiento, hace comparaciones y razona sobre ellas. El moralista predica una forma de moral. *De la ira* fue uno de los primeros escritos del pensador estoico y un claro alegato a favor de lo que será su doctrina más conspicua: el sabio habrá de lograr la suspensión de las pasiones, la imperturbabilidad del ánimo. Se entiende, de entrada, la dificultad de hacer compatible tal teoría con un sentimiento como la ira, que es «todo arrebató y saña desahogada... breve locura», una pasión ciega. Séneca, por otra parte, no piensa en la posible instrumentalización de la ira para una buena causa, como hace Aristóteles, sino únicamente en el beneficio que el iracundo pueda obtener al dejarse llevar por la fuerza de la emoción. Su conclusión es que el beneficio es nulo. Lo conveniente es, pues, ahuyentar el sentimiento y librarse de él porque, de lo contrario, acabará dominando a quien lo posea. Las pasiones son, por lo general, padecimientos incontrolables, por eso, para los estoicos en general, siempre son nocivas.

Aunque no podemos decir que la capacidad de encolerizarse es exclusiva del animal humano, pues también el resto de los

2. Aristóteles, *Retórica*, 1378a; 1380a.

3. *Ibid.*, 1386b 10.

animales se irrita, la ira como pasión solo se da en los humanos. Los animales carecen de pasiones. Hablamos, pues, de un rasgo específico de nuestra especie que, paradójicamente, no es natural en ella. No es natural porque no nos conviene, es inútil, y ya sabemos que otra de las tesis estoicas es la que afirma que la naturaleza no puede dictar nada inconveniente para el ser humano. Aprender a actuar de acuerdo con la naturaleza será uno de los objetivos del sabio estoico que comprende la absurdidad de querer torcer o domeñar lo que es natural e inevitable, como la muerte, la vejez o la enfermedad. Pero si el dolor es inevitable, el sufrimiento no lo es, depende de nosotros sufrir o no sufrir, depende de la disposición mental al afrontar las desgracias, de aprender a aceptarlas como inevitables cuando lo son, o aprender a evitarlas si es posible. No puede ser natural lo que solo es destructivo. La ira es inseparable de ese componente destructivo, es contraria a la solidaridad, mientras que «el hombre ha nacido para la solidaridad», no para el enfrentamiento. El problema, en definitiva, es que la ira engendra venganza, y Séneca no puede ver con buenos ojos la sed de venganza. Diga lo que diga Aristóteles, enfadarse no puede ser bueno. Una cosa es el castigo «sereno y razonable», pero es que el iracundo no se limita a castigar, se regodea con el castigo.

Una de las teorías estoicas que fundamenta la búsqueda de la *apatheia*, propia del sabio, es que hay que saber distinguir entre lo que sea la realidad y la representación que nos hacemos de ella. Puede que la representación no refleje la realidad misma, sino la realidad que vemos, nuestra manera de percibirla, que no puede dejar de ser subjetiva, parcial y condicionada por las múltiples circunstancias que nos constituyen y contribuyen a que interpretemos las cosas desde nuestro singular punto de vista. Aquí coinciden los estoicos y Spinoza, en la medida en que éste entiende que las ideas que nos hacemos del modo en que somos afectados por las cosas dependen más de peculiaridades de nuestra

imaginación que de la realidad misma. No todos sentimos temor ni odiamos o amamos las mismas cosas. Las causas de los afectos tienen que ver con la especial manera de ser y de concebir el mundo de cada individuo. Aceptar esa inevitable subjetividad de la percepción y de la reacción ante lo exterior es el primer paso para banalizar los afectos y aprender a desactivarlos. Ésa será la lección de Séneca. ¿Por qué tiene que afectarnos una ofensa, un desprecio, la indiferencia, si solo conseguirá alterarnos y quizá sea vista como tal solo por causa de nuestra flaqueza? La virtud por antonomasia de los estoicos es la fortaleza, el coraje, ser capaz de dominar las pasiones y no ceder a ellas, una virtud viril donde las haya, y percibida como tal, pues la debilidad y el dolor pertenecen al mundo de las mujeres. En cambio, «el varón justo cumple sus deberes imperturbable e intrépido y hace cosas dignas de varón justo, sin hacer nada indigno de su virilidad». <sup>4</sup> El hombre que actúa y reacciona como tal no responde a las amenazas y a los desafueros con cólera, sino defendiéndose de ellos, sin dejarse arrastrar por el dolor. Incluso si la venganza es necesaria, no será la ira, «precipitada y loca», la que ayude a perpetrarla.

Cualquier intento de sacarle partido a la ira es, según lo dicho, pura contradicción, porque la razón no debe recurrir a los vicios para expresarse. La virtud no tiene ninguna necesidad de vicios, no se robustece con ellos. No hay, en definitiva, una ira templada o comedida, pues cuando la pasión se enseñorea de nosotros es imposible detenerla o moldearla. Ni siquiera en presencia de los enemigos la ira proporciona ninguna ayuda. Aprendamos del cazador que no se enoja contra los venados, dice Séneca. La ira no es útil «ni aun en las batallas ni en las guerras, pues degenera en temeridad». Cuando uno está preso de la cólera no mide sus actos y hace precisamente lo que me-

4. Séneca, *De la ira*, I, xii.

nos le conviene. Una cosa es la severidad y otra la irritación. Así, «el buen juez condena lo que merece reprobación, pero no odia». La inalterabilidad del ánimo, como conquista del sabio, es la doctrina estoica por antonomasia. El sabio no es iracundo porque no perciba la injusticia, sino porque la ve con demasiada claridad y conoce demasiado bien sus dimensiones, contra las que la irritación poco puede hacer: «Si quieres que el sabio se enoje tanto cuanto lo exige la indignidad de los crímenes, debería no ya enojarse sino enloquecer».<sup>5</sup>

Los grandes sabios han dado muestras suficientes de su capacidad de resistirse a los embates de la ira. Heráclito se compadecía de un mundo digno de lástima, en el que no dudaba en incluirse porque nadie es ajeno a la miseria que nos rodea. Demócrito, por el contrario, se reía, porque «ningún hombre cuerdo se irrita contra la naturaleza». De Sócrates cuentan que, habiendo recibido una bofetada en el rostro, exclamó «que era una lástima que los hombres no supieran cuándo tenían que salir con casco». De Platón se dice que, ante la tesis de tener que castigar a un esclavo que había actuado como no debía, le espetó a Espeusipo: «Azótame a ese esclavo, porque yo estoy enfadado». Pero el que aporta más anécdotas a la cosecha de actitudes imperturbables es el cínico Diógenes, quien, al recibir un salivazo de un joven cuando estaba disertando sobre la ira, exclamó: «Pardiez que no me irrita, pero estoy dudando si conviene que me enoje». Catón, ante situación pareja, no reaccionó con menos ironía: «Daré fe, Léntulo, delante de todo el mundo de que mienten los que dicen que no tienes boca».<sup>6</sup>

5. *Ibid.*, II, ix.

6. *Ibid.*, II, x; III, xii, xxxviii.

## Remedios contra la ira

Salvando, por supuesto, las distancias, algunos libros de los estoicos parecen precursores de los actuales textos de autoayuda. Ofrecen un cúmulo de recetas para salvar los obstáculos emocionales que impiden el camino hacia la felicidad. Ésta, ya lo hemos visto, reside para el estoicismo en el ánimo imperturbable, algo que se consigue con conocimiento, tesón y voluntad. El *De la ira* es un ejercicio de refutación de cuantos dicerios se hayan proferido en defensa de la ira. Séneca los detalla uno a uno y los rechaza con buenas razones, todas ellas dirigidas al objetivo de no permitir ser arrastrados por el arrebato del *pathos* y de aprender a dominarse uno mismo. Existen fórmulas para ello que, bien administradas, conseguirán los resultados deseados. Ejercitarse en la paciencia es una de ellas, como también huir de cuanto pueda ser motivo de irritación: «Escógete compañeros sencillos, moderados, que no provoquen tu cólera y, si importa, que la soporten». O también: «Escojamos personas que se acomoden a nuestro gesto y a nuestras razones».<sup>7</sup> Importante, asimismo, es el rigor del juicio, pues solemos irritarnos más por mezquindades y naderías que por cosas realmente importantes: «¡Cuánto mejor no es sopesar qué livianos son, qué inocuos los orígenes de la ira!... Nos turbamos por frivolidades y naderías».<sup>8</sup> Montaigne acompaña en dicha opinión a su admirado filósofo cuando advierte de que «no hay pasión que trastorne tanto la rectitud de los juicios como la ira». La ofuscación que produce el enojo impide distinguir lo que merece un ataque de ira de lo que es trivial, pues finalmente la ira «es una pasión que se complace en sí misma y se halaga», hasta el punto de que el iracundo necesita un contrincante que le secunde y siga dando pábulo a

7. *Ibid.*, III, viii.

8. *Ibid.*, III, xxx.

su enojo. Cuando eso no ocurre se enfurece más, como se dice del orador Celio, que, ante un oponente apático e indiferente a sus invectivas, tuvo que rogarle: «¡Niégame algo, por los dioses, para que seamos dos!».<sup>9</sup>

Otro remedio para la ira es la reflexión, que dilata la respuesta. Reflexión sobre los inconvenientes de la ira, que desemboca inevitablemente en contiendas y violencia. Reflexión sobre cuál fue en realidad la intención de quien provocó la ira, pues no es el hecho en sí, sino el por qué se hizo lo que importa. Reflexión sobre si el motivo del enfado merece un enfado. Reflexión, finalmente, sobre nosotros mismos y nuestras debilidades, pues «todos somos atolondrados e irreflexivos, todos vacilantes, quejosos, ambiciosos...; todos somos malos. Todo aquello, pues, que en otro es reprochado, cada cual lo hallará en su seno».<sup>10</sup> Un buen examen de conciencia cada noche, un repaso de cómo somos, ayudará a no sucumbir al descontrol de la ira.

Los iracundos propiamente dichos han sido los tiranos. Séneca está pensando en todos ellos: Calígula, Catilina, Ciro, Alejandro, fueron tiranos por la incapacidad que mostraron para moderarse, dejándose llevar por la cólera del que se cree que todo le está permitido porque no existe más ley que la suya.

#### *Sine ira et studio?*

El ejemplo del tirano le da la razón a Séneca y a su rechazo sin paliativos de la ira. El tirano es esencialmente arbitrario y reacciona airadamente ante minucias con consecuencias imprevisibles y canallas para sus pobres víctimas. Es el ser menos

9. Michel de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, págs. 1.070 y sigs.

10. Séneca, *De la ira*, III, xxvi.

objetivo que puede darse porque su superioridad y su poder absoluto le hacen parcial por definición. El tirano es víctima de sus emociones, que utiliza para tiranizar a los demás pero que acaban tiranizándole también a él. La posibilidad de ver satisfecho cualquier deseo, sin ningún límite, no es el medio más adecuado para el aprendizaje de la autocontención. En principio, todas las emociones poseen la virtualidad de llegar a esclavizar a quien las experimenta; todas las emociones, en general, son enemigas de la objetividad, pero la ira lo es en mayor grado que ninguna otra. De ahí que el historiador Tácito dejara claro, al empezar a escribir: «Mi propósito es relatar unos cuantos hechos sobre Augusto *sine ira et studio*». Si el historiador quiere dar cuenta cabal de la realidad, tiene que aparcar la ira, no ha de proponerse valorar, sino comprender y ajustarse al máximo a lo ocurrido. ¿Nos equivocamos entonces al pensar que la indignación, incluso una cierta ira, pueda ser acicate de la virtud? ¿Se equivocaba Aristóteles al pensar que es el bueno y virtuoso el que se siente inclinado a la indignación, puesto que «tiene buen juicio y odia la injusticia»?<sup>11</sup> ¿Son irreconciliables vicio y virtud? ¿Siempre la ira, el enojo, la irritación y la indignación son vicios de los que no puede obtenerse nada bueno? ¿O, por el contrario, tiene sentido hablar de una indignación social, moral?

Creo que cabe afirmar, con Aristóteles, que lo que motiva ira, enojo o indignación en una persona es la transgresión de alguna regla, sea ésta el respeto que uno cree que le es debido (en el caso de la ira), o sea la regla de la justicia que funda la meritocracia. La violación de la norma puede afectar personalmente a alguien que se siente directamente agredido y reacciona con ira, o puede provocar una indignación despersonalizada. No es lo mismo el enojo del que se siente directamente insultado o el enojo que producen los actos de incivilidad en general,

11. Aristóteles, *Retórica*, 1387b 10.



sean éstos infracciones de reglas de buena educación o actos más graves, como los delitos de corrupción o de terrorismo. Sentir indignación ante la vulneración no ya de una simple ordenanza, sino de los derechos humanos y de los principios morales más universales y compartidos debería ser una buena forma de reaccionar ante la ignominia, una muestra de salud moral y social que no debiera ser despreciada en absoluto. El filósofo analítico P. F. Strawson, en un célebre artículo titulado «Freedom and Resentment», distinguía entre el resentimiento y otras actitudes reactivas como la indignación, distinción que da una cierta clave para legitimar el valor de la indignación moral. Para Strawson, el resentimiento es el sentimiento que se produce en una persona por causa de la actitud negativa de otra hacia ella, mientras que la indignación es un sentimiento reactivo más «moral» porque es «impersonal, desinteresado o generalizado». En tal caso, no es una persona la que se siente herida o menospreciada, sino que se produce una reacción general, no referida a nadie en concreto, frente a ciertas actitudes que se desapruueban. La indignación, en este caso, es una forma de desaprobación moral. Coincido con Strawson en ese carácter impersonal que adquiere la indignación moral. El resentimiento es personal y, por ello, intransferible como tal a otra persona que no lo sienta en su propia carne. Diga lo que diga Nietzsche, el resentimiento carece de valor como base de la motivación moral. Si lo asimilamos a la ira, habrá que decir también de ésta que es irrecuperable como principio de virtud. La indignación, por el contrario, en la medida en que despersonaliza la causa del sentimiento y lo dirige contra injusticias por sí mismas reprobables, sí puede llegar a ser un acicate para la conducta virtuosa.<sup>12</sup>

12. Una llamada a la indignación es el panfleto recién publicado por Stéphane Hessel (*Indignez-vous!*, Montpellier, Indigène, 2010), que clama

Entendiendo así la indignación moral, no suenan tan inútiles las recomendaciones de Séneca y en especial dos de ellas. La primera es la importancia de la reflexión para huir al máximo de subjetividades o de falsas creencias, de prejuicios incluso que llevan a ver como ofensivo lo que no tiene por qué serlo. En las sociedades democráticas y plurales, la moralidad pública es algo muy indeterminado, con contornos imprecisos, por lo que la indignación derivada de la vulneración de las normas morales ha de procurar evitar posiciones sectarias y no universalizables. Ése es el lado más débil de las emociones, como se ha visto ya, dado que se sustentan en creencias sobre la bondad o la maldad de lo que nos afecta, y las creencias se sustentan a su vez en prejuicios o en subjetividades. Tuvimos un ejemplo perfecto de ello en el revuelo producido a raíz de las viñetas publicadas en un periódico danés ridiculizando a Mahoma. La politización inmediata de todo el asunto ponía de manifiesto las querencias sectarias de quienes animaban el debate. En cualquier caso, quienes se sintieron indignados por tal publicación no fueron capaces de dejar a un lado unas creencias que solo son sagradas para quienes las comparten. No supieron contemplarlas con ironía, con la distancia suficiente para reírse también ellos. Séneca nos echa en cara las reacciones de Sócrates, Diógenes o Catón ante actitudes ofensivas para cada uno de ellos, para mostrar que la mirada irónica es propia del sabio y también es el sabio quien ha aprendido a discernir entre lo que merece ser objeto de indignación y lo que solo merece una sonrisa o un sarcasmo. La reflexión sobre nosotros mismos es una terapia contra reacciones incorrectas, terapia tanto más adecuada cuanto trata de combatir un sentimiento que de un modo u otro busca

por una conciencia resistente capaz de amenazar al imperio financiero como en otro tiempo los resistentes franceses se opusieron a la ocupación alemana o Gandhi supo doblegar al imperio británico.

la venganza. Lo expresa con claridad Olbeth Hansberg, en *La diversidad de las emociones*, y a propósito del sentimiento al que me estoy refiriendo:

Lo que alguien pueda ver como ofensivo o insultante dependerá, en gran medida, de su cultura, de las normas sociales que rigen en su comunidad, de su personalidad, de su temperamento, del momento y de su apreciación de la situación. Hay, sin embargo, algunos casos en los que calificaríamos de inapropiado ver como ofensiva cierta conducta.<sup>13</sup>

Efectivamente, por muy plurales y diversas que sean las sociedades y las costumbres, si lo que nos guía es la moral, tenemos que estar en condiciones de señalar qué cosas son más o menos importantes moralmente, qué actitudes no merecen una reacción de indignación moral y qué situaciones deberían provocar más indignación moral de la que de hecho provocan.

Un segundo aspecto, más pragmático, pero no desdeñable a la hora de valorar positivamente la ira o la indignación, es el de que una explosión iracunda inmediata puede ser un desahogo que evite, precisamente, la acumulación de odio que da lugar al resentimiento. Dice Montaigne: «Aconsejo dar un bofetón en la mejilla del criado un poco a destiempo mejor que torturarse por la fantasía para remedar una actitud sabia; y preferiría exhibir mis pasiones a incubarlas a mis expensas. Al airearse y expresarse, se apagan».<sup>14</sup> Mejor un bofetón a tiempo que dedicarse a alimentar el rencor. Ignoro ahora si Séneca repara en ello, pero si el objetivo es vencer la pasión y no permitir que anide en

un sentimiento más afincado en el alma que la primera pasión o emoción superficial, un modo de hacerlo es, sin duda, dejar que la pasión se exteriorice y, así, desaparezca. Ahí tenemos una distinción que sí nos lleva al resentimiento, del que querría ocuparme, aunque sea brevemente.

### Resentimiento y venganza

Es obligado acudir a Nietzsche para hablar del resentimiento. Nadie como él supo desvelar las zonas más oscuras del alma resentida, «esa peligrosísima materia detonante y explosiva» de donde nacen los «valores ascéticos», los valores, a su juicio, de la aniquilación del ser humano. Los valores ascéticos –la pobreza, la humildad, la castidad– jamás se habrían convertido en valores si no hubiera sido por la manipulación llevada a cabo por el sacerdote cristiano. Dicha figura, siempre a juicio de Nietzsche, transforma radicalmente el sentido del sufrimiento, un sufrimiento real e inseparable de la existencia humana, para darle un valor positivo. En lugar de vilipendiarlo y proclamar su inutilidad, que sería lo lógico, le busca un culpable –«alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal»–, y se dispone a cavilar sobre ruindades, a hurgar en las heridas supuestamente recibidas y a embriagarse con el veneno de la maldad: «Alguien tiene que ser culpable de que yo sufra». Es lo que piensa la «oveja enferma», a la que el sacerdote le contesta: «La culpable solo eres tú». Queda así cambiada «la dirección del resentimiento». El enfermo y el esclavo sufren únicamente porque no han aprendido a convertir su propia debilidad en valor. Si el sufrimiento es sentimiento de culpa, se impone querer el cilicio, la disciplina, el hambre, la contricción. Cuanto más debilitado y sacrificado se encuentre el hombre, mejor es. De esta forma, el ideal ascético deviene un valor que niega la vida para afirmar

13. Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996, pág. 168.

14. Michel de Montaigne, *Los ensayos, op. cit.*, pág. 1.078.

a Dios y el más allá, todas las «virtudes negadoras». Una actitud como la sacerdotal, esencialmente negadora de la vida, solo puede tener su origen en el resentimiento. Nietzsche proclama que del resentimiento emanan todos los supuestos valores de la moral cristiana. Si existe un sentimiento moral propiamente dicho, es el que cultiva el resentido, aquel que, porque es débil, odia al fuerte y, para superar su inferioridad, se adhiere afectivamente a su propia e inevitable debilidad y la convierte en valor supremo. El cristianismo nace, así, del «espíritu del resentimiento [...], la gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*». La moral cristiana aparece, en consecuencia, como una moral de la *décadence*, una moral de esclavos.<sup>15</sup>

La teoría del resentimiento de Nietzsche recibe una inmediata réplica de Max Scheler, con el propósito de corregir la simplicidad y el trazo grueso con que Nietzsche identifica al resentido con el cristiano. Efectivamente, explica Scheler, el resentimiento nace de la contradicción entre deseo e impotencia. Uno quiere vengarse de su situación, pero no puede, alimenta un resentimiento que le corroe y del que nace un falso juicio de valor: lo que aparecía como bueno es inalcanzable –la belleza, la salud el poder–, en consecuencia, exaltemos lo negativo –la fealdad, la enfermedad, la impotencia–. El resentimiento desempeña, efectivamente, un «papel creativo» en el campo del juicio moral. Pero Nietzsche se equivoca, a juicio de Scheler, porque falsifica «la jerarquía de valores». Al resentido su forma de percibir los valores le engaña, percibe como verdadero lo que en realidad es solo «efecto de una ilusión». De acuerdo con ello, no es la moral cristiana la que es fruto del resentimiento, sino la moral burguesa. ¿Qué es la moral burguesa? Una moral abstracta que proclama la objetividad de todo valor al comprobar que la jerarquía objetiva de los valores –en la que Scheler cree– no

le favorece. De hecho, la moral burguesa identifica los «valores de la vida» con los «valores de la utilidad», que son los que en realidad le convienen.<sup>16</sup>

Aunque la ira, la indignación, el enfado y el resentimiento son vocablos que denotan emociones o sentimientos pertenecientes a una misma familia de significado, el resentimiento se distinguiría, en este caso, de los otros, incluida la ira, por ser una pasión más elaborada, menos ciega e instantánea. El resentimiento es la emoción más cercana a la venganza, que es el desencadenante equivocado de la ira o la indignación. No solo Nietzsche considera que la venganza se sigue del resentimiento. Un filósofo más moderado, como es Adam Smith, opina lo mismo cuando afirma que la justicia se basa en el resentimiento, ya que

el resentimiento del dañado, que incita a tomar represalias por el daño del ofensor, es la fuente real de castigo de los crímenes. Eso que Grocio y otros autores normalmente pretenden que es la medida original del castigo, es decir, la consideración del bien público, no explica suficientemente el establecimiento de los castigos.<sup>17</sup>

El deseo de venganza parece ser la reacción natural contra el que nos ha hecho daño. Puesto que somos humanos, defectuosos, no vivimos «más allá del bien y del mal», deseamos compensar el daño con más daño, no es irracional querer vengarse.

Sloterdijk propone una historia de Occidente centrada en la ira. La ira es la palabra que origina la *Ilíada*: Homero le pide

16. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938.

17. Adam Smith, *Lecciones de jurisprudencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, pág. 104.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972.

a la diosa que la ayude a cantar la canción de la ira de Aquiles. Luego, la ira es sublimada por el judeocristianismo, que prohíbe la venganza y predica «poner la otra mejilla» hasta el día del Juicio Final, en que habrá que dar cuentas a Dios. Los movimientos de izquierdas han secularizado la idea del Juicio Final y se constituyen en una especie de «bancos de ira» que prometen venganza y el restablecimiento de la justicia global. Pero el «capital de ira» nunca es suficiente, hay que combinarlo con otras iras: nacionalistas, culturales. Todas las iras, es la conclusión de Sloterdijk, acaban siendo totalitarias. La propuesta debe ser, por el contrario, el liberalismo, ir «más allá del resentimiento», hay que aprender a vivir en una cultura posmonoteísta y en una meritocracia antiautoritaria. Al repasar las tesis de Sloterdijk, Slavoj Žižek expresa su total desacuerdo ante esa huida hacia adelante liberal. Por el contrario, hay que aprender a contemplar críticamente el pasado y «persistir en la continua denuncia de la injusticia». Lo cual no tiene nada que ver con el resentimiento nietszschiano, la moralidad del esclavo, sino «más bien representa el rechazo a normalizar el crimen, a hacerlo parte de las cosas corrientes/explicables, a integrarlo en una narrativa vital consistente y llena de sentido».<sup>18</sup>

Precisamente, piensa Žižek, lo que caracteriza al fundamentalista es la ausencia de resentimiento. La falta de resentimiento es lo que distingue al fundamentalista de verdad del que lo es superficialmente, porque no está tan convencido de las creencias a las que supuestamente se adhiere. Los fundamentalistas que no son creyentes convencidos actúan por resentimiento y envidia, mientras los fundamentalistas de verdad solo sienten indiferencia hacia los que no creen, a los que les falta el

18. Slavoj Žižek, *Violència*, Barcelona, Empúries, 2009, págs. 189 y sigs. (vers. cast.: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, 2009).

convencimiento «racista» de la propia superioridad. Los falsos creyentes, en cambio, no pueden estar muy convencidos de su verdad, pues, si lo estuvieran, ¿por qué habrían de sentirse ofendidos o amenazados por quien no está en posesión de la verdad? A Mahoma le hubieran importado muy poco las viñetas que lo ridiculizaban, estaba por encima y no necesitaba el reconocimiento de nadie para mantenerse en la verdad de su doctrina.<sup>19</sup>

El mismo Žižek se refiere al propósito a la crítica de Jean-Pierre Dupuy a John Rawls, cuya teoría de la justicia propone una distribución desigual de los bienes primarios para atender mejor a los menos favorecidos. La puesta en práctica de tal principio, dice la crítica, crearía «las condiciones para una explosión descontrolada del resentimiento», pues los más necesitados verían que la asistencia que se les depara en realidad justifica su estado y los condena a seguir siendo los más desfavorecidos. Cualquier intento de contemplar las desigualdades no como consecuencias de la mala suerte, sino como injusticias, aene la virtud de producir resentimiento y envidia de los que están peor hacia los que tienen todas las necesidades cubiertas.

Es fácil, pues, que el resentimiento y la sed de venganza prosperen incluso allí donde existen las mejores intenciones y los mejores propósitos para corregir las inequidades. Son las desigualdades las que determinan que la venganza no sea propiamente un sentimiento irracional, sino natural en las relaciones humanas. Si es así, la pregunta que hay que plantearse ahora es si no será el deseo vengativo el que en el fondo alimenta a la ley cuyo cometido es reparar los daños sociales. Ya vimos en un capítulo anterior que las emociones tienen una función en la legislación y en la interpretación de la ley, ya que una concepción de la ley en términos absolutamente desapasionados sería inhu-

19. *Ibid.*, págs. 88-89.

mana, por mucho que algunos teóricos del derecho pretendan convencernos de que eso es lo bueno. La ley contribuye a configurar las emociones al mismo tiempo que las expresa, ya que el instinto de castigar el daño forma parte de nuestra naturaleza, como lo puso de manifiesto, en su forma más extrema, la ley del talión: «Ojo por ojo». Pese a lo cual queremos convencernos de que la ley no es ni debe ser expresión de la venganza, más bien lo que intenta es evitarla, proponiendo a cambio una distante, fría y legítima reparación que responda al daño con daño, pero no vengativamente.

No obstante, Robert C. Solomon se propone desbaratar el presupuesto según el cual la legítima compensación del daño que se expresa en la ley responde a una intención pura, no motivada por el deseo de venganza. A su juicio, una serie de malentendidos llevan a creer que, al aplicar la ley, queda suspendida la sed de venganza, lo cual asegura que no es cierto. Existe, por una parte, una apreciación del castigo como un daño que habría que evitar porque es contrario a la siempre preferible voluntad de reconciliación. Pero —inquiere Solomon—, ¿no puede ser un oprobio mayor para el ofensor dejar su ofensa sin castigo?, ¿no puede ser humillante la máxima evangélica de devolver bien por mal o «poner la otra mejilla»? Por otra parte, muchos defienden que existe una diferencia entre el castigo legal y el que nace de la venganza, dando a entender que la penalización legal es pensada y sopesada, mientras que la venganza no lo es. ¿Es eso cierto? ¿No puede ser la venganza tan racional como la ley y no una respuesta inmediata e irreflexiva al daño recibido? Camus entendía que el castigo legal es peor que el que procede del deseo de venganza:

Para que hubiera equivalencia, la pena de muerte debería castigar al criminal que advirtió a su víctima del día en que iba a infligirle una muerte horrible y que, desde aquel mo-

mento, lo confinó a su merced durante meses. Un monstruo de tal calibre no se encuentra en la vida privada.<sup>20</sup>

Así, aunque el código penal distingue entre la transgresión de la ley, que es lo que se castiga, y el hacer daño a la víctima, que no es lo que explica la pena, no es cierto que tal diferencia anule la ira, el resentimiento o el deseo de venganza, sentimientos que se traslucen diáfananamente en muchos juicios. Hablamos de ellos como el acto de hacer justicia. Pero ¿se trata en realidad de hacer justicia? ¿Es *justicia* la palabra idónea para referirnos a lo que se halla en el trasfondo de la compensación o retribución del daño por la pena? La palabra *compensación* es, ciertamente, más débil que *justo castigo* o *pena merecida* y parece que excluye la venganza. Compensar incluye negociar, discutir, intentar un acuerdo, mediar entre las partes para evitar que la relación se deteriore por causa de los sentimientos que las enfrentan. La compensación es más civil que la penalización, está más lejos del «ojo por ojo». No obstante, hay que tener en cuenta que también la tan denostada ley del talión, expresión más genuina de la venganza, tenía sus límites: decir «ojo por ojo y diente por diente» expresaba una limitación, una medida que prescribía cómo y hasta dónde era compensable el daño recibido. En definitiva, concluye Solomon, un trío de metáforas sustenta la ley del talión: la deuda, el balance y la contaminación. Se trata, en efecto, de reparar una deuda, de restablecer una armonía o de limpiar lo que se ha contaminado. Las tres metáforas indican, en su opinión, la penetración del deseo de venganza en las relaciones humanas. Indican, por tanto, que incluso la venganza puede verse justificada.

20. Citado por Solomon, «Justice v. Vengeance», en Susan A. Bandes, *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 2001, págs. 132-133.

De lo dicho, sin embargo, no habría que concluir que legislar es solo una forma más sofisticada y engañosa de dar rienda suelta a los sentimientos más viscerales. Se trata más bien de no incurrir en eufemismos ni en buenismos que eliminan de un trazo los términos que afean nuestra conducta. Ser vengativos, viene a decir Solomon, forma parte de nuestra naturaleza, pero también la venganza es moldeable.

Una venganza no tutorizada ni cultivada puede ser una práctica social peligrosa. «Cuando busques venganza», dice un viejo proverbio chino, «cava dos tumbas». No obstante, tales argumentos solo aluden a la imprevisibilidad o la irracionalidad de los actos de los agentes individuales (o de las familias), no a la venganza encarnada en la ley y en la costumbre social establecida. La disuasión tiene la virtud de la rapidez, pero adolece de la virtud de la fiabilidad, porque le falta el pensamiento adecuado. La venganza, en contraste, posee la capacidad propia de la racionalidad, la prudencia y la conformación cultural. A decir verdad, la venganza es una pasión poderosa y peligrosa, pero es, asimismo, una emoción socialmente construida que puede ser cultivada a fin de que contenga no solo sus propios límites, sino una apreciación completa del bien común y también de la ley.<sup>21</sup>

Es una conclusión inquietante, pero que pone de manifiesto que la indignación, la ira, incluso la venganza, cuando son adecuadas y están tuteladas por la ley, se alimentan del compromiso por una realidad más justa y más armónica. Expresan el rechazo a una realidad que no deja de ser el escenario de crímenes, corrupciones y vejaciones constantes.

21. *Ibid.*, págs. 144-145.

## 8 Las razones del miedo

*El miedo está siempre dispuesto a ver las cosas peores de lo que son.*  
TITO LIVIO

No es propio de sabios tener miedo. «El terror expulsa de mi ánimo toda sabiduría», escribe Cicerón en las *Tusculanas*, y Montaigne, al transcribirlo, rubrica la idea: «De nada tengo más miedo que del miedo». Durante siglos, en efecto, el miedo se consideró propio de ignorantes y alimento de todo tipo de supersticiones. Ha sido el miedo el que ha creado a los dioses y nos ha hecho temer la muerte. Así lo creyeron Epicuro, Lucrecio y Séneca. De nuevo, pues, nos las habemos con una emoción que refleja la debilidad humana. Reacción ante lo desconocido e incierto, el miedo turba la mente, produce pesar y tristeza, e impide enfrentarse al futuro con claridad y buen sentido. Aunque es cierto también que la realidad en la que estamos de hecho está llena de peligros y que, si la condición humana es contingente, no puede ni debe desentenderse de cuanto constituya una amenaza para su existencia. En este sentido, el miedo es una emoción protectora, que impele a evitar el mal. Tenemos, pues, que aproximarnos a esa pasión viéndole, como ha ocurrido ya con las anteriores, las dos caras, la positiva o

adecuada y la negativa o inadecuada. Habrá miedos irracionales, provocados por suposiciones y creencias carentes de fundamento. Será posible abordar esos miedos desde nuestra capacidad conceptualizadora e interpretativa para desactivarlos. Pero también hay miedos racionales, propios de un espíritu realista e incluso sabio, capaz de aprovechar el temor que produce el mal para luchar contra él y vencerlo.

El punto de vista que acabo de exponer, el que no niega que existan razones poderosas para el miedo, es el del mesurado Aristóteles. Acepta que el miedo no es una emoción placentera, sino más bien «un cierto pesar o una turbación nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso». Pero, dado que los males son reales y existen, es preciso sentir miedo cuando éstos acechan. Por eso, en la *Retórica*, el filósofo recomienda provocar tal pasión en los oyentes y no despreciar un sentimiento que otros, en condiciones similares, también han tenido:

Por lo tanto, conviene poner a los oyentes, cuando lo mejor sea que ellos sientan miedo, en la disposición de que puede sobrevenirles algún mal [...] y mostrarles que gentes de su misma condición lo sufren o lo han sufrido, y, además, de parte de personas de las que no cabría pensarlo y por cosas y en momentos que no se podrían esperar.<sup>1</sup>

### Miedo y política

Ignoro si Hobbes tenía en mente las palabras aristotélicas cuando decidió hacer del miedo uno de los motivos del poder político. El otro motivo era el deseo o la ambición de poder, innatos en cualquier individuo. Lo que ciertamente influyó en él fueron las

1. Aristóteles, *Retórica*, 1383a 8-12.

turbulencias políticas que tuvo que vivir y que le acompañaron desde que nació. Un ambiente de guerra que le hizo escribir: «El miedo y yo fuimos hermanos gemelos». Aludía, según se dice, al parto prematuro de su madre, asustada por la inminente llegada de la Armada Invencible a las costas británicas. Es, pues, un sentimiento el que, en definitiva, lleva a Hobbes a idear ese artificio racional donde los haya que es el contrato social. El punto de partida es una concepción radicalmente negativa del ser humano («el hombre es un lobo para el hombre»), derivada del hecho de que todos los humanos son iguales en cuanto a la capacidad de alcanzar los fines que se proponen.

Y, por tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, sin que ambos puedan gozar al mismo tiempo de ella, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces solo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse y subyugarse.<sup>2</sup>

Dicha situación crea inseguridad y miedo a la muerte, a «la guerra de todos contra todos», una guerra que nunca ha sido real, pero es percibida por la mente racional como posible. Una posibilidad, un temor, que es, en definitiva, el motivo de otra ficción: el contrato que explica y justifica el nacimiento del Estado y el imperio de la ley. Así, Hobbes concluye uno de los capítulos nucleares de su *Leviatán*, con la afirmación siguiente:

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte, el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por su industria, Y la razón sugiere adecuados artículos de

2. Thomas Hobbes, *Leviatán*, xiii.

paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza.<sup>3</sup>

De la hobbesiana concepción de la política procede lo que Judith Shklar ha llamado «el liberalismo del miedo»,<sup>4</sup> la teoría política que, no pudiendo anclarse en un *summum bonum*, lo hace en un *summum malum*. Lo que inspira la necesidad de la ley es la crueldad y el miedo que la crueldad inspira, «incluso el miedo del miedo mismo», eso que para Montaigne era la antítesis de la sabiduría. La prohibición de la crueldad y de la guerra se eleva, entonces, a principio universalizable, pues, aunque el temor es intrínseco a los seres vivos, el miedo sistemático hace imposible la libertad. Es preciso instaurar el derecho para que desaparezca el miedo, o, de otra forma, hay que limitar la libertad para preservarla. El miedo de que habla Hobbes es muy material, una expresión de la actitud espontánea y prerreflexiva de todos los hombres de huir de la muerte. Como explica muy bien Remo Bodei al propósito, el miedo a morir se constituye así en fundamento del poder soberano, despoja a los vivos de parte del poder que les correspondía y, al mismo tiempo, los mantiene en una *insecuritas* permanente. El poder soberano se erige como protector, pero fácilmente se convierte en fuente de temor, razón por la cual «toda victoria del poder podría configurarse como una clara y secreta victoria de la muerte, que hace las veces de resorte y de catalizador de los procesos políticos. Se construye destruyendo y dominando».<sup>5</sup> Precisamente porque ha partido de la crueldad —explica Schklar—, el liberalismo del miedo

3. *Ibid.*

4. Judith Shklar, en Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

5. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995, pág. 128.

empieza con el supuesto de que el poder de gobernar es el poder de infligir miedo y crueldad y que ninguna dosis de benevolencia podrá jamás bastar para proteger a una población sin armas contra ellos. De este modo, institucionaliza la sospecha, ya que solo una población desconfiada está en condiciones de velar por sus derechos, evitar el miedo y ser capaz de elaborar sus propios proyectos, sean éstos modestos o grandes.<sup>6</sup>

Spinoza no comparte una visión ambigua frente al miedo. Piensa que solo es causa de tristeza, la pasión más desechable. El miedo, son sus palabras, «es una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo».<sup>7</sup> En ningún caso parece que el miedo se le muestra como un afecto conveniente para esa fuerza que impele al ser humano —el *conatus*— y que no es tanto un afán de poseer, como en Hobbes, sino el «esfuerzo por perseverar en el ser». El miedo nos entristece y, además, brota de una idea dudosa, incierta, que solo produce más incertidumbre e inseguridad. Fiel a su máxima tan repetida de «no ridiculizar, no lamentar ni detestar, sino entender»,<sup>8</sup> Spinoza piensa que el fin del Estado

no es dominar a los hombres ni obligarles mediante el temor a someterse al derecho ajeno, sino, al contrario, liberar a cada uno del temor, a fin de que pueda vivir, en lo posible, en seguridad, es decir, a fin de que pueda gozar del mejor modo posible de su propio natural derecho de vivir y de actuar sin perjuicio para sí ni para los demás.<sup>9</sup>

6. J. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, pág. 238.

7. Spinoza, *Ética*, III.

8. *Id.*, *Tratado político*, I, 4 y *Ética*, III, pref.

