

El estado de la cuestión

Los sentimientos y la vida moral

Félix García Moriyón

Resumen

En las corrientes filosóficas continuadoras de las dos grandes tradiciones filosóficas de la modernidad, empiristas y racionalistas, el papel de los sentimientos en la vida moral ha contado con una atención insuficiente. No obstante, en los últimos decenios han aparecido numerosas aportaciones sobre este tema. Por un lado están los trabajos que han pretendido clarificar la definición de los sentimientos desde la filosofía y la psicología, haciendo ver la profunda relación que existe entre la dimensión afectiva y cognitiva de la vida humana. Por otra parte hay diversas corrientes que reivindican un protagonismo mayor de los sentimientos en la comprensión de la vida moral, tanto si los entendemos como motivadores de la acción moral como si los consideramos como rasgos que permiten percibir la realidad moral.

Abstract

In the two philosophical trends that come out of the modernity, empiricist and rationalist, the role of sentiments and emotions in the moral life has deserved an insufficient attention. However, in the last decades, we can count on many contributions about this relevant topic. On the one hand, there are philosophical and psychological studies and researches that have gone deeper in the understanding of emotions, pointing to a strong relationship between the affective and cognitive dimensions of human agency. On the other hand, there are several schools of thought that demand an increasingly prominent role of emotions in the understanding of moral life, as much if we look at them as motivations of moral agency as if we consider them as personal traits that allow people to get a perception of moral reality.

Una cuestión que viene de lejos

Las relaciones entre los sentimientos y la vida moral, o más bien las relaciones que los filósofos han guardado con los sentimientos, nunca han sido del todo sencillas. Es cierto que se les ha prestado atención desde los mismos orígenes de la reflexión filosófica, pero también es cierto que no se acababa de tener una relación amable con los mismos. Podemos recordar, por ejemplo, cómo plantea

Platón su antropología, y más en concreto su célebre metáfora del jinete y el caballo; si bien toda la actividad filosófica platónica estaba inspirada en un profundo sentimiento, el amor a la sabiduría, también es cierto que el alma racional debía ejercer una férrea vigilancia sobre el resto, en especial el cuerpo en el que los sentimientos se asociaban con cierto descontrol o al menos tendencia a la pérdida de la orientación de nuestra propia vida. En todo caso, no parece que tuviera una teoría muy precisa sobre los sentimientos. Aristóteles, siempre más matizado que Platón, aportó muchas sugerencias sobre los sentimientos, sin llegar a hacer un catálogo exhaustivo o sistemático de los mismos. Sólo en la *Retórica* ofrece una definición que me interesa retomar aquí: “porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se sigue placer y dolor.”¹ Cita a continuación como ejemplos de pasiones la ira, la compasión y el temor. Dos son las cuestiones que me interesa destacar de Aristóteles. Por un lado el hecho de que ofrece una visión algo negativa de las emociones o sentimientos; es él el que pone nombre —acrasia— a la incapacidad de los seres humanos para actuar de acuerdo con el buen juicio, carencia provocada precisamente por los sentimientos. Por otro lado, y debido exactamente a esa acrasia que nos pone en graves dificultades, vincula profundamente los sentimientos a la ética, entrando a formar parte de las disposiciones (o virtudes) que definen a una buena persona y a una buena vida. Los dos elementos van a desempeñar un papel decisivo en el estado actual de la cuestión. Las escuelas post-aristotélicas, en especial tanto epicúreos como estoicos, no van a cambiar el enfoque, llegando a proponer estos últimos la suspensión de las pasiones como objetivo de la vida moral.

El cristianismo introduce un giro total no sólo porque ya no se trata tanto de alcanzar la bondad cuanto la santidad, cuestión bien distinta en la medida en que se apoya en la gracia de Dios más que en el esfuerzo humano, por más que éste cuente. Además de esto, el cristianismo pone un sentimiento como raíz de la vida moral de los seres humanos y es Agustín de Hipona el que lo expresa con contundencia: ama y haz lo que quieras. Otra cuestión es que relativamente pronto la tradición cristiana se incline igualmente hacia esa desconfianza frente a las pasiones y sentimientos que hereda del mundo griego y que a

¹ ARISTÓTELES, *Retórica*. Libro II, cap. 1, 1378^a. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2000, pág. 176.

partir del siglo XIII sea la influencia aristotélica muy determinante en la manera de concebir la vida buena y, por tanto, la virtud. Desde entonces, sea en versiones cristianas o secularizadas, esa insistencia en el amor como el sentimiento moral por excelencia no se va a perder en la tradición occidental. Eso no quita para que se dedique casi más atención una vez más al lado negativo de los sentimientos, estableciendo una estrecha relación entre las pasiones y los pecados.