9. *Id.*, *Tratado teológico-político*, cap. XIX.



Es cierto que los hombres pocas veces viven bajo los dictados de la razón; en algunos casos habrá que utilizar, como males menores, el miedo o la esperanza, incluso la humildad y el arrepentimiento, es decir, un cúmulo de afectos tristes. Pero lo que sobre todo conviene tener en cuenta es que los hombres no son malvados por naturaleza, sino que «son malvados porque son desgraciados, porque se sienten dominados por la *tristitia* que destruye la alegría o el poder de existir y que los arroja a menudo cada vez más bajo, atrapándolos en una espiral de destrucción y autodestrucción».<sup>10</sup> Desde tal hipótesis, la represión no puede ser el instrumento de la ética emancipadora que busca Spinoza.

#### Miedo a la muerte

Hobbes instrumentalizó el miedo a la muerte para construir sobre tal pasión su filosofía política. Pero el miedo a la muerte tiene un componente más ontológico y esencial, al margen del temor a la guerra o a la destrucción perpetrada por otros hombres. El ser humano, aun siendo consciente de su finitud, se ha rebelado siempre contra esa condición que le es propia y que le condena a dejar de ser. Solo la teología ha conseguido sublimar la realidad de la muerte y hacerla aceptable e incluso anhelada por el creyente. De las religiones ha nacido la esperanza en un más allá redentor de los males de este mundo, entre los cuales ya no está la muerte, que deja de ser el fin total y absoluto del ser personal. Ha habido filosofías laicas, o panteístas, que han buscado y encontrado argumentos contrarios a la idea de que morir es un mal y, por lo tanto, algo temible. La han combatido como una idea supersticiosa y, por lo tanto, irracional. Epicuro fue uno de ellos. ¿Por qué temer a la muerte si mientras vi-

vimos no estamos muertos y, una vez muertos, ya no somos? Lucrecio se hace eco de la misma idea. Y también los estoicos, que defienden que la superstición, todas las supersticiones, se corrigen atendiendo a la necesidad de las cosas, convicción a la que llegamos a través del auténtico conocimiento. Desde el punto de vista del conocimiento humano, que es siempre parcial y limitado, la existencia está llena de negatividades, de cosas que se perciben como temibles. Ese temor es un yugo que no nos permite vivir con tranquilidad y sensatez. La forma de conjurarlo es el convencimiento de que todo lo que ocurre está sometido a la misma necesidad y lo necesario no depende de nosotros, luego es absurdo preocuparse por ello. Entre las cosas que no dependen de nosotros, se encuentran las mayores causas del sufrimiento humano: el dolor, el envejecimiento y la muerte. ¿Qué ganamos preocupándonos y alimentando el temor hacia algo que no podemos cambiar? «Si queréis no temer nada», enseña Séneca, «pensad que todo es temible».<sup>11</sup>

Spinoza dirá también que el hombre libre no piensa en la muerte, pero Spinoza no es un estoico, no cree que la superstición se corrija con la razón, sino, por el contrario, transformando el miedo en amor. Para Spinoza, no tiene sentido preguntarse qué podemos esperar, como culminación del cumplimiento del deber moral. No es la razón represiva ni la razón utópica la que puede librarnos del miedo a la muerte, tampoco la aceptación resignada de la existencia y su finitud como una fatalidad que hay que aceptar. Lo que hay que hacer es dejar de vivir a merced de la inseguridad y de la fortuna, dejar de estar sometidos al fatalismo del azar, e incrementar la potencia de existir mediante el paso de la dimensión imaginativa de la pasividad, a la dimensión racional y de esta última a la «ciencia intuitiva», accesible únicamente al sabio. No es

10. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, op. cit., pág. 140.

11. Séneca, *De la tranquilidad del alma*, VI, 2.

fácil hacerse una idea cabal de lo que entiende Spinoza con las tres dimensiones del conocimiento, especialmente la última, el conocimiento intuitivo reservado solo a los más sabios. A su juicio, la razón no es otra cosa que «la potencia del alma», que a su vez consiste en la capacidad de conocer las causas de las cosas, conocimiento que, por su parte, es sinónimo de libertad. «Una afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta», pues las pasiones son ideas confusas que precisan ser corregidas. Corrección que, además, siempre es posible, como se enuncia en la proposición siguiente: «No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto». <sup>12</sup> Es la tesis de la «salvación por el conocimiento», según el certero comentario de Vidal Peña a las proposiciones recién citadas. De la dimensión imaginativa del conocimiento se pasa a la racional y de ésta a la intuitiva gracias a otra pasión: la pasión por el conocimiento. Así, lo que producía tristeza por causa de la incertidumbre pasa a ser motivo de alegría. Como explica bien Bodei, la clave está en liberarnos de lo que tienen de pasivo los afectos. Esa liberación otorga la *securitas* imprescindible para dejar de tener miedo: «La seguridad es una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda». <sup>13</sup> La *securitas* proporciona la tranquilidad del ánimo que buscaba el sabio estoico, pero no tanto porque se acepte resignadamente la necesidad, sino porque ha desaparecido la incertidumbre. «Así como para Hobbes la razón nace del miedo, para Spinoza se desarrolla, precisamente, a partir de la seguridad, que constituye para las multitudes un fermento de la racionalidad». <sup>14</sup> Porque la razón

espinoziana no es una racionalidad fría y calculadora, sino caliente y viva, vigorizada por la fuerza de los afectos. Dicho de otra forma, no es la fuerza de la voluntad ni la demostración puramente racional de que los miedos son infundados lo que dará seguridad a las personas y a los Estados, la seguridad la producirán cambios más materiales que establezcan relaciones diferentes, propicien otros encuentros y un orden distinto que nos hagan sentir, individual y colectivamente, más seguros al tiempo que activan nuestra potencia de actuar. Se trata de pasar de una forma de saber inferior a otra superior, de abandonar el lado más pasivo de los afectos y potenciar el activo por un incremento del conocimiento. Bodei equipara la posición de Spinoza a la de Marx y Freud: los hombres no abandonan las supersticiones a partir de demostraciones lógicas que les convencen de que los dioses son solo fruto de su imaginación o de su menesterosidad, sino que es preciso empezar por eliminar las condiciones materiales que les llevan a buscar seguridad y consuelo en otra vida. <sup>15</sup>

En realidad, el paso de un miedo connatural al hombre, como lo concibe Hobbes, a un sentimiento más esperanzador viene dado porque el punto de partida desde el que se piensa la realidad no es el contrafáctico estado de naturaleza, sino la realidad concreta y sus contradicciones. Son estas condiciones materiales las que producen inseguridad y miedo o, por el contrario, permiten albergar una cierta confianza.

### Miedo e incertidumbre

Todos los miedos son miedos de que algo ocurra. Algo incierto pero que aparece como un peligro amenazador. De ahí el ca-

12. Spinoza, *Ética*, V, props. III y IV.

13. *Ibid.*, III, def. XIV.

14. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, op. cit., págs. 211-236.

15. *Ibid.*

rácter profiláctico del sentir miedo que lleva al sujeto a poner medidas para precaver y tratar de evitar un posible mal. Robert M. Gordon clasifica las emociones en dos clases: fácticas y epistémicas.<sup>16</sup> Todas las emociones relacionadas con el miedo, la preocupación, la esperanza, son epistémicas, en tanto que la clase de emociones relacionadas con el pesar (*regret*) son fácticas. La diferencia entre unas y otras está en el motivo que las causa. Las emociones epistémicas derivan de una incertidumbre, la creencia de que algo que se percibe como no conveniente o peligroso puede ocurrir, aunque no es seguro que ocurra: el labrador teme que no llueva y se eche a perder la cosecha; el político teme no ganar las elecciones; el estudiante teme suspender los exámenes. El miedo, como la mayoría de las emociones que nos ocupan, es un estado de ánimo que se sustenta en creencias o en sospechas que luego serán confirmadas o refutadas. Es una emoción que mira al futuro y no al pasado. Uno no siente miedo por algo ya ocurrido, sino, en todo caso, de que eso, que no fue placentero ni agradable en su momento, vuelva a ocurrir. Las emociones fácticas, por el contrario, no son producidas por la idea de un futuro imprevisible, sino que son reacciones a algo ya pasado que produce pena o remordimiento. La diferencia entre unas y otras es una cuestión de conocimiento. Sabemos qué cosas nos producen pesar, como sabemos de qué debemos sentirnos agradecidos. En cambio, tememos que ocurra algo que no sabemos si va a ocurrir. Las emociones fácticas no derivan de

una incertidumbre, sino del conocimiento y la certeza de que algo nos dolió o, por el contrario, fue motivo de alegría. Son la consecuencia de un deseo frustrado, o de un deseo satisfecho. Uno siente pesar por la muerte de un familiar, se arrepiente de no haber actuado con suficiente tacto o agradece una muestra

16. Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

de afecto. En cualquier caso, son emociones provocadas por hechos ya ocurridos.

En el contexto de este trabajo, las emociones interesantes son las epistémicas, porque son las que predisponen a actuar de una forma u otra y las que permiten a su vez que el individuo se deje arrastrar más o menos por el poder de la emoción. Aunque también las emociones fácticas pueden llegar a paralizar al individuo y frenar su capacidad de acción, como ocurre con la melancolía, a la que me referiré en un capítulo aparte. Volviendo al miedo, éste envuelve estados cognitivos y actitudinales de un mismo tipo: uno no sabe si los pasos que oye tras de sí son los de un ladrón; no sabe si el avión que debe coger llegará a su destino sin problemas; no sabe si conseguirá pasar con éxito el examen. Lo incierto, en general, produce miedo. No es una simple indecisión lo que siente la persona, no es que no sepa qué camino debe tomar o qué opción debe preferir. Ésa sería una «incertidumbre deliberativa», que no sería causa de miedo, sino más bien de perplejidad. A su vez, el miedo, como todas las emociones, es motivacional, genera un deseo o una actitud que mueven a actuar. Quien teme que le siga un ladrón procurará esquivarlo, huir o pedir socorro a un guardia; quien siente miedo de no superar un examen intentará estudiar más o no se presentará a la prueba; el miedo a coger un avión conduce a buscar alternativas de viaje o a emborracharse para hacer más llevadero el trayecto.

La incertidumbre que alimenta al miedo es otra prueba de vulnerabilidad característica del ser humano. Por ello, en términos generales, la acción motivada por el miedo tratará de evitar o superar ese estado de debilidad y de indefensión. Uno puede controlar más o menos el motivo del miedo, aunque no es lo mismo controlar una tormenta que el resultado de un examen. En cualquier caso, el miedo incita al individuo a tomar medidas para que lo que percibe como un peligro o una amenaza deje

serlo. En la evolución de las especies, parece que el miedo tuvo un papel esencial para desarrollar ciertas habilidades, como la capacidad de volar y la huida. Gordon lo explica diciendo que el «estado de miedo» parece haber sido «un experimento evolutivo complejo, seguramente universal entre los mamíferos, que ha implicado un despertar fisiológico (especialmente autónomo), una concentración de la atención, la prontitud para volar y la disposición a huir». Podemos referirnos al «síndrome de la incitación a volar» (*flight-arousal syndrome*), un síndrome que indica por sí solo que quien lo tiene está sujeto a distintos miedos de los que desea escapar.<sup>17</sup> Gracias al miedo, hemos aprendido a huir del peligro y a enfrentarnos a las amenazas, consiguiendo que el estrés fisiológico que deriva de ellos desaparezca.

Puesto que las emociones epistémicas se basan en creencias con las que comparten una estructura similar («tengo miedo de que me asalten si salgo sola de noche» se parece a «creo que pueden asaltarme si salgo sola de noche»), el fundamento de las emociones puede ser tan falso o débil como las creencias mismas. La incertidumbre que caracteriza a lo que motiva el miedo puede estar justificada o no. Muchas fobias parecen incluso desmentir el carácter epistémico del miedo, porque en el fondo de ellas no hay nada incierto que pueda ser verificable o refutable. ¿Qué incertidumbre está en la base del temor a los espacios cerrados, por ejemplo, o del miedo a las arañas? Olbeth Hansberg hace un detallado análisis de las emociones epistémicas de Gordon para poner en duda la teoría de que el miedo siempre procede de una incertidumbre. Las fobias, dice, son un ejemplo de ello. Las fobias y otros miedos más radicales, como el miedo al dolor o el miedo a la muerte. Uno tiene miedo porque sabe que va a sentir dolor o que va a morir. Lo sabe, no lo pone en duda. El claustrofóbico también sabe que los espacios cerrados y pequeños le producen

pánico. Puede saber incluso que el miedo es infundado, que se basa en una creencia insostenible, pero ello no hace que el miedo desaparezca. En tales casos, el miedo parece más similar al tipo de emociones fácticas que a las epistémicas.<sup>18</sup>

La observación de Hansberg es pertinente y lo que pone de manifiesto es que las emociones son demasiado complejas para someterse a las clasificaciones en que se empeñan en encerrarlas los filósofos analíticos. A mi juicio, lo interesante de la tesis de Gordon es el vuelco que le da al conductismo de William James y Stanley Schachter. En contra de ambos autores, hay que decir que el origen de la emoción no es el estado fisiológico, sino un cierto estado cognoscitivo. Las emociones vienen provocadas por algún tipo de agente, por una realidad que motiva en el individuo una o varias reacciones actitudinales típicas del sentimiento de miedo. Entre ellas están las reacciones fisiológicas, pero también incitaciones a actuar en un sentido o en otro. Es decir, no son las palpitaciones las que provocan el sentimiento de temor, sino la sospecha de que tengo que enfrentarme a una situación difícil. La actividad visceral, en cualquier caso, no es imprescindible para que se produzca una emoción.

### El control del miedo

La incertidumbre que está en el origen del miedo muestra, como se ha repetido, la vulnerabilidad del sujeto, la cual es a su vez la explicación de las dificultades de éste para llegar a controlar la emoción. Esa falta de control ha llevado a los filósofos a idear maneras de conjurar los efectos nocivos de las emociones, efectos que se muestran en la incapacidad para reaccionar autónomamente, en la turbación o el entorpecimiento del juicio, en la

17. *Ibid.*, pág. 71.

18. O. Hansberg, *La diversidad de las emociones*, *op. cit.*, págs. 55 y sigs.

negación, en una palabra, de la respuesta inteligente. Hemos visto que los estoicos proponían liberarse del miedo a través de una especie de disciplina cognoscitiva que llevaría al convencimiento de que o bien todo era igualmente temible o que en realidad nada lo era. Hobbes se aprovechó del miedo intrínseco a la vida humana «en estado de naturaleza», para fundamentar el poder político y la obligación de obedecer al Estado. Spinoza, por su parte, proponía la transmutación de la inseguridad propia del estado de miedo a una seguridad obtenida por el esfuerzo de conocer aquello que debe afectarnos esencialmente desactivando cualquier atisbo de superstición o engaño. La forma en que el propio Spinoza vive su fe religiosa, desafiando la ortodoxia de la sinagoga cuando considera que es equivocada y manipuladora, y aceptando para sí las consecuencias de una actitud considerada herética, aceptando la expulsión y la marginación, con la tranquilidad que proporciona el sentirse en paz con uno mismo, es un ejemplo, quizá, de las enseñanzas de sus libros y de qué hay que hacer para pasar de la inseguridad a la seguridad del ánimo. Por lo que respecta a Aristóteles, la propuesta del término medio como criterio de virtud insta a evitar tanto la temeridad como la cobardía, dos actitudes desmesuradas que debe tratar de evitar el hombre valiente. Ni el que lo teme todo y no se atreve a embarcarse en ninguna empresa que merezca la pena ni el que no teme nada y está demasiado presto a arriesgar su vida por causas nimias son ejemplos de personas virtuosas que han aprendido a controlar el miedo.

Nos convenzan o no las distintas filosofías que han abordado la forma de controlar las pasiones, lo cierto es que ninguna de ellas comulga con la idea de que las emociones son pasiones en el sentido más fuerte del concepto, es decir, algo que condena al sujeto a una pasividad insuperable. La contraposición entre acción y pasión, como aquello que el sujeto hace por propia voluntad o lo que le sobreviene y no puede evitar, no es el punto de vista

correcto para entender el papel que tienen las emociones y los sentimientos en el comportamiento humano y, concretamente, en el comportamiento ético. Es correcto decir que el sujeto no es responsable de las emociones que tiene, que en principio son incontrollables, lo cual, sin embargo, no es contradictorio con la afirmación de que el sujeto pueda llegar a dominar y razonar sus emociones utilizándolas en un sentido o en otro sin dejarse simplemente arrastrar por ellas. Dicho de otra forma, una cierta pasividad no está reñida con la posibilidad de que el sujeto desempeñe un papel activo para controlar sus afectos. Volviendo al miedo, el sujeto que se siente atemorizado no puede evitar que el agente en cuestión sea la causa del miedo, pero sí podrá evitar que ese agente actúe sobre él. Gordon lo escribe así:

Caracterizar a un estado [emotivo] como el resultado de una operación llevada a cabo por un determinado agente no es caracterizarlo como *un estado con respecto al cual somos pasivos*: ni como *un estado que actúa sobre nosotros* ni como un estado involuntario, un estado ante el que no podemos hacer nada.<sup>19</sup>

#### La manipulación por el miedo

Se ha dicho que la calidad de la vida política de un país se mide por el miedo que hay en él. Miedo político y miedo social. La manipulación política por el miedo es fácil, por lo que, incluso en las democracias, los grupos políticos no dudan en infundir miedo para lograr sus fines. Basta leer los periódicos y ver los informativos de televisión para comprobar que el miedo es la estrategia política más fácil y la que se impone a cualquier otra. La lucha por ganar unas elecciones consiste

19. Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions*, op. cit., pág. 121.

en buscar maneras eficaces de asustar al ciudadano y hacerle creer que las propuestas del contrincante serán catastróficas para todos. Una propuesta incapaz de atizar el miedo en algún sentido no prospera, cae en el olvido, no es tenida en cuenta por nadie, sobre todo no es tenida en cuenta por los medios de comunicación. Para algunos, el fenómeno se explica por el hecho de que han quedado atrás las luchas ideológicas, siendo el único fin de la política la administración del bienestar de las vidas humanas. La política es biopolítica y se centra en la protección del individuo con respecto a todo aquello que pueda hacerle daño. Miedo al cambio climático, miedo a la inmigración, miedo a la presión fiscal, miedo a la especulación financiera, miedo a la delincuencia, miedo a la gripe A, miedo a todo lo que pueda perturbar la tranquilidad y el buen vivir de los ciudadanos del Estado de bienestar.

A propósito de la cuestión, Žižek pone de relieve que el miedo tiene un aliado fundamental en el lenguaje. Contrariamente a la hipótesis de que el lenguaje es la base del diálogo y del mutuo entendimiento, al lenguaje hay que atribuirle una importante dosis de la violencia que divide a los humanos. Lejos de ser un medio de debate, el lenguaje es un medio de confrontación. «El lenguaje y no el interés egoísta es el primer y gran divisor». Lo es porque inevitablemente simplifica la realidad al nombrarla. «Cuando los trabajadores protestan contra la explotación, no protestan contra una simple realidad, sino contra una experiencia de su situación que toma sentido gracias al lenguaje». El lenguaje construye esencias, decía Heidegger, es la «casa del ser», interpreta la realidad. Por eso quien tiene poder para ponerle nombre a la realidad utilizará el lenguaje a su favor, convertirá las palabras y las locuciones en instrumentos para seducir a la audiencia o para indisponerla con respecto al rival. Poner de relieve los peligros de la política del contrincante es más fácil que intentar convencer con las políticas propias, por

eso la estrategia del miedo es la más utilizada y la más eficaz en la era de la biopolítica.<sup>20</sup>

Que la política tiene en la capacidad de inculcar miedo un arma retórica fundamental lo sabía ya Aristóteles cuando decía que a veces convenía poner a los oyentes en la disposición de sentir miedo. Aunque, inmediatamente después de hacer tal recomendación, añadía que era igualmente necesario para el poderoso inducir a la confianza. Miedo y esperanza, miedo o confianza, son dos pasiones parejas, como veremos en el próximo capítulo: el miedo viene provocado por un mal probable y la confianza, por un bien probable. «Si tanto el bien como el mal son dudosos», sostiene Hume, «dan lugar al miedo o a la esperanza, según que el grado de incertidumbre esté de un lado o de otro».<sup>21</sup> Y es normal, añade, que el entendimiento se vea movido de uno a otro de los extremos; según sea la perspectiva desde la que se ve el objeto, fluctúan los pros y los contras de la cuestión. Precisamente porque el mal que puede derivarse de algo es incierto, no es difícil que ese algo temible pueda ser visto también como algo tal vez esperanzador. El optimista ve lo mismo que el pesimista pero desde una perspectiva que le produce más alegría que tristeza. La misma incertidumbre que acompaña al miedo es la que permite trucar ese miedo en esperanza. Esa posibilidad es la que aprovecha el manipulador de la opinión para sembrar el miedo, para despertar confianza o, simplemente, para distraer a la audiencia y evitar que piense en lo que de verdad importa. Mientras unos tratan de convencer de que todo está controlado y no hay nada que temer, los oponentes se proponen convencer de lo contrario. El resultado del cruce de visiones contradictorias de lo mismo es el desapego, la

20. Slavoj Žižek, *Violència*, op. cit., págs. 42 y sigs.

21. D. Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 73-74.

falta de credibilidad y la desconfianza generalizada. Cuando la estrategia del miedo se usa sistemáticamente, sea lo que sea lo que haya que temer porque todo se presenta como igualmente temible, mientras, por el otro lado, todos los mensajes pretenden ser positivos y estimulantes, por negra que sea la realidad que reflejan, lo que se consigue es que el ciudadano lo desoiga todo y no se sienta afectado por nada.

A Hume le debemos la explicación más certera de la separación que existe entre hechos y juicios de valor. En la realidad nada es de por sí temible o esperanzador, es nuestro juicio el que le da un sentido. Los hechos —dice— no son ni buenos ni malos, no provocan deseo ni aversión, son indiferentes. Es nuestra percepción de los hechos la que produce diferencias valorativas entre ellos, porque va cargada, por decirlo así, de sentimentalidad. Me gusta mi país o mi equipo de fútbol porque tiene muchas cosas estimables pero, sobre todo, porque es el mío, y eso no lo hace indiferente a mi apreciación.

Lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible.<sup>22</sup>

Eso es la razón para Hume, una «pasión tranquila», no un conjunto de principios que deben imponerse a las pasiones. De ahí que considere equivocada la visión del filósofo como «moralista», o como alguien que indica qué medios son buenos para lograr ciertos fines, qué pasiones deben ser consentidas o qué apetitos deben ser saciados. Por el contrario,

22. *Ibid.*, pág. 139.

si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso que puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y el afecto humanos. Lo que parece la más codiciosa comida a un animal resulta repulsivo a otro. Lo que afecta al sentimiento de uno con agrado produce desagrado en otro.<sup>23</sup>

¿Qué hay que deducir de tal declaración de escepticismo? ¿Que todo vale igual y que todas las emociones son igualmente adecuadas? En absoluto, pues a Hume, como filósofo de la moral, le concierne el buen sentido moral y lo que está diciendo es que es en nosotros y no en el mundo exterior donde está el motivo de las pasiones: «La humanidad está guiada casi por completo por la constitución y el temperamento, y las máximas generales tienen poca influencia».<sup>24</sup> Al igual que lo hizo Spinoza, Hume carga contra Séneca, Plutarco, Cicerón y todos aquellos que pretenden reducir a unos cuantos consejos las directrices para vivir bien. No son las máximas de los filósofos, sino la ejercitación en el conocimiento de uno mismo y la propia formación, lo que ayudará a templar las pasiones y a vivir bien con ellas.

Si es la disposición del ánimo la que lleva a apreciar la realidad de una forma u otra, descartar el miedo como contraproducente en cualquier caso no es una actitud razonable. En el próximo capítulo me referiré a la confianza, que es la otra cara del temor. Lo cual no significa que la confianza sea siempre positiva y el miedo, negativo. Hans Jonas vincula ambos sentimientos, por la razón de que la confianza o la esperanza,

23. *Ibid.*, pág. 231.

24. *Ibid.*, pág. 249.

que es condición de cualquier acción —el que no confía en nada se paraliza y no actúa—, llevan implícito siempre un germen de inseguridad: no sabemos si lo que esperamos ocurrirá o no, no sabemos si aquel en quien confiamos satisfará nuestras expectativas. Esa inseguridad —la incertidumbre a la que me he referido más arriba— produce temor, pero el temor en tal caso —afirma Jonas— es «una condición de responsabilidad: precisamente eso a lo que se llama *coraje para la responsabilidad*». Hay, pues, un temor que impide actuar y otro que anima a hacerlo. Y este último es un temor responsable, es el temor por el que me pregunto: «¿Qué le sucederá a *eso* si *yo* no me ocupo de ello?». Cuanto más incierta sea la respuesta, más habrá que activar la responsabilidad. Así, «el temor se convertirá en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de la responsabilidad histórica». <sup>25</sup> Es decir, tanto el cultivo del miedo como el esfuerzo por no sucumbir al miedo son tareas éticas igualmente necesarias, resultado en ambos casos de haber adquirido un justo discernimiento moral.

25. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1979, págs. 357-358.

## 9 La falta de confianza

*La esperanza está habitada por un virus de insatisfacción.*

GEORGE STEINER

El otro lado del miedo es la confianza. Aristóteles la califica como «lo contrario del temor, de modo que ella es una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor». <sup>1</sup> Diferente al miedo que, en el lenguaje de Spinoza, es un afecto triste, la esperanza es una alegría, ahora bien, tan «inconstante» como lo es la tristeza que produce el miedo, puesto que «brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo». <sup>2</sup> Ambas emociones son imprescindibles para seguir viviendo. El miedo ayuda a evitar males y la confianza alimenta el deseo de vivir. Recordemos el mito del vaso de Pandora: al derramarse y perderse todo lo que contenía, solo la esperanza se mantuvo en el fondo del vaso.

Confianza viene de *confido*, «tener fe». Es un sentimiento vinculado a la religión, donde se sustenta y alimenta la fe en Dios.

1. Aristóteles, *Retórica*, 1383a, 15-20.

2. Spinoza, *Ética*, III, «Definiciones de los afectos».



Desde un punto de vista metafísico o trascendente, la confianza tiene que ver con la promesa de salvación para una existencia hundida en la miseria y el pecado. Confiar en Dios significa esperar una redención que ninguna realidad humana puede proporcionar. Ya Aristóteles decía que es confiado el que está bien con los dioses y cumple los preceptos religiosos. Por eso el modelo de la confianza es religioso, porque solo un dios o una promesa divina están en condiciones de no defraudar, a diferencia de lo terrenal, donde el futuro es incierto y las alegrías que suscita la confianza son dudosas e inconstantes. La fe y la esperanza son dos de las virtudes teologales, las virtudes que determinan el tipo de relación que vincula al ser finito con la divinidad. La célebre pregunta kantiana «¿qué podemos esperar?», «¿qué puedo esperar si hago lo que debo?», es un grito de angustia y desconcierto, una angustia que solo desaparece con la esperanza de que haya otra vida, un lugar donde se haga justicia y el bueno y el malo reciban lo que merecen. Sin esa esperanza, la propuesta moral tiene un final dramático y absurdo para la razón que la ha pergeñado. Si todo aquello que éticamente debería ser deja de cumplirse, ¿qué sentido tiene enunciarlo y esforzarse?, ¿qué sentido tiene razonar?

### La desconfianza posmoderna

Desde que empezó el proceso de secularización en el pensamiento occidental, la confianza ha perdido el sustento divino y ha tenido que apoyarse en realidades contingentes que, si bien en un principio podían presentarse como salvadoras, pronto han ido mostrando las múltiples fisuras e imperfecciones que las constituían. Una de las esperanzas que trae consigo la Modernidad ilustrada es la que se nutre de la fe en el progreso, una fe indiscutida mientras se espera que el poder de la razón y del conocimiento corregirá todas las supersticiones y las patrañas que mantienen al ser hu-

mano en minoría de edad, confunden su mente y le impiden pensar por sí mismo. La libertad y la capacidad de pensar son los puntales que han de permitir a la humanidad mirar al futuro sin miedo. Emma Rotschild explica, en *Economic Sentiments*, cómo los filósofos ilustrados —Hume, Adam Smith, Turgot y Condorcet— se proponen, cada uno a su manera, liberar a la humanidad de todos los miedos que la mantienen atenzada y le impiden progresar. Se dan cuenta de que los temores de las sociedades incivilizadas, con sus sacrificios y sus seres invisibles, fueron sustituidos por otros motivos de temor no tan distintos: los «terrores de la religión». En el ámbito político, el despotismo y la arbitrariedad de los gobiernos dieron lugar a una serie de despropósitos: mientras los más se entregaban a todo tipo de disturbios y desórdenes por miedo a perecer de hambre y de miseria, los poderosos temían que el desorden acabara arrebatándoles los privilegios y la seguridad de que gozaban. «El miedo es el origen de casi todas las estupideces humanas y, sobre todo, de las estupideces políticas», escribió Condorcet. Pues bien, todos estos ilustrados, que fueron a su vez los padres del liberalismo, aplaudieron y celebraron la libertad de comercio como la gran promesa que haría que las mentes y las vidas de los individuos vivieran menos asustadas y se extendiera «un cierto grado de confianza en la justicia y en el gobierno». La expansión del comercio y la opulencia haría que la gente se sintiera más segura y confiada en vivir bien hasta el fin de sus días.

Bien es cierto que la confianza no era compartida en igual medida por todos. Al lado de los filósofos propiamente liberales, un Diderot, por ejemplo, comentaba en su «Apologie de l'abbé Galiani», que el «flujo tranquilo» de las fuerzas económicas era más bien «un conflicto tumultuoso de miedo, avaricia y codicia». Tocqueville, por su parte, en *L'ancien régime et la révolution*, muestra sentimientos ambivalentes. Por una parte, siente que «el nuevo espíritu revolucionario» estimula la prosperidad económica: «Este espíritu activo, inquieto, inteligente, innovador,

ambicioso, este espíritu democrático propio de las sociedades nuevas, empezó a animarlo todo y, antes de darle la vuelta a la sociedad por un momento, fue suficiente para sacudirla y desarrollarla». Por otra, sin embargo, el mismo autor reprocha a los *économistes* que quieran erigir un modelo y un nuevo orden de acuerdo con la sociedad que ellos imaginan, que piensen que el papel del Estado no consiste solo «en gobernar la nación, sino en formarla en un cierto sentido», «formar el espíritu de los ciudadanos», imbuirles de las ideas y los sentimientos que unos cuantos consideran necesarios.<sup>3</sup>

Más allá de tales discrepancias, lo cierto es que la fe en el progreso histórico se mantiene hasta el siglo xx. La crítica marxista al capitalismo no es más que el intento de sustituir una confianza por otra: la confianza en el mercado como garante de la libertad por la confianza en otra libertad desprendida de las ataduras de un sistema que genera desigualdades. No hay que confiar en el sistema capitalista, sino en el advenimiento de una sociedad sin clases y sin opresiones. La fe marxista tuvo un empuje inicial poderoso y fue estimulante. Pero resistió pocos años. *El principio esperanza* de Bloch fue, tal vez, el último intento de salvarla. Por su parte, el resurgimiento del capitalismo y de la mentalidad liberal como «el fin de la historia» tampoco ha sabido fortalecer los pilares de la confianza. Nietzsche y Foucault no han pasado en vano, y los lodos de la Posmodernidad son muy tributarios de los polvos de la «filosofía de la sospecha», que ha puesto en cuestión todos los fundamentos y las razones para creer en valores perdurables. Ha habido intentos, es cierto, de recuperar la fe ilustrada. Ahí están Habermas y Rawls como dos muestras de resistencia a las tentaciones posmodernas y con la voluntad firme de crear una

teoría sólida que apuntale a la justicia y a la democracia. Pero es sintomático que el método que ambos acaban defendiendo se apoya en el procedimiento, en el diálogo, a fin de cuentas. Un método para el que no hay verdades ni fines esperables, sino acuerdos más o menos mayoritarios y más o menos duraderos. Tenemos grandes principios, es cierto, los derechos humanos, los principios de la justicia, pero ¿son los que nos gobiernan realmente?, ¿no están ahí solamente para poner unos cuantos parches y esconder una realidad caótica y desnortada? Nuestra época, nuestras instituciones, nuestros valores son «líquidos», para tomar la afortunada expresión de Bauman, no se sustentan en nada y se mezclan con cualquier otra cosa que los desvirtúa al menor movimiento.

La falta de fe y de confianza es una de las características más unánimemente reconocidas de nuestro tiempo. Las instituciones que son los puntales de la democracia no se revitalizan y se muestran incapaces de despertar credibilidad ninguna. Como dice Vicente Verdú, asistimos al triunfo de «la revolución horizontal». Un cambio que ha eliminado a los intermediarios, los ha soslayado para buscar formas directas de vender un disco, publicar un manuscrito, exponer un cuadro. Lo horizontal sustituye a lo vertical, que era jerárquico y tenía autoridad. Ciertamente, el cambio no ha ocurrido por casualidad. En muchas ocasiones, las viejas instituciones, las corporaciones tradicionales, los antiguos modelos de gestión, se han ganado a pulso el desprestigio que padecen. Pero es que, además, aparecen como formas obsoletas, caducas y nada estimulantes.

¿Quién puede pensar, en consecuencia, que la gente más joven, formada de este modo societario y educada a través de la interacción, alejada de la vida institucional y radicalmente apartada de la política convencional, pueda aceptar un modelo de representación y gobierno como el que propone

3. Cfr. Emma Rotschild, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, cap. 1.

el sistema actual? ¿Cómo podrá aceptar una sociedad de experiencias inmediatas y directas la morosidad y el coste de los intermediarios improductivos?» [...] Deberían caer los banqueros, con sus abusivas comisiones, y los gobiernos que destinan nuestros impuestos a salvar a los intermediarios. Deberían caer muchas cosas, pero el hecho es que no caen porque no tenemos recambio para ellas.<sup>4</sup>

Habrían de caer muchas cosas, pero el hecho es que no caen porque no tenemos recambio para ellas. La falta de confianza, el temor a lo desconocido o a lo que hay que inventar para sustituir a lo que no funciona, es uno de los lastres que afectan no solo a la economía, sino a la democracia o a la educación, para citar solo dos realidades que nos conciernen en grado máximo. La indiferencia ciudadana hacia el sistema político, la hostilidad manifiesta hacia las instituciones, alimentada por la desfachatez con que se refieren a ellas quienes más respetuosos deberían mostrarse, son una prueba de que la fe en la democracia es muy frágil. Lo mismo ocurre con la educación en todas sus manifestaciones. Por diversas razones, hemos dejado de creer en el poder la educación, en la rentabilidad social de la misma y en la necesidad de dedicarle mucho más tiempo y recursos del que en realidad se le destina.<sup>5</sup> Desconfianza, pues, generalizada, unida, pese a todo, a la convicción de que recuperar la confianza es la única forma de no perder pie y mantener los valores por los que se viene luchando durante siglos.

4. V. Verdú, *El capitalismo funeral*, Barcelona, Anagrama, 2009, pág. 157.

5. He desarrollado esta idea en *Crear en la educación*, Barcelona, Península, 2008.

### La confianza como subproducto

A diferencia de otros sentimientos, la confianza no es un estado de ánimo que pueda buscarse ni perseguirse directamente. Así como uno puede proponerse ofender a su vecino o amedrentarle con una amenaza, así como es posible provocar ira o miedo conociendo los flancos débiles de los otros, ganarse la confianza de los demás es bastante más complicado y requiere estrategias indirectas. Para explicarlo me viene al pelo la teoría de Jon Elster tan bien ejemplificada en su libro *Ulises y las sirenas*. Para evitar caer en la tentación de dejarse seducir por las sirenas, Ulises pide que lo aten a un mástil, solo así sabe que resistirá el peligro. Efectivamente, uno no siempre puede dominar una tentación solo proponiéndoselo; deberá utilizar una estrategia que le lleve a conseguir algo que, en cualquier caso, será un subproducto de otra acción. Es lo que le ocurre al insomne: nunca logrará conciliar el sueño queriendo dormir; tendrá que tomar un somnífero. Muchas acciones humanas tienen esa característica: son subproductos derivados de otra acción.

Así es la confianza. Las estrategias por las que una persona se gana la confianza de los demás son variadas, pero todas ellas tienen un común denominador: el cumplimiento de las expectativas puestas en uno o, dicho de otra forma, el sentido de la responsabilidad. Cuando Zapatero ganó las primeras elecciones que le llevaron al gobierno, la inmediata reacción de los jóvenes, a quienes en gran parte debía su triunfo, fue una súplica: «No nos falles». No defraudar, ser capaz de mantener las expectativas creadas, hacerse cargo de ellas, es el requisito para que no se pierda la esperanza. Un requisito que tiene que ver con otras virtudes que confieren credibilidad en lo que uno hace o en lo que promete hacer. Dos de esas virtudes son, sin duda, la coherencia y la integridad. No nos fiamos de quien predica una cosa y hace otra o de quien cambia de parecer y de idea cada

dos días. Otra virtud es la capacidad de no defraudar, de cumplir lo prometido o realizar lo previsto. La sinceridad puede ser otra virtud que genera confianza. De algún modo se hace digno de confianza aquel que es capaz de exhibir todos los valores que le exige el lugar que ocupa o el papel que desempeña. Un maestro, un político, un médico, un banquero, un empresario, el gerente de una ONG, un arquitecto, adquieren la confianza de los demás a partir de la trayectoria profesional que les acredita como idóneos para hacer lo que hacen. Pero también, a nivel más individual, dos personas que se quieren consiguen mantener la confianza mutua si no se defraudan, si son coherentes, si no hay lugar para el engaño.

Uno de los ejemplos que Kant puso para explicar el imperativo categórico fue el del cumplimiento de las promesas. Cumplir la promesa dada es un deber moral porque, de lo contrario, la promesa carece de sentido. Quiere decir que es un deber moral porque, a su vez, es un requisito lógico. ¿Qué sentido tendría prometer si la promesa fuera siempre acompañada de la intención de no cumplir nada de lo prometido? El otro ejemplo de imperativo moral, también en Kant, es decir la verdad. Las razones son las mismas, por pura lógica, ya que mentir es transgredir el presupuesto básico de la comunicación que consiste en confiar en que el otro dirá la verdad y no se dedicará a mentir sistemáticamente. Más aún, en *La paz perpetua*, Kant reformula el imperativo moral como el «imperativo de la publicidad», que se enuncia así: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados». Dicho en lenguaje llano: solo aquello que puede hacerse público es justo; lo que se reviste de opacidad no es de fiar. Pues bien, esos tres ejemplos kantianos ponen de manifiesto en qué consiste la integridad moral y cuáles son las bases de la confianza. El que cumple las promesas, los pactos, los contratos, y que, por lo tanto, es sincero con los

demás y, por lo mismo, es transparente en sus manifestaciones, ése merece toda la confianza. Es sintomático que muchas de las crisis a las que nos enfrentamos tratan de resolverse con algún tipo de pacto: un nuevo «contrato social», un «contrato sexual», un «pacto para la educación», un «pacto para el empleo». Con el pacto se establecen los términos a los que hay que atenerse para funcionar mejor, unos términos claros que sostengan la confianza mutua.

Domingo García Marzá ha estudiado la vinculación de la confianza con eso que ha venido en llamarse «responsabilidad social corporativa», ese eufemismo que da nombre a la ética empresarial. Dado que la sola mención de la ética produce rechazo, un rechazo casi siempre justificado por el mal uso que se ha hecho o se hace del término, uno prefiere referirse a ella con subterfugios que rehúyan cualquier identificación con un moralismo trasnochado. Sea como sea, García Marzá sitúa el desarrollo de la responsabilidad social corporativa en la refutación del célebre dicho del apóstol de neoliberalismo Milton Friedman, según el cual la única responsabilidad social de la empresa es incrementar sus beneficios. Si pretendemos dar a la responsabilidad social todo su valor y sentido, habría que aspirar a algo más que ese primer y respetable objetivo de incrementar los beneficios y atender también a otros propósitos. ¿Qué exige la ética más allá del beneficio económico y del cumplimiento de la legislación? Contestar a esta pregunta —dice García Marzá— consiste precisamente en establecer los presupuestos de la confianza en la empresa. Unos presupuestos que, sin duda, tienen que ver con el conjunto de expectativas que la actividad empresarial crea en los distintos grupos internos y externos afectados por ella. Expectativas como que a igual trabajo debe corresponder igual salario, que hay que procurar la conciliación de la vida laboral y la familiar, que hay que preocuparse por los daños ecológicos que la actividad corporativa pueda producir,

etcétera. Para ir más allá de la teoría de Friedman, hay que suscribir una suerte de «contrato moral» por el que la empresa adquiere todos aquellos compromisos que se esperan de ella. Es esa estrategia que supondrá un añadido a los objetivos más materiales de cualquier actividad económica la que conferirá a la empresa el subproducto de la confianza.<sup>6</sup>

No es difícil aceptar, pues, que en general, yendo más allá del ámbito de los negocios, la responsabilidad y la confianza son dos valores conexos. No solo genera confianza el que es responsable, sino que la responsabilidad no es posible si ha desaparecido del todo la confianza. Lo explica muy bien J. Francisco Álvarez cuando dice que, «si no nos consideramos responsables, es muy probable que no tengamos confianza en los demás. Y, si tenemos confianza, es muy probable que nos consideremos responsables de nuestras acciones». Efectivamente, confiar en los demás es dar por supuesto que son responsables y cumplirán sus promesas o las expectativas puestas en ellos. Y, al revés, no tiene sentido rendir cuentas de lo que uno hace si no se presupone una relación de confianza con quien está a la espera de recibir explicaciones. Lo cual a su vez tiene que dar por supuesto que las interacciones humanas no pueden ser siempre meras interacciones mercantiles, que los seres humanos no son simples soportes de aspiraciones egoístas, sino que también les concierne y les preocupa lo que les ocurre a los demás. Todo proyecto de vida en común, sea económico, político o social, necesita esa combinación de confianza y responsabilidad. La democracia necesita confianza porque necesita que los ciudadanos cooperen, que confíen los unos en los otros esperando que todos se comporten de la manera correcta. Cuando la confianza se rompe, cunde la

sospecha generalizada, nadie se fía de nadie, lo cual es letal para la democracia y para cualquier empresa colectiva.<sup>7</sup>

### Confianza y autonomía

Me he referido ya a la educación como otro de los menesteres en los que hemos dejado de confiar, en parte por impotencia y desconcierto, por la sensación generalizada de que no hay nada que hacer y todos los esfuerzos son inútiles ante la complejidad que ha ido adquiriendo la sociedad. El derecho a la educación es ya un derecho universal en las sociedades democráticas, sociedades en las que hay más mezcla cultural y más diversidad de costumbres que en otros tiempos, sociedades menos homogéneas, en las que hay, por tanto, menos directrices que establezcan cuáles deben ser las finalidades educativas y cómo llegar a ellas. Todos los factores contribuyen a que cunda la desorientación con respecto a los objetivos y la mejor manera de formar a las personas. Pero hay otro elemento que ha introducido buenas dosis de descrédito en la educación. Es una idea de igualdad o de democracia mal entendida y mal utilizada. Que todos somos iguales en derechos no significa que no haya ni deba haber asimetrías en determinadas relaciones. La relación paterno-filial, como la relación entre el maestro y el alumno, es asimétrica por definición y no puede dejar de serlo sin que pierdan sentido las categorías de padre o madre e hijo, maestro y alumno. Unos son los educadores y otros, los educandos. A unos les compete enseñar y a otros, recibir las enseñanzas. Los adultos y los niños no ocupan el mismo nivel. Unos tienen una responsabilidad que los otros tendrán más tarde, por eso necesi-

6. Domingo García Marzá, «Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial», *Veritas*, II, 17, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2007, págs. 183-204.

7. J. Francisco Álvarez, «Responsabilidad, confianza y modelos humanos», en Roberto R. Aramayo y María José Guerra (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007, págs. 183-205.

tan una educación que les proporcione las bases para llegar a ser responsables. No tener en cuenta tal asimetría ha sido una de las causas de la pérdida de autoridad de los adultos con respecto a los menores. Con el deseo de acercarse más a los jóvenes, con el deseo de hacerse merecedores de su compañerismo y confianza, han renunciado a los comportamientos y a las normas o costumbres capaces de dotarles de la necesaria pátina de autoridad frente a ellos. Costumbres tan triviales como el no hablar siempre de tú a tú, no utilizar el «tío» a cualquier propósito, no permitir ciertos lenguajes ni ciertos tonos al hablar. El resultado paradójico ha sido que, por ganar la confianza poniéndose al mismo nivel, no solo se ha perdido la autoridad, sino que con ella se ha ido también la confianza. No confía más en su padre o en su madre el niño a quien todo se le permite, sino aquel que encuentra una seguridad en las actitudes de los mayores, una seguridad que le indica, entre otras cosas, dónde están los límites. Porque educar, nos guste o no, consiste en gran medida en poner límites.

La situación de la educación y, en concreto, de la pérdida de autoridad conduce a la reflexión sobre cómo hay que articular la autonomía de la persona con la relación de confianza. El valor de la autonomía de la persona es éticamente incuestionable. Lo enunció Kant cuando dijo que la ética solo podía ser entendida como la capacidad del individuo de darse leyes a sí mismo y no obedecer solo normas dadas por otros. Una conciencia moral es una conciencia autónoma, la que cumple una norma porque la considera correcta, no porque sea una orden o porque tema el castigo. Ahora bien, llegar a tener esa conciencia autónoma es un proceso largo, tan largo quizá como toda una vida, un proceso en el que se combinan momentos de autonomía y momentos de heteronomía. Son las normas ya establecidas, las que nos son dadas porque ya estaban ahí y no se cuestionan, las que nos van instruyendo en el respeto a las mismas. Nos enseñan el respeto a la vez que mueven a la transgresión cuando uno cae en la cuenta de

la inutilidad o de la injusticia de la norma. Pero, cuando la norma es inexistente, no se aprende a ser autónomo ni a cuestionarse la norma. Primero hay que pasar por la dependencia para llegar a ser independiente y para entender lo que significa pensar y actuar por uno mismo. Sin la confianza previa en un mundo que está bien como está, porque descansa en una cierta autoridad que inspira confianza, no se desarrolla la autonomía de la persona.

Un ámbito en el que se ve clara la interrelación de autonomía y confianza es el de la medicina. La relación clínica ha sido, hasta hace muy poco, una relación paternalista. El médico era la autoridad a la que se le suponía el saber suficiente para hacer un diagnóstico de la enfermedad y proponer un tratamiento. Y al paciente le correspondía escuchar y obedecer. Esto fue así hasta que el desarrollo de la bioética reconoció como fundamental el principio de la autonomía del paciente. Un principio que se explica en su origen por el imperativo de poner coto a los abusos derivados de los ensayos clínicos con pacientes a quienes nadie les pedía permiso ni les daba explicación alguna sobre los riesgos del ensayo al que se les sometía. Unos cuantos casos escandalosos, unidos a la creciente conciencia del valor de la libertad individual para decidir sobre la propia vida, llevó al reconocimiento del derecho del paciente a rechazar un tratamiento, así como a la práctica del llamado «consentimiento informado», es decir, la obligación de informar al paciente sobre el tratamiento propuesto y pedirle su consentimiento para llevarlo a cabo.

El cambio normativo ha sido fundamental para establecer una relación distinta entre el médico y el paciente. Aquella relación paternalista era inaceptable; se imponía, por el contrario, respetar la autonomía del paciente y tener en cuenta sus juicios y opiniones. Tratarlo, en definitiva, como un igual, no como un órgano o una patología más. Era una manera de tener en cuenta el imperativo categórico kantiano de la dignidad: «Actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca

únicamente como un medio». Es decir, tratar al otro con la convicción de que es una persona libre y responsable, no un medio al servicio de unos intereses científicos, económicos o corporativos. La relación médico-paciente ha abandonado el modelo paternalista, efectivamente, o está en vías de hacerlo, porque cualquier cambio se introduce con lentitud y con retrocesos. Lo que, sin embargo, ha sustituido a la relación paternalista, hoy por hoy, ha sido una relación contractual y clientelar, no una relación de confianza. Los mecanismos puestos en marcha para respetar la autonomía del paciente, mecanismos cuya principal muestra es el consentimiento informado, han dado pábulo a una medicina llamada «defensiva», que busca más la protección del profesional que el bien del paciente. Un paciente que, por su parte, está más informado y malentendiendo su derecho a tomar parte en la decisión médica exigiendo muchas veces intervenciones que no vienen al caso. Para decirlo brevemente, si el profesional no ocupaba el lugar adecuado cuando la relación con el paciente era paternalista, ahora ni uno ni otro están en su sitio. El respeto burocratizado a la autonomía del otro no ha servido para tejer los mimbres de la relación de confianza.

Aquí de nuevo, como en el caso de la educación, se interpreta mal el ideal de igualdad. Médico y paciente no son iguales, sus conocimientos son distintos, uno sabe más que el otro, por lo que es lógico que el enfermo desee por encima de cualquier otra cosa poder confiar en él. De ahí que haya que preguntarse qué cualidades debe exhibir el profesional para hacerse digno de confianza. Es evidente que no basta solo un respeto burocratizado a la autonomía del otro. Porque el otro quiere que le miren a los ojos y le cuenten con un lenguaje sencillo y comprensible qué es lo que le está pasando y qué debe hacer para curarse o, si es el caso, para sufrir menos. No quiere que le agobien pidiéndole que lea y firme un documento genérico, despersonalizado y plagado de tecnicismos que no entiende. Hay profesionales que saben

hacerlo, que teniendo a mano los mismos recursos que cualquier otro, saben infundir confianza en sus pacientes. Del mismo modo que hay padres y profesores que saben hacerse respetar por sus hijos y sus alumnos. ¿Por qué? Vuelvo a lo dicho. Porque han sabido desarrollar una manera de hacer las cosas, un conjunto de virtudes, que los hace acreedores de confianza.

En un bonito artículo sobre la confianza, la filósofa Annette Baier, escribe que «confiar es dar poderes discrecionales a aquel en quien se confía, dejar que, a propósito de algo determinado, alguien decida sobre el propio bienestar».<sup>8</sup> Confiar es, en principio, entregarse al otro. Por eso es inherente a la práctica profesional y, en especial, a la de aquellas profesiones en las que la relación interpersonal es más evidente. Max Weber relacionó la profesión con la vocación, esto es, con la «llamada» a llevar a cabo algo dedicándose plenamente a ello. De ahí, la vocación religiosa. Pues bien, esa dedicación es la que espera el laico que acude al profesional a solicitar consejo, tratamiento y ayuda.

Pero ya lo dijo George Bernard Shaw: hoy «todas las profesiones son conspiraciones contra los laicos». La confianza en el médico, en el abogado, en el político, en el religioso, en el profesor, está en declive. Pocas profesiones mantienen el prestigio que tuvieron en el pasado. Las malas prácticas, la mercantilización, la burocratización, la desidia y el corporativismo han hecho que se acuda a los profesionales con la mentalidad del cliente que reivindica algo de difícil obtención, no como a alguien en quien en principio es posible confiar. También hay que decir que el crecimiento de las libertades individuales y el mayor reconocimiento de la autonomía del individuo para decidir sobre lo que le concierne han desembocado en una democratización por la que naturalmente se desconfía de quien ejerce algún poder. Y,

8. Annette Baier, «Trust», *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

a la inversa, el poderoso desconfía del que necesita solicitud y consejo. Todo se vende y se compra, nada se da gratuitamente. Aun cuando se ha extendido el establecimiento de controles y de órganos ante los que dar cuenta, en el caso de la política, o la creación de comités que velan por las buenas prácticas profesionales, es fácil que todas estas instituciones se perviertan y dejen de cumplir la función previamente asignada.

¿Qué cambios deberían darse en las relaciones sociales, políticas, económicas, para que se crearan condiciones de confianza mutua? Nuestra época está plagada de incertidumbres y de riesgos, ante las cuales reaccionamos emotivamente, con miedo, o buscando una solución que aliente la esperanza. El principio de beneficencia que el juramento hipocrático atribuyó al médico porque era quien sabía mejor que nadie en qué consistía el bien del enfermo, al cabo de los siglos, y cuando el conocimiento científico se ha desarrollado hasta extremos inusitados, ha pasado a ser un principio con fundamentos mucho más endebles. Ha sido así porque sabemos que la ciencia no aporta conocimientos suficientes para responder a la pregunta por el bien de una persona. Por eso la beneficencia no puede ser paternalista. En todo caso, tiene que construirse en la interacción y en el diálogo con la persona que está pidiendo que le ayuden a decidir qué es bueno para ella.

Encontrar la forma de articular la confianza con la libertad individual supondría conseguir que el sujeto comprendiera que el ejercicio de la libertad no tiene por qué verse obstruido por el hecho de descargar en otros la responsabilidad de ciertas decisiones. La democracia no tiene por qué estar reñida con el saber profesional y la competencia que da el conocimiento. A este propósito, es interesante la reflexión que hace Carlos Pereda al plantearse hasta qué punto todas las relaciones sociales han de verse colonizadas por la ley o, por el contrario, algunas de esas relaciones, a las que él llama «comunitarias», pueden y deben discurrir al margen de

regulaciones jurídicas porque la interacción que en ellas se da entre las personas está basada en la confianza. Parece evidente que si el imperio de la ley pretende abarcarlo todo es porque desconfiamos de la capacidad de las personas para comportarse como deben. El «principio de desconfianza sistemática», a su vez, es «productor de miedo», puesto que se materializa en la amenaza, el daño, la aprensión, la inseguridad, el horror, el pánico, es decir, todas aquellas emociones que paralizan al individuo para encauzar su conducta. La desconfianza que se desencadena como consecuencia de los atentados terroristas, por ejemplo, produce un conjunto de controles y normas «de seguridad» que, paradójicamente, en lugar de transmitir seguridad y confianza, generan más sensación de pánico, de peligro y de inseguridad tanto en la vida pública como en la privada. El cultivo del miedo «en el continuo personal-social» —dice Pereda— ofrece, así, motivos razonables para actuar, ya que anticiparse al peligro es, como recomendaba Hobbes, la mejor táctica para que cada cual se proteja a sí mismo. No hay mejor forma de ser prudente que extendiendo la cultura del miedo. Dicha táctica desprecia —sigue argumentando Pereda— otras formas de influir en los deseos y los intereses de las personas, como pueden ser los «incentivos sociales» o «las razones».

A mi modo de ver, lo más interesante del argumento de Pereda no es tanto averiguar si el control por el miedo es o no la táctica más eficaz para hacer que se respeten la ley y las instituciones democráticas, como el peligro que detecta, y que es muy real, en el hecho de que todas las relaciones sociales acaben siendo intervenidas por la regulación jurídica obviando el valor que en algunas de ellas tiene el fundamento de la confianza. Afortunadamente, no todas las relaciones entre las personas tienen que ser contractuales ni todas las interacciones humanas se basan únicamente en móviles egoístas, por lo que parece lógico y bueno que el confiar en que los demás actuarán según lo esperado es un presupuesto del que no podemos prescindir. Si eso



ocurriera, quizá deberíamos poner en duda el principio de autonomía, pues ¿qué queda de la autonomía cuando la desconfianza generalizada lleva a eliminar todo margen de discrecionalidad o flexibilidad por temor a que los individuos se desmadren y se impongan el descontrol y el caos? Pereda propone el coraje como una de las virtudes prácticas opuestas a esa tendencia reductiva de la relación de confianza a la relación jurídica. Es la virtud más originaria, el valor del guerrero homérico, espiritualizado luego por los filósofos y convertido en el valor de la persona para dominar los impulsos inadecuados. Así entendida, la valentía representa la capacidad de la persona de actuar desde y por sí misma, de resistirse a la influencia del miedo y apelar a razones que amparen sus decisiones. Pero tampoco hay que darle demasiado pábulo a la confianza, que, como todos los conceptos de interés filosófico, no es un concepto homogéneo o unívoco, sino heterogéneo, de significados distintos y contradictorios. Confía el que se apoya en la amistad de otro, el que espera sin ambages dar lo mejor de sí mismo, pero también confía el que sabe discernir y evaluar su propia conducta. Puede ocurrir que este último significado, el más vinculado a la autonomía personal, se vea sofocado o sabotado por los primeros, razón por la cual, al reflexionar sobre ellos, Pereda destaca la capacidad de discernimiento como la actitud que debiera preferirse porque, en definitiva, la persona capaz de discernir, valorar y criticar lo que se le ofrece es, si no entiendo mal las consideraciones al propósito, la que hace un uso adecuado de la confianza, es decir, la propia de quien confía en lo que merece confianza y desconfía del resto. Así, Pereda acaba su lúcido análisis diciendo que, mejor que lo opuesto a una confianza indiscriminada, que no sería adecuada, es «una cultura de la argumentación o una cultura de la responsabilidad».<sup>9</sup>

El *free rider*, traducido popularmente como «gorrón», es un personaje inevitable de las democracias liberales firmemente ancladas en el respeto a unos derechos civiles y, sobre todo, sociales. El gorrón no cumple con sus obligaciones ciudadanas —evade impuestos, se salta los semáforos, se cuele en el metro, se arrima a los poderosos para obtener prebendas— y, sin embargo, no tiene escrúpulos en sacar rédito de todas las ventajas que el Estado social le ofrece. En esa figura piensan muchos cuando les asalta la tentación de cumplir con sus deberes, pero inmediatamente se ven a sí mismos como el bueno apaleado que nunca recibe en consonancia con lo que da, por lo que acaba desconfiando de todo lo que le rodea y con ganas de violar también las reglas del sistema. El gorrón ejemplifica la dificultad de la democracia liberal para conseguir que los ciudadanos se presten a cooperar en un proyecto común. A ello hay que añadir otros factores, como el del corto plazo, que conduce a los políticos a tomar decisiones para atraerse el beneplácito de sus electores concentrándose en aquello que puede traducirse en unos cuantos votos. El Estado protector ha aportado grandes logros en materia de cobertura social, pero ha contribuido a fomentar la dependencia del sujeto que, abrumado por la creciente posibilidad de elegir que tiene a su alcance, reclama el respaldo de alguien que le libere de sus responsabilidades e incluso decida por él. En el capítulo 11 me refiero a esa opresión que atenaza a las personas, muy propia de nuestro tiempo, y que produce un malestar específico. Tiene que ver también con la difuminación de la separación entre lo público y lo privado, en detrimento de lo privado, que era el espacio en el que podía cultivarse mejor la confianza. Esa confianza, por lo menos, que aporta la seguridad y la autoestima imprescindibles para atreverse a pensar y a decidir por uno mismo.

9. C. Pereda, *Sobre la confianza*, Barcelona, Herder, 2009, caps. VIII y IX.

## La construcción social de la autoestima

*Nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre,  
son consideraciones de gran peso e importancia.*

HUME

Hoy llamamos autoestima a un sentimiento que ha tenido denominaciones diversas. Aristóteles habló de la magnanimidad; Spinoza, del contento de sí; Hume, del orgullo, para citar solo a los filósofos más utilizados en estas páginas. Todos los términos están relacionados y tienen que ver con la confianza y el aprecio que uno tiene por sí mismo. Así como los otros afectos vistos hasta ahora brotan como reacción del sujeto a algo exterior a él que le produce vergüenza, compasión, miedo o confianza, la autoestima proviene de la reacción ante la propia imagen y de la consideración que a uno le merece su propia persona. Tiene autoestima quien se siente a gusto consigo mismo y por ser como es. Así lo ve Spinoza, para quien «el contento de sí mismo es una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar». Lo contrapone a la humildad, «una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia y habilidad».<sup>1</sup>

1. Spinoza, *Ética*, III, *Definiciones de los afectos*, XXV y XXVI.

Quien se quiere a sí mismo mira hacia adelante y lo hace con optimismo, con ganas de actuar.

Hume se refiere al orgullo y a la humildad igualmente como dos pasiones opuestas. Dos pasiones que coinciden en que ambas tienen el mismo objeto, el «yo», entendido como «la serie de impresiones e ideas de las que tenemos una memoria íntima y conciencia».<sup>2</sup> Lo que equivale a decir que el yo se constituye sobre la base del orgullo y la humildad, o que no hay forma de verse a sí mismo sin que uno se sienta al mismo tiempo orgulloso o humillado por ser como es. Como ya vimos, las pasiones, a juicio de Hume, son impresiones sensibles que van asociadas a ciertas ideas. La sensación de hambre, por ejemplo, va unida a la de aquellos alimentos que pueden saciar el apetito. De igual modo, la emoción del orgullo va siempre acompañada de la idea del yo. Y lo mismo cabe decir de la humildad. Son pasiones producidas por una especie de instinto natural que hace que todos los hombres se miren a sí mismos y, al hacerlo, se sientan satisfechos o desgraciados. Pero hay algo más. El orgullo y la humildad son «pasiones indirectas». No surgen de la sensación inmediata del placer o el dolor, sino de la conjunción del placer y el dolor con otras cualidades hacia las que el sujeto dirige la atención. Sabemos, por experiencia, que el orgullo tiene ciertas causas que lo promueven —excelencia del carácter, perfección corporal, buena suerte—, mientras que la humildad vendrá provocada por causas opuestas a las anteriores. Además de una serie de cualidades mentales, como la inteligencia, el buen juicio, el ingenio, y de ciertas cualidades físicas, como la belleza, la fuerza, la agilidad, la destreza, uno está orgulloso de aquello

2. Es conocida la concepción antiesencialista del sujeto que tiene Hume, como un continuo de impresiones que la memoria relaciona con un mismo ser. La memoria es la que confiere identidad al yo, por lo que la pérdida definitiva de la memoria llevaría a la aniquilación del sujeto.

con lo que se relaciona, como su país, su familia, sus hijos, sus relaciones, su casa, sus posesiones en general. En resumen, tanto el orgullo como la humildad no solo tienen un objeto —el yo—, sino una causa que las produce. «Cualquier cosa que produce una sensación placentera, y está relacionada con el yo, excita la pasión del orgullo, que es, asimismo, agradable y tiene al yo por objeto». Lo mismo vale para la humildad, que es una sensación desagradable.

El sujeto se constituye, por tanto, sobre la base de sus pasiones. Si lo que hace a uno orgulloso de sí mismo es el mérito personal, la belleza y las riquezas, quiere decir que quien se vea desprovisto de tales cualidades no se sentirá orgulloso sino humillado. «La piel, los poros, los músculos de un trabajador (*day-labourer*) son diferentes de los de un hombre de calidad (*man of quality*). Así son también sus sentimientos, acciones y maneras. Las diferentes estaciones de la vida influyen en toda la fábrica, externa e interna».<sup>3</sup> Esto es así porque las causas del orgullo no son naturales, sino sociales. Como explica Daniel M. Gross, citando a Hume:

Los poros y los músculos del trabajador son distintos de los del hombre de calidad no porque el hombre de calidad sea naturalmente superior, como hubiera asumido una generación anterior de satíricos de los *tories*, como, por ejemplo, Alexander Pope y Jonathan Swift, sino porque el gobierno hace de la propiedad una distinción y establece los diferentes rangos de los hombres.

De todas las relaciones, la más cercana y la que suele ser una fuente mayor de orgullo es la relación de propiedad, entendiendo la propiedad como «la relación entre una persona y un objeto que

3. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, vi.

le permite a él, pero prohíbe a otros, el uso y la posesión libre de la misma, sin violar las leyes de la justicia y la equidad moral». De las posesiones, así como de las virtudes y las cualidades de cada uno depende la reputación que el individuo tiene en la opinión y los sentimientos de los otros. Al respecto —comenta el mismo Gross—, la identidad personal cumple las funciones que cumplía el capital en Marx: naturaliza las relaciones de poder haciéndolas abstractas bajo la forma del dinero. En Hume es el discurso el que se encarga de naturalizar tales relaciones: «Nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre, son consideraciones de gran peso e importancia», hasta el punto de que tratamos a los extraños de manera distinta según cual sea su fortuna y sus condiciones. En definitiva, la simpatía es para Hume un sentimiento moral derivado de la desigual distribución de las pasiones y, en concreto, del orgullo y la humildad. La simpatía viene dada por la proximidad o la contigüidad entre las personas: «No existe en la mente humana una pasión como el amor a la humanidad como tal, independiente de las cualidades personales». <sup>4</sup> Volveré más adelante sobre tales conexiones al analizar con más detalle cómo la autoestima es, al igual que las emociones previamente analizadas, una emoción socialmente construida.

Por lo que hace a Aristóteles, la virtud más cercana a la autoestima es la que denomina «magnanimidad», la grandeza de ánimo. Es la virtud que posee el virtuoso porque se sabe virtuoso y es reconocido como tal. El magnánimo es «digno de grandes cosas», porque es el mejor, el más excelente, superior a los demás hombres. No necesita a los otros, sino en todo caso, acude en su ayuda porque son ellos los que le necesitan a él. No admira a nadie, porque nadie es grande para él. Tampoco se mezcla con la plebe ni comparte sus gustos. No es rencoroso

4. Daniel M. Gross, *The Secret History of Emotion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pág. 121.

ni murmurador, no habla mal de los demás, pero tampoco los halaga. Prefiere poseer cosas improductivas antes que cosas productivas o útiles, ya que puede permitírselo. Su propia apariencia física le acompaña en ese contento de sí que le proporciona la virtud: «Parece que es propio del magnánimo tener movimientos sosegados, una voz grave y una dicción reposada; pues el que se afana por pocas cosas no es apresurado, ni impetuoso aquel a quien nada parece grande; la voz aguda y la rapidez proceden de estas causas». <sup>5</sup>

#### Las condiciones sociales de la autoestima

Hume relacionaba el orgullo con la propiedad, pues es sabido que el derecho de propiedad, reconocido desde la primera Modernidad como uno de los derechos naturales más indiscutibles, está intrínsecamente relacionado con la libertad individual: solo el propietario es realmente libre. Siglos más tarde, en pleno siglo XX, el teórico de la justicia John Rawls vuelve a relacionar la libertad con la autoestima cuando considera que uno de los bienes primarios que debe garantizar una sociedad justa es el de «las condiciones sociales del autorrespeto». Los bienes básicos equivalen en Rawls a las necesidades mínimas de las personas reconocidas como libres e iguales. En la lista que hace de tales bienes se cuentan las libertades básicas, la oportunidad de elegir empleo y acceder a cargos y posiciones de responsabilidad política y económica, una renta mínima —que no concreta— y, finalmente, las «bases sociales del autorrespeto».

Veamos primero qué entiende Rawls por autorrespeto. En *Una teoría de la justicia* explica que el autorrespeto consiste en dos cosas: 1) la concepción del bien o el plan de vida que uno

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1125a 15.

tiene merecida la pena; 2) la confianza en la propia capacidad de conseguir lo que uno se propone con ese plan. Cuando ambas condiciones faltan, el individuo es incapaz de proponerse objetivos que den sentido a su vida o no puede alcanzarlos. En tal caso, uno carece de las condiciones mínimas para autorrespetarse y autoestimarse, pues es lógico que le invada la apatía, el desánimo, la desmoralización, la desgana; en definitiva, que sufra una falta de las pasiones que podrían inducirle a moverse y hacer cosas. Por eso, Rawls piensa que las partes implicadas en la definición de la justicia en la posición original no pueden ignorar un bien tan básico como es la autoestima. Un bien que las distintas políticas legislativas tendrán que interpretar en el sentido de hacer que desaparezca todo aquello que es un obstáculo para el cultivo de la autoestima.

Para entender mejor la propuesta de Rawls, quizá valga la pena considerar los supuestos de los que parte. Uno de ellos es que no hay un plan de vida mejor que otro. Todas las actividades que puede desplegar el individuo son buenas y racionales siempre que se ajusten a los límites impuestos por los principios de la justicia. Rawls dice que parte de una «democracia en el juicio», que equivale a decir que las preferencias y los deseos de cada uno son aceptados por el resto de la sociedad porque se consideran tan legítimos y respetables como los propios. No parte el filósofo de una hipótesis como la aristotélica, según la cual la excelencia humana se consigue con la actividad política. En absoluto, el sujeto moderno, y más aún el posmoderno, puede ser excelente con cualquier tipo de ocupación que no contradiga o vulnere las normas básicas de la justicia contenidas en el derecho positivo.

Por otra parte, la teoría de la justicia de Rawls es una teoría liberal que da prioridad a la libertad sobre cualquier otro bien. Dicha prioridad se fundamenta en la intuición de que, en la posición original, nadie preferirá otros bienes al goce de

las libertades «si sabe que éstas pueden ejercerse realmente». Rawls está seguro de que, una vez alcanzado un cierto nivel de bienestar, la preferencia por ciertas ventajas económicas y sociales disminuye a favor de la preferencia por las libertades. Lo que uno desea, por encima de cualquier otra cosa, es decidir por sí mismo qué hacer con su vida y que esa decisión no sea reprobada, sino aceptada, por los demás. Lo que los humanos desean es «expresar su naturaleza en una libre unión social con los demás». Quiere decir que si se procura garantizar las libertades y, al mismo tiempo, que haya igualdad de oportunidades, lo que las personas querrán es escoger libremente sus fines y lograr un cierto estatus socialmente reconocido. Aquellas desigualdades derivadas de las preferencias individuales por formas de vida distintas no tienen por qué afectar a la autoestima, siempre y cuando la desigualdad no signifique discriminación o inferioridad. Las desigualdades no son vejatorias si no significan falta de reconocimiento. La diferencia entre una sociedad que carece de ideales de perfección, como la pensada por Rawls, y una sociedad jerarquizada en funciones, oficios y cargos valorados de desigual manera es que, en esta última, el que no puede acceder a lo considerado como noble y valioso siente vergüenza por ser como es. La vergüenza, ya se ha visto, daña la autoestima. Cuando la sociedad solo reconoce como buenas ciertas cualidades o ciertas ocupaciones, el individuo que carece de ellas o que no puede alcanzar los trabajos que dignifican siente vergüenza de sí mismo. Vergüenza o indignación ante un mundo que no le permite ser como hay que ser. Si relacionamos lo que expone Rawls con las disquisiciones de Hume sobre el orgullo y la relación de éste con la propiedad, nos damos cuenta de que, por democratizada que esté la sociedad actual y por mucho que se hayan intentado nivelar las distintas ocupaciones humanas, la posesión de riqueza sigue siendo una de las condiciones innegables de la autoestima.

Porque tampoco hay libertad sin una renta digna. Así pues, las condiciones de la autoestima inciden en todos los bienes básicos listados por Rawls, es quizá el bien prioritario, pues esas condiciones remiten a la posibilidad de elegir trabajo, de ocupar posiciones de responsabilidad y a los ingresos económicos de que uno dispone.

Establecidas tales premisas, Rawls se pregunta si es posible asegurar las condiciones de la autoestima en una sociedad bien ordenada o equitativa. Puesto que el reconocimiento social es básico para que el individuo se estime y respete, la vía que le parece más adecuada para ello es la de la asociación. Es preciso que el individuo forme parte de una comunidad de intereses, que le permita luchar por esos intereses y encontrar la confirmación de sus esfuerzos. Tal sería, a juicio de Rawls, «la unión social de uniones sociales» en que debería consistir la sociedad justa.

### El orgullo masculino y la humildad femenina

¿Por qué el virtuoso de Aristóteles es, a su vez, magnánimo? ¿Por qué la magnanimidad le lleva a hacer grandes cosas a raíz del orgullo que siente por ser como es? Antes de nada, porque pertenece a la casta de los hombres libres, una minoría en la democracia griega del siglo IV a.C. La libertad le permite ocuparse de los asuntos públicos y le ofrece las condiciones para hacerlo bien, virtuosamente. Por supuesto que, además, debe conseguirlo y no todos lo hacen. Ahí están los tiranos, de conductas viciosas y corruptores de la democracia. Pero al hombre libre no le faltan las condiciones para alcanzar su autoestima. Si no las aprovecha, es su problema. Distinta es la situación de las mujeres, los trabajadores, los esclavos, que no son libres, que deben entregarse a faenas domésticas e indignas y que, en ningún caso, llegarán a ser virtuosos y, por tanto, a poder lograr su autorrespeto.