Descartes inicia la modernidad retomando el tema de los sentimientos y, si bien comenta que quiere romper con el planteamiento medieval, tampoco se distancia mucho de éste; considera que los sentimientos se sitúan en una zona intermedia entre cuerpo y alma, sin alejarse del enfoque que propone el control de los sentimientos para evitar juicios confusos y desviados. Spinoza dio importancia al componente emotivo, pero como buen neo-estoico no se alejó demasiado de una visión negativa de la influencia de las emociones o pasiones en la vida de los seres humanos. No obstante, para el objetivo de este artículo no me interesa profundizar mucho más en todos estos autores; basta con lo dicho para darse cuenta de que hay una sólida tradición en la consideración filosófica de los sentimientos morales aunque predomina la concepción nociva de los mismos, poniendo el énfasis más bien en la necesidad de controlarlos para poder llevar una vida digna y buena².

Para lo que pretendo exponer, la historia comienza en el siglo XVIII con dos autores que defienden posturas bastante opuestas. Por un lado está Hume quien, sin duda, confirió a los sentimientos el papel central en la ética, una vez descartada la capacidad de la razón para motivarnos a la acción o para captar el valor moral negativo de una determinada acción. La razón bastante tiene con dedicarse a analizar los medios que son necesarios para conseguir un fin. Los juicios de valor no se pueden basar en razones, pero eso no quiere decir para Hume que sean arbitrarios; un cuidadoso análisis de la naturaleza humana, un estudio científico de nuestras tendencias, nos ayuda a descubrir cuáles son las motivaciones profundas de nuestro comportamiento y nos permite distinguir que la filantropía o bene-

² Una síntesis apretada, pero bien hecha, de la atención prestada a las emociones y sentimientos en la historia occidental la tenemos en SALOMON, Robert. C (2002): "The Philosophy of emotions" en LEWIS, M. y HAVILAND-JONES, Jeannette, *Handbook of Emotions*. 2nd Ed. Del mismo autor hay una exposición más amplia en *Morality and the good life: an introduction to ethics through classical sources* MacGraw Hill, 1984.

volencia es el sentimiento moral genuino en el que se basa la vida social y moral de los seres humanos. Los sentimientos morales, aunque son naturales, deben ser cuidados, puesto que una educación inadecuada o unas relaciones sociales perniciosas dan al traste con los mismos y conducen a las personas a comportamientos profundamente inmorales. Su defensa de la filantropía es completamente ilustrada y alejada del cristianismo, como lo prueba sus críticas constantes al mismo y su rechazo de otras disposiciones básicas de la moral cristiana, como la humildad. Abre, pues, Hume una vía de enorme interés, aunque da paso también a una interpretación de los sentimientos más bien perjudicial para la ética; al separarlos de la razón y al aproximarlos al gusto, abre la puerta hacia posiciones irracionistas o relativistas de la fundamentación de la moral. Por otra parte, la apelación a la filantropía posiblemente esté relacionada con un esfuerzo notable para contrarrestar el individualismo posesivo y el egoísmo defendidos por Mandeville en su fábula de las abejas, dos rasgos que pasan a ser esenciales de la sociedad contemporánea.

En el otro extremo está Kant, quien representa la posición justamente opuesta. Deja bien claro que la moral no puede basarse nunca en las inclinaciones de los seres humanos, sino sólo el estricto ejercicio de la razón práctica, desprovista de toda “coloración” afectiva. Los sentimientos morales no pueden ser en ningún caso la base objetiva de la bondad moral; a lo sumo podemos considerarlos como condiciones subjetivas para el cumplimiento del deber. Por eso mismo no dedica una gran atención al análisis de los sentimientos morales en sus reflexiones sobre la ética y se centra más bien en la capacidad del sujeto para darse a sí mismo la ley y en la necesidad de actuar exclusivamente por deber, nunca por afecto hacia las personas que nos rodean. No quiero decir con esto que Kant no diga nada al respecto, pues reconoce el papel de los sentimientos morales al menos como motivadores de la acción, pero está claro que no los considera relevantes para la fundamentación de una moral cuyo eje está más que en la búsqueda de la felicidad y la reflexión sobre el bien humano, en el sentido del deber y el cumplimiento de las obligaciones. La capacidad legisladora del ser humano, que se da la norma moral a sí mismo de acuerdo con los imperativos categóricos, es el núcleo de la ética kantiana, centrada así más en la forma, como él mismo dice, que en los contenidos³.