Después de Aristóteles, la filosofía moral ha dado varios pasos adelante al negarse a distinguir una forma de vida como la mejor en detrimento de las demás. Pero lo que ha evitado la filosofía se ha encargado de hacerlo la economía. El modelo económico en el que se inserta irremediamente la sociedad que quiere ser equitativa da más valor al que más tiene. En consecuencia, las condiciones sociales de la autoestima pasan, inevitablemente, por condiciones económicas. Ser ministro o ser banquero no es lo mismo que ser empleada de hogar o albañil. El inmigrante no merece la misma consideración que el ciudadano de pleno derecho, no porque sea inmigrante, sino porque la renta del primero es muy inferior. Las mujeres no tienen el mismo reconocimiento que los varones a todos los efectos. En definitiva, pues, el rechazo por parte de Rawls del principio de perfección, que daría más valor a unos planes de vida que a otros, solo pone de relieve la idealidad de la posición original y los defectos que derivan de ella. Nos gustaría que fuera como Rawls dice, pero no es así. ¿Qué hay que hacer, pues, para corregir las desigualdades que impiden que todos y cada uno de los ciudadanos cuenten con «las condiciones sociales del autorrespeto»?

Volvamos por un momento a las consideraciones de Hume sobre las pasiones. Veíamos hace un rato cómo Hume vincula estrechamente el orgullo y la humildad a la identidad del sujeto. Tales pasiones constituyen de hecho el yo de cada persona, que, al reflexionar sobre sí misma, considerará si las circunstancias que confluyen en ese yo son merecedoras de orgullo o de humildad. Pero tengamos en cuenta que las circunstancias, o las causas, que mueven al orgullo tienen una dependencia y una impronta social innegables. Los atributos físicos y psíquicos, las cualidades mentales, las relaciones, las ocupaciones de las personas, reciben un reconocimiento social derivado de la jerarquía de valores que la sociedad tiene establecida. El *Treatise* lo expresa de un modo indiscutible:

Es evidente que cuando uno se enaltece de la antigüedad de su familia, las razones de su vanidad no son solo la extensión en el tiempo y el número de sus ancestros, sino también sus riquezas y créditos, que se supone que dan brillantez a la propia vida por su relación con ellos. Primero considera tales objetos, es afectado por ellos agradablemente, y volviendo sobre sí mismo, a través de la relación entre padre e hijo, se siente elevado por la pasión del orgullo, mediante la doble relación de impresiones e ideas. [...] Nuestra reputación, nuestro carácter, nuestro nombre, son consideraciones de gran peso e importancia [...] e incluso las otras causas de orgullo –la virtud, la belleza y las riquezas– tienen poca influencia si no van secundadas por las opiniones y los sentimientos de los otros.<sup>6</sup>

Es decir, las emociones están distribuidas de desigual manera: unos monopolizan el orgullo y otros no encuentran nada en sí mismos que merezca ser exaltado. Si uno no dispone de lo que se tiene por más valioso ni tiene medios de conseguirlo, la autoestima, en el mundo en que vive, le está vedada. La costumbre, los valores establecidos, subordinan sistemáticamente a ciertos grupos, a las mujeres, a los niños, a los pobres. Es ésa la razón por la que las virtudes de los hombres y de las mujeres han diferido siempre. A los hombres se les atribuye la arrogancia y el orgullo que proporciona el poder; a las mujeres, la humildad propia de la servidumbre. El mismo Hume no puede ser más claro ni más misógino en un párrafo que no me resisto a copiar por entero:

Como ocurre en el matrimonio, el sexo masculino tiene ventaja sobre el femenino, el marido es el primero que

6. Hume, *op. cit.*, II, I, xi.

nos llama la atención; tanto si pensamos en él directamente, o llegamos a él a través de otros objetos relacionados con él, el pensamiento se fija en él con más satisfacción y llega a él con más facilidad que a su consorte. Es fácil ver que esta propiedad es la que fortalece la relación del niño con el padre, y debilita la relación con la madre... Tal es la razón por la que los hijos comúnmente llevan el nombre del padre, y son estimados por pertenecer a una familia de nacimiento más noble o más bajo, de acuerdo con la familia del padre. Y aunque la madre tuviera un espíritu y un genio superior al del padre, como ocurre a menudo, la *regla general* prevalece.<sup>7</sup>

No es posible decirlo con mayor claridad y desenfado. Es así y hay que aceptarlo. O, de lo contrario, modificar las condiciones sociales, modificar las costumbres que adjudican sentimientos a unos y a otras impidiendo, al mismo tiempo, la universalidad de los mismos. Tanto Hume como Adam Smith han pasado a la historia como los filósofos que colocan el sentimiento de simpatía o compasión en la base de la moralidad. Es cierto. Pero ambos reconocen que esa emoción adquiere grados distintos dependiendo de las situaciones en las que el individuo se encuentra. Nadie tiende a apreciar a los pobres, en todo caso sentirá lástima por su situación, pero el aprecio se dirige hacia los ricos, porque la riqueza es lo agradable y lo que gusta. Siendo la muerte, por ejemplo, algo que afecta por igual a todos los humanos y que debería provocar sentimientos similares en cualquier caso, es evidente que la muerte de un ser muy querido o muy cercano produce más dolor que la de un ser lejano y desconocido. Pero no solo eso. La muerte de un personaje célebre provoca una explosión emotiva, gracias a la

7. *Ibid.*, II, I, ix.

publicidad, que no provoca otro fallecimiento sean cuales sean las circunstancias en las que se produce. Compárese la reacción que produjo la muerte de la princesa Diana de Gales con la nula reacción ante los centenares de muertos por causa del terror o de las guerras.

Las pasiones tienen, pues, una distribución social que es reflejo de las desigualdades y de los intereses propios de cada época y sociedad. Que sea así no significa que no sea posible cambiar el *statu quo*, desnaturalizar lo que se acepta como natural. El propio Hume entiende que eso es lo que hace la justicia, una virtud «artificial» que fuerza relaciones y estimaciones distintas de las que parecen provenir de la naturaleza de las cosas. La moral y la política pueden modificar las costumbres y las percepciones de las personas, a fin de que la psique de cada uno no esté determinada por unas condiciones sociales que la hacen inmune a ciertas emociones, sino que pueda abrirse a todas ellas. Conseguir que las distintas emociones no sean marcas de distinción social es otro modo de entender la lucha por la igualdad y por la emancipación de los más débiles.

Llegar a ser el que se es

Vuelvo a Rawls, quien cifra esa lucha por la igualdad o por la equidad en la atención expresa a «las condiciones sociales de la autoestima», condiciones cuya transformación piensa que puede venir dada propiciando la asociación, ya que, sin el reconocimiento del grupo, el autorrespeto es problemático. Es otra forma de decir que nadie puede construirse una identidad en solitario, sin el apoyo de por lo menos una parte de la sociedad en la que se encuentra. Ya lo escribió Rousseau: «El hombre social, siempre fuera de sí, solo sabe vivir en la opinión de los otros y, por decirlo así, solo del juicio de ellos extrae el

sentimiento de su propia existencia».<sup>8</sup> Es cierto que todos los desfavorecidos que ha habido en el mundo han tenido que organizarse para hacerse visibles y construirse una identidad digna. A ello han contribuido los sindicatos, en primer término, y todas las asociaciones que han ido agrupando a personas que, por una razón u otra, se sentían excluidas de la sociedad o se sentían forzadas a esconderse porque su identidad no era bien aceptada. Los homosexuales acaban de librar una batalla en el mismo sentido de recabar reconocimiento. La unión hace la fuerza, por eso la unión de los que son tachados de anormales o diferentes por quienes establecen la normalidad es el punto de partida para corregir las perspectivas discriminatorias.

No obstante, conviene preguntar también si ese paraguas asociativo que protege al individuo y le da motivos y protección para actuar y moverse no acaba pervirtiendo el objetivo final que buscamos al establecer las condiciones del autorrespeto. Quien debe poder autorrespetarse es el individuo, no solo en su calidad de homosexual, mujer o inmigrante, sino como alguien que aspira a ser visto y reconocido como tal, sin que haya que adjudicarle necesariamente cualquiera de esos atributos que esconden de hecho su personalidad. Musil, en su célebre novela, retrató peyorativamente al individuo carente de atributos, como propio de una sociedad decadente, sin objetivos ni moral. En otro sentido, no tener que cargar con los varios adjetivos que identifican al sujeto puede ser un valor a tener en cuenta si lo que de veras se aprecia como base del autorrespeto es la libertad que uno tiene para desenvolverse y desplegar sus diversas identidades de la forma más personal e individualizada posible. Dicho de otra forma, las identidades colectivas tal vez sean condiciones necesarias para construir una identidad individual, pero son insuficientes. Es

8. J.-J. Rousseau, «Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres», en *Discursos*, Madrid, Alianza, 1980.



el sujeto con nombre propio el que ha de labrar la autoestima. Como el magnánimo de Aristóteles, que se enorgullece no de ser quien es, sino de ser como es.

Lo primero que habría que poner en cuestión, en consecuencia, es el valor casi absoluto dado por ciertas filosofías actuales a la pertenencia al grupo y a las identidades colectivas. Los teóricos del comunitarismo y de la multiculturalidad son los mayores culpables de tal desviación, al basarse en la obviedad de que sin comunidad no hay cohesión social y sin cohesión social no hay un proyecto político o moral posible, incluso a escala individual. Solo desde la comunidad, dicen, el individuo puede entenderse como un sujeto con una misión política o social que cumplir. Es necesario un contexto para poder escoger qué hacer en la vida, más aún en las sociedades atomizadas actuales, donde todos los puntos de referencia tradicionales se desvanecen. Solo insertándose en una historia, o en varias historias, el individuo recuperará el libreto para entenderse a sí mismo y proyectar su futuro. La unidad del personaje que quiero ser solo la encontraré en un contexto narrativo que tenga sentido para mí y para los demás. Como ha escrito uno de los exponentes más característicos del comunitarismo, «entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras».<sup>9</sup>

De esta forma llegamos a la convicción de que, solo asociándose con otros, el ser humano encuentra el reconocimiento que necesita tanto para saber quién es como para sentirse feliz de ser quien es. Cuando el orden tradicional de la sociedad excluye a grupos de individuos y no los reconoce, éstos no tienen más remedio que hacerse oír y expresar sus necesidades, para lo cual es inevitable que se organicen e inserten su yo individual en un

9. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 266.

yo colectivo. Los movimientos y las organizaciones sociales no tienen otro objetivo que proporcionar a sus asociados el marco adecuado para existir de un modo distinto a como venían existiendo, y para recabar un reconocimiento no conseguido hasta entonces. No solo las organizaciones sociales, también los nacionalismos que emergen con fuerza en la segunda mitad del siglo XX responden a la necesidad de ciertos países o pueblos de obtener un reconocimiento cultural, histórico y lingüístico sin el cual veían negada la misma supervivencia.

Al mismo tiempo, la legitimación sin más de las identidades colectivas puede convertirse, y de hecho se convierte a menudo, en una coartada para ceder al grupo la iniciativa individual y, en definitiva, ceder la libertad. Fijémonos solo en los movimientos de mujeres, aunque lo que digo sería igualmente extensible a todo tipo de identidades colectivas. Sin duda, el feminismo ha dado el paso más decisivo para la conquista de la autoestima, que era insólita para la casi totalidad de las mujeres hace escasamente un siglo. ¿Qué autoestima podían tener las mujeres a las que un filósofo como James Mill les decía que por qué se empeñaban en querer votar si ya lo hacían sus maridos por ellas? ¿Qué autoestima podían desarrollar las primeras maestras, que eran analfabetas, porque solo se las requería para que enseñaran a sus alumnos a rezar y (a las niñas) a coser? ¿Qué condiciones sociales para la autoestima tiene la mujer que, en el siglo XXI, es maltratada hasta la muerte? Sin el arropamiento o el cobijo de una organización que les diera expectativas nuevas y las dotara de fundamento para adquirir confianza en sí mismas, las mujeres no podían salir del pozo en el que se encontraban. La asociación y la identidad colectiva son, pues, una condición necesaria de la libertad y de la autoestima. Pero ¿por qué no es suficiente?

La respuesta me parece obvia. La autoestima no solo es algo que viene dado por el reconocimiento social. También

*hay que ganársela*. Si la pasión por la libertad es la pasión por tener una identidad individual, esa identidad hay que forjarla y no dejar que se confunda y quede englobada en una identidad colectiva. Es el individuo, y no los colectivos, quien es primordialmente sujeto de derechos, lo cual significa que, aunque sea imprescindible la organización y la asociación para instrumentalizar y reclamar derechos no reconocidos, luego el disfrute y el uso que se haga de tales derechos es un cometido individual. El anhelo de identidades –y de teorías que las cobijen– propio de nuestro tiempo es una consecuencia más de la falta de ideologías y del desamparo y la incertidumbre en que se encuentra el individuo que tiene que escoger quién y cómo quiere ser entre un número de opciones cada vez más amplio y polivalente. Perdidos los puntos de referencia clásicos, como la religión, la familia nuclear, las costumbres sociales, lo que queda es una indeterminación difícil de asumir. Superar la dificultad por la vía de limitarse a las referencias identitarias no solo es un retroceso con respecto al valor de la libertad individual, sino que puede tener consecuencias reaccionarias indeseables. Tony Judt lo ponía de relieve recientemente a propósito de los estudios culturales:

El defecto de todos estos programas para-académicos es que se concentran en una determinada minoría étnica o geográfica; es que animan a los miembros de esa minoría a estudiarse a *sí mismos*, negando así los fines de la educación liberal y reforzando las mentalidades sectarias o de gueto que se proponen combatir.<sup>10</sup>

10. Tony Judt, «Edge people», *The New York Review of Books*, 25 de marzo de 2010.

### Autoestima y reconocimiento

Lo que estoy diciendo no es nuevo en el pensamiento feminista. Varias han sido las mujeres que, de un modo u otro, han lamentado la identificación exclusiva con el género, que es un obstáculo para ser vistas, y para vernos a nosotras mismas, como individuos diferenciados. La necesidad de hablar de «nosotras las mujeres» como un todo nos ha hecho «idénticas», no «iguales», ha dicho Celia Amorós. Secundándola, Amelia Valcárcel sentencia que «para saber quién es una mujer basta saber que es una mujer».<sup>11</sup> Somos intercambiables. Pero no solo porque nos ven así, sino porque, como ha escrito, asimismo, Fina Birulés, por evitar la dependencia, nos hemos refugiado «en la cálida identidad de los oprimidos o de los grupos excluidos», lo cual solo consigue hacernos iguales, o más bien homogéneas, en la condición de seres oprimidos.<sup>12</sup> Lo que obtenemos así es que se nos reconozca, en efecto, pero como grupo, como mujeres, no como individuos. Mujeres con necesidades y problemas específicos de mujeres, lo cual no resuelve ni la plena integración en el colectivo social ni la lucha de todos, mujeres y hombres, por un interés común. Las mujeres se agrupan y se organizan para hablar de ellas mismas y atender a sus necesidades, que todas, como mujeres, comparten. Ésa es la percepción que los hombres tienen de nosotras. Si esa percepción se corresponde con la realidad, no es raro que nos falten aún bases para la autoestima.

Si el feminismo de la igualdad tenía el peligro de caer en una aceptación indiferenciada del género en su afán de equi-

11. Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005, págs. 87-109; Amelia Valcárcel, *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra, 2008.

12. Fina Birulés, «El fons obscur de la diferència», en Manuel Guerrero y Jaume Pont (coords.), *La Modernitat inacabada*, Lleida, Ajuntament de Lleida, 2001.

pararlo al modelo masculino, el de la diferencia corre el peligro de querer encontrar una diferencia específica de las mujeres. Es la prueba de que seguimos necesitando la identidad colectiva, ahora marcada más por la diferencia que por el anhelo de igualarnos al género dominante. Seguimos buscando eso que los comunitaristas llaman una visión compartida del bien para saber de qué manera debemos vivir. Es una dinámica que está lejos de satisfacer como identidad moral (o identidad humana libre, que es, en definitiva, lo que hay que construir), pues la identidad moral radica en la capacidad del yo de distanciarse de las distintas identidades dadas. Así lo vieron Sartre, Goffman y MacIntyre, que se inspira en los anteriores:

Ser un agente moral es precisamente ser capaz de salirse de todas las situaciones en las que el yo esté comprometido, de todas y cada una de las características que uno posea, y hacer juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social. Así, todos y nadie pueden ser agentes morales, puesto que es en el yo y no en los papeles o prácticas sociales donde debe localizarse la actividad moral.

Entendamos al yo como algo distinto de todos los papeles sociales que le es dado jugar (como quiere Sartre), o como «un clavo» del que cuelgan todos sus papeles (como quiere Goffman). En cualquier caso, el yo se contempla como algo «situado contra el mundo social». <sup>13</sup> Así pues, si el reconocimiento tiene que pasar por el grupo, también pasa por uno mismo. También uno se reconoce contra los otros, separándose de ellos, aprendiendo a apreciar sus virtudes y sus capacidades.

13. A. MacIntyre, *Tres la virtud*, op. cit., págs- 50-51.

No solo hoy corremos el peligro de disolver el yo en una serie de pertenencias grupales por el temor que nos produce vivir en una sociedad individualista, sino que muchas de las identidades que la misma sociedad nos ofrece son identidades simplificadoras que dan lugar a un «hombre modular», hecho a base de módulos, donde cada actividad va por su cuenta sin el respaldo de todo lo demás. Con tales identidades, a lo único que se aspira es a tener un estatus, un reconocimiento social. Puesto que lo que recibe reconocimiento es el grupo, basta la pertenencia al grupo para que uno se sienta reconocido. La identidad individual queda entonces reducida a una identidad patriótica, profesional, religiosa o de género. Las personas que se contentan con tener un estatus —escribe Isaiah Berlin— «están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir —el peso de la libertad— por la paz, la comodidad, la relativa innecesidad de tener que pensar que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria». <sup>14</sup> ¿Cómo puede satisfacer una identidad que renuncia de entrada a cargar con «el peso de la libertad»?

La primera identidad que tuvo que construir la mujer fue, sin duda, la de sujeto de derecho. Como mujeres, quisimos que se nos reconocieran unos derechos que, en realidad, no teníamos. Para ello, tuvimos que organizarnos y reclamar justicia. Pero ser libres es algo más que gozar del derecho a expresarse, a asociarse, a votar o incluso a tener una educación y poder competir en el mercado laboral. Ésas son libertades puramente negativas. Ser libre no es solo poder elegir entre distintas opciones, sino *ser capaz de autogobernarse*. Es decir, ser capaz de labrarse una identidad propia: elegir una forma de vivir y confiar en poder desarrollarla.

Es cierto que ese ejercicio de la libertad que consiste en elegir por uno mismo y dar valor a la propia elección es hoy deficiente, pero no solo en la vida de las mujeres, también en

14. I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, pág. 230.

la de los hombres. Quizá ésa sea una ventaja para todos. Los modelos que antes fueron indiscutibles han dejado de serlo, las éticas de la perfección no son de nuestro tiempo, por lo que es difícil decidir qué formas de vida merecen la pena ser vividas. No contamos con un modelo de persona virtuosa como el que nos retrata Aristóteles. Las tablas de valores que han merecido reconocimiento hasta ahora han sido, en efecto, preponderantemente masculinas. Las virtudes nacieron por la exaltación de la fuerza y la justicia que se refleja mayormente en la ley. El modelo político de la primera democracia era el ciudadano varón. Las religiones crearon dioses a la medida del hombre, no de la mujer (basta pensar en el mandamiento cristiano «No desearás a la mujer de tu prójimo», solo el hombre podía caer en la tentación de ser adúltero). Por supuesto que todos esos modelos siguen latentes (y manifiestos en religiones como la islámica), pero ya no tienen la autoridad ni la aceptabilidad acrítica que tuvieron. Sobre ellos han caído demasiadas sospechas. Tal vez por ello las identidades colectivas han adquirido importancia. Vienen a proponer modelos nuevos y no reconocidos, hasta el extremo de caer en el ridículo de proponer como bueno y valioso lo femenino, lo africano, lo latino, solo porque durante siglos fueron objeto de exclusión.

Dice Axel Honeth, siguiendo a Hegel y a G. H. Mead, que existen tres formas de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y el aprecio social. Recapitulando lo dicho hasta ahora, la conclusión sería: el derecho —la igualdad ante la ley— no es suficiente para que se den condiciones de amor recíproco entre las personas y para que se dé un aprecio social recíproco, que son las otras formas de reconocimiento. Hay quien diría que el derecho es suficiente si es buen derecho, si las leyes son justas y se aplican justamente (Mac Kinnon iría por ahí en su propuesta de una legislación y una jurisprudencia feministas). Por mi parte, no creo que con eso baste. No bastan las condiciones

jurídicas, ni las económicas, ni las políticas, para que seamos auténticamente libres, esto es, capaces de decidir por nosotros mismos lo que queremos ser.

Si el derecho no basta para que haya reconocimiento y, por lo tanto, autoestima y, en consecuencia, auténtica libertad, ¿qué falta? ¿Falta lo que apunta Honeth: amor recíproco y aprecio social? ¿Qué habría que hacer para que el amor y el aprecio social fueran menos vulnerables?

No pretendo concluir con una respuesta contundente. En filosofía sabemos que el arte consiste en saber preguntar, no en dar respuestas. No trato, pues, de dar respuestas, pero sí abrir vías de reflexión distintas. Hasta ahora he insistido sobre todo en la idea de que la autoestima está relacionada con la construcción de una identidad propia, no solo colectiva ni dependiente del grupo, con el autogobierno de la propia vida. La defensa de la identidad individual no solo me parece estrechamente vinculada a la idea positiva de libertad como autogobierno, sino que un cierto distanciamiento de las identidades colectivas creo que es el único camino hacia un individualismo positivo. Un individualismo que eluda las rivalidades asentadas en el resentimiento, en la necesidad de negar al otro para afirmarse uno mismo. Ahí Nietzsche no se equivocaba: quien solo pueda reconocerse a partir de la reacción contra el otro solo conseguirá ser un desgraciado y una persona débil, sin otro remedio que ensalzar sus propias debilidades para poder valorarse. Una persona incapaz de potenciar su ser y de manifestarse como un espíritu libre. Siento tener que citar a un filósofo tan misógino como Nietzsche para alumbrar nuevas vías de emancipación.

Decía que hay que ir hacia un pluralismo que eluda el conflicto de identidades, que conduce a rivalidades inútiles, y se abra, por el contrario, a la reciprocidad. Para explicar lo que quiero decir, no encuentro un ejemplo más idóneo que el de la institución familiar, quizá la institución que ha perdido más

sus referentes tradicionales. La familia es el lugar donde la autoestima puede verse más a salvo, porque es la institución más privada, el ámbito donde el afecto y la cercanía compensan de las desavenencias y las frustraciones del mundo exterior. Pero también es, a pesar de todas las evoluciones que ha experimentado en poco tiempo, el lugar donde la emancipación de la mujer deja más que desear. Es lógico que sea así, dado que la familia es un reducto privado que procura ser mantenido al margen de intervenciones políticas y legislativas. Lo cual no significa que la familia no necesite protección, y que haya que seguir recordando que lo privado también es político. También es lógico que sea en la familia donde con más evidencia se manifieste la causa biológica fundamental de la dependencia femenina, que es su protagonismo en la reproducción. La liberación de la mujer tiene que pasar por la liberación de las madres o será muy insuficiente. No obstante, en estos momentos, la familia es causa de descontento para todos.

No son solo las madres, también los padres se sienten insatisfechos en la vida familiar. La familia nuclear clásica, con papeles bien definidos para cada uno de los miembros, empezó a entrar en crisis cuando el padre se ausenta para trabajar fuera a cambio de un salario. El padre ausente del hogar deja un vacío solo compensado por el hecho de que es el garante de la productividad y del soporte económico necesario para toda la familia. A partir de los años setenta del pasado siglo, las mujeres empiezan a tener una vida laboral propia, por lo que en la familia hay que introducir algo nuevo que consiste en negociar el reparto del trabajo doméstico. Luego vendrá el divorcio y la explosión de las familias monoparentales. Todo ello resquebraja el principio de Malinowski según el cual «ningún niño puede nacer sin que un hombre asuma el papel de padre sociológico». Ya no es así. Es cierto que la nueva sociedad «matrifocal» hoy por hoy representa sobre todo

nuevas cargas y motivos de empobrecimiento económico para la mujer. Pero también ha distorsionado el indiscutido papel de los hombres, hasta el punto de que la figura del padre se nos muestra hoy como una «estrella menguante».<sup>15</sup> Hoy nadie se siente a gusto con la institución familiar. Pero cabe esperar la evolución hacia un nuevo modelo de familia, mucho más igualitario que los conocidos hasta ahora. Una familia a la que no se le exija más de lo que puede hacer (pues exigirle a la familia que cuide a los niños, los ancianos y los enfermos es exigirselo a la mujer), y que sea el primer lugar, y quizá el más importante, donde las personas aprenden a reconocerse como algo digno y valioso.

Concluyo con la afirmación que he anticipado más arriba: la autoestima hay que ganársela, como hay que ganarse o forjarse una identidad individual. Estoy convencida de que el derecho a la libertad ha sido el más universalizado, pero es todavía una libertad muy defectuosa, no tanto porque no haya posibilidades de elegir —me refiero siempre al mundo desarrollado—, sino porque no elegimos de hecho, dejamos que nos elijan y que elijan por nosotros. Aunque se haya avanzado en la equidad, la discriminación sexual no está del todo resuelta, y las multinacionales, los medios de comunicación, la política, se aprovechan de ella, considerando a la mujer, al inmigrante o al joven como un territorio especial para conseguir vender ciertos productos, dar determinados mensajes, obtener votos. Mientras esa discriminación persista, perdurarán el sentimiento de una falta de libertad y un déficit de autoestima que acabamos vinculando al género o al grupo al que pertenecemos. Pero la autoestima identitaria no resiste la comparación con el diferente y necesariamente chocará siempre con el no reconocimiento del otro, porque solo contribuirá a alimentar rivalidades.

15. Lluís Flaquer, *La estrella menguante del padre*, Barcelona, Ariel, 1999.

Acabo con una cita de John Stuart Mill, el filósofo que mejor ha entendido la libertad como el intento de no sucumbir al despotismo de la costumbre y de la sociedad. Dice Mill: «Quien deja que el mundo —o el país donde vive— escoja por él su plan de vida no necesita de otra facultad que la de la imitación simiesca. En cambio, quien elige su propio plan pone en juego todas sus facultades». <sup>16</sup> El libro de Mill está precedido de un párrafo en el que su autor reconoce que sin el concurso y, sobre todo, inspiración de Harriet Taylor no hubiera llegado a la concepción de la libertad que defiende. Fue la relación afectiva e intelectual con una mujer que quiso ser libre lo que le enseñó que cualquier subordinación es una negación del respeto que uno se debe a sí mismo y que la libertad es una conquista del individuo.

16. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, cap. 3.

## 11 ¿Tristes o enfermos?

*La tristeza es una enfermedad en la que cada paciente debe tratarse a sí mismo.*

VOLTAIRE

Debo este capítulo a una sugerencia de mis alumnos de máster. Cuando les presenté el programa del curso sobre las emociones morales (un embrión de lo que finalmente ha sido este libro), me dijeron que echaban de menos una emoción que se da con abundancia en nuestro tiempo. Con distintos términos —aburrimiento, hastío, depresión, ansiedad— se estaban refiriendo a lo que tradicionalmente se ha denominado «melancolía», esa «tristeza vaga, profunda, sosegada y permanente, nacida de causas físicas o morales, que hace que no encuentre el que la padece gusto ni diversión en ninguna cosa», como la define la Real Academia. Una desgana de vivir cuyas causas —físicas, sociales, psíquicas, morales— no siempre son precisas. Recordemos que la tristeza fue el término utilizado por Spinoza para referirse al estado de ánimo que habría que evitar en cualquier caso, porque la tristeza, a diferencia de la alegría, disminuye la potencia de obrar del cuerpo. Todo lo contrario de lo que necesita la persona para querer a sí misma, para cultivar la autoestima tratada en el capítulo anterior. Cuando falta la *joie de vivre*, todo se vuelve contra uno

mismo, el estado de ánimo no puede ser más negativo ni más demoralizador, otro concepto no despreciable si entendemos la moral como la incitación a elegir y a tomar decisiones, a seguir adelante en el trayecto de una vida que por sí misma no siempre ayuda a levantar el ánimo. La melancolía ha sido un afecto considerado desde antiguo, denostado en ocasiones y en otras apreciado por el aura de nostalgia y aislamiento que acompaña a quienes lo padecen. En la sociedad supermedicalizada de nuestra época, tiene una expresión singular que añade connotaciones nuevas a lo que siempre ha sido un obstáculo para el desarrollo moral de la personalidad.

La «bilis negra», la llamaron los antiguos, al entender que la melancolía era el resultado de una perturbación humoral que impedía el correcto funcionamiento del organismo. Desde el principio, un afecto tan negativo fue visto como algo patológico, una enfermedad cercana a la demencia y a la inestabilidad psíquica. La medicina visualizó al melancólico como un ser enfermizo y frágil, necesitado de un tratamiento que equilibrara y reordenara el organismo. Pero no fue solo la medicina la que se interesó por las causas de esa tristeza profunda que impide actuar. Lo hizo también la teología. Con el nombre de «acedia» caracterizó el *taedium vitae*, un sufrimiento que, en este caso, se relacionaba con la pereza, pecado capital donde los haya, un sentimiento, en definitiva, vituperado y maldecido por los moralistas, dado que era visto como la impotencia de la persona para superar su propia desgana.<sup>1</sup>

La literatura romántica mitificó la melancolía relacionándola con el amor, lo que podía llegar a hacerla placentera, incluso

1. Cfr. Pierre Levron, «Mélancolic, émotion et vocabulaire. Enquête sur le réseau lexical de l'émotivité atrabilaire dans quelques textes littéraires du xii<sup>e</sup>. et xiii<sup>e</sup>. siècle», en Piroska Nagy y Damian Boquet (eds.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, París, Beauchesne, 2008, págs. 231-271.

estimulante para la inspiración del poeta. Pero llegó Freud y dio curso con éxito a otra interpretación de un sufrimiento que, a su juicio, derivaba claramente de la rigidez represiva de las normas sociales y morales, las cuales encorsetaban al individuo y lo sumían en la desgracia. *El malestar en la cultura* denominó Freud a la infelicidad producida por una civilización que había conseguido, ciertamente, ordenar y encauzar las relaciones sociales, pero a costa de hacer individuos reprimidos y enfermos. Efectivamente, los vínculos sociales confieren una seguridad, el individuo sabe a qué atenerse y qué puede esperar de los lazos que le oprimen y le marcan el camino a seguir, pero, al mismo tiempo, le cortan las alas de la libertad y la ambición, condenándole así a un profundo malestar. De la mano del inventor del psicoanálisis, la melancolía cobra un nuevo significado y entra en una fase de psicologización del sufrimiento que obliga a ver desde una perspectiva inédita lo que podríamos llamar la superación moral de la melancolía. El origen médico o religioso del tratamiento de la melancolía pesan, hoy más que nunca, sobre una emoción de la que parece que el individuo difícilmente podrá librarse sin la ayuda de un psiquiatra o de un sacerdote. Es lo que pretendo analizar en este capítulo. Me propongo ver hasta qué punto la voluntad, de la que depende la moral personal, tiene algún papel en la superación de esa tristeza profunda que incide cada vez con más frecuencia en la capacidad del individuo de gobernar su propia vida.

### Las neurosis del carácter

El sociólogo francés Alain Ehrenberg de algún modo le da la vuelta a la tesis freudiana, según la cual el malestar deriva del hecho civilizatorio, con una teoría contraria. A su juicio, el malestar que hoy nos oprime no viene producido por la estrechez

de los vínculos sociales, sino más bien por la desaparición de esos vínculos.<sup>2</sup> Para decirlo muy sintéticamente: a más libertades, más depresiones y mayor malestar personal. Al individuo se le exige demasiado: se le pide que se autogubierne, que dé rienda suelta a una ambición alimentada por una serie de logros que la sociedad le ofrece como posibilidades a alcanzar y abiertas a todo el mundo. La ética protestante que llegó a América en el siglo XVIII bajo la forma del puritanismo y alentada, como defendió Max Weber, por el calvinismo, exaltaba los valores de la libertad individual y de la igualdad.

A diferencia de lo que ocurre en Europa, el liberalismo lockiano echó raíces en una sociedad que nacía para abominar de las jerarquías y de los privilegios, que confiaba en el individuo y en la capacidad del mismo para aprovechar las oportunidades ilimitadas que se le ofrecían y para «buscar la felicidad», como prometió de entrada la Declaración de Independencia de Estados Unidos. La democracia incipiente aprendió a convivir con una meritocracia que ha acabado siendo feroz, y con un ascetismo que convirtió al individuo en el centro del mundo, al tiempo que lo atormentaba con la duda de si sería elegido o condenado por Dios, sometiéndole así a una presión psíquica constante e insoportable. No perder o recuperar una y otra vez «la confianza en sí mismo» es, como escribió Emerson, el gran objetivo propuesto por los padres fundadores de ese nuevo mundo que será Estados Unidos.

Ehrenberg hace un estudio de «las neurosis del carácter» comparando lo que ha ocurrido en Estados Unidos y lo que ocurre en Francia. El común denominador es, en ambos casos, el mismo, y se resume así: las «neurosis de transferencia» han dado

lugar a las «patologías narcisistas», en las que, precisamente, la cuestión de la autoestima y la confianza en uno mismo ocupa el lugar central. Las llamadas «neurosis de transferencia» tuvieron lugar en una sociedad en la que el yo se encontraba situado, aunque necesitaba adaptarse a su entorno. La terapia psicoanalítica que se expande exponencialmente en Estados Unidos a partir de los años veinte del siglo pasado es una tentativa de hacer al hombre capaz de relacionarse mejor con el mundo exterior. La psicoterapia se propone reorientar las emociones para adecuar al individuo al entorno en el que vive. Es la encarnación del *achievement* propio de la ética puritana protestante: lograr la realización personal que la sociedad espera de cada uno de sus miembros. El paciente que acude a la consulta, sin embargo, no pretende tanto conocerse a sí mismo ni saber qué le está pasando, lo que quiere es que le ayuden a integrarse socialmente, no ser visto como un extraño y actuar como actúa todo el mundo.

Esos objetivos pueden alcanzarse mientras los vínculos sociales son fuertes y la persona se sabe protegida por el entorno comunitario. Pero la situación ya no es la misma, y el resultado de la desaparición de los vínculos comunitarios es esa «cultura del narcisismo» que ha sido analizada con éxito por Christopher Lasch y también por David Riesman.<sup>3</sup> Atrapado por ella, el sujeto se busca y se envuelve en sí mismo, se ensimisma, a la espera de gratificaciones personales, pero el esfuerzo es inútil y lleva inexorablemente al hundimiento de la personalidad. Estamos en los años sesenta, con la explosión de las libertades y el relajamiento de las costumbres. Marcuse aún define la neurosis como un problema moral (*Eros y civilización*). Pero el más

2. A. Ehrenberg desarrolla dicha teoría, a la que me voy a referir ampliamente en este apartado, en sus libros *La fatigues d'être soi*, París, Odile Jacob, 1998, y *La société du malaise*, París, Odile Jacob, 2010.

3. David Riesman, Nathan Glazer y Reuel Denney, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing of American Character*, New Haven, Yale University Press, 1950; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton & Company, 1979.



conservador Daniel Bell descarga las culpas en la Modernidad, que ha hecho suya la máxima de «un yo sin constricciones». La austeridad puritana ha sido reemplazada por un yo hedonista que rehúsa cualquier límite que se interponga en la búsqueda del placer, lo único que de veras le importa. La exigencia de tener unos fines sociales o políticos comunes a todos se desvanece y el yo pasa a ser el único objeto de adoración permanente. Es el mismo yo que busca desde el origen su autorrealización, pero ahora lo hace en una sociedad marcada por el consumo y por la emancipación de las costumbres que ciertamente oprimían el comportamiento, pero, al hacerlo, marcaban un sentido.

En una sociedad desnortada, sin sentido fijo o con una pluralidad de sentidos a escoger, el yo se ve a sí mismo como una carga de la que tiene que hacerse responsable. No estamos ya ante un individualismo sano y vigoroso, sino ante «una especie de angustia a propósito del sentir individual, que pesa gravemente sobre la gente en su relación con el mundo», ha escrito Richard Sennet. Tanto Sennet como Lasch –las citas son de Ehrenberg– «oponen el inicial individualismo auténtico a un individualismo de la emoción, del cuerpo, de los afectos, de los impulsos». De la religión se pasa a la terapia, no se busca la salvación personal, sino la salud psíquica y mental. El narcisismo patológico no es egoísmo, «no es por complacencia sino por desesperación que los hombres se encierran en sí mismos». <sup>4</sup> De esta forma, como es obvio, la responsabilidad individual se evapora, porque el individuo está enfermo, lo que le hace incapaz de orientar su propia vida, necesita al especialista que le indique cómo recuperar el norte perdido.

En síntesis, la crisis del yo es «la crisis del vivir juntos». Dos personajes, el terapeuta y el gestor, se convierten en centrales en un mundo cuya única moral posible es la que propicia el

4. A. Ehrenberg, *La société du malaise*, op. cit., págs. 115-116.

emotivismo, a saber, la doctrina moral según la cual el fundamento de mis opciones morales son mis emociones: acepto o repruebo algo solo cuando *siento* que debe ser así. El yo está solo, sin creencias a las que agarrarse. <sup>5</sup> Por eso se desespera y vive en una ansiedad permanente. Por eso triunfan la terapia y la autoayuda. Incluso el protagonista de *Los Soprano*, la célebre serie televisiva, tiene que acudir asiduamente a la consulta de una terapeuta, pues ni el arropamiento de una comunidad tan poderosa como la mafia le sirve para liberarse de los demonios que lleva dentro y que son los de cualquier individuo de clase media estadounidense. La crisis de confianza en uno mismo es demasiado profunda para poder superarla en solitario. En suma, las «patologías narcisistas» dan cuenta de la dificultad que encuentra la persona para autodirigirse y para labrarse la indispensable autoestima.

En el caso europeo, y en concreto el de Francia, marcado por una revolución cuyo objeto primordial fue la cuestión social, el yo no sufre tanto por causa de la pérdida de lazos comunitarios, como por una «desinstitucionalización» progresiva, a juicio de Ehrenberg. Si en Estados Unidos la autonomía creciente del sujeto ha ido paralela a una pérdida de capital social, para utilizar la celeberrima expresión de Robert Putnam, <sup>6</sup> en Francia lo que se experimenta es un declive de la autoridad de las instituciones. A partir de los años ochenta, la vida social se va privatizando y psicologizando, lo social sufre una parálisis irremisible. No es tanto la falta de compromiso cívico lo que le ocurre a Francia, sino el «abandono de la sociedad» por parte del Estado, favoreciendo una competición exacerbada en perjuicio de los más

5. A. MacIntyre dedica un capítulo de su *Tres la virtud* al análisis de ambas figuras: el terapeuta y el *manager*.

6. Robert Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000.

vulnerables y un abandono de todos los individuos a su suerte, que, dadas las circunstancias que rodean al trabajo marcado por la precariedad, no es muy halagüeña. Lo que sufrimos –afirma Ehrenberg pensando, insisto, en Francia– es «un malestar de la horizontalidad», una desvinculación de los otros, que ha destruido las pertenencias colectivas, pues hoy no son ya los valores de la pertenencia los que cuentan, sino «los valores de la elección». Una teoría que en la Francia centralista puede ser indiscutible, pero no lo es tanto allí donde cobran fuerza nacionalismos nuevos que proclaman y fomentan la pertenencia al territorio como un valor insustituible. Lo cual, a fin de cuentas, no hace sino corroborar que la alternativa a la falta de cohesión social no es otra que la de producir cohesión a la antigua, reforzando el espíritu nacionalista, porque allí donde la pertenencia al territorio se erige como valor básico el individuo se ve liberado de tener que elegir desde uno mismo y sin apoyos que sustenten la elección. Se trata, en definitiva, de protegerle de la libertad y decirle quién es evitándole así el esfuerzo de averiguarlo. La opción comunitarista, que opta por volver a crear comunidad para poder ser uno mismo y comprometerse con los valores comunes, no es sino un síntoma claro de que la soledad de la elección produce pavor y hay que huir de ella. Es, dicho de otra forma, *el miedo a la libertad* de Erich Fromm, un miedo que, en tiempos, echó al individuo en manos de los totalitarismos y los fascismos y, en estos momentos, lo arroja en brazos del nacionalismo o del populismo.

Al llegar aquí, Ehrenberg aporta otra idea interesante. La tan celebrada autonomía del sujeto, condición de la moralidad, echa en falta *ahora el poder agarrarse a una cierta heteronomía* (el énfasis es mío), pues «el error individualista es el de oponer la heteronomía a la autonomía»<sup>7</sup> sin querer entender que no son

incompatibles, que el nivel individual y el colectivo han de poder convivir pacíficamente. Dicho de otra forma, toda la ética y la política moderna se sustentan en una teoría del contrato que a su vez se basa en la oposición entre individuo y sociedad. Solo saldremos de esa oposición si somos capaces de entender que la autoridad de la sociedad «es una autoridad moral». ¿Cómo es posible el orden social?, se preguntó Hobbes. Será posible si la autoridad para constreñir que posee dicho orden es percibida como una «coerción moral» justificada gracias «al prestigio de ciertas representaciones». Ya lo dijo Wittgenstein, «hablar un lenguaje» es «una forma de vida», una forma de vida sometida a reglas que nos explican el significado de las palabras y nos dicen cómo hay que usarlas. No habría lenguaje sin sociedad, ni podríamos explicar qué es la humanidad si no la incluyéramos en un mundo de significados que son aceptados y seguidos porque son el precio de poder vivir juntos.

Aunque lo que le importa a Ehrenberg es caracterizar el malestar social y la inquietud que dicho malestar produce en las personas, sus análisis no pueden ser más convincentes a la vista de las muchas crisis políticas, sociales, económicas y culturales que hoy nos invaden. Sus análisis centrados en Estados Unidos y Francia llevan a conclusiones que, con escasos matices, son fácilmente transferibles a cualquier sociedad del mundo desarrollado. En todas ellas el individuo sufre por el peso de su propia autonomía. Ponerse límites a uno mismo es cada vez más difícil porque falta el sentido de lo colectivo y de la vida en común, que es lo que justifica los límites. No es cierto que no creamos en nada: creemos teóricamente en los derechos humanos, que son, por encima de todo, derechos a la libertad. La ética o la defensa de esa libertad ha venido a sustituir a la religión, que era lo que cohesionaba, pero la libertad sola no crea vínculos ni deberes para con los otros, porque la libertad se confunde fácilmente con la satisfacción de cualquier deseo. Por eso conviene

7. A. Ehrenberg, *La société du malaise*, op. cit., pág. 243.

analizar los deseos y distinguir cuáles de las emociones que los sustentan deberían verse reforzadas. La pregunta, sin embargo, es cómo reforzarlas si desconfiamos de todo. La desconfianza es también una pasión triste, que produce tristeza. El fin de la sociedad jerárquica y prohibitiva ha producido una melancolía característica y singular. El yo se ha hundido porque tiene que cargar con una responsabilidad excesiva o porque ha confiado demasiado en un Estado protector en el que cada vez es más difícil creer. La melancolía de nuestro tiempo expresa de una forma nueva la vulnerabilidad del individuo abandonado a sí mismo, que debe hacerse cargo de todo lo que se le ofrece como posible. En su ayuda acude el psicoanálisis para salvarle de la inactividad. Y la ética, ¿qué papel desempeña en la comedia? Kant afirmó que la autonomía es la condición de la moralidad. Pero, si el yo no se atreve con su propia autonomía, ¿qué recorrido le queda a la moral?

#### Estar triste y estar enfermo

La necesidad de apoyarse en un especialista para reforzar el yo tiene otra consecuencia: la tristeza ya no es lo que fue, algo explicable por causas que se ciernen sobre la persona y la desalientan, sino un conjunto de síntomas sin causa conocida, pero terriblemente reales y angustiosos para quien los sufre. Desde un punto de vista más psicológico que sociológico, el libro de Allan V. Horowitz y Jerome C. Wakefield *The Loss of Sadness* se refiere, en efecto, a la *desaparición* de la tristeza como un emoción normal que embarga a la persona cuando sufre la pérdida de un ser querido, la pérdida del trabajo o cualquier otra frustración, para convertirse en una enfermedad que debe ser tratada y curada. La tristeza no es ya algo que sobreviene en circunstancias en las que lo obvio es sentirse abrumado y triste

porque una losa de sufrimiento oprime a la persona. Es solo una patología. El cambio es debido a que la psiquiatría ha invadido todos los ámbitos hasta el punto de hacerse cargo incluso de esa «tristeza normal» provocada por una causa exterior al sujeto, confundiendo a la melancolía, la depresión o la «tristeza sin causa», que, en realidad, consiste en un desorden mental. A medida que la psiquiatría evoluciona, se va difuminando la relación que la melancolía pueda tener con los hechos, con situaciones de pérdida, para fijarse no en el motivo de la tristeza, sino en los síntomas, los cuales son más o menos los mismos tanto si la tristeza deriva de una causa exterior como si carece de ella. De esta forma, la distinción entre las depresiones reactivas y las neuróticas desaparece a medida que los psiquiatras se encuentran con un gran número de gentes que acuden a ellos en busca de ayuda sea cual sea el motivo de su estado de ánimo. Están tristes y quieren dejar de estarlo porque la tristeza obviamente es muy incómoda. No siempre es posible distinguir las reacciones normales por una aflicción o un fracaso y las depresiones patológicas atendiendo solo a los síntomas, pero, aunque sea difícil verla, la distinción existe. La necesidad, por otra parte, de disponer de diagnósticos claros, fiables y determinantes ha llevado a establecer una serie de indicadores y medidas que dejan de atender a las causas reales y últimas de lo que, también generalizando, se aborda como depresión. Los autores del libro citado al comienzo de este apartado se refieren ampliamente al *Statistical Manual for the Use of Hospitals for Mental Disorders*, que, desde su primera edición en 1918, cuenta ya con varias versiones y definiciones del *Major Depressive Disorder*. Las sucesivas ediciones solo han contribuido, a su juicio, a descontextualizar la melancolía con el fin de establecer criterios sintomáticos fiables y desarrollar un lenguaje común para el ejercicio de la psiquiatría. El resultado indeseado de todo ello ha sido «una patologización masiva de la tristeza normal que, irónicamente,

ha hecho que el diagnóstico de la depresión sea no más sino menos válido científicamente». <sup>8</sup> Así, la «infelicidad normal» ha devenido en todos los casos desorden mental.

No solo la psiquiatría ha dado pábulo a la confusión mencionada. También ha contribuido a alimentarla la profusión de estudios epistemológicos destinados a medir la salud mental de los habitantes de una determinada comunidad. Distintos intereses, entre los cuales algunos muy encomiables, como la voluntad de desestigmatizar al enfermo mental, y otros no tanto, como la voracidad de la industria farmacéutica, han impulsado la extensión de la epidemiología al estudio de la salud mental de los grupos humanos. El problema es que pedirle a un individuo que dé cuenta de su salud mental quizá no sea del todo riguroso. A juzgar por los cuestionarios que se reparten a tal propósito, raros son los individuos que pueden alardear de una salud mental impecable, por lo que los estudios no hacen sino aumentar la magnitud del problema. A diferencia de lo que ocurre con otras enfermedades y dolencias, la psiquiatría tiene difícil establecer de forma inequívoca la relación entre el síntoma y su causa.

Si todas las personas que tosen se cuentan como casos de tuberculosis, tanto la incidencia como la prevalencia se pondrán en las nubes. Por fortuna, el laboratorio proporciona un freno a la extravagancia diagnóstica. Pero el diagnóstico psiquiátrico de momento no tiene esos frenos. <sup>9</sup>

Por una u otra razón, entre las que se cuentan los intereses económicos, pero también la especialización del conocimiento,

8. Horwitz, Allan V. y Wakefield, Jerome C., *The Loss of Sadness*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pág. 103.

9. Es una cita del epidemiólogo Rema Lapouse, en *The Loss of Sadness*, *op. cit.*, pág. 129.

se han ido creando necesidades que las personas no sentían. Ya conocemos la definición de salud que difundió hace años la Organización Mundial de la Salud: «La salud es un estado de completo bienestar físico, psíquico y social». De acuerdo con ella, la citada institución, que, por lo que hemos visto recientemente en el caso de la gripe A, no se esmera especialmente en evitar la difusión de alarmas infundadas, recomienda que cualquier enfermo que acuda a un centro de atención primaria sea examinado por posible depresión. En Estados Unidos, donde la recomendación al parecer se sigue con más asiduidad que en otros lugares, el resultado es que a uno de cada cuatro pacientes examinados se le encuentra algún tipo de desorden depresivo. <sup>10</sup> Si de los epidemiólogos pasamos a los sociólogos, observamos que éstos, al estudiar las influencias sociales de la depresión, tampoco han sido especialmente sutiles para tener en cuenta los contextos en que se desarrollan los síntomas de tal dolencia. No lo han sido los sociólogos ni lo han sido los antropólogos. Al resistirse estos últimos a tomar en consideración algo así como una naturaleza o una condición humana que normalmente reacciona ante ciertas pérdidas con sentimientos de tristeza, han perpetuado la confusión entre una tristeza habitual y lógica y la enfermedad mental. Es decir, finalmente todo es patológico. La industria farmacéutica obtiene pingües beneficios de la medicalización de la sociedad, por lo que le sale muy a cuenta que la evolución de las ciencias de la salud y de las ciencias sociales vaya por donde está yendo. A las compañías de seguros, por su parte, se les proporcionan datos científicos suficientes para certificar la condición de paciente del individuo afectado por

10. El cuestionario que para tal fin se les presenta incide en lo que decía hace un momento. Las preguntas a las que deben responder los pacientes son del tenor de si han sentido en los dos últimos meses «poco interés o placer en hacer algo» o si se han sentido «deprimidos o desesperanzados». ¿Quién es el afortunado que escapa a tales síntomas?

la tristeza. La confusión crece a falta de criterios derivados de algo que solo puede llamarse sentido común.

### El peso de la libertad

De acuerdo con lo dicho hasta aquí y resumiéndolo muy brevemente, el individualismo, tan característico de la Modernidad, está poniendo en cuestión la libertad del individuo. De algún modo, pues, se ha destruido a sí mismo. El individuo sucumbe por el peso de su propia libertad. Para decirlo mejor, no es la libertad lo que le abrumba, sino más bien la autonomía, esto es, la capacidad de decidir por sí mismo y de autorregularse. No es lo mismo tener libertad para elegir que autodeterminarse efectivamente en la elección. Y es esa voluntad de elegir por uno mismo la auténtica libertad moral a la que llamamos «autonomía». A ella se refiere Stuart Mill cuando reivindica la libertad individual no solo contra el paternalismo del Estado, sino contra todo aquello que puede arrastrar al individuo hacia elecciones supuestamente suyas, pero que de hecho vienen impuestas por la costumbre, la moda, la corrección política o el pensamiento dominante. Decidir desde uno mismo no es fácil, supone un esfuerzo, requiere valor: «El valor de elegir», según reza el título de Fernando Savater sobre la libertad.<sup>11</sup> Ciertamente, hay que tener valor para ser verdaderamente autónomo.

El mismo Savater explica muy bien, siguiendo a Aristóteles, que la praxis del hombre es *autopoietica*: «La principal industria del hombre es inventarse y darse forma a sí mismo. A diferencia de los animales que nacen *programados*, el humano se *autoprograma* y se *desespecializa*, no sigue únicamente los dictados de

la especie».<sup>12</sup> En el ejercicio de la autonomía reside la dignidad del ser humano, que, a diferencia de los animales, puede elegir y elige qué hacer con su vida. Debemos a Aranguren el desarrollo de la idea de que la moral es una estructura que nos constituye como humanos porque como tales tenemos que elegir y dar contenido al quehacer que es nuestra vida. De ahí deriva el hecho de que no podemos ser amorales, sino, en todo caso, inmorales, pues podremos elegir bien o mal, pero lo que no podemos es dejar de elegir. Ahora bien, lo que sí puede ocurrir es que nos des-moralicemos, que nos sintamos impotentes para hacer cualquier cosa, renunciemos a la capacidad de elegir o a la posibilidad de seguir viviendo. Cuando alguien se siente embargado por la melancolía y la tristeza, pierde las ganas de vivir, pierde la ilusión, deja de tener moral, se desmoraliza.

Esa desmoralización coincide con la melancolía o la tristeza de la que estamos hablando. Una tristeza que encierra al yo en sí mismo porque se siente incapaz de cargar con sus responsabilidades o con el peso de su propia libertad. Por eso ha sido bien recibida y ha prosperado la tendencia a convertir cualquier forma de tristeza en una patología. La enfermedad exige de actuar desde uno mismo para acudir a alguna forma de ayuda exterior. Una situación muy propia del sujeto posmoderno falto de asideros a los que agarrarse. Una situación que aprovecha y fomenta la sociedad medicalizada y paternalista. Si durante un tiempo la fe en la razón llenó el vacío que había dejado la fe religiosa, cuando la razón se muestra insuficiente para justificar las decisiones, viene en nuestro auxilio la todopoderosa ciencia, capaz no solo de diagnosticar y averiguar las causas de la tristeza, sino de eliminarla a fuerza de tragar píldoras.

La conclusión no puede ser más descorazonadora para el propósito de este libro. Sin duda, la tristeza en todas sus di-

11. F. Savater, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.

12. *Ibid.*, págs. 21-26.

mensionaciones, como vio Spinoza, es la emoción que más estorba al florecimiento de la vida humana. Ataca directamente a la autoestima, que, veíamos en el capítulo anterior, es la expresión del equilibrio emocional. Todas las emociones estudiadas pueden derivar en emociones tristes, emociones que –volviendo a Spinoza– no aumentan la potencia de actuar y desmoralizan al ser humano. El miedo, la vergüenza, la indignación, la misma compasión, pueden bloquear a quien los padece y hacer que su vida se detenga, inhibiendo los deseos y la capacidad de elegir. Solo si somos capaces de darle la vuelta al afecto y convertirlo en otro más positivo, más alegre, podremos seguir actuando. Pero ahora nos encontramos desprovistos de recursos para plantar cara a la tristeza no solo porque el aumento de libertad implica soledad en las elecciones, sino porque el hedonismo imperante prefiere ocultar el hecho de que la vida incluye también ocasiones de tristeza. Ahora, el individuo desmoralizado tiene que cargar él solo con su falta de moral e, impotente para hacerlo, se echa en brazos de la medicina, que le asegura que está enfermo y que existe remedio para su enfermedad.

Pero, de esta forma, la autonomía como condición de la moralidad y también como vector del gobierno de las emociones desaparece de nuestra vida. Algo exterior –el mercado, la ciencia, la terapia– nos libra de nuestras incomodidades. La estructura moral que somos, capacidad de elegir, es obviada porque mantenerla requiere un esfuerzo del que no somos capaces. No buscamos superar el afecto triste con otro más alegre, sino que lo que intentamos por cualquier medio es que nos quiten la tristeza. No distinguimos ya entre aquella tristeza que expresa la solicitud hacia el otro, el duelo razonable por la pérdida de un ser al que hemos amado o la frustración igualmente razonable por no poder seguir el plan de vida iniciado. Una tristeza que es concomitante a la humanidad, porque deriva de nuestra conexión con los otros, de

la contingencia y la vulnerabilidad que nos constituye y que nos hace dependientes hasta el punto de que la desaparición de ciertos apoyos nos arroja en una soledad que puede hacerse insoportable. Nadie puede discutir que el duelo por la muerte de los seres más queridos nos hace humanos y que la evasión de ese periodo de sufrimiento no nos reconcilia con la humanidad.

Aunque la tristeza sea un obstáculo que nos sale al paso y que puede ser difícil de superar, no es bueno renunciar a la distinción expuesta más arriba entre la tristeza normal y la tristeza patológica. Enfrentarse a la primera, conocer sus causas y disponerse a superarla es la disposición que se espera de la persona que no renuncia a sentir ni a emocionarse, sino que se esfuerza por controlar sus emociones y se empeña en evitar que la fuerza de las mismas le impida vivir. El individuo es autónomo cuando se propone superar la melancolía o la tristeza. No lo es cuando renuncia a superarla y se pone en manos del psiquiatra. Por supuesto, existe también la tristeza patológica, la que hunde a la persona en la depresión por la razón que sea. En cuyo caso, lo inhumano sería exigirle a quien la sufre que por sí solo salga del agujero en que se encuentra. Pero el peligro de nuestro tiempo no va en el sentido de reforzar la autonomía del sujeto, sino de ignorarla. Desde tal punto de vista, poco podemos argumentar a favor de que las emociones son gobernables y educables. A ello me referiré en el próximo capítulo.

## 12 La educación sentimental

*Y, efectivamente, si lo examinamos de cerca, encontraremos que este sentimiento de ser personalmente capaces de modificar nuestro propio carácter, si nos lo proponemos, es en sí mismo el sentimiento de libertad moral del que somos conscientes. Una persona se siente moralmente libre si siente que sus hábitos o sus tentaciones no son sus amos, sino que ella es quien manda sobre ellos, quien aun siguiéndoles sabe que podrá resistirlos; que, caso de darse el deseo de separarse de ellos, para ese propósito, no se requeriría un deseo más potente que el que se sabe capaz de sentir.*

JOHN S. MILL

Una ética que cuente con las emociones y la posibilidad de gobernarlas tiene como objetivo la formación del carácter más que la fundamentación de los grandes principios. Es una ética más vinculada a la educación que a la redacción de códigos de conducta. Pero ¿qué es el carácter? ¿Es algo que se tiene, innato, o algo que se forma y se corrige a lo largo de los años? El Diccionario de la Real Academia Española define el carácter como el «conjunto de cualidades o circunstancias propias de una cosa, de una persona o de una colectividad, que las distingue, por su modo de ser u obrar, de las demás». Si el carácter alude al conjunto de cualidades que llega a poseer una persona y que

la dotan de una manera de ser específica, carácter traduce al griego *ethos*, y la formación del carácter entraría de lleno en el ámbito de una «ética de las virtudes», las cuales son definidas también, por lo menos por Aristóteles, como «disposiciones» para la acción. A la misma idea —disposiciones, tendencias— recurre la psicología al entender el carácter como «una disposición psicológica duradera a inhibir impulsos instintivos de acuerdo con un principio regulativo».<sup>1</sup>

La ventaja que le encuentro a la ética de las virtudes o del carácter es que permite abordar un aspecto que otras teorías éticas suelen pasar por alto: el de la motivación moral. Las éticas de los principios y las éticas de las consecuencias —para referirme a la división canónica de las éticas modernas— concentran su esfuerzo en formular y fundamentar el deber ser, pero les preocupa poco que la realidad siga siendo como es. Se refieren poco o nada a los motivos que llevan a las personas a regirse por ellas o a no hacerlo, aun cuando los principios o las consecuencias de lo que van a hacer les sean suficientemente conocidos. Lo que tradicionalmente se ha llamado «debilidad de la voluntad», saber y conocer dónde está el bien y, sin embargo, escoger el mal, pone de manifiesto la distancia real y constante entre la teoría y la práctica, o entre el conocimiento abstracto y la adhesión sentimental a su contenido. Por eso importa atender al papel de los sentimientos como acicate o estímulo del comportamiento moral o inmoral. Si la mayoría de las emociones que hemos visto en los capítulos anteriores se corresponde con las virtudes o con los vicios clásicos, parece deducirse que cultivar o no los sentimientos correspondientes influirá en el comportamiento. De ahí que sea pertinente recuperar la ética de las virtudes.

1. A. A. Roback, *The Psychology of Character*, citado por R. S. Peters en *Psychology and Ethical Development*, Oxford, Unwin University Books, 1974, pág. 238.

Aun así, hablar en el siglo XXI de formación o educación del carácter —o de virtudes— no puede significar lo mismo que en la época de Aristóteles. El filósofo griego no dudó en establecer cómo debía ser el hombre para ser excelente, qué carácter o qué *ethos* debía adquirir para ser como debía ser cualquier persona libre. Hoy, el tema hay que abordarlo desde otras premisas, pues, desde la Modernidad, se ha ido imponiendo como valor fundamental la libertad: libertad del individuo para escoger cómo vivir de acuerdo con lo que cada cual considere su bien. Nadie tiene derecho a imponer una noción de excelencia ni de felicidad, ya lo dijo Kant. Si eso es lo que pensamos, no podemos obviar, tampoco a propósito de las virtudes, la pregunta por la justificación de las mismas. ¿Dónde se hallan los criterios para determinar que un carácter es mejor que otro y cuál es el fundamento de tal determinación? Por mucho que hayamos querido bajar al terreno de lo emocional, que es más personal y subjetivo que el racional, al enfocar las emociones desde la perspectiva de la ética, asoma el inevitable tema de la universalidad de la moral. ¿Existen unas maneras de ser mejor que otras? ¿Cómo justificarlo, y, si es justificable, es legítimo impulsarlas?

En un capítulo anterior me he referido a la autoestima. Al hacerlo, se han hecho evidentes dos cosas: que la capacidad para conseguir autoestima no está bien repartida, y que no siempre las razones de la autoestima son las razones justas. Como ocurre con cualquier sentimiento, la autoestima es un sentimiento ambivalente. Aunque, en principio, refleja el equilibrio emocional del individuo, de ahí no se deduce que la persona con alta autoestima sea moralmente irreprochable. Lo que produce orgullo en nuestra sociedad no es siempre lo que debería producir orgullo desde el punto de vista de la ética. Una de las bases de la autoestima es poseer una identidad fuerte, capaz de proponerse objetivos y con capacidad para alcanzarlos. Es lo que piensa Rawls. Para ello, recordemos, deben darse unas condiciones sociales pro-



picias, que el Estado social debería garantizar. Aun así, la duda persiste: tener un carácter definido y fuerte no equivale a tener un carácter moral. El planteamiento ético de las emociones lleva finalmente a la siguiente pregunta: ¿en qué consiste tener un carácter o una personalidad moral? Pero esa pregunta depende, a su vez, de otra previa: ¿es posible llegar a tener un carácter o ser de una manera determinada? En unos tiempos de identidades débiles y de propuestas líquidas, ¿no es anacrónico plantearse la construcción de una identidad moral?

Para abordar ambas preguntas es inevitable atender a lo que dice la psicología. El psicoanálisis, en primer término, y la psicología luego, en sus varias escuelas o tendencias, han capitalizado y monopolizado el discurso contemporáneo de las emociones y el papel que tienen en la construcción de la personalidad. Kwame A. Appiah, en *Experimentos de ética*, se refiere a esta cuestión para poner de manifiesto la necesidad de que la ética no ignore a la psicología, pues conviene comprobar si las teorías defendidas desde siempre por los filósofos cuentan con el suficiente soporte empírico que proporciona una ciencia que empezó siendo parte de la filosofía pero que hoy goza no solo de total autonomía, sino de una aceptación que ya quisiera para sí la propia filosofía. Appiah se centra en los análisis de la psicología situacionista, según la cual es el contexto el que determina el comportamiento, más que un supuesto carácter de la persona. De acuerdo con tal escuela, es erróneo decir que alguien es compasivo o es valiente, pues esa hipotética manera de ser dejará de mostrarse en contextos específicos, dejando ver entonces la frecuente incoherencia entre lo que uno dice, o incluso cree ser, y lo que hace cuando tiene que demostrar que es como pretende o cree ser. Nadie se declara corrupto, ni siquiera sobornable, en una encuesta. Nadie se declara insolidario, intolerante o racista públicamente. Pero en la realidad los comportamiento corruptos, racistas, intolerantes

e insolidarios son más que habituales. En definitiva, los situacionistas critican la tendencia a sobrestimar las disposiciones (y hemos dicho que la virtud no es otra cosa que la disposición a obrar de una cierta manera) en detrimento de la importancia de las situaciones. No dicen que no existan las disposiciones ni los hábitos, pero afirman que la carga de la prueba de las mismas la ofrecen las situaciones imprevistas, éstas son las que ponen de manifiesto la hipotética integridad del individuo. Dicho brevemente, y en contra de la tesis aristotélica de que la virtud es solo una «forma de ser» y no una suma de acciones virtuosas, los situacionistas dirían que la virtud tiene la doble cara del ser y el hacer.

En el mismo sentido, y teniendo en cuenta la experiencia, no es fácil defender la teoría platónica de la unidad de las virtudes, según la cual poseer una virtud implica poseerlas todas. Lo que la experiencia dice es que los rasgos de carácter de una misma persona pueden ser contradictorios y no es cierto que una virtud arrastre a todas las demás, pues nos es raro encontrar que una persona arrogante, hipócrita y egoísta sea, al mismo tiempo, valiente o compasiva. El protagonista de la película *La lista de Schindler* es un ejemplo de ese personaje desconcertante desde el punto de vista de la coherencia moral o virtuosa.

Avisnai Margalit abunda en las dudas de Appiah y confiesa no creer tampoco en la existencia del carácter.<sup>2</sup> En la mayoría de los casos, las personas simplemente reaccionan frente a determinadas situaciones. Hay experimentos que lo demuestran, si bien todos ellos se nos antojan terriblemente simples y triviales.<sup>3</sup> ¿Qué prueba que, ante un conflicto, unos opten por

2. Lo dice literalmente en la entrevista realizada por Joan Vergés en la revista *Metropolis* 75 (2009), Barcelona.

3. El más citado al propósito es el experimento «de los seminaristas», que consiste en lo siguiente. A unos seminaristas se les pide que vayan a dar una conferencia sobre el buen samaritano. Se les divide en dos grupos: a uno

dar prioridad a la diligencia y otros al socorro del necesitado? Ambos rasgos son valores del carácter que se muestran incompatibles ante una situación específica. Sea como sea, los psicólogos situacionistas quieren subrayar el papel que desempeña el entorno en el comportamiento, y eso no tiene nada de trivial, pues, efectivamente, el entorno condiciona y ayuda a mejorar el comportamiento, aunque no lo determina. Pero eso ya lo vio Aristóteles cuando dijo que solo los ricos y bien dotados podían aspirar a ser virtuosos. Y Ortega, al proclamar: «Yo soy yo y mi circunstancia».

Sea como sea, el punto de vista psicológico no puede ser descartado sin prestarle un poco más de atención. Según Appiah, es importante por lo menos por dos razones. La primera es la vieja cuestión filosófica de si deber implica poder. Es decir, ¿podemos realmente hacer todo lo que se nos presenta intelectualmente como justo y bueno? En segundo lugar, si es cierto que la virtud, y las emociones implícitas en ella, tiene un componente cognitivo y ese componente es cuestionable, la reflexión sobre las emociones y sus causas pasa inevitablemente por el conocimiento de uno mismo y de las singularidades o especificidades del propio yo. En ambos casos, se trata de combatir la abstracción filosófica y, en especial, a propósito de la ética, recuperar una ética de la situación que tenga en cuenta las peculiaridades individuales y no nos convierta en una mera réplica de un imaginario ser humano universal.

---

de ellos se le dice que debe salir de inmediato y sin detenerse para nada a dar la conferencia; al resto se le dice que hay tiempo de sobra. A medio camino, ambos grupos se encuentran con una persona que yace en medio de la calle víctima de un accidente. Ante la situación, los seminaristas que van con prisa no se detienen a socorrer al herido, mientras que sí lo hacen los que van holgados de tiempo.

### La ética como sabiduría práctica

Los tres filósofos que me están sirviendo de guía para hilvanar estas páginas, Aristóteles, Spinoza y Hume, tuvieron muy en cuenta la importancia del conocimiento para la ética y, en especial, del conocimiento que empieza por uno mismo. Del esfuerzo por conocerse uno mismo, por conocer el trasfondo cognitivo y las reacciones emotivas que dicho trasfondo provoca, del esfuerzo por conocer eso que llamamos el propio temperamento, la manera de ser, el carácter, se sigue la capacidad para cambiar de rumbo, rectificar las creencias y autodominarse. Tal es la preocupación que lleva a Aristóteles a lamentarse en sus éticas de que sus reflexiones acaben siendo más teóricas que prácticas. No debiera importarnos tanto explicar qué es la virtud —repite—, sino hacer personas virtuosas. El libro X de la *Ética a Nicómaco* anuncia el tránsito de la ética y la política, porque es necesario actuar y no solo teorizar:

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplar y conocer todas las cosas, sino, más bien, en realizarlas?<sup>4</sup>

El paso a la práctica obliga a dejar el liceo y salir a la ciudad, dejar la pura especulación y empezar a legislar porque tales son los espacios en los que la ética toma cuerpo y se realiza. Ya hemos visto que Aristóteles, al catalogar las virtudes, se decanta por las virtudes «éticas» y no por las «dianoéticas» o intelectuales. De estas últimas preserva la virtud de la *phronesis* porque en ella

4. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1179a 35.

reside precisamente el cálculo que atemperará las prácticas desmesuradas y permitirá encontrar el término medio. Pero no ve la utilidad que la sabiduría como *theorcin*, actividad contemplativa, más propia de los dioses que de los hombres, puede tener para la vida práctica. Es una actividad dignísima, eso sí, porque desarrolla lo más alto y divino que hay en nosotros, pero la ética es necesaria porque esa parte más divina no es precisamente la que predomina en las relaciones humanas que son las hay que domar y gobernar. De este modo, Aristóteles arremete contra lo que ha venido en llamarse «falacia socrática», la afirmación de que la virtud es conocimiento. Entiende que Sócrates se equivocó al enunciarlo: conocer el bien no es practicarlo, da fe de ello la *akrasia*, a la que ya me he referido anteriormente. Para practicar el bien hay que *quererlo*, porque solo de la adhesión sentimental brota el compromiso con lo que debe ser.

Por lo que se refiere a Spinoza, su frase «no sabemos lo que puede un cuerpo» pone de manifiesto que el saber sobre el cuerpo tiene que ser la base de la ética. Hay que conocer las causas de los afectos, para que las ideas de los mismos sean adecuadas y no erróneas. Conocer es poder, capacidad de actuar, para lo cual hay que calibrar antes que nada los límites de ese poder. Deleuze, en sus comentarios a Spinoza, llama al cuerpo «el inconsciente del pensamiento», una realidad de la que el pensamiento no puede prescindir, pero a la que puede informar. El sabio es feliz porque sabe qué hacer con sus pasiones, conoce las causas de las mismas y llega a controlarlas.

Hume, por su parte, tituló su imponente *Tratado sobre la naturaleza humana*, como «un intento de introducir el método experimental de razonar en los sujetos morales». La observación empírica no puede ser obviada, como se pone de relieve en los textos incluso de aquellos filósofos que se jactaron de despreciar la experiencia. Los ejemplos que pone Kant para explicar mejor sus imperativos categóricos traicionan a la teoría que

ejemplifican porque ponen en evidencia su procedencia cristiana. Nada es más corriente entre los filósofos, y más alejado de la realidad —escribe, por el contrario, Hume—, que el distinguir entre la razón y la experiencia y creer que son dos facultades que dan lugar a argumentaciones distintas. Nada más erróneo y superficial, pues «es la experiencia la que, en último término, funda nuestras inferencias y conclusiones».<sup>5</sup>

Una teoría moral alejada de la experiencia es la que suele presentarse en los manuales al uso bajo la forma de los típicos «dilemas éticos». Es la ética del «sí» o el «no», el «blanco» o el «negro». Una ética que inventa escenarios fantásticos —¿qué haría usted si se encontrara ante la tesitura de tener que torturar a un terrorista para salvar a toda una población?— y busca la respuesta de un supuesto juez imparcial que conoce las buenas razones para quedarse con uno de los extremos del dilema. Como ha dicho repetidas veces Diego Gracia, la realidad no es dilemática, sino problemática.<sup>6</sup> O, como dice Appiah, no somos jueces, sino jugadores.<sup>7</sup> Todos tenemos intereses particulares y valoramos lo que nos encontramos a partir de ellos y de las pasiones que suscitan. No somos seres abstractos que razonan fuera de contexto. En el mundo real, la narración de los hechos determina la forma de evaluarlos. Es la célebre teoría del *framing* popularizada por George Lakoff a propósito del discurso político. El «marco» de la narración es ya una tarea moral, pues sitúa el punto de vista y nos dice hacia dónde hay que dirigir la atención. Los dilemas

5. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, IV, 24.

6. D. Gracia, «La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica», en José Sarabia y Manuel de los Reyes (coords.), *Comités de ética asistencial*, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000.

7. K. A. Appiah, *Experiment in Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, págs. 193 y sigs. (vers. cast.: *Experimentos de ética*, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2010).

abstractos hacen en realidad lo mismo, pero lo ignoran al situarse en un hipotético terreno de nadie.

Pero aun dejando a un lado los planteamientos dilemáticos y yendo a teorías más serias, como la teoría de la justicia de Rawls, vemos, asimismo, la dificultad que dicho filósofo tiene para compaginar los principios normativos con las disposiciones psicológicas y, en general, motivacionales. Lo explica bien Félix Ovejero al decir que Rawls se refiere a unas «motivaciones abstractas» que constituyen el escenario de los principios de la justicia. Desde ellas estipula que, en la posición original, los sujetos «prefieren tener más bienes que menos», «son mutuamente desinteresados» y tienen un incipiente «sentido de la justicia».<sup>8</sup> Son, a la vez, racionales (es decir, egoístas), pero razonables (capaces de cooperar a favor del bien común). No es raro que, solo teniendo en cuenta abstracciones como éstas, al liberalismo le cueste hacer compatible la justicia y la vida buena, el mercado y la cultura cívica. Falta el vínculo entre lo que dice la teoría y el discurrir práctico.