³ Para tener una visión más adecuada del papel de los sentimientos en la ética kantiana son sugerentes dos artículos. El primero es de Christoph DEMMERLING,

Estas dos corrientes siguen su evolución posterior, con modificaciones y revisiones más o menos profundas. La línea abierta por Hume se mantiene en la negativa a toda fundamentación metafísica y racional de la moralidad, apoyándose más en la psicología; será, no obstante, el utilitarismo de Bentham y posteriormente de Mill el que mejor trasmite hasta nuestra época una determinada manera de entender los sentimientos morales, en especial por la relevancia social que tienen las creencias profundas en las que se asienta el positivismo. Por el contrario, Kant, aunque cuestionado por Hegel y sus sucesores a izquierda y derecha, va a ser preservado con mayor rigor, aunque centrándose más en la ética social, política y jurídica, en las que las cuestiones procedimentales son más pertinentes.

Más interés tiene para nuestro tema la línea de pensamiento iniciada por Schopenhauer, quien sí considera que el fundamento y raíz de la vida moral debe estar situado en la vida afectiva del ser humano, en concreto en la compasión, criticando las carencias de la moral kantiana en este aspecto. No se trata en absoluto de un enfoque psicologista, sino de un punto de partida claramente ontológico, que va a tener una continuidad en Nietzsche, con su reivindicación de la voluntad de poder y el sí a la vida, y más adelante, desde enfoques distintos pero próximos en el fondo, en las corrientes fenomenológicas, en especial la existencialista. Las aportaciones de Scheler son en este campo muy valiosas, del mismo modo que lo son las que hace Heidegger o el propio Sartre. Para todos estos autores, al reflexión sobre el ser humano y su dimensión ética encuentra en última instancia una dimensión afectiva, unos sentimientos o emociones desde los cuales se entiende el ser del hombre en el mundo.

Qué son los sentimientos

El resumen esquemático anterior no tiene más objeto que situar lo que hace referencia a la situación actual respecto a los sentimientos morales. Sin pretensiones de resolver lo que expongo a continuación, creo que podemos caracterizarla al mismo tiempo como una situación en la que son variados los esfuerzos por reivindicar el papel

“¿Sentimientos y morales? Reflexiones sobre las condiciones del juicio y la acción correctos.” *Diálogo Filosófico*, nº 56, 2003 págs. 209-228 y el segundo es de Gilberto GUTIÉRREZ, “Sobre el sentido y el sentimiento morales” en Pura SÁNCHEZ ZAMORANO (Editora), *Los sentimientos morales. Cuaderno Gris*, nº 7 2003, págs. 135-147.

de los sentimientos morales como algo central a la moralidad, pero sin llegar todavía a una aceptación generalizada de los mismos, tal es el peso de la tradición occidental.

Me parece de enorme interés, para empezar, llamar la atención sobre los esfuerzos realizados por alcanzar una definición clara de los sentimientos y emociones. Propio es de la filosofía en todo caso dedicar gran parte de su esfuerzo intelectual a la clarificación conceptual, pero es que en el caso de los sentimientos la dificultad del acuerdo es algo mayor. En el breve resumen anterior se puede constatar cómo han ido cambiando las denominaciones, alternando entre sentimientos, emociones, pasiones y afectos, con el añadido aristotélico que aproxima los sentimientos a algo que ya nos afecta más directamente en la medida en que participan de las disposiciones que configuran una vida virtuosa. En la etapa histórica inmediatamente anterior, la primera mitad del siglo XX, son muy relevantes los esfuerzos desde la fenomenología para lograr una definición de las emociones, como es el caso de Scheler o de Sartre⁴; e incluso en la obra de Heidegger, como ya he mencionado, los sentimientos o la dimensión afectiva ocupan un lugar relevante. Al contrario que en la tradición positivista, estos autores parten de un análisis fenomenológico que parece prescindir un poco de las aportaciones que pueda hacer la psicología sobre el tema.