Siguiendo con Rawls, a medida que éste desarrolla su teoría de la justicia y trata de dar respuestas a sus críticos, centra su atención en el tema de la estabilidad política, que se convierte en la cuestión fundamental, reconociendo desde ella la necesidad de fomentar unas virtudes cívicas, en concreto, la civilidad y la razonabilidad. No obstante, rechaza de plano lo que él llama «humanismo cívico», de corte aristotélico, una doctrina que trataría de fomentar aquellas virtudes que el ser humano como tal debe poseer. En la opinión de Ovejero, Rawls está aceptando así una virtud con valor exclusivamente instrumental, no como un rasgo de la naturaleza, o una disposición natural, que haya que alentar. De esta forma, no acaba de resolverse la discontinuidad

8. F. Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Madrid, Katz, 2008, cap.VII.

entre una ética privada y la virtud pública, o entre el interés particular y el general. Es la tensión –resume Ovejero– entre democracia y libertad, entendida ésta en el sentido estrictamente de libertad negativa, una libertad poco funcional y nada operativa para la vida democrática.<sup>9</sup> Una libertad –añado– en la que no hay móvil ninguno para tener en consideración el bien común, para respetar a los demás o siquiera para tolerarlos cuando incomodan sus creencias o su forma de proceder.

Decía Spinoza que un afecto solo se corrige por otro afecto más fuerte. La fuerza de una pasión solo se domina con otra pasión, no con un conocimiento frío, abstracto y de validez universal. La medida de la virtud o del término medio –aducía Aristóteles– deberá encontrarla cada cual, pues no existe un término medio absoluto de la valentía o de la templanza. Pues bien, si queremos encontrar una especie de fórmula general que resuma tales enseñanzas, podríamos decir que a las emociones solo llega a gobernarlas una pasión, la *pasión por el conocimiento*. El deseo de saber –que, según los manuales en los que estudiábamos, explica el origen de la filosofía– es el mejor antídoto de las emociones inadecuadas. Pero hablamos de un saber práctico. No el saber del erudito que almacena conocimientos y es un pozo de sabiduría, ni el del sabio estoico que ejercita la voluntad en la indiferencia hacia lo que no depende de uno mismo. No el *savant*, sino el *sage*. Montaigne lo dice bien: «Hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar». Soportarlo no es insensibilizarnos frente a ello, sino saber manejarlo y adecuarlo a nuestros fines o a los fines colectivos. La receta, si se puede hablar de «receta», la da Sócrates con la mayéutica, el autococonocimiento. Conocerse a sí mismo es analizar los sentimientos, las ideas y las valoraciones que conforman la visión del mundo de cada uno para descubrir la debilidad de su fundamento y

9. *Ibid.*, cap. VIII.

aprender a relativizarlas. Es practicar la distancia y la ironía frente a la insuficiencia y la debilidad propias.

Ejercitarse en la práctica del autonocimiento como base del autodomínio es, pues, por lo menos una de las finalidades de la educación. Educar tiene que ver con el conocimiento y con el aprendizaje, no con cambios emotivos producidos por la administración de drogas o por formas de estimulación que condicionan el comportamiento. Aunque en ocasiones los estímulos externos pueden ayudar, como ayuda la simpatía o la paciencia del maestro o de la madre, propiamente educar es incidir directamente en el conocimiento, las creencias y las disposiciones. Las emociones, lo hemos visto, son formas de conocimiento y de valoración de la realidad. Suscitar las emociones oportunas para conseguir ciertos modos de ver y de apreciar las cosas es educar. Por eso, la educación de las emociones no puede ser una cuestión solo psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral. Si la mayoría de las emociones tienen nombres de vicios o virtudes —envidia, odio, benevolencia, compasión, vergüenza—, significa que son vistas como coherentes o contradictorias con los valores y las nociones que configuran la moralidad.<sup>10</sup>

Del conócete a ti mismo al *coaching*

Pero si algo se ha psicologizado en nuestro tiempo es el autoconocimiento. Eva Illouz explica con detalle cómo el *ethos* terapéutico se ha instalado en nuestras sociedades llevando a la

10. Coincido totalmente con la visión de Xabier Etxebarria de lo que él llama «educación sentimental en la ciudadanía». Explica que si uno de los sentimientos nucleares del ciudadano es el de «pertenencia» (o patriotismo), dicho sentimiento está «imbricado en una compleja red de sentimientos que acaba precisando y decidiendo la calidad moral del primero» (*Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz, 2008, pág. 86).

culminación el precepto del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». El lenguaje «victoriano» del carácter (más propio de los países anglosajones) «es sustituido por el lenguaje científico y amoral de la psicología, que concibe las relaciones humanas como problemas técnicos que pueden aliviarse con el conocimiento y la comprensión adecuados».<sup>11</sup> El discurso terapéutico tiene su bastión en Freud y en el psicoanálisis, pero encuentra un terreno abonado en las concepciones de la personalidad propias de la cultura protestante estadounidense y en la psicología humanista que, de algún modo, sirve de puente entre el precepto calvinista de la autosuperación y la psicología científica. La autoayuda no es una novedad de nuestro tiempo, sino algo que renace y florece desmesuradamente gracias a las técnicas propuestas por la «inteligencia emocional». Llegar a conocer las propias emociones y aprender a administrarlas significa adquirir una «competencia emocional», absolutamente necesaria para la integración social y laboral, para adquirir confianza en uno mismo y para poder autoestimarse. En definitiva, el discurso terapéutico va dirigido a construir personalidades coherentes, a adquirir un sentimiento de competencia en el ámbito laboral y facilitar en general las relaciones sociales.

De acuerdo con tales premisas, una personalidad formada sería la opuesta a la del psicópata, entendido como un ser básicamente «amoral» o «asocial». Es decir, alguien en quien concurren una serie de deficiencias: deficiencias afectivas por causa de las cuales el individuo es incapaz de identificarse con otros y «sentir» como ellos; deficiencias en la capacidad de controlar los propios impulsos y, en definitiva, de controlarse a sí mismo; deficiencias derivadas de no haber desarrollado una conciencia o superego y carecer de sentimiento de culpa; deficiencias para prever o dar

11. Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self Help*, Berkeley, University of California Press, 2008.

razones de las consecuencias de lo que uno hace y comprender la causalidad entre unas acciones y otras; deficiencias, en general, en el sentido de la realidad. A diferencia del individuo psicológicamente enfermo, el sano desarrolla una personalidad que, sin duda, ha de tener una dimensión moral. Una dimensión moral que se abastece de factores cognitivos (distinción entre el bien y el mal), de una serie de habilidades para relacionarse emocionalmente con los demás y autocontrolarse, y de unos factores «motivacionales» como la conciencia o superego, el sentimiento de vergüenza o el haber construido un ideal del yo que sirve a modo de referencia para valorar lo que somos.<sup>12</sup>

Pero es esa identificación del carácter o de la personalidad sin más con la personalidad moral la que no puede dejarnos satisfechos. Es evidente que una cosa tiene que ver con la otra, que el desarrollo moral no puede ser algo aparte del desarrollo general de la personalidad. Pero los esfuerzos de la terapia psicológica para enderezar y corregir los desequilibrios emocionales de la persona no son el todo de la educación moral. Dicho de otra forma, el *ethos* terapéutico no puede sustituir, sino en todo caso complementar al *ethos* moral o cívico que todo individuo debe esforzarse en construir.<sup>13</sup> Podemos aceptar que la idea de «formar un carácter moral», en el sentido aristotélico o victoriano, sea una tarea obsoleta en el siglo XXI. De hecho, la separación entre la justicia y la vida buena, ampliamente aceptada, deja al individuo libre para determinar en qué consiste la vida buena

12. Cfr. John Wilson, Norman Williams y Barry Sugarman, *Introduction to Moral Education*, Harmondsworth, Penguin, 1967, parte II: «What the Psychology has to say».

13. A. MacIntyre, en *Tras la virtud*, se refiere al «terapeuta» como uno de los personajes de nuestro tiempo, como lo es también el «gerente». Pero añade que ninguno de los dos, en cada uno de sus papeles, puede entrar en el debate moral: su reino es el de los hechos, de los medios y no de los fines que entienden como algo dado que no hay que discutir. Su compromiso es técnico.

y le obliga únicamente a comprometerse con los principios de la equidad. Unos principios que, sin embargo, ponen límites no banales a la determinación de lo bueno, límites que van más allá del deber de no hacer daño a los demás, para implicar al individuo en una larga serie de obligaciones ciudadanas. El *ethos* moral se reduce hoy al *ethos* cívico.

El *ethos* terapéutico, en cambio, no pretende llegar tan lejos. Su preocupación no es la moral, sino la salud y la normalidad. ¿Con qué finalidad? La de conseguir que el individuo viva bien consigo mismo relacionándose bien con los demás. El control emocional y el esfuerzo reflexivo y comunicacional implícito en dicho control es el objetivo inmediato para lograr tanto la sociabilidad como el autodominio. Objetivos que, a juicio de Illouz, han sido criticados básicamente por dos razones:

1. El discurso terapéutico, aunque trata de resolver la integración social del individuo, de hecho estimula el poner las necesidades y las preferencias individuales por encima de los compromisos sociales. Al tiempo que estimula un yo narcisista y antiinstitucional, la práctica terapéutica, convertida en una nueva religión, ha hecho que la cultura pierda su poder de trascendencia y de oposición crítica a la sociedad.

2. El *ethos* terapéutico es reduccionista en la medida en que medicaliza todos los problemas de la personalidad —morales o no morales— convirtiéndolos en enfermedades, no necesariamente de la voluntad. El «mal carácter» se convierte en un trastorno mental para el que existe una determinada terapia, como la tristeza —ya lo hemos visto— se vuelve depresión. Lo que define al yo es la patología, una narrativa del sufrimiento, la condición de víctima que debe ser tratada. El terapismo así entendido acaba minando el sentido de la responsabilidad.<sup>14</sup>

14. Eva Illouz aduce que, si bien es cierto que el discurso terapéutico tiene una utilidad económica y social clara, la terapia es un recurso cultural

La terapia psicológica se propone ciertamente el gobierno de las emociones, pero su finalidad no es la de la ética. Más allá de conseguir unas habilidades para desenvolverse saludablemente en el ámbito familiar, laboral o de las relaciones interpersonales, el control de las emociones ha de proponerse hacer del individuo autointeresado y egoísta un ser razonable, una persona comprometida con sus obligaciones cívicas. Me dirán seguramente los psicólogos que ello no está reñido con la actividad terapéutica, que la educación cívica puede ser perfectamente un complemento a la misma. El problema, a mi juicio, es que, como muy bien pone de manifiesto Illouz, el método terapéutico ha invadido todos los terrenos, incluido el de la educación. Las escuelas han sido dotadas de terapeutas que atienden a los alumnos con problemas mientras nadie sabe qué hay que hacer para educar a ciudadanos.

Nadie lo sabe porque no hay un método para ello. No hay método, dice Montaigne, para «aprender a vivir». Lo que moralmente importa es, por una parte, el criterio que permita distinguir entre las emociones socialmente útiles y las que no lo son, entre aquellas que tienen un valor funcional para la convivencia, para la democracia y para el desarrollo moral de la persona. Por otra parte, importa saber si existen circunstancias que hacen más fácil el desarrollo y el cultivo de las emociones socialmente útiles. La psicología no resuelve ninguna de las dos dudas. Los psicólogos no saben decirnos en qué condiciones puede desarrollarse mejor la razonabilidad ni cómo se potencian el sentido de la realidad y la capacidad de ser objetivo como forma de reducir las creencias inadecuadas. Nos dicen, eso sí,

---

para mejorar la propia vida e incluso puede ayudar a cada uno a encontrar su definición de vida buena. Dado que lo que se procura es el bienestar, la intimidad, la autorrealización (lo que Anthony Giddens llama *life politics*), cabe preguntarse si tales objetivos están bien distribuidos y qué debemos hacer para corregir las inequidades al respecto.

que ciertas neurosis proceden de creencias equivocadas y que éstas dan lugar a formas de irracionalidad. Pero para educar no basta saber qué hay que evitar, sino cómo hay que proceder para conseguir que los niños desarrollen formas más razonables, yendo algo más allá de las técnicas que desvelan lo que ocurre en el inconsciente con el fin de liberar al paciente de sus cargas. En este sentido, la educación de las emociones tiene mucho que ver con la sinceridad consigo mismo, con evitar esa «mala fe» en la que, según Sartre, tratamos de escudarnos para no hacernos responsables de nuestras acciones.

No estoy descubriendo nada, pero conviene recordarlo. La diferencia mayor entre la mirada psicológica y la mirada ética no es otra que la diferencia clásica entre el ser y el deber ser. La mirada de la psicología es positiva y empírica, la de la ética es normativa. Los experimentos que lleva a cabo la psicología nos dirán cómo tiende a conducirse realmente la gente, no cómo debería conducirse. Que tengamos una cierta disposición hacia  $x$  no quiere decir que  $x$  sea bueno. Dicha determinación es la que siempre ha realizado y tratado de fundamentar la filosofía moral, bien ofreciéndonos un catálogo de virtudes o «buenas disposiciones», bien proponiendo unos principios o valores de los que deben derivar todos los demás. En ética nunca se desciende de la cumbre del deber ser. Lo cual no significa que no haya en la psicología una intención prescriptiva. Todo diagnóstico lleva a un tratamiento que se propone curar la enfermedad, y el tratamiento es un deber ser. Pero no es, en ningún caso, el deber ser moral, el que apunta a lo que debe ser el ser humano como tal. Aunque no podamos hablar de un *telos* de la vida humana en sentido aristotélico, sí que reconocemos unos valores y unos derechos universalmente aceptables.

Dejo para el próximo apartado los criterios que pueden llevar a distinguir las emociones adecuadas de las inadecuadas, para tratar antes los modos de cultivar tales emociones. R. S.

Peters propone tres técnicas para encauzar las emociones. Una –descartada– es la «no educativa», meramente terapéutica, a través de medidas externas, como la administración de drogas, que condiciona el comportamiento. La segunda forma es la que deriva de las teorías de Spinoza y de Freud, y consiste en indagar en las fuentes de la irracionalidad, una técnica que es, a la postre, un ejercicio de conocimiento o, más expresamente, de autoconocimiento. La tercera técnica va destinada a promover «emociones auto-trascendentes», patrones de acción que, lejos de calificar los comportamientos como «malos» o «buenos» o de introducir el miedo a ser castigado, proporcionen motivos para actuar de otra manera («es injusto lo que haces» o «de estás haciendo daño portándote así»). El amor, el respeto, el sentido de la justicia, la preocupación por la verdad, convertidos en sentimientos, carecen del «carácter autorreferencial» que en ocasiones obstruye la acción, y disponen para la acción. «Muchas formas de la vida civilizada –concluye Peters–, incluidas la poesía, las buenas maneras, el ingenio y el humor, consisten en diseñar y aprender formas de expresión que nos hacen capaces de tratar las emociones de forma que no nos trastornen personalmente ni perturben socialmente».<sup>15</sup> Lo que pone de manifiesto que la tarea de educar las emociones no le corresponde a ninguna disciplina en exclusiva, ni a la filosofía ni a la psicología ni a la sociología.

#### La educación sentimental y la ética pública

He dejado para el final la cuestión acerca del criterio que ha de permitirnos distinguir las emociones adecuadas de las que

15. R. S. Peters, *Psychology and Ethical Development*, Londres, George Allen & Unwin, 1974, pág. 190 y *passim*.

no lo son, porque dicho criterio nos proporcionará al mismo tiempo las razones a favor de una educación de las emociones. La respuesta breve y directa creo que es ésta: el cultivo de las emociones es la condición de la ética pública. Aunque las emociones pertenecen a la trastienda de la vida individual, a un reducto íntimo en el que parece que ni se puede ni se debe entrar, al ser la espuela que mueve a actuar, tienen consecuencias para el conjunto de la sociedad. Las circunstancias que llevan a las personas a sentir vergüenza, a compadecerse o a indignarse tienen que ver con el tipo de sociedad en que uno vive, con las costumbres reales que, por un efecto de ósmosis, todo individuo interioriza y aprende. No es una casualidad que la vergüenza tiendan a sentirla sobre todo las mujeres y que se concentre en el pudor por el propio cuerpo, ni que la indignación sea patrimonio de quien tiene poder para imponer su dominio al resto de la población. Tampoco es extraño que la compasión afecte solo a los más cercanos e ignore a los que carecen de vínculos de sangre con uno mismo. Encauzar las emociones es darles un sentido, el sentido más idóneo para que la humanidad progrese y la convivencia entre las personas no se deteriore.

¿Por qué importa lo que uno sienta o la disposición que uno tenga al actuar? ¿Por qué no es lo mismo acudir en ayuda del otro por deber, por dinero o por amor? Me he referido ya a los distintos experimentos realizados con personas que sufren patologías emocionales. Las lesiones en la corteza prefrontal del cerebro convierten al individuo en un ser inútil socialmente, un ser incapaz de enfrentarse a la realidad, de calibrar el alcance emocional de sus actuaciones o de sentir esa empatía que es el embrión de la moralidad. La sociabilidad humana es un supuesto sin el cual es difícil construir ética alguna. La persona que carece de toda sensibilidad social o moral no tiene cabida en la vida en común. De ahí que la hipótesis más cruda del ser humano como un ser egoísta por naturaleza, que solo se quiere y se busca a sí



mismo y que solo sale de sí por la coacción de la ley, ese individuo que ha fundamentado sucesivamente varias teorías del contrato social, es un punto de partida equivocado. El punto de partida antropológico no puede ser ni exclusivamente optimista ni exclusivamente pesimista respecto a las posibilidades del individuo de vivir en sociedad. Es una mezcla de ambas cosas, una «sociabilidad insociable» lo caracteriza, como dijo Kant. No obstante, el liberalismo ha partido más de esa visión pesimista del ser humano que de la optimista. La teoría de la «mano invisible» no le presupone al individuo ninguna motivación moral para actuar en beneficio del bien común. Solo un cálculo utilitario basta para actuar correctamente, pues es bueno o justo lo que resulta útil al conjunto social. Pero sabemos que esa premisa no es cierta. El cálculo utilitario que solo busca el beneficio propio deja sin cubrir muchos bienes públicos que todo Estado de derecho debería proporcionar. Por ello, no puede satisfacernos la visión del ser humano como mero *homo economicus* desinteresado por todo aquello que no le concierne individualmente o corporativamente.

No puede satisfacernos porque no asegura la sociabilidad imprescindible para el buen funcionamiento de un Estado social. Existe, desde tal punto de vista, lo que Ovejero llama un «problema de disposición social» (PDS), que demanda una solución. Solución que no se encuentra en el mercado ni tampoco en la perspectiva cívica si entendemos por tal el intento de lograr una democracia más participativa y deliberativa que la que conocemos. Sí, en cambio, se ve favorecida por el refuerzo del «vínculo emocional» entre los miembros de la sociedad. «Las emociones, precisamente por su autenticidad, cumplen importantes funciones a la hora de resolver el PDS, al actuar como disposiciones para el compromiso que solventan problemas de coordinación social».<sup>16</sup> He de añadir que, para mí, la perspectiva

cívica no consiste solo en poner énfasis en la participación y en la deliberación ciudadana, sino, sobre todo, en fomentar las virtudes cívicas, que son disposiciones para el compromiso con el interés público.

Las emociones son socialmente útiles porque tienen una función de coordinación: uno siente miedo porque sabe que el otro se indigna si resulta ofendido; el reproche funciona cuando el otro se avergüenza de lo que ha hecho y le es reprochado.<sup>17</sup> A falta de esa coordinación entre lo que se hace y lo que se siente, las emociones o bien desaparecen (como ha ocurrido en parte con la vergüenza) o bien adquieren una funcionalidad que para nada contribuye al fortalecimiento de los valores y los principios más básicos. Así pues, educar emocionalmente implica tanto determinar qué debe emocionarnos como la medida en que debemos emocionarnos. «La virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto», «alegrarse y dolerse como es debido», sentenció Aristóteles.<sup>18</sup> De eso se trata.

La educación emocional fundamentada en la imprescindible sociabilidad humana no puede ser un simple capricho ni una simple estrategia para conseguir que las organizaciones cumplan mejor sus fines. Así es, sin embargo, como se entiende y justifica la proliferación de cursos sobre inteligencia emocional realizados en las empresas. El *coaching* se introduce como técnica educativa a todos los niveles. Se aduce que las profesiones están desapareciendo, que la perpetuidad en un mismo trabajo durante toda la vida es un mito de otras generaciones ya muy pasadas, que hoy el captor de recursos humanos no busca profesionales sino perfiles que sean propicios a formas de trabajar específicas. En el perfil caben tanto cualidades como la simpatía o la amabilidad, situaciones como el no tener cargas

16. F. Ovejero, *Incluso un pueblo de demonios...*, *op. cit.*, pág. 262.

17. *Ibid.*, págs. 260-267.

18. Aristóteles, *Política*, 1340a; *Ética a Nicómaco*, 1104b.

familiares, o habilidades como la capacidad para formar equipos, para la comunicación o para las relaciones públicas. En esos perfiles, los sentimientos y la forma de manifestarse tienen un papel básico y, por eso, es bueno fomentar aquellos sentimientos que favorezcan determinados perfiles. No obstante, el gobierno de las emociones como tarea moral es más que la búsqueda de perfiles adecuados a una finalidad corporativa, pues el perfil que debe buscarse finalmente es tan poco determinado como el *perfil humano*. Un perfil que, en las sociedades liberales, no consiste en la adecuación a un cómputo de virtudes como las que proponían los clásicos, sino en la adquisición de lo que alguien ha llamado un «carácter democrático», a saber, un carácter dispuesto a respetar la libertad y la igualdad política, a adquirir un sentido de la tolerancia, de la obligación, de la equidad y de la autodisciplina.<sup>19</sup> Nuestro mundo es posmoderno, esto es, de valores inconmensurables, abierto a la indeterminación, antifundamentalista. Nuestro subsuelo está en el procedimiento y en el diálogo. No sabemos cuál es el futuro que hay que construir, pero sabemos qué cosas no deberían repetirse en el futuro. No contamos con las razones absolutas que en otros tiempos fundamentaron la distinción entre el bien y el mal. Parafraseando el argumento del *Eutifrón*, hoy más que nunca pensamos que las cosas no son buenas porque Dios las quiere, sino que Dios las quiere porque son buenas. Ni siquiera la ley puede erigirse en fundamento del buen hacer porque también las leyes son cuestionables. Nuestras razones se acercan más

a la estética que a los dictados de la razón. Como alegaba un relator de Naciones Unidas de los derechos de los indígenas: «No defiendo a los indígenas porque quiera hacer un bien para el mundo. Es que disfruto haciéndolo». Ese disfrute, efectivamente, es razonable, pero está movido por el sentimiento.

19. Robert J. Nash, *Answering the «Virtuecrats»*, Nueva York, Teachers College Press, 1997, hace un excelente análisis crítico de los errores de los moralistas americanos (*ministers of morality*), a los que clasifica como comunitaristas o neoclásicos, pero también de la «iniciativa liberacionista» que, desde posturas pseudoprogresistas, pretende transformar radicalmente la educación. A todo ello opone la necesidad de propugnar unas «disposiciones democráticas» como objetivo de la educación.

## 13 Los afectos políticos

*Nada grande se ha hecho nunca sin entusiasmo.*

RALPH W. EMERSON

Tras analizar la campaña de Obama a las elecciones presidenciales de Estados Unidos, Manuel Castells concluye diciendo que si la campaña se convirtió en «un caso de política insurgente» en la era de la información, fue por

la capacidad del candidato para inspirar emociones positivas (entusiasmo, confianza, esperanza) en un amplio segmento de la sociedad, conectando directamente con las personas al tiempo que con las organizaciones en redes y comunidades, de forma que su campaña también era en gran medida la de ellos.<sup>1</sup>

Es evidente, en efecto, que, más allá de la calidad política del candidato, más allá de la solidez de su programa, más allá de la ilusión de ver a un presidente negro en Estados Unidos, en el caso de Obama se produjeron una empatía, una esperanza y un entusiasmo que le fallaron a la rival, Hillary Clinton, pese

1. M. Castells, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2009, pág. 523.

a contar en su haber con más experiencia política y con la novedad nada trivial de poder llegar a ser la primera mujer presidenta del mismo país. El lenguaje emocional es importante no solo para la ética, lo es también y especialmente para la política.

Los políticos no lo ignoran, lo han sabido siempre, y también los teóricos de la política. Lo supo Aristóteles cuando escribió la *Retórica*, entendiendo el arte de la elocuencia como la capacidad para mover voluntades para fines políticos. Sin esa capacidad de arrastre que tiene una comunicación emocional y afectiva, la política ni convence ni conmueve. Ha ocurrido en todos los tiempos, no solo ahora cuando los medios de comunicación de masas propician la circulación de mensajes más emotivos y pasionales. Insisto en que subrayar la importancia de la emoción no implica contraponer la pasión a la razón, sino mostrar que la razón necesita de la pasión y ésta de aquélla. Pero la imbricación de ambas no es fácil. La pasión pura y desbocada es peligrosa en la vida del individuo y más aún en la de la colectividad. A su vez, la razón estricta y fría es ineficaz y carece de magnetismo para atraer a las personas hacia las causas que merecen algo de atención y un mínimo de entusiasmo colectivo. Etxeberria reconoce que «los sentimientos, en sí subjetivos, tienen una gran capacidad de impactar en el espacio público, cuando se expresan como vivencias compartidas que sirven a objetivos políticos». Por ello, añade que los sentimientos, en la vida pública, son «ineludibles» y «necesarios», pero son, asimismo, «peligrosos». <sup>2</sup> El primer paso para conjurar el peligro será contar con ellos analizando el poder y la influencia que tienen en el sentir y el actuar colectivos.

2. X. Etxeberria, *Por una ética de los sentimientos...*, op. cit., págs. 107-108.

Los marcos conceptuales de la derecha y de la izquierda

George Lakoff se ha hecho célebre con la aplicación al ámbito de la política de la teoría del *framing* o enmarque, desarrollada previamente por las ciencias cognitivas. Los «marcos» son estructuras mentales que permiten al individuo entender la realidad. Irving Goffman fue uno de los primeros en utilizar la teoría de los marcos para explicar nuestras interacciones con el mundo. Todas las instituciones y los espacios donde las personas se encuentran unas con otras tienen sus marcos específicos, que establecen algo así como las reglas del juego de las distintas relaciones. Los hospitales, por ejemplo, poseen un marco específico, en el que hay un tipo de personas —profesionales de la sanidad, pacientes—, unos espacios —salas de espera, quirófanos, camas— y donde tienen lugar unas acciones —intervenciones quirúrgicas, consultas, terapias— que no se dan en otros lugares. Cada marco determina una lógica interna, una manera de funcionar, excluye ciertos comportamientos, establece unas jerarquías entre los actores. Por lo que hace a las instituciones políticas y a la actividad política misma, también éstas se estructuran a partir de marcos específicos. Lakoff se ha dedicado a estudiar y analizar cuáles son los marcos que encuadran la actividad política, qué los caracteriza y qué los distingue. Concretamente, ha establecido las diferencias que separan los marcos que contextualizan el discurso de la derecha conservadora de los de la izquierda progresista. Importa señalar que los marcos suelen ser inconscientes, no sabemos que están estructurando nuestro pensamiento. Configuran el sentir común de una sociedad. Cuando un partido político consigue que sus marcos dominen la esfera pública, hace que cambie el sentir común de los ciudadanos. Es lo que, a juicio de Lakoff, ha hecho la derecha (por lo menos en Estados Unidos) sin que la izquierda se diera cuenta de ello ni hiciera nada por impedirlo. Los marcos, por su parte, son necesarios, porque sin ellos los hechos no dicen nada. Son los marcos los que

dan sentido a los hechos. La expresión «inmigración ilegal», por ejemplo, define a la inmigración actual y le confiere un significado que nos lleva a verla con reticencia y desconfianza. La «carga fiscal» constituye un marco para poner de manifiesto que pagar impuestos es algo fastidioso, incómodo y opresivo. El discurso que se refiere solo a hechos desnudos, el discurso más apreciado por la mayoría de los políticos, y que se extiende en largas y soporíferas listas de cifras y estadísticas, no logra transmitir nada con sentido. Carece de marco. Más aún, el propósito de negar el marco del adversario o de zafarse de una acusación solo consigue reforzar lo que se trata de ocultar. Cuando Nixon dijo «No soy un chorizo», todos le vieron como un ladrón.

La teoría de los marcos que estructuran el pensamiento con cosmovisiones y metáforas generalmente inconscientes refuta las ideas defendidas por el racionalismo según las cuales existe una razón universal, el pensamiento es solo verbal, es un reflejo de la realidad y es siempre consciente. Nada de ello es exactamente así. Lakoff lo corrobora al poner de manifiesto la irrelevancia de los hechos puros:

Si se cree en el racionalismo, se cree que los hechos nos harán libres, es decir, que basta con proporcionar toda la información sobre los hechos, y la gente, sin necesidad de marco alguno, razonará hasta dar con las conclusiones pertinentes. Sabemos que no es así: si los hechos no se ajustan a los marcos, la gente se quedará con sus marcos (que están físicamente en sus cerebros) e ignorará, olvidará o razonará en contra de los hechos. Los hechos tienen que estar enmarcados de manera que tengan sentido y puedan convertirse en elementos del razonamiento.<sup>3</sup>

3. G. Lakoff, *Puntos de reflexión*, Barcelona, Península, 2008, pág. 80. Además de este libro que Lakoff titula como «Manual del progresista»,

Dicho de otra forma, cuando el discurso político descuida las valoraciones, los símbolos, las emociones que en realidad están enmarcando y dando sentido al lenguaje, la gente no siente que lo que se le propone está bien o merece ser considerado. No lo siente porque el político no llega a transmitir ese sentimiento que posiblemente él posea pero no sabe comunicar. Los políticos demócratas, o socialistas, que constituyen la diana preferida de Lakoff, seguramente saben por qué es bueno creer en el socialismo. El problema es que no lo hacen explícito cuando explican las decisiones que toman. Al revés, muchas veces toman prestados argumentos de la derecha, como cuando explican que la inmigración hay que aceptarla porque económicamente es conveniente y los inmigrantes cargan con los puestos de trabajo que los autóctonos desprecian, en lugar de decir, como les correspondería, que todos, vengan de donde vengan, tienen derecho a un trabajo digno. Así, al no ver enfatizados los principios morales que determinan la adhesión a unas determinadas políticas, el ciudadano deja de verse afectado por los programas y las propuestas que le llegan. No le dicen nada ni le movilizan en ningún sentido. Los conservadores siempre han sido más directos y menos acoplejados al poner de manifiesto cuáles son sus valores más queridos: la patria, la familia, la vida, la seguridad. Los progresistas, por su parte, temen desvelar sus creencias, de forma que prefieren ocultarlas. Por eso su lenguaje no conmueve.

En definitiva, propone Lakoff, hemos caído en una serie de trampas que la izquierda debería evitar. Una de ellas es la trampa del «tema específico», pues no hay temas específicos de la izquierda o de la derecha, sino más bien maneras pro-

conviene ver su obra *Moral Politics*, Chicago, The Chicago University Press, 2002, así como el escrito más panfletario *Don't Think of an Elephant*, Vermont, White River Junction, 2004, para conocer a fondo la teoría de los marcos conceptuales proyectada en la política.

gresistas o conservadoras de tratarlos. También son una trampa las encuestas, la «lista de propuestas», como lo es el lenguaje técnico, el menosprecio del otro y las descalificaciones mutuas. Y es una gran trampa ese racionalismo que consiste en creer que «la razón es algo completamente consciente, verbalizado, lógico, universal y libre de emociones». No solo es una trampa, sino que es falso, como se han ocupado de mostrar las ciencias cognitivas.<sup>4</sup> En política casi todo es opinable, y, en cuestión de opiniones, las emociones preceden a las razones, es decir, que, en primer lugar, escogemos al candidato, después, buscamos razones para votarle.<sup>5</sup>

El «cerebro político» es emocional, dice Drew Western.<sup>6</sup> Es emocional porque la gente quiere identificarse con sus candidatos, poder decir «me gusta», «es como yo», «no es un privilegiado», «entiendo lo que me dice». Ronald Reagan dominó como nadie la identificación emocional. Y, en general, Western coincide con Lakoff: los republicanos en Estados Unidos dominan «el mercado de las emociones», en tanto que los demócratas se han centrado en «el mercado de las ideas», que no tiene nada de apasionante. Como comenta Antonio Gutiérrez Rubí, bebiendo de los mismos autores, los ciudadanos «quieren soluciones, pero también horizontes, sueños, proyectos. Medios y largos plazos para comprender el corto y asumir sus costes y sacrificios».<sup>7</sup> La cantinela habitual que utilizan los políticos para excusar un fracaso —«no supimos explicar bien lo que hicimos»— solo pone de manifiesto que estaban lejos de conocer lo que la

gente esperaba oír o esperaba de ellos realmente. El reproche que el partido de la oposición suele hacerle sistemáticamente al gobierno —«no hablan de lo que preocupa a la gente»— viene a decir lo mismo. Los estudios realizados sobre lo que ocurre en el cerebro de las personas en las campañas electorales ponen de manifiesto que la parte central del cerebro se vuelve activa cuando la gente oye o ve algo relacionado con ellos mismos. Se activa en tal caso la «identificación» con el candidato, pero se desactiva cuando los discursos no coinciden para nada con los intereses del público. Si el córtex prefrontal del cerebro tiene dos circuitos, el «razonante» y el «emocional», los demócratas, asegura Western, apelan al circuito razonante, en tanto que los republicanos apelan al circuito emocional.

¿Cómo se apela al circuito emocional? Lakoff y Western no lo dudan: desintelectualizando los mensajes, que es lo que no ha sabido hacer la izquierda. Las campañas electorales de los demócratas no han sido buenas por demasiado racionales, ideológicas e intelectuales. Las declaraciones de intenciones abstractas no emocionan como lo hacen las situaciones concretas que se refieren a personas de carne y hueso, identificables. La mejor campaña es la que «cuenta historias» y «habla desde las tripas», no la que calcula sobre la base de encuestas o pretende convencer con cifras y estadísticas. Más aún, «la gente vota por el candidato que estimula los sentimientos correctos, no por el que presenta los mejores argumentos».<sup>8</sup> Por eso es importante para un partido «tener un relato». ¿Qué es ser socialista? Hay que explicarlo no a partir de unos temas y unas razones —trabajadores, desigualdad, discriminación—, ni por medio de una lista de políticas, sino contando historias, mediante una narrativa que muestre plásticamente que uno está contra algo o defendiendo algo. Vivimos en la era de la imagen y las mentes se han acostumbrado a ello.

4. *Ibid.*, págs. 34-40.

5. Dan Casino y Milton Lodge, «The Primacy of Affect in Political Evaluation», en W. R. Neuman et al. (eds.), *The Affect Effect*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, págs. 101-123.

6. D. Western, *The Political Brain*, Nueva York, Public Affairs, 2007.

7. Antonio Gutiérrez Rubí, *Micropolítica. Ideas para cambiar la comunicación política*, www.grafiko.cat, 2009, pág. 12.

8. D. Western, *The Political Brain*, *op. cit.*, pág. 125.

La apelación a principios o derechos universales la mayoría de las veces solo sirve para acentuar los enfrentamientos entre las distintas fracciones políticas. Lo que deben hacer los demócratas es «personalizar el rostro de la inmoralidad, la hipocresía y la indiferencia ante el sufrimiento propias de los republicanos». <sup>9</sup> Ante un caso de eutanasia, como los que se han dado recientemente en distintos países, un caso que suscita debate y demanda al político que tome posición, la pregunta pertinente no es si debe haber o no un derecho a morir, demasiado teórica e impersonal para que atraiga la atención, sino algo como esto: «¿Te hubiera gustado que hicieran contigo lo que hicieron, por ejemplo, con Inmaculada Echevarría?». Enquistarse en un lenguaje de ideas es hablar a la parte equivocada del cerebro. Las campañas se ganan más con las vísceras que con los temas.

### ¿Demasiadas concesiones a lo emocional?

Para cualquiera que conserve una mínima fe en el papel de las ideas y el intelecto para mejorar el mundo, lo dicho hasta ahora es todo menos alentador. Se entiende que ocurra lo que ocurre, pero nos deja con la impresión de que no hay más remedio que empobrecer el discurso político para que tenga garra y arrastre a los electores, pues no solo nuestro cerebro no está hecho solo para la abstracción y los argumentos racionales, sino que la retórica del mercado y de la publicidad nos ha acostumbrado no a razonar, sino a sentir, y eso es lo que finalmente cuenta. <sup>10</sup> A falta de ideologías, no pensemos ya en aportar nuevas ideas para entender el mundo y señalar adonde vamos. Bastará con

que nos hagamos con una retórica sensiblera, que suscitemos el amor y la compasión por los que sufren y por los desposeídos, que nos identifiquemos con las víctimas y nos solidaricemos con su malestar. Puesto que provocar emociones es sencillo, el problema no es tanto apelar a ellas, sino hacerlo de la forma incorrecta. «El problema sobreviene —comenta Manuel Cruz al propósito— cuando la gente se emociona más *ante los colores* de su equipo que ante el sufrimiento ajeno. Y es aquí donde, por desgracia, parece que ya estamos». <sup>11</sup> El peligro es real en el mundo donde lo único que cohesionaba realmente a las multitudes es un partido de fútbol. O en la era de la comunicación audiovisual, en la que los contenidos pierden relevancia ante el poder de las imágenes, los sonidos, la música, el ruido. Si las ideas y las razones no aciertan a morder con eficacia en los problemas que nos angustian, los afectos pueden enturbiar la mente, impedir la objetividad y la deliberación, pues ya se ha visto que muchos afectos se nutren de prejuicios y estereotipos que configuran nuestra visión de los otros.

Las investigaciones neurológicas confirman que la imagen de un rostro negro activa la amígdala del hombre blanco y fomenta en él actitudes racistas. No cabe duda de que los partidos xenófobos que aparecen e incluso triunfan en países que se consideran civilizados utilizan todos los recursos que tienen al alcance de su imaginación para mantener los estereotipos y provocar actitudes emocionales de rechazo ante ciertas realidades. Si es cierto que el elector dista de ser desapasionado, a diferencia de lo que la ciencia política ha querido interpretar, que tiende a escuchar solo lo que le gusta oír y a desoír lo que no le gusta, si nuestros juicios se basan en constricciones cognitivas y emotivas al tiempo, ya que uno tiende a obviar la información que le

9. *Ibid.*, pág. 406.

10. Cfr. Eva Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Madrid, Katz, 2007.

11. M. Cruz, «Lo que trajo el ocaso de las ideologías», *El País*, 26 de septiembre de 2009.

desagrada, ¿habrá que seguir, incluso fomentar, desde la política tales tendencias o más bien habría que intentar modificarlas? Es más difícil suscitar emociones favorables y empatía con propuestas o relatos revulsivos y rompedores. Por eso la publicidad es conservadora: porque el público mayormente lo es y se identifica fácilmente con los aspectos más conservadores de la realidad. ¿Vamos, pues, a sacrificar un lenguaje ilustrado, con contenidos, al interés de suscitar adhesiones de la manera más fácil que es bloqueando la actividad de pensar? ¿Deberemos prescindir de la discusión tranquila a favor de las formas de expresión iracundas, agresivas y malsonantes porque son más atractivas? ¿Ignoraremos olímpicamente las formas en que los políticos y los medios de comunicación manipulan las emociones de los ciudadanos para sus fines?<sup>12</sup> ¿No es tal indiferencia el modo idóneo para impulsar eso que ha venido en llamarse «populismo», el enaltecimiento acrítico de personajes que tienen más de payasos que de auténticos seres razonantes?

Una respuesta al temor que reflejan estas preguntas es que no son las campañas, ni siquiera los discursos políticos mediáticos, el instrumento más adecuado para incitar a pensar. El objetivo de las campañas es la propaganda, cautivar al elector y persuadirle, eso sí, a favor de unas causas y unas políticas que se consideran justas y buenas para el interés general. Es decir, quien debe tener un pensamiento elaborado y argumentado es el político, si bien la comunicación de ese pensamiento ha de adecuarse al contexto en el que habla —que, por lo general, es imagen y espectáculo— y a quienes le escuchan, los cuales buscan por encima de todo

12. Leonie Huddy, Stanley Fedman y Erin Cassese, «On the Distinct Political Effects of Anxiety and Anger», en R. Neuman et al. (eds.), *The Affect Effects*, págs. 202-230, demuestran cómo la ira no fomenta procesos de información mientras si lo hace la inquietud. Ante fenómenos como la guerra de Irak, la ira considera escasamente los riesgos y apoya la intervención militar, mientras la inquietud considera los riesgos y reduce el apoyo a la guerra.

a alguien en quien poder confiar, alguien que represente los valores que uno mismo cree mantener y alguien que atienda a alguno de los intereses o de las preocupaciones que uno tiene. Western resume así las necesidades del elector:

Lo que un elector debe saber para votar por un candidato u otro son cuatro cosas: primero, ¿comparten los candidatos los valores que más me importan y les preocupa la gente como yo?; segundo, ¿puedo confiar en que me representarán fielmente?; tercero, ¿poseen las cualidades personales que me llevan a creer que actuarán de acuerdo con mis valores e intereses, como la integridad, el liderazgo y la competencia?, y cuarto, si existe algún tema que realmente me concierne, ¿qué piensan de ello?, ¿puedo esperar que piensen en ello y que tomen las decisiones que yo tomaría si tuviera toda la información que ellos tienen como representantes míos?<sup>13</sup>

Saber suscitar todas estas emociones en el elector es una habilidad que el político tendrá que añadir a su conocimiento de los temas y las políticas que forman parte de su agenda. Una habilidad que tiene que ver con estrategias lingüísticas o discursivas distintas de las habituales, como el hacer uso del *storytelling*, un mecanismo más infantil pero más directo y comprensivo que las abstracciones o los números. Pero tiene que ver también con otras cosas que responden menos a la moda del momento y tienen más calado intelectual. Tiene que ver con un saber hacer capaz de mostrar la coherencia de quien promete cosas, la integridad de lo que uno dice y hace, un saber hacer capaz de engendrar confianza. Se ha dicho frecuentemente que una de las mejores formas de despertar el entusiasmo por parte de un líder es diciendo la verdad. La au-

13. D. Western, *The Political Brain*, *op. cit.*, págs. 140-141.



tenticidad y la transparencia se muestran, no se argumentan con razones. El político que defiende la escuela pública, pero lleva a sus hijos a la privada, carece de poder de persuasión porque no se muestra coherente con los principios que proclama.<sup>14</sup> Tener el coraje de reconocer que uno se ha equivocado es otra forma –insólita en la política– de mostrar la propia integridad. Es distinto el error del corrupto que se propone engañar, del error honrado e involuntario que la gente olvida fácilmente, sobre todo si el que se ha equivocado se disculpa.

En definitiva, se trata de poder contrarrestar lo que expresa el poema de Yeats recogido por Michael Walzer: «*Los mejores no tienen convicciones, / y los peores rebosan de intensa y apasionada energía*». En efecto, la falta de fe en los propios intereses y principios es lo que hace que los mejores no puedan oponerse a la «apasionada energía» de los peores. Para lograrlo, habrá que «racionalizar las pasiones y enriquecer la razón con la pasión».<sup>15</sup> De algún modo, el recurso a un discurso más emocional lleva a utilizar las armas de los otros, que son más eficaces. No está mal que se utilicen si, como decían los buenos sofistas –Gorgias, Protágoras–, se ponen al servicio de las mejores causas. Cuando ese fin se desvanece, si que habrá que temer que el recurso a lo emotivo acabe por anular la sabiduría de la razón.

### El vínculo emotivo con la ley

En un artículo reciente, Daniel Innerarity se dolía de la despolitización de los sentimientos, pues –decía– «es uno de

14. Javier Gomá ha explicado en un libro excelente la importancia de la ejemplaridad pública como acicate de la ética: *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.

15. Michael Walzer, *Razón, política y pasión*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1999, págs. 73 y 95.

los factores que más empobrecen nuestra vida pública. Los sentimientos pueden estar al servicio de la renovación de las democracias, aunque para ello tengamos que pensar de otra manera su articulación». Y seguía: habrá que examinar cuál es la función de los sentimientos en el espacio público, pues solo así podremos establecer «cuándo y por qué los sentimientos debilitan la democracia y bajo qué condiciones sirven, por el contrario, como recursos democráticos y emancipadores [...]. El espacio público no se revitaliza desemocionalizándolo, sino repolitizando y democratizando los sentimientos».<sup>16</sup> Pues bien, el análisis del papel de los sentimientos en el espacio público se ha aplicado también a la actividad legislativa y judicial. Veamos las preguntas que suscita.

Dado que la justicia, entendida como el derecho positivo materializado en las leyes, es, en principio, el ámbito por antonomasia de la imparcialidad, se diría que las pasiones no tienen cabida en él. Las emociones no pueden inspirar la ley, han afirmado varios autores, siendo una de ellos Martha Nussbaum, quien, en su libro repetidamente citado en estas páginas, *Hiding from Humanity*, desarrolla la tesis de que el desagrado jamás debiera constituir la motivación del legislador. El desagrado suele ser visto como «un sentimiento antiliberal», contrario a la dignidad y a la autonomía que se les debe a las personas, escribe Dan M. Kahan comentando a Nussbaum.<sup>17</sup> Efectivamente, es así. Pero ¿de qué desagrado hablamos? ¿Del desagrado con respecto a qué? Existen dos tesis, según el autor recién citado, que redimen al desagrado de su mala imagen y lo acreditan incluso como sentimiento adecuado para legislar. Una de ellas

16. D. Innerarity, «El gobierno emocional», *El País*, 4 de marzo de 2009.

17. Dan M. Kahan, «The Progressive Appropriation of Disgust», en Susan A. Bandes (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 2001, págs. 63-79.

es la «tesis de la indispensabilidad moral», que significa que no podríamos rechazar la crueldad existente como el mayor mal si no sintiéramos desagrado ante los actos de crueldad. La otra tesis es la «de la conservación», que invita a considerar ciertos crímenes, torturas, mutilaciones, como «desagradables» y, en consecuencia, reprobables. Por liberales que queramos ser, el liberalismo no puede significar una indiferencia o neutralidad que impida distinguir lo que vale de lo que no vale, lo noble y digno de lo innoble e indigno. Hay formas de conducta —el sadismo, la pederastia— que deben suscitar un rechazo inmediato en las personas moralmente sanas y con criterio depurado. No es una actitud reaccionaria, como un falso progresismo tendería a pensar, sino todo lo contrario: solo desde el desagrado puede orientarse la lucha contra la vulnerabilidad de los más desiguales. En definitiva, es el desagrado frente a las injusticias lo que guía a la ley que pretende corregirlas. Es sabido que una de las fuentes del derecho es la costumbre, que induce a rechazar unos comportamientos y a aprobar e incluso elogiar otros. La ley producida a partir de esos sentimientos de rechazo o aprobación tiene la virtud de consagrarlos como jurídicamente correctos y, al hacerlo, los refuerza y los inculca, de forma que también la norma funciona como instrumento de educación sentimental y de creación de los vínculos emotivos necesarios para que exista un «sentido común» o un «vínculo emocional» con respecto a determinadas situaciones y actuaciones. Cuando la comunidad de sentimientos se relaja es cuando la sociedad deja de reaccionar al unísono frente a aquello que debería provocar un unitario y decidido rechazo moral.

Una norma social internalizada tiene, así, una dimensión emotiva que hace que el individuo sienta orgullo al cumplirla y vergüenza si deja de hacerlo. Pero «internalizada» significa «sentida», no solo sabida. El mero conocimiento de lo que hay que hacer no nos mueve a actuar, como repitió Spinoza. La

despenalización de ciertos comportamientos, cuando se cae en la cuenta de que no hay razón moral para que provoquen desagrado, es importante precisamente porque cumple la misión de erradicar emociones inadecuadas. Gracias a la rebaja introducida en el código penal, la sociedad aprende que la homosexualidad no debe provocar una reacción de desagrado. Sí debe provocarla, en cambio, la trata de blancas, y eso es lo que deberían reflejar las leyes si quieren contribuir a alterar ciertos significados sociales equivocados. Así, un castigo realmente efectivo debe dejar claro que nos desagrada lo que el ofensor ha hecho, pues «hay que tratar al desagrado con desagrado».<sup>18</sup>

Así pues, parece que la primera tesis según la cual la tarea de legislar debe ser desapasionada tiene que ir cediendo a esta otra que afirma que la autoridad de la ley depende más del vínculo emocional con los sujetos que del rigor de los principios de justicia y equidad. John Deigh desarrolla esta osada teoría contraponiendo Kafka a Ronald Dworkin. Este último no duda en defender que la ley es un conjunto de imperativos e instrucciones que se articulan desde unos principios de justicia y equidad de los que derivan las leyes y las decisiones judiciales, otorgando al conjunto una coherencia normativa. El derecho es algo parecido a una «novela inacabada», en la que cada juez, al dictar sentencia, añade un nuevo capítulo, pero todo forma parte del mismo argumento. Kafka le había dado la vuelta a tan optimista concepción en *El proceso*, al poner crudamente de manifiesto la patente arbitrariedad de las decisiones judiciales. Deigh lo corrobora añadiendo que con la autoridad de la ley ocurre lo mismo que con la autoridad de los profesores. Éstos

18. *Ibid.* Y, también, Toni M. Masaro, «Show (Some) Emotions», en Susan A. Bandes (ed.), *The Passions of Law*, *op. cit.*, págs. 80-120, quien pone de manifiesto que la teoría de la elección racional sirve poco para predecir comportamientos y hacer predicciones.

se la ganan solo haciendo que los alumnos tomen conciencia de su desamparo y se sientan capaces de superarlo gracias a la influencia del profesor. La relación de autoridad es emotiva, no de principios ni de jerarquías. La prueba es que, en la misma sociedad, en un mismo centro, en una misma familia, unos saben ganársela y otros son incapaces de hacerlo. Sin el lazo emocional, la ley pierde todo atisbo de calidez. Los principios de justicia y equidad que la fundamentan son insuficientes.

¿Por qué la ley obliga?, se han preguntado repetidas veces los filósofos. La ley no obliga porque exista en las personas el hábito de cumplirla, como creyeron los positivistas Bentham o Austin. Tampoco porque exista un especial reconocimiento hacia la administración de justicia, que hace que se obedezca la ley como se sigue una regla. Dicha concepción, que Deigh atribuye a H. L. A. Hart y califica como una concepción *mandarin-centered*, en realidad no explica la autoridad de la ley, que consiste en «proponer fines para las personas que éstas no pueden poner por sí mismas». ¿Qué hace que la gente subordine sus fines más queridos e interesados a los que fija la ley? Tiene que ser un «vínculo emocional», que va del temor al castigo al reconocimiento de la importancia de la ley e incluso de su valor moral, como explican bien las teorías de Piaget y Kohlberg a propósito de la evolución de la conciencia moral. De nuevo, esta manera de entender por qué el derecho obliga se aparta de las teorías clásicas del contrato social, demasiado racionalistas, que hacen descansar en un consentimiento racional y tácito el poder que acompaña a la ley y al Estado, sin explicar los motivos por los que se consiente, salvo en el caso de Hobbes, que sí los explica. No es ese compromiso racional, sino más bien la voz de la ley misma lo que le dice a Sócrates, en el *Critón*, que desobedecer la ley es peor que desobedecer y deshonorar a los padres porque el vínculo entre la ley y el filósofo tiene que ser fuerte. Pero el de Sócrates es un discurso apasionado a favor

de la lealtad a la ley, no un cálculo frío sobre la racionalidad o la utilidad de obedecerla.<sup>19</sup>

### Las emociones de los jueces

Entender que el derecho no es el bastión de la razón que regula las emociones, sino que la emoción es un aspecto imprescindible de la actividad regulativa no parece muy descabellado. Solo hay que precaverse de un emocionalismo desnortado que haría de la ley un instrumento para exacerbar y agudizar las pasiones sin discriminarlas ni valorarlas de antemano o sin prever sus consecuencias. Tal precaución es la que lleva a decidir que no son correctos los *shaming penalties*, los castigos que estigmatizan y humillan a los delincuentes. Los jueces son humanos, por lo que el recurso a los sentimientos, a la intuición, incluso a las preferencias políticas de cada uno de ellos, es inevitable en las cuestiones más conflictivas. Si decíamos hace un momento que el desagrado bien orientado no es rechazable, si es lógica la empatía hacia el que sufre, los jueces no pueden dejar de sentir esa empatía. Lo que no obsta para que se propongan al mismo tiempo ser imparciales, cultivar lo que los anglosajones denominan un *judicial temperament*, más imprescindible aún allí donde es la jurisprudencia la que establece la norma. Varios son los estudiosos que hoy defienden que «ser un buen juez requiere ciertos compromisos emocionales», pues solo así resulta convincente una sentencia impopular pero ceñida y fiel a la constitución. Las leyes no son verdades científicas demostrables, por eso deben saber persuadir a los ciudadanos que deberán aceptarlas de que son justas, las mejores leyes posibles. Platón lo convirtió en una

19. John Deigh, «Emotion and the Authority of the Law», en Susan A. Bandes (ed.), *The Passions of Law*, op. cit., págs. 285-308.

de las lecciones que se aprenden en *Las leyes*. Martha Nussbaum dedica unas cuantas páginas de *Justicia poética* al «juez literario», entendiendo por tal el juez que se esfuerza en comprender los matices de una situación judicial, evitando sucumbir a inclinaciones personales o a objetivos sectarios. Compara la mirada de dicho juez a la del espectador imparcial de Adam Smith, para quien el espectador que busca la imparcialidad se asemeja al lector de narraciones literarias, pues el lector participa y se interesa por lo que ocurre en la narración, se identifica con los personajes, al tiempo que se mantiene distante de ellos. No se trata —explica Nussbaum— de que los jueces desarrollen una especial empatía con los actores, que podría ser nefasta, sino que aprendan a evaluar la humanidad de cada caso.<sup>20</sup>

La jurisprudencia de Estados Unidos ofrece sustanciosos ejemplos de ese lenguaje que no oculta la pasión que lo inspira. El interesante texto de Samuel H. Pillsburgh, «Harlan, Holmes and the Passions of Justice», trata dos casos que reproduzco sucintamente porque ilustran bien lo que quiero decir. Uno de ellos es la sentencia *Lochner vs. Nueva York*, que dio la razón a la pretensión de un panadero de obligar a uno de sus empleados a trabajar más horas de las estatutariamente requeridas. Dicha sentencia mereció el voto particular del célebre juez Oliver Wendell Holmes, quien desestima los argumentos del panadero Lochner, sustentados sobre todo en principios económicos, para, en cambio, dirigir la atención hacia las pésimas condiciones de trabajo de los empleados. Holmes no se fija en los intereses particulares del acusado, no alude a temas como el fervor patriótico ni la identidad nacional, su alegato carece de retórica, pero no es desapasionado, porque muestra «una tremenda preocupación por los temas legales implicados», al

20. Martha Nussbaum, *Justicia poética*, Barcelona/Buenos Aires, Andrés Bello, 1997.

poner de manifiesto las deficiencias del razonamiento mayoritario que entiende el precepto del proceso debido como un procedimiento políticamente neutro. En el voto de Holmes, vemos a «un juez cuyo compromiso emocional e intelectual, con una verdad más profunda y con el cometido de hacerse un lugar en la historia del derecho, le llevaron a una visión relativamente radical de la norma constitucional. Ambas pasiones gemelas le inspiraron el rechazo del paradigma constitucional dominante del momento». Las palabras de Holmes fueron éstas: «Las proposiciones generales no deciden casos concretos. La decisión dependerá de un juicio o una intuición más sutil que ninguna premisa mayor articulada». En definitiva, es la «fe en la justicia» lo que impulsa a Holmes a disentir de la voz mayoritaria. Es lo que guía, asimismo, las decisiones legales que van más allá de la doctrina tradicional y de las preferencias de los poderosos. Es una fe en la posibilidad de hacer algo para mejorar el mundo.<sup>21</sup>

El otro caso al que alude el autor citado es el de John Marshal Harlan, un juez contemporáneo de Holmes, que fue fiscal general de Kentucky y llegó a ser juez del Tribunal Supremo. El tema más combativo de la época era la esclavitud y los derechos de los distintos Estados al propósito. Harlan venía de una familia conservadora, que poseía esclavos, e incluso fue defensor de un partido claramente racista y contrario a la inmigración (el *Know-Nothing Party*). Tras la guerra civil, se opuso a la Decimotercera Enmienda, que aboliría la esclavitud, aduciendo que era contraria a los derechos estatales. Pero más tarde se convirtió en uno de los más fervientes defensores de los derechos civiles para los negros. Sus votos particulares repetidos en el Tribunal Supremo le valieron el calificativo de

21. Samuel H. Pillsbury, «Harlan, Holmes and the Passions of Justice», en Susan A. Bandes (ed.), *The Passions of Law*, op. cit., págs. 330-362.

*Great Dissenter*. La sentencia *Plessy vs. Ferguson* es recordada como una de las decisiones infames del Tribunal Supremo, al declarar que el Estado de Louisiana, amparándose en la Decimocuarta Enmienda, de «igual protección», tenía derecho a exigir trenes que segregaran a los pasajeros por cuestión de raza. Harlan disiente fervientemente de la decisión del Tribunal, sosteniendo que el orgullo racial no debe ser soporte de la discriminación legal y que los derechos fundamentales de libertad y ciudadanía requieren iguales derechos para blancos y negros. Pone patas arriba los argumentos aportados por los jueces y acaba haciendo explícita su simpatía por los negros víctimas de la segregación:

Hacemos alarde de la libertad de que goza nuestra gente sobre cualquier otra. Pero es difícil reconciliar esa jactancia con un estado de la ley que, en la práctica, pone la marca de la servidumbre y la degradación sobre una amplia clase de nuestros conciudadanos, nuestros iguales ante la ley.<sup>22</sup>

Sería interesante considerar entre nosotros la necesidad de adquirir ese *talante judicial* como una forma de recuperar la confianza en una administración de justicia ampliamente desacreditada tanto por causa de la politización en que se encuentra, como por la incapacidad de modernizarse y adquirir una agilidad y una eficacia mayores. Entre la falta de modernización se encuentra, asimismo, la fidelidad a ultranza a un formalismo jurídico que acaba siendo dogmática e idealista, incapaz de conectar con el sentir de la gente. También entre nosotros hay voces que reclaman una atención mayor a la importancia de «las virtudes del juez», con el argumento de que «existe un alto grado de correspondencia entre el juez virtuoso y la sentencia

22. *Ibid.*, pág. 344.

*virtuosa*». A diferencia de los códigos anglosajones de buenas prácticas, que suministran a los jueces estándares de conducta, nosotros mantenemos un «empobrecido régimen disciplinario», que es un obstáculo a todo ideal de mejora. Tomo estas ideas y las que siguen de un concienzudo escrito de Javier Hernández, presidente de la Audiencia de Tarragona, quien lamenta la poca disposición de nuestros jueces a ir más allá de un aprendizaje formalista del derecho, que convierte al juez en «un *identificador* de premisas que conducen de forma certera a conclusiones tecnificadas lógicas».<sup>23</sup> Sabemos que eso es lo habitual y que no ayuda ver con claridad el vínculo que existe entre la ley y la decisión judicial. Para romper esa tendencia, habría que «jugar con las barajas al descubierto», enseñando las razones por las que se alcanza la sentencia deseada. La honestidad intelectual, la capacidad de diálogo con las partes, son cualidades o virtudes que el juez no debería evitar y que ayudarían a justificar sus razones a favor de la decisión tomada. El salto del «es», que es la ley positiva, al «debe» prescrito por la sentencia —ya lo advirtió Hume— precisa una justificación también emotiva.

No cabe duda de que poner énfasis en las emociones de la actividad judicial y legislativa puede ser peligroso e incluso desembocar en decisiones reaccionarias y ultraconservadoras. Todo depende de que sean las pasiones justas reaccionando ante las ideas justas. El aspecto positivo de la cuestión es que los jueces asuman más claramente su responsabilidad a la hora de decidir. Y, en cualquier caso, si reclamamos un *ethos* para el juez, es ese *ethos* el que debe establecer si sus pasiones son adecuadas o no para dictar sentencia.

23. Javier Hernández García, «Exigencias éticas y motivación», en *Ética judicial: reflexiones para la democracia*, Madrid, Fundación Antonio Carretero, 2009, págs. 43-100.

## El sentimiento patriótico

No puedo dar por terminado un capítulo sobre los afectos en la política sin mencionar el afecto que por antonomasia hoy centra muchos de nuestros desvelos políticos, ocupándonos mucho más tiempo del que querríamos. Me refiero, cómo no, al sentimiento de pertenencia a un país o sentimiento patriótico, germen de buena parte de los conflictos de nuestra aún inmadura democracia. No somos, pese a nuestras singularidades, una excepción a la regla: los últimos decenios se han mostrado prolíficos en conflictos étnicos y culturales, especialmente en Europa. No solo las viejas y asentadas naciones amparadas por Estados se han visto interpeladas por afanes nacionalistas emergentes, aunque todos ellos seculares, sino que los movimientos migratorios han puesto de relieve la urgencia de articular dentro de cada nación las diferencias culturales de forma civilizada y democrática. La filosofía política ha ido a la zaga de todos estos cambios proponiendo alternativas al liberalismo, algunas de las cuales se han cebado en la celebración de las diferencias y de la diversidad como valores en sí mismos e injustamente ignorados durante los dos últimos siglos.

Como suele ocurrir, la alternativa más conspicua al liberalismo —el comunitarismo— ha puesto el énfasis en el extremo opuesto a la idea de una ciudadanía cosmopolita que provenía directamente de la Ilustración y de la fe en una razón universal. El sentimiento de pertenencia es defendido por los comunitaristas como la condición imprescindible para una auténtica democracia de ciudadanos, en la que éstos se sientan identificados con un proyecto común que vincule a todos los miembros de la comunidad, herederos de una misma tradición cultural. Sus adversarios, los cosmopolitas, reniegan de pertenencias limitadas y de los nacionalismos, rechazo que fundamentan en la tendencia de éstos a degenerar en chovinismos, racismos y actitudes intolerantes,

de la misma forma que reniegan de las religiones, por la deriva fundamentalista que suelen propiciar. Piensan que, en tales casos, los sentimientos vienen a sustituir a valores más fundamentales y universales, que son los que efectivamente deberían mantener cohesionada a una sociedad. A la humanidad, que es nuestro objetivo ético, no se la reconoce —vienen a decir— a través de sentimientos como el de españolidad o catalanidad, sino más bien trascendiendo esas diferencias y considerando lo que hay de común en los humanos. No es la cultura nacional la que debe servirnos de guía moral, sino la razón universal.

La necesidad de estimular los sentimientos patrióticos no solo se manifiesta en las naciones más débiles, las que carecen de un Estado que las sustente jurídicamente, sino incluso en aquellas que nacieron como naciones poderosas: Francia o Estados Unidos, por ejemplo. También los Estados-nación paradigmáticos adolecen en la actualidad de una identidad nacional clara, que entusiasme a sus ciudadanos y les confiera el orgullo y la lealtad que la nación provocó en otros momentos. Como resultado de un célebre foro de discusión sobre la debilidad nacional estadounidense, se publicó hace pocos años un libro que recogía una serie de comentarios en torno a un escrito de Martha Nussbaum —*who else!*— en defensa del cosmopolitismo.<sup>24</sup> Si algo ponen de manifiesto los defensores y los detractores de una u otra opción en dicho libro es que ambos extremos, nacionalista y cosmopolita, son teóricos y abstractos, que la realidad es más compleja que la teoría y, en definitiva, debe poder participar de ambas ideas. Si el nacionalismo conlleva una carga excesiva de sentimentalidad, al cosmopolitismo lo que le falta es emoción. El contraste, pues, entre ambos polos no es sino un ejemplo más de la reiterada tendencia del pen-

24. Martha C. Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999.

samiento occidental a mantener opuestos y en liza continua a la razón y los sentimientos.

El escrito de Nussbaum que abre la discusión de referencia comienza con una cita de la novela de Rabrindanath Tagore *The Home and the World*, en la que el personaje Nijil contradice a su mujer Bimala, partidaria de la causa Swadeshi cuyo lema es *Bande Mataram* (viva la patria), con estas palabras: «Estoy dispuesto a servir a mi país; pero mi veneración la reservo para un derecho que es mucho mayor que él. Venerar a mi país como si fuera un dios es lanzar sobre él una maldición».

El problema del sentimiento patriótico traducido a nacionalismo es la desmesura. El peligro es que se siempre se convierte en un valor en sí mismo que deja de lado cualquier otro horizonte. Una desmesura que afecta al mismo sentimiento, por lo que ofusca cualquier otra dimensión y la convierte en subsidiaria de la lealtad al territorio; y una desmesura de la creencia que, como se ha visto a lo largo de este libro, está en el punto de partida de los sentimientos y les sirve de sustento. El sentimiento patriótico se alimenta, en efecto, de verdades que el patriota considera indiscutibles: derechos históricos, tradiciones ancestrales, unidad lingüística. El esfuerzo por mantener lo que no son sino dogmas se convierte con facilidad en el único objetivo por el que merece la pena luchar, pues se presenta revestido de un aura moral o natural. Las raíces románticas de la nación le confieren una autoridad moral superior a la propia comunidad política. Por eso a los nacionalistas les importa más la nación que el Estado, que es una entidad jurídico-política, que siempre ha sido teorizada como algo artificial, necesario solo en la medida en que sirve para regular nuestras vidas.

Pero la artificialidad del Estado contrapuesta a la naturalidad de la nación carece, a su vez, de fundamentos convincentes. La nación no es más natural que cualquier otro constructo humano. Se supone que la conjunción Estado/nación fue pensada para

adecuar las fronteras arbitrarias de los estados con las fronteras naturales de las naciones. Pero ¿no es más arbitraria la nación que el Estado?, se pregunta el cosmopolita Kwame A. Appiah. La nación no es ni más ni menos que una «comunidad imaginada» en busca de su expresión política, como la definió Benedict Anderson.<sup>25</sup> Comentando la cita de Tagore, Immanuel Wallerstein se hace la siguiente reflexión: «Si no hubieran existido los swadeshi, la India seguiría siendo una colonia británica. ¿Hubiera sido esto más acorde con la moralidad kantiana? Gandhi así lo entendió, pero Tagore no».<sup>26</sup>

Gandhi y Tagore tenían posiciones distintas pese a que ambos pertenecían al mismo país. Los sentimientos son subjetivos y las razones o las creencias que los mantienen tienen distinto peso según quién sea el que se adhiera a ellas. Ahora bien, si no es razonable querer universalizar los sentimientos, tampoco lo es universalizar el desarraigo que propugna el cosmopolitismo. Precisamente, ha sido como reacción a un mundo profundamente desarraigado y reducido a relaciones mercantiles y jurídicas entre sujetos de necesidades y capacidades abstractas que los comunitaristas han propuesto el papel humanizador de las políticas identitarias que vinculan a los individuos a circunstancias concretas. Quizá Diógenes estaba en condiciones de sentirse un individuo comprometido bajo su condición de «ciudadano del mundo», tal y como le gustaba identificarse, pero ése es un compromiso que no está al alcance de todos. No todos los ciudadanos son Diógenes, la mayoría necesita estímulos menos visionarios y más prosaicos. Es decir, que si la deriva nacionalista, más sentimental que racional, tiene sus peligros, no son menores los de la deriva a favor de una razón universal, desinteresada y desafectiva.

25. *Ibid.*, págs. 33-42.

26. *Ibid.*, pág. 149.

Pero lo importante, a mi juicio, es señalar que la dicotomía es falsa. Como es falsa la dicotomía entre razón y emoción. El patriotismo y el cosmopolitismo no son antagónicos, ni la educación del ciudadano debe situarse en la tesitura de tener que elegir entre un localismo sentimental y una humanidad indiferenciada y desconocida. Desalentar las tradiciones nacionales porque conducen al chovinismo y a la exclusión es, como explica Hilary Putnam, «confundir un pretexto para la agresión y la crueldad humanas con la agresión y la crueldad mismas». <sup>27</sup> El pretexto está latente en todas las perspectivas. Que desencadene o no las peores consecuencias no es culpa del fervor nacionalista, religioso, ateo o cosmopolita, sino de un mal gobierno de tal fervor.

Dicho de otra forma, la desmesura puede pervertir tanto a la racionalidad como a la emotividad. Una de las citas más repetidas de Hume es la que dice que «no es irracional preferir la destrucción del mundo a herirme en un dedo». Con esta frase abundaba en su idea de que las opciones morales no derivan de la razón, sino de los sentimientos. También Adam Smith se refirió a la misma imagen para explicar que el ideal de una simpatía generalizada y extendida a todo el mundo no es contradictorio con las lealtades locales y la preocupación personal por lo más próximo. No es extraño que la ruina y las desgracias de millones de personas lejanas a nosotros nos interesen mucho menos que las miserias cercanas. El mísero infortunio que nos concierne es siempre mayor que la destrucción de lo que se percibe como distante y distinto.

Pero, para corregir esa distorsión del sentimiento, está la justicia, que enseña que, aunque lo personal y lo próximo cuentan mucho, es obligatorio mirar más allá cuando lo otro es prioritario. En definitiva, calificar a los sentimientos patrióticos de positivos o negativos sin más, contraponiéndolos a un orden jurídico racional

27. *Ibid.*, pág. 114.

más estable y universalizable, es una postura miope. Como dice Etxeberria, todos los sentimientos, y el de pertenencia no es una excepción, adquieren calidad no de lo que son en sí mismos, sino de aquello a lo que sirven:

La categoría ética que hay que tener presente para discernir la licitud moral de los sentimientos, la que precisa su corrección moral, es la de la dignidad de la persona humana y el consiguiente respeto a ella. <sup>28</sup>

El sentimentalismo nacionalista cae con demasiada facilidad en el ensimismamiento, con lo que deja de atender a aquello que debe valer en último término y que vertebra a la ética. *Patria est ubiunque est bene*, proclamó Cicerón. «La patria está donde uno está bien», porque, de no ser así, pierde toda su capacidad de atracción.

28. Xabier Etxeberria, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, op. cit., pág. 88.



## 14 La fuerza emotiva de la ficción

*I prefer where truth is important to write fiction.*  
VIRGINIA WOOLF

Seguramente, Marx se equivocaba al enunciar su archicitada undécima tesis sobre Feuerbach: la filosofía se ha ocupado hasta ahora de interpretar el mundo; lo que debe hacer es transformarlo. Si es ésa la función propia de la filosofía –cambiar el mundo–, está claro que sigue sin saber hacerlo. Ni siquiera la ética, o la estética, cuyos discursos no son descriptivos sino normativos, cuentan con que sus juicios de valor incidan realmente en el devenir del mundo. Establecen tensiones y contrastes teóricos entre lo que es y lo que debería ser, eso sí, pero son tensiones que permanecen en la teoría sin influir para nada en la realidad que se quisiera transformar. Como he hecho notar en otro capítulo, Aristóteles ya se sentía inquieto al respecto cuando, en la *Ética a Eudemo*, ponía de manifiesto que «nuestra aspiración no es saber qué es la justicia, sino ser justos», y, en la *Ética a Nicómaco*, afirmaba rotundo que no basta conocer la virtud, sino que «se ha de procurar tenerla y practicarla».<sup>1</sup> Ni él ni ninguno de sus sucesores consiguieron explicar por qué el salto de la teoría a la práctica es tan difícil.

1. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 1216a; *Ética a Nicómaco*, 1179b.

De ahí que la cuestión de la motivación moral, la pregunta en torno a qué es lo que mueve realmente a hacer el bien o evitar el mal, no haya sido apenas considerada por la mayoría de los filósofos. La motivación es la asignatura pendiente de la filosofía moral. Un hermoso texto de Petrarca le reprocha a Aristóteles que los escritos del filósofo le hayan hecho quizá más docto, pero no mejor persona, pues, en efecto,

Los auténticos filósofos de la moral y los buenos maestros de la virtud son aquellos que intentan en todo momento hacer bueno al oyente y al lector, aquellos que no enseñan qué es la virtud, sino que siembran en sus corazones el amor ferviente del bien supremo, y el odio y el rechazo del mal.<sup>2</sup>

El género filosófico es austero, lineal, seco y críptico, se aferra a una racionalidad que nos deja vacíos ante preguntas cuyas respuestas no pueden ser enteramente razonadas. Al final de su libro *De la materia a la razón*, un libro que precisamente trata de explicar cómo la actividad racional emerge de la materia a través de una serie de niveles que se organizan y forman sistemas, José Ferrater Mora reconoce que, en el intento de encontrar respuestas satisfactorias a las grandes preguntas, «los artistas son a veces más ocurrentes que los filósofos» y, para ilustrarlo, cierra el capítulo con una bonita cita de Alejo Carpentier que, a juicio suyo, resume mejor que nada la intuición subyacente en su libro.<sup>3</sup> En efecto, liberada de la necesidad de tener que explicarlo y argumentarlo todo, rozando lo concreto en lugar de enredarse en una madeja de abstracciones, la creación artística es capaz

2. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, IV (trad. C. Tatjer, en *id.*, *Obras, I: Prosa*, al cuidado de F. Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, pág. 199).