Es mucho lo que la más reciente psicología ha aportado al respecto y que, sin necesidad de incurrir en la acusación de psicologismo antes mencionada, debemos tener en cuenta en estos momentos. No resulta fácil distinguir entre emociones, sentimientos y pasiones, ni definir con precisión ninguno de ellos. De hecho, a lo largo de la historia de la ética y la psicología han recibido nombres diferentes que hacían referencia a realidades distintas. Hoy llamamos en general emociones a lo que los antiguos llamaban pasiones, y sentimientos a lo que aquellos llamaban afectos. Si bien, según Pinillos⁵, la diferencia fundamental entre emociones y sentimientos viene determinada por la brevedad de los primeros y la mayor estabilidad de

⁴ SCHELER, Max, *Gramática de lo sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica, 2003. Es una selección de textos, con prólogo, de Paul Good, pero muestra el interés que tiene recuperar la obra de Scheler para el debate actual. La otra obra es la de Jean Paul SARTRE, *Bosquejo de una teoría de las emociones* Madrid: Alianza, 1988.

⁵ PINILLOS, J.L., *Principios de psicología* Madrid: Alianza, 1976. Aunque es un enfoque algo anticuado ya, sigue siendo muy válido lo que ahí se expone.

los segundos, próximos ya a los estados de ánimo, podemos englobar las emociones y sentimientos en lo que se puede denominar de forma genérica dimensión afectiva de los seres humanos. Uno de los modelos generalmente aceptados es el que delimita el paradigma Marañón-Schachter acerca de las emociones, sin afirmar que es un modelo totalmente aceptado⁶. Desde ese paradigma, carece de sentido realizar una separación tajante entre la dimensión cognitiva y la dimensión afectiva del ser humano. Según esos autores hay un doble proceso que va desde la activación fisiológica hasta los procesos cognitivos superiores y al revés. La situación más normal es aquella en la que la percepción de una situación provoca en nosotros una actividad fisiológica que denominamos emoción, aunque a veces se da el proceso inverso con los consiguientes errores de atribución, o también con las dificultades que puede plantearnos ser conscientes de qué es lo que nos está ocurriendo o identificar el tipo de emociones que nos afectan. No siempre resulta sencillo encontrar las palabras adecuadas para expresar nuestros sentimientos y a veces, sólo cuando las encontramos, somos conscientes de que tenemos ese sentimiento y no otro. Al negar una separación tajante no negamos que existan diferencias que explican y justifican la distinción clásica de esas dos dimensiones de la personalidad, la afectiva y la cognitiva; esas diferencias existen y pueden provocar unas relaciones entre ambas muy conflictivas o, en algunos casos, pueden llevar a que un elevado desarrollo de una dimensión no vaya adecuadamente acompañado por el desarrollo de la otra. De hecho, esas complejas relaciones son las que están a la base del peculiar modo de afrontar el papel de los sentimientos en la vida moral en la tradición occidental⁷.

Más recientemente, Castilla del Pino ha realizado una aportación muy interesante, continuando por otra parte algo a lo que ha prestado atención desde hace mucho tiempo, empezando por el interesante trabajo sobre el sentimiento de culpa que tanta importancia tiene para la vida moral. En este último libro⁸, realizado con una metodología fenomenológica y dialéctica más que estrictamente psicológica,

⁶ FERNÁNDEZ DOLS, J.M., "Emociones" en MORALES, J. F., *Psicología social*. Madrid: McGraw-Hill, 1997.

⁷ He hecho una exposición introductoria sobre este tema en GARCÍA MORIYÓN, F., "Inteligencia emocional y educación moral. Emociones, sentimientos y vida afectiva", *Aprender a pensar*, nº 19-20 (Madrid, 1999).

⁸ CASTILLA DEL PINO, C., *La culpa*. Madrid: Revista de Occidente, 1968. Hay ediciones más recientes en Alianza.

ofrece una versión ponderada de la culpabilidad, vinculando el reconocimiento equilibrado de lo que se ha hecho mal, al arrepentimiento por lo hecho y a la praxis reparadora para evitar que la culpa se convierta en paralizante. Más completa y actualizada es su última obra⁹, donde define los sentimientos con cierta amplitud. Son, en primer lugar, instrumentos que posee el sujeto para relacionarse con el mundo que le rodea y consigo mismo, gracias a los cuales puede alcanzar una vinculación eficaz, permitiendo una organización jerarquizada de los valores. Los sentimientos, además, son peculiares y específicos de cada individuo, lo que nos singulariza y distingue. Son asimismo estados del sujeto, algo que nos afecta en todas las dimensiones, tanto a la totalidad del organismo como al sistema del sujeto, siendo esto último lo que les confiere ese rasgo de intimidad subjetiva e incomunicabilidad. Son posiblemente estos dos últimos rasgos, el hecho de que los afectan y que son subjetivos, los dos obstáculos que siempre se han opuesto a la consideración del valor moral de los sentimientos, sobre todo porque pueden dar pie a considerar que no son algo que podamos controlar a voluntad.