3. José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 188.

de expresar con más rotundidad y eficacia, también con más belleza y a menudo con mayor precisión, ciertas intuiciones que subyacen en los textos de los filósofos, pero que a menudo quedan escondidas por una arquitectura de categorías y conexiones conceptuales de complicada intelección. En el capítulo anterior decía que la práctica del *storytelling* es más convincente para comunicar una idea que la fría concatenación de ideas. Lo es, sobre todo, en las campañas políticas, donde de lo que se trata es de movilizar al público y animarle a que se decida por votar a un partido o a defender una causa. Esa capacidad de arrastre que se logra contando historias la necesita también la moral si se propone influir en los sentimientos y, en definitiva, en las conductas. También el discurso moral debe apasionar, porque solo así incitará el deseo y moverá a la voluntad. Y es ahí donde habría que considerar el papel y la función que puede desempeñar la literatura y, en general, la creación artística. Las ficciones emocionan: sentimos ternura por Sancho Panza, nos conmueve la soledad del moribundo en *La muerte de Ivan Ilich*, la lectura de *El proceso* de Kafka nos produce frustración y angustia, algunas de las películas de Kubrick provocan miedo y repulsión pero al mismo tiempo atraen. Richard Rorty tuvo claro que el objetivo de la ética, consistente en eliminar la crueldad y ensanchar el «nosotros», se hace más visible en la ficción: Dickens nos da detalles sobre tipos de sufrimiento que jamás habríamos imaginado; Henry James o Nabokov nos muestran formas de crueldad de las que también nosotros seríamos capaces. «Tal es la razón por la que la novela, el cine, el programa de televisión, gradual pero intermitentemente, han ido reemplazando al sermón y al tratado como los principales instrumentos del cambio y el progreso moral.»<sup>4</sup>

4. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pág. xvi.

¿Por qué atrae la ficción? ¿A qué se debe su fuerza, si sabemos que todo es engaño? Aristóteles supo darle a la *Retórica* el giro adecuado para ponerla al servicio de la ética y la política, para lograr la persuasión y el arrastre que la mera teoría no lograba. En una línea similar, ¿cabe entender que ése es uno de los cometidos de la creación literaria? ¿Es correcto verla como un instrumento de movilización y de transformación de la realidad?

### El legado de Platón

Lo cierto es que los caminos de la filosofía y la creación artística pocas veces se han encontrado. Desde sus orígenes, la cultura occidental ha desconfiado de la ficción. Platón la condenó con tal fuerza que todas las polémicas posteriores beben de las páginas de *La República*. Así, la ficción fue combatida por la iconoclasia medieval bizantina, por el rigorismo del Siglo de Oro contra el teatro, por los inventores del arte abstracto, por las polémicas antirrealistas y antinaturalistas del siglo xx en el terreno de la ficción literaria, por la crítica revolucionaria que rechazó la novela como la evasión de una imaginación ociosa, hasta el día de hoy en que, de forma parecida, se contemplan con desconfianza la realidad virtual y los medios de comunicación más novedosos.<sup>5</sup> La tesis que subyace a tanta reticencia es, efectivamente, platónica: la ficción es mimesis, y, por tanto, engaño, mentira, manipulación. Las imitaciones no son tolerables, en primer lugar, porque son inferiores a la realidad, pero también y sobre todo porque contagian, tienen un magnetismo opuesto al conocimiento racional, que es el único legítimo porque aspira a la verdad. Son las razones que le llevan a decir a Platón, en *La República*:

5. Cfr. Jean-Marie Schaeffer, *Por qué la ficción*, Madrid, Lengua de Trapo, 2002, «Preámbulo».

No toleraremos que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos [...]. Ni que representen a hombres viles y cobardes, que hagan lo contrario de lo que hemos dicho ya, insultándose y ridiculizándose unos a otros y diciendo obscenidades, ebrios o sobrios, y cuantas otras palabras o acciones de esa índole con que se degradan a sí mismos y a los otros.<sup>6</sup>

La imitación no llevará a nadie por buen camino, porque lo fácil no es imitar las buenas acciones, sino las más condenables. Sostiene Platón que se suele imitar la peor parte del alma, la parte más irritable e inferior, de forma que el poeta imitativo implanta en las almas del público el mal gobierno. Solo los mejores se salvan del daño y del despropósito que inculcan los poetas, si son capaces de reaccionar y sentir vergüenza por las imágenes suscitadas:

Cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a alguno de los poetas trágicos que imitan a algún héroe en medio de una aflicción extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos y, abandonándonos nosotros mismos, los seguimos con simpatía y elogiamos calurosamente como buen poeta al que hasta tal punto nos pone en esa disposición.<sup>7</sup>

6. Platón, *La República*, 395d-e; 396a.

7. *Ibid.*, 605d.

Como explica Javier Gomá, el ataque de la filosofía contra la imitación y la poesía, en *La República*, se justifica tanto por el lado de la ética y de la justicia, porque la poesía es injusta y contraria a los fines político-sociales, como desde la perspectiva de la teoría de las ideas, porque la poesía es sencillamente irrealidad y falsedad.<sup>8</sup>

Debido a que es mimesis, a que como tal embauca y perverte el alma humana, Platón considera que la ficción no es conocimiento, porque solo la razón dialéctica merece ese nombre, mientras la *poiesis* y la *doxa* pertenecen al mundo de lo «pseudó», de lo que no es verídico y, por lo tanto, es de por sí rechazable. Una postura que sensatamente corregirá Aristóteles, más dispuesto a aceptar distintos niveles de discurso aptos, en cada caso, para distintas funciones. La ficción, por otra parte, es una realidad, existe, y el realismo del Estagirita le lleva a pensar que puede deberse a «causas naturales». Así, afirma que es un hecho que «todos los hombres disfrutaban con las imitaciones», por lo que quizá sea exagerado decir que no tiene parte alguna en el conocimiento. Imitar es connatural al hombre y es la forma en que éste adquiere sus primeros conocimientos, cuando aún no sabe filosofar ni leer. Como explica Paul Ricoeur, la poesía, en Aristóteles, a diferencia de la retórica, no busca persuadir ni argumentar: es efectivamente un proyecto mimético, el de representar las acciones humanas, y, en tal sentido, es equivocado decir que no es conocimiento. Hay distintas formas de decir la verdad y una de ellas es la de la ficción, la fábula o el mito. Entre todas las figuras del lenguaje consideradas por Aristóteles, destaca, por su elegancia y por sus virtudes, la metáfora, que establece analogías no evidentes y tiene la facultad de dar vida a la imagen sorprendiendo al oyente que piensa convencido: «¡Qué verdad era! ¡Yo estaba equivocado!». Tanto la *Retórica* como la *Poética* ponen énfasis en el cómo y no el qué del discurso, no

8. J. Gomá, *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005, pág. 106.

solo porque preocupa la forma y la belleza, sino porque «la forma en que una cosa se dice afecta a su inteligibilidad».<sup>9</sup> El poder de la metáfora reside en que «pone la escena ante nuestros ojos», describe lo abstracto en términos concretos y hace que el discurso «sea visible a los sentidos».<sup>10</sup>

Ricoeur pone de relieve cómo el rechazo de la poesía y de la ficción en general, por su carácter mimético, puede llevarnos a engaño si atendemos solo a una simple traducción del griego *mímesis* por «imitación», cuando lo cierto es que Platón aplica la mimesis a todas las artes, instituciones o entes naturales que imitan modelos ideales, de forma que el arte —una pintura— no es una sencilla imitación, sino una «imitación de la imitación», porque todo es imitación.<sup>11</sup> Aristóteles, por su parte, entiende que hay *mímesis* donde hay *poiesis*, un hacer o una producción. Así, *mímesis* no es exactamente «copia», sino la referencia inicial a la realidad de cualquier producción, alude a la dimensión creativa inseparable del movimiento referencial de cada cosa.<sup>12</sup>

¿Por qué atrae la ficción?

Que la ficción sea falsa no merma en absoluto el poder de atracción que tiene. Alguien ha llamado a ese efecto «la paradoja de la ficción», paradoja que llama especialmente la atención en el género de terror. Un género cuyo poder de atracción radica preci-

9. Aristóteles, *Retórica*, 1404a 9-10.

10. *Ibid.*, 1410b 33; 1411b 21.

11. J. Gomá dice que Platón «pugna entre dos clases de imitación incompatibles: la imitación estética-horizonta es una imitación falsa, porque la verdadera imitación es la metafísica-vertical» (*Imitación y experiencia*, op. cit., pág. 114).

12. P. Ricoeur, «Between Rethoric and Poetics», en Amélie O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rethoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, págs. 324-384.

samente en que produce desagrado, repugnancia y miedo. «Parece inexplicable —empieza Hume su ensayo «Sobre la tragedia»— el placer que los espectadores de una tragedia bien escrita obtienen de la pena, el terror, la ansiedad y otras pasiones que en sí mismas son desagradables e inquietantes». Noël Carroll ha estudiado a fondo el tema y expone con detalle la tesis de que las obras de terror tienen la función de suscitar lo que él denomina «terror-arte» en el público, haciendo que éste comparta las respuestas emotivas que los monstruos provocan en los personajes de ficción. No hay identificación con el personaje, pero sí asimilación de la situación en que se encuentra. Y comenta que no deja de ser curioso que el género de terror aparezca por primera vez en el siglo XVIII, que es la «edad de la razón», como una especie de zona subterránea de la Ilustración, que permita valorar las emociones en contraste con el peso que el pensamiento ilustrado da a la razón. No cree Carroll que las respuestas del público al género de terror sean inauténticas. La emoción puede ser fingida, pero ello no impide que sea intensa. Lo cual corrobora la idea de que podemos emocionarnos por lo que sabemos que no existe y no solo por lo que creemos que existe.

Pero no solo inquieta que la ficción aterrorice sabiendo que es mentira, sino el hecho de que el terror sea atractivo: ¿por qué gusta el terror si es repulsivo? La respuesta que el autor citado aduce es que lo que emociona no es la referencia, sino el sentido, no el acontecimiento, sino el marco teórico en el que se inscribe. No es el monstruo lo que produce placer y lo que convierte al terror en irresistible, sino la narración en la que acontece. Es lo que ya había dicho Hume al querer explicar el gusto por la tragedia, y que corrobora Carroll apoyándose en el filósofo:

La idea de Hume es que una vez que un acontecimiento trágico y angustiante se enmarca en un contexto estético, con un impulso propio, el sentimiento predominante de

la respuesta, desde el punto de vista del placer y el interés, va sujeto a la presentación como función de la estructura narrativa total.<sup>13</sup>

Así, el «afecto» que nos atrae es la «expectación narrativa», no el acontecimiento trágico en sí, sino el conjunto de la trama argumental:

El placer que nos proporcionan los poetas, los oradores y los músicos al excitar nuestra pesadumbre, nuestro dolor, nuestra indignación y nuestra compasión no es tan extraordinario o paradójico como pueda parecer a primera vista [...]. Aun cuando la pasión pueda ser dolorosa por naturaleza al ser excitada por la simple presencia de un objeto real, está, sin embargo, tan suavizada, atenuada y aliviada cuando es producida por las bellas artes, que proporciona el más elevado entretenimiento.<sup>14</sup>

Contra la incompreensión platónica con respecto al interés y al gusto por construcciones que se saben falsas, la tradición aristotélica da pie a ponderar los efectos positivos que la ficción opera en las personas. Entre los géneros de ficción, destaca la tragedia, que ennoblece la acción humana. Comparándola con la comedia, dice Aristóteles, que ésta «hace a sus personajes peores», mientras la tragedia los hace «mejores que los hombres de hoy».<sup>15</sup> Ahí se encuentra el alcance cognitivo de lo ficticio, con la peculiaridad, a favor de la ficción, de que nos hace sentir y experimentar sin hacernos daño. Éste es un punto fundamental, pues, a diferencia

13. Noël Carroll, *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005, págs. 371-372.

14. Hume, «On Tragedy», citado por N. Carroll, *Filosofía del terror...*, *op. cit.*, pág. 372.

15. Aristóteles, *Poética*, 1448a 17-18.

de la realidad, que, al emocionar, crea una tensión a veces insostenible, la ficción «nos permite pasar del tratamiento de una situación real, caracterizada por una gran tensión, a la postura de inmersión ficcional, que *como tal* se caracteriza por un descenso de la tensión psicológica». <sup>16</sup> La ficción es una invitación a experimentar conocimientos y sentimientos nuevos, en el doble valor de «sentir» y «experimentar» —explica Francisco Rico—, «porque el placer de la ficción combina siempre, aunque en proporciones variables, un grado de creencia en la realidad del mundo fingido y un grado de conciencia de su carácter meramente discursivo». <sup>17</sup>

Lo que vale para la tragedia griega vale igualmente para los contenidos de la televisión, que tanto preocupan por el efecto mimético que pueden producir sobre todo en los menores. Se ha investigado ampliamente el posible efecto de los contenidos violentos en los comportamientos de adultos que, de niños, estuvieron muy expuestos a la influencia de la televisión, pero nunca se llega a resultados convincentes. Lo cual no es razón suficiente para bendecir tales contenidos, sino más bien para intentar cultivar la imaginación de los niños, a fin de que sean capaces de ir más allá de la mera imitación e interpreten adecuadamente la actividad modelizadora de la ficción. Según dice Jean-Marie Schaeffer, la ficción puede desempeñar una «función trascendente», entendiendo por tal «el conjunto de relaciones que las ficciones pueden mantener con otros modos del ser, o incluso el conjunto de maneras en que pueden interactuar con nuestra vida real». No sería justo —añade— reducir la función de la ficción «a una compensación, una corrección de la realidad, o una descarga pulsional de orden catártico», como pretende

16. Jean-Marie Schaeffer, *Por qué la ficción*, op. cit., pág. 308.

17. El equilibrio entre ambos extremos lo consigue el *Ténorio* por lo que conduce simultáneamente «a la adhesión emotiva y al rechazo intelectual» y nos obliga «a tomarlo a la vez como verdad y como mentira» (Francisco Rico, *Los discursos del gusto*, Barcelona, Destino, 2003, pág. 186).

Freud al concebirla como la ocasión para unas descargas pulsionales que de lo contrario tendrían que ser reprimidas. La experiencia demuestra que esto no es así. Los niños sometidos a la representación ficcional de comportamientos agresivos no reaccionan de la misma forma ante el estímulo mimético. Son precisamente los niños menos imaginativos los que tienden a imitar lo que ven y trasladarlo a la realidad. Lo que significa que no saben trascender la situación e imaginar otras formas de actuar. Por el contrario, los niños habituados a los juegos de fingimiento y a las ensoñaciones, consiguen una inmersión ficcional que les permite distinguir el contexto real del ficticio y reordenar los afectos sin que les agobien. <sup>18</sup>

Al final de *L'homme revolté*, Albert Camus dedica un capítulo a la revolución y el arte con el objetivo de rechazar de plano la crítica revolucionaria que sistemáticamente «condena la novela pura como la evasión de una imaginación ociosa». ¿De qué nos aliena la novela?, se pregunta con insistencia. ¿Qué explica que los personajes literarios nos parezcan más reales que hombres de carne y hueso? «¿Cuál es el misterio para que Adolphe nos parezca más familiar que Benjamin Constant, o el conde Mosca que nuestros moralistas profesionales?». Cuenta Camus que, tras una larga conversación sobre política y sobre el sentido de las cosas en general, Balzac espetó cansado: «Y ahora, hablemos de cosas serias». Y empezó a hablar de sus novelas. Efectivamente —añade Camus—, la ficción tiene un magnetismo cuya explicación está en el hecho de que los hombres rechazan ciertos aspectos del mundo real, pero siempre se resisten a dejarlo del todo, mientras que la novela les permite «fabricar un destino a la medida». Hay que seguir la estela de Nietzsche para encarar adecuadamente la revolución: «En lugar del juez y el represor, el creador». La creación niega tanto al amo como al esclavo, se sitúa en otro orden de

18. *Ibid.*

cosas. El problema de nuestro tiempo –concluye Camus– es que esa creación, que sin dudarlo es necesaria, sea, a su vez, posible, ya que nuestra época ha sustituido las pasiones individuales por las colectivas y la obra de arte por el reportaje. Sea como sea, lo equivocado es pensar que la belleza se contrapone a la denuncia de las injusticias. Así acaba el capítulo al que me he referido:

Manteniendo la belleza, preparamos ese día de renacimiento en el que la civilización pondrá en el centro de su reflexión, lejos de las virtudes formales y de los valores degradados de la historia, esta virtud viva que funda la común dignidad del mundo y del hombre y que tenemos que definir ahora frente a un mundo que la insulta.<sup>19</sup>

El problema, tiene razón Camus, es que hemos sustituido la obra de arte por el reportaje. Peor aún, las «ficciones de fin de siglo», como las ha llamado Marc Augé, compuestas de narraciones y, sobre todo de imágenes, sustituyen de hecho a la realidad. No son ni mentiras ni creaciones, no se oponen a la verdad ni a la realidad, la sustituyen. Porque, al hacerlo, suscitan emociones en la audiencia. De esta forma, acontecimientos que en otra época hubieran sido anecdóticos, una noticia más entre otras muchas, adquieren una importancia y un valor global. Un ejemplo claro es el accidente que le costó la vida a la princesa Diana de Gales, encubrada inmediatamente por el primer ministro británico como «la princesa del pueblo», y convertida en objeto de culto colectivo hasta el punto de hacer que se estremecieran los cielos de la monarquía. En pocos instantes, quedan olvidadas las contradicciones de la vida de la princesa para hacer de ella una heroína, una santa, un símbolo mundial. Los grandes relatos

19. Albert Camus, *L'homme révolté*, París, Gallimard, 1951, pág. 345 (vers. cast.: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1975).

pueden haber desaparecido –como se repite hasta el aburrimiento–, quizá por ello necesitamos convertir la vida en una secuencia de pequeños relatos. Puesto que no existen mitos ni ideologías que puedan alimentar el sentido colectivo, buscamos retazos de sentido en fragmentos de la vida que los medios elevan a la espectacularidad.

No es nuevo en absoluto que las imágenes, que sostienen narraciones, sean el estímulo emocional más eficaz. La religión católica comprendió pronto que era imprescindible representar lo sagrado por medio de imágenes para hacerlo presente y experimentable. En la Edad Media, el sentimiento religioso se desarrolla, entre otros símbolos, a través de la imagen sufriente de Cristo.

Bernardo de Clairvaux y la escuela del Císter basaron el desarrollo del sentimiento religioso en la naturaleza humana y en los sufrimientos de Cristo, considerando que Cristo, por su humanidad, se ponía al alcance de la inteligencia de los hombres, permitiendo a las almas *infirmas et inertes*, incapaces de recurrir a otras formas de contemplación más abstractas, acercarse a él.<sup>20</sup>

Thomas de Kempis e Ignacio de Loyola supieron enlazar la meditación con el afecto a partir de la visión imaginativa de aquello que era objeto de meditación. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio descansan en el método eficazísimo de la composición de lugar, por el que el alma meditativa se contempla a sí misma quemándose en el fuego del infierno entre los gritos de los condenados, o yaciendo en el féretro de su propia muerte. Las emociones que provoca tal composición de lugar son

20. Brigitte d'Hainaut-Sveny, «L'ivresse sobre: pratiques de *rejeu* empathiques des images religieuses médiévales», en Piroška Nagy y Damian Boquet (eds.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, op. cit., págs. 397-398.

la mejor manera de sentir los efectos de una vida desviada y pecaminosa. La imagen es el medio, asimismo, en los *Libros de horas* que ayudan al creyente a traspasar la infinita distancia que separa al hombre de Dios. O, al revés, es un Cristo humanizado quien sale de la imagen al encuentro del devoto.

El arte tiene una función educativa porque hace que uno se identifique con lo que moralmente aprueba. El público no descubre la hipocresía viendo el *Tartufo* —explica Carroll—, conoce de antemano qué es la hipocresía, pero la obra de Molière la representa mejor que cualquier otra cosa. El éxito del arte y también de la cultura de masas es la puesta en escena de los lugares comunes y de los marcos morales de cada época. Cada cual escoge de la representación lo que coincide con sus convicciones y con los valores que aprecia. «Al movilizar lo que ya sabemos y lo que ya podemos sentir, la obra de arte narrativa puede ser una ocasión para profundizar nuestra comprensión de lo que ya sabemos y sentimos», profundizar en el conocimiento moral que ya poseemos. Carroll, de quien es la cita anterior, llama a esto «clarificacionismo»: el arte y la literatura hacen más real el conocimiento moral porque saben conectar lo general con lo particular, proporcionan ejemplos que estimulan el juicio moral. Sin ser propiamente función del arte educar moralmente, leer literatura es «una forma de ejercitar nuestro conocimiento moral».<sup>21</sup>

#### Estética y ética

Aun a su pesar, podemos decir, el arte educa. No hace falta atribuirle a la creación artística ninguna función trascendental para

21. Noël Carroll, *A Philosophy of Mass Art*, Oxford, Clarendon Press, 1998, págs. 319 y sigs.

reconocer que contribuye a expresar y clarificar el conocimiento moral. Lo característico de la novela —dijo Ortega— es que crea un mundo, al margen del espacio real, y consigue mantenerlo alejado de la realidad, en ese «recinto hermético» creado por la novela. Por eso nace fracasado el intento de lastrar con motivos trascendentales o ideológicos una obra de ficción. «El novelista ha de intentar anestesiarnos para la realidad, dejando al lector recluso en la hipnosis de una existencia virtual.»<sup>22</sup> Ello no obsta, sin embargo, para que la literatura o el arte sean causa de una serie de afectos y emociones que contribuyen a consolidar una determinada forma de ver las cosas, pues, si la esencia del ser humano es el deseo, es lógico que solo conozcamos bien «aquello que hemos deseado en algún modo, o, para hablar más exactamente, aquello que previamente nos interesa», como escribe también Ortega.<sup>23</sup> Quienes han vivido en aldeas de pescadores saben que entre las habilidades del pescador no figura la de saber nadar, no lo necesita ni le importa, pues al pescador el mar le interesa solo en tanto que lugar para pescar, no como la ocasión para otro tipo de solazamientos. Si la aprehensión de la realidad tiene lugar a partir de una «inteligencia sentiente», para utilizar la expresión de Zubiri, porque no es posible entender sin sentir ni el sentimiento se hace consciente sin intelección, la obra de arte, que es sobre todo forma que se muestra a los sentidos, tiene que ser un modo de conocimiento fundamental. El arte suscita sentimientos no solo estéticos, sino también sentimientos de placer, eróticos, de asco, de terror. Por eso, y vuelvo a lo dicho al comienzo de este capítulo, los lenguajes artísticos son formas de conocimiento que, por sus características especiales, pueden ser más eficaces que las abstractas disertaciones de la filosofía.

22. José Ortega y Gasset, «Idea de la novela», en *Obras Completas III*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, pág. 411.

23. *Ibid.*, pág. 405.



Lo explica bien Gerard Vilar refiriéndose a las dificultades que reviste la comprensión del mal y la casi imposibilidad de expresarlo en palabras:

Quiero recordar que junto a la filosofía hay formas de comprensión y de elaboración de la experiencia que a menudo se interpenetran con ella para proporcionar visiones más justas, aunque no sea en un lenguaje filosófico. Me refiero a las artes, a la poesía, al cine, a la novela, que son formas de conocimiento y comprensión del daño que pueden jugar con factores que a la filosofía le están vedados o a la que resultan difíciles de manejar.<sup>24</sup>

«Mientras no convirtamos a las ideas en estéticas, es decir, mitológicas, éstas carecerán de interés para el *pueblo*, y, al contrario, mientras la mitología no sea racional, el filósofo tendrá que avergonzarse de sus ideas», escribió Schiller en el breve fragmento conservado de «El programa más antiguo de sistema del idealismo alemán». La belleza es, efectivamente, para el filósofo alemán el límite y el freno que necesitan los dos impulsos constitutivos del ser humano, que son contradictorios entre sí. Por un lado, el impulso sensible, que se refiere a casos concretos y lo hace desde la subjetividad de cada individuo; por otra, el impulso racional, que se refleja en leyes universales, leyes que indican cómo han de ser las cosas en todos los casos. Ambos impulsos son energías que tratan de imponerse y dominar: el egoísmo de los sentidos o la rigidez de los principios («egoísmo de la razón») impiden que el individuo se abra a los demás y viva en armonía consigo mismo y con el conjunto de la sociedad. A la belleza la llama Schiller «impulso de juego», y dice que es «forma viva», pues,

como forma, someterá a la vida salvaje y abrirá el camino que va de las sensaciones a los pensamientos; como imagen viva, llenará de forma sensible la forma abstracta y reconducirá al concepto a la intuición y a la ley al sentimiento [...]. Por la belleza, el hombre sensible es conducido a la forma y al pensamiento; por la belleza, el hombre espiritual es reconducido a la materia y al mundo de los sentidos.<sup>25</sup>

Entre la pasividad de la sensación y el carácter activo de la voluntad, lo que Schiller llama la «libertad estética» es un estado intermedio que no determina de suyo ni el conocimiento ni el sentido moral, pero es condición para llegar a conocer y adquirir un sentido moral. Lejos de la determinación puramente sensual y de la necesidad lógica y moral, las leyes que mueven el acto estético, que las hay, no son percibidas como tales ni tienen carácter coactivo. Por eso, dirá también Schiller, es contradictoria la idea de un arte edificante, que nos quiera hacer moralmente mejores, porque es contradictorio con la idea de belleza «querer imprimir una tendencia determinada en el alma». Y, sin embargo, el «ser estético» es la única vía «para conseguir que el hombre sensible se convierta en un hombre racional».<sup>26</sup> No solo se alcanzará así la armonía del individuo, sino la armonía de la sociedad, pues la representación estética se refiere a aquello «que es común a todos».

El desarrollo llevado a cabo hasta aquí para descubrir y analizar el lugar de los sentimientos en la ética me lleva ineludiblemente a vincular la ética con la estética. Ya lo hizo Aristóteles cuando buscaba el equilibrio moral en la persona del hombre

24. Gerard Vilar, *Las razones del arte*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005, pág. 249.

25. F. Schiller, *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1951, «Carta 17».

26. *Ibid.*, «Carta 23».

virtuoso y lo calificaba de *kalós kai agathós*, de bueno y bello, porque la virtud moral lo hacía grande en todos los aspectos, incluida la belleza. Así lo expresaba la magnanimidad como síntesis de todas las virtudes. A mi modo de ver, lo decisivo en la confluencia de virtud moral y belleza es que solo así puede llegar a realizarse la necesaria integración de la virtud en la condición humana: el puente que enlaza el ser y el deber ser es el sentimiento de agrado hacia el deber ser o hacia la virtud. Una vez construido ese puente, la templanza, la justicia o la valentía dejan de ser imposiciones coactivas que ahogan el deseo, y pasan a ser actitudes que uno ha incorporado a su alma y que le llevan a ser sensato, justo o valiente porque se lo pide el cuerpo y se encuentra a gusto actuando de ese modo. Se explica así la confluencia del deber y el deseo, algo misterioso y no resuelto desde las teorías más racionalistas de la moral, que no llegan a dar una respuesta satisfactoria a las preguntas ¿por qué he de ser moral?, ¿por qué he de cumplir con mi deber? Aristóteles contestaría: «Porque me gusta ser así». No hace falta hablar en tal caso de deber, porque la moral no es otra cosa que el deseo de ser excelente.<sup>27</sup>

En una sociedad liberal en la que las costumbres han ido perdiendo la rigidez moral que tuvieron en otros tiempos, hay formas de conducta que deben rechazarse no porque sean delito, sino porque sencillamente están mal. Es posible que a un político no le condenen ni le procesen por aceptar cierto tipo de regalos, pero sería mejor, más bonito, que no los hubiera aceptado. Lo que ha venido en llamarse «telebasura» define a un conjunto de

27. María Teresa López de la Vieja ha explicado bien que las expectativas de la filosofía moral con respecto a la literatura radican en lo que Kant denominó *motiva subiective moventia*, el lugar de la motivación moral, por lo general ausente en los discursos filosóficos modernos. Véase «Expectativas de la filosofía moral y la literatura», en *Isegoría* 11 (abril de 1995), págs. 186-195, y, también, de la misma autora, *Ética y literatura*, Madrid, Tecnos, 2003.

programas que tampoco llegan a ser materia de delito, pero no tienen nada que los haga encomiables. No está en ningún caso prohibido que los ricos se sigan enriqueciendo con desmesura ni que los altos directivos se otorguen unos sueldos de vergüenza teniendo en cuenta la miseria en que vive una gran mayoría, no es delito hacerlo, pero es feo. La apelación a la estética, aquí, añade algo que la ética no tiene, de la misma forma que una buena película enseña lo que es el mal, o el bien, con más vigor y poder de persuasión que un tratado filosófico o una prédica moral. La norma del gusto y la norma moral tienen mucho en común. Hume, que tan presente tuvo la función del sentimiento en la moralidad, sentenció que «las épocas refinadas son a la vez las más felices y las más virtuosas».<sup>28</sup> Hay sin duda un lujo vicioso y pernicioso, excesivo, pero también hay un lujo inocente, que es el refinamiento en las artes y las comodidades de la vida, que es beneficioso para las personas y para el buen funcionamiento de la comunidad.

Amelia Valcárcel, en un bello libro sobre la relación entre ética y estética, acaba diciendo que si bien en la realidad ambas se necesitan, ya que es contradictorio decir «fue muy hermoso lo que hizo aunque se trataba de una villanía», en cuanto nos ponemos a teorizar, ética y estética se separan. Los análisis de una y otra van por caminos divergentes: lo bello tiene una autonomía que la ética no puede consentir, el juicio del gusto admite argumentos que no caben en el juicio moral, la obra de arte produce gozo, en tanto que la ética exige sacrificios. Sin embargo, en la práctica, el solapamiento de la belleza y la bondad no son imposibles.<sup>29</sup> Wittgenstein produjo la célebre sentencia «La ética y la estética son lo mismo» porque pensaba

28. D. Hume, «Sobre el refinamiento en las artes», en *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, pág. 114.

29. Amelia Valcárcel, *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica, 1998.

también que lo ético y lo estético no se dicen, se *muestran*. A lo largo de estas páginas, me he guiado por los filósofos que nos enseñaron que el deber ser o el ideal no se sustentan solo en razonamientos intelectuales, sino en afectos y emociones. Solo desde esa perspectiva la ley moral se muestra como algo digno de ser admirado y las inmoralidades y las vilezas, como lo indeseable.

## Bibliografía

- ALAIN, *Spinoza*, Barcelona, Marbot, 2007.
- ALLENDESALAZAR, Mercedes, *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- ÁLVAREZ, J. Francisco, «Responsabilidad, confianza y modelos humanos», en R. R. Aramayo y M. J. Guerra (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007, págs. 183–205.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985.
- *Retórica*, Madrid, Gredos, 1990.
- *Poética*, Madrid, Espasa Calpe, 1970.
- AUGÉ, Marc, *Ficciones de fin de siglo*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- AVIA, María Dolores y VÁZQUEZ, Carmelo, *Optimismo inteligente*, Madrid, Alianza, 1998.
- ARTETA, Aurelio, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.
- BAIER, Annette C., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- *Death & Character. Further Reflections on Hume*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- BANDES, Susan A. (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 2001.
- BLACKBURN, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

- BODEI, Remo, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995.
- CAMPS, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990.  
— *Creer en la educación*, Barcelona, Península, 2008.
- CARROLL, Noël, *A Philosophy of Mass Art*, Oxford, Clarendon Press, 1998.  
— *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005.
- CASTELLS, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza, 2009.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, París, Gallimard (vers. cast.: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1975).
- CASACUBERTA, David, *Qué es una emoción*, Barcelona, Crítica, 2000.
- DARWIN, Charles, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid, Alianza, 1984.
- EHRENBERG, Alain, *La société du malaise*, París, Odile Jacob, 2010.
- ETXEBERRIA, Xabier, *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*, Bilbao, Bakeaz, 2008.
- FERRATER MORA, José, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979.
- FERNÁNDEZ, Eugenio y CÁMARA, María Luisa de la (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta, 2004.  
— «Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial», *Veritas*, II, 17, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2007, págs. 183-204.
- GAYLING, Williard y JENNINGS, Bruce, *The Perversion of Autonomy*, Washington, Georgetown University Press, 2003.
- GOMÁ, Javier, *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.  
— *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.
- GORDON, Robert M., *The Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- GROSS, Daniel M., *The Secret History of Emotion. From Aristotle's Rethoric to Modern Brain Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.
- GUISÁN, Esperanza, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- GUTIÉRREZ RUBÍ, Antonio, *Micropolítica. Ideas para cambiar la comunicación política*, www.grafiko.cat, 2009.
- HANSBERG, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.
- HELD, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- HERNÁNDEZ GARCÍA, Javier, «Exigencias éticas y motivación», en *Ética judicial: reflexiones para la democracia*, Madrid, Fundación Antonio Carretero, 2009.
- HIRSCHMAN, Albert O., *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- HORWITZ, Allan V. y WAKEFIELD, Jerome C., *The Loss of Sadness*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992.  
— *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006.  
— *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990.  
— *Las normas del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989.
- ILLOUZ, Eva, *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo*, Madrid, Katz, 2007.

- *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
- KRAUSE, Sharon R., *Civic Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- LACROIX, Michel, *Le culte de l'emotion*, París, Flammarion, 2001 (vers. catalana: *El culte a l'emoció*, trad. de Ramon Folch i Camarasa, Barcelona, La Campana, 2005).
- LAKOFF, George, *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*, Chicago, The Chicago University Press, 2002.
- *Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*, Vermont, White River Junction, 2004.
- *Puntos de reflexión*, Barcelona, Península, 2008.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, *Ética y literatura*, Madrid, Tecnos, 2003.
- LYONS, William, *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MARGALIT, Avishai, *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- MARINA, José A., *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- MARZANO, Michela, *La muerte como espectáculo. Estudio sobre el «horror-realidad»*, Barcelona, Tusquets, 2010.
- MÈLICH, Joan C., *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.
- MONTAIGNE, Michel de, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- MORGADO, I., *Emociones e inteligencia social*, Barcelona, Ariel, 2007.
- NAGY, Piroška y BOQUET, Damien (eds.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, París, Baugesne, 2008.
- NASH, Robert J., *Answering the «Virtuecrats». A Moral Conversation on Character Education*, Nueva York, Teachers College Press, 1997.
- NEUMAN, W. Russell; MARCUS, George E., CRIGLER, Ann N. y MACKUEN, Michael, *The Affect Effect. Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behaviour*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1971.
- NUSSBAUM, Martha, *Justicia poética*, Barcelona/Buenos Aires, Andrés Bello, 1997.
- *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- (ed.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999.
- OAKLEY, J., *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Idea de la novela*, en *Obras Completas*, III, Madrid, Revista de Occidente, 1950.
- OVEJERO, Félix, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*, Madrid, Katz, 2008.
- PEREDA, Carlos, *Sobre la confianza*, Barcelona, Herder, 2009.
- PETERS, R. S., *Psychology and Ethical Development*, Oxford, Unwin University Books, 1974.
- PHILLIPS, Adam y TAYLOR, Barbara, *On Kindness*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2009.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- RICO, Francisco, *Los discursos del gusto. Notas sobre clásicos y contemporáneos*, Barcelona, Destino, 2003.
- ROSENBLUM, Nancy (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- ROTHSCHILD, Emma, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- RORTY, Richard, *Contingence, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- RORTY, Amélie O. (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- ROUX, Sylvain, *Les émotions*, París, Vrin, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Universidad, 2005.
- SAVATER, Fernando, *El valor de elegir*, Barcelona, Ariel, 2003.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, *¿Por qué la ficción?*, Madrid, Lengua de Trapo, 2002.
- SÉNECA, «De la ira», *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1949.
- SENNET, Richard, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- SEOANE, Julio, *El regazo y la trama. Sentimientos modernos y virtudes cívicas*, Barcelona, Horsori, 2009.
- SCHOLER, Max, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938.
- SCHILLER, Friedrich, *La educación estética del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1951.
- SHKLAR, Judith, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- SOUSA, Ronald de, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, The MIT Press, 1987.
- SPINOZA, *Ética*, ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- *Tratado político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- VALCÁRCEL, Amelia, *Ética contra estética*, Barcelona, Crítica, 1998.
- VERDÚ, Vicente, *El capitalismo funeral*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- VILAR, Gerard, *Las razones, del arte*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 2005.
- WALZER, Michael, *Razón, política y pasión*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1999.
- WESTERN, Drew, *The Political Brain. The Role of Emotions in Deciding The Fate of the Nation*, Nueva York, Public Affairs, 2007.
- WILSON, John, WILLIAMS, Norman y SUGARMAN, Barry, *Introduction to Moral Education*, Harmondsworth, Penguin, 1967.
- ZAOUI, Pierre, *Spinoza. La decisión de soi*, Mountrouge, Bayard, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Violència*, Barcelona, Empúries, 2009.
- ISEGORÍA 25 (diciembre de 2001), «Ética y sentimiento morales», Madrid, Instituto de Filosofía-CSIC.