No conviene extenderse mucho más en este tema, pero creo que merece la pena hacerse eco de un manual de gran aceptación en el que se recogen los trabajos de diversos especialistas sobre las emociones, con reflexiones generales y análisis de sentimientos específicos¹⁰. El indiscutible interés de esa obra, que sintetiza y remite a muchas otras que se están realizando en estos momentos, es que muestra los diversos enfoques actuales sobre los sentimientos: aportaciones de la psicología, de la sociología, de la neurobiología, o de la historia, esta última para hacernos ver cómo han ido cambiando la percepción de los sentimientos y emociones a lo largo de la historia, en diferentes culturas y en diferentes clases sociales. Es muy interesante en ese mismo sentido la obra de Martha Nussbaum, autora a la que volveré a hacer mención, pues expone el estilo sentimental de diferentes momentos de la historia de occidente¹¹.

Las aportaciones intentando precisar qué debemos entender por sentimientos siguen siendo muy numerosas, dada la dificultad que la terminología plantea, incluso algo más acentuada cuando maneja-

⁹ CASTILLA DEL PINO, C.. *Una teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets, 2002.

¹⁰ LEWIS, M. y HAVILAND-JONES, Jeannette, *o.c.*

¹¹ *Upheavals of thought the intelligence of emotions*: Cambridge University Press, 2003.

mos bibliografía en varios idiomas, en este caso el inglés y el español; los problemas se detectan ya en la filosofía moral escocesa de la ilustración que resaltó la importancia de los sentimientos morales, pero sin dejar del todo claro la terminología¹². Hace ya algunos años, Carlos Gurméndez, un filósofo muy sugerente, escribió diversas obras que abordaban el problema de las pasiones y los sentimientos. Difícil es resumir aquí todo lo que ha ofrecido su reflexión, pero quizá sea suficiente con indicar que entiende los sentimientos como algo que parte del sentido interior y tiene una fuerte dimensión espiritual, pero sin entender ésta como algo desencarnado o ajeno a lo material. Precisamente la tesis de Carlos Gurméndez es más bien que los sentimientos ayudan a exteriorizar lo interior y a interiorizar lo exterior, superando de ese modo la tradicional escisión entre actividad espiritual y pasividad sensible¹³. Igualmente sugerente es el análisis que hace José Antonio Marina sobre la vida sentimental, y resulta asimismo difícil resumir en un par de líneas lo que pretende mostrarnos, algo que él mismo, con agudeza, llama "laberinto sentimental". Lo que me interesa en este caso es que, en cierto sentido, al mismo tiempo que reconoce la dificultad de una definición precisa, opta por algo que me parece mucho más fecundo, en concreto para entender los sentimientos morales. Marina prefiere hablar de afectos o vida afectiva, en la cual incluye sensaciones, deseos, sentimientos, estados sentimentales, emociones y pasiones, estas tres últimas con un sentido muy parecido al que les daba Pinillos. Además, en su obra la reflexión filosófica, como no podía ser de otro modo, está entrelazada con y apoyada en las aportaciones de las ciencias humanas y de la literatura¹⁴. No quiero dejar de mencionar un tercer autor, aunque resulte pobre esta breve referencia. Aurelio Arteta ha publicado dos excelentes trabajos en los

¹² Sin muy interesantes las consideraciones que sobre este tema introduce Gilberto GUTIÉRREZ, o. c., así como las reflexiones de LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique, "Sobre las interpretaciones morales del sentimiento" en Pura Sánchez Zamorano (Editora), o. c.

¹³ GURMÉNDEZ, Carlos, *Teoría de los sentimientos*. México: F.C.E. 1984. Obra que complementa y es complementada a su vez por la otra *Tratado de las pasiones*. México: F.C.E., 1981.

¹⁴ MARINA, José Antonio: *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama, 1997. Obra completada posteriormente con *La selva del lenguaje: introducción a un diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 1997 y el *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 2001, este último en colaboración con María López Penas.

que se hace cargo de dos grandes sentimientos morales y los analiza con rigor destacando su importancia para entender y fundamentar la vida moral de las personas. El primero se fija en un sentimiento poco frecuentado, el de la admiración posiblemente más eficaz moralmente que el de la indignación que tanto atrae a los contractualistas. Gracias a la admiración, experimentamos alegría al contemplar la grandeza moral de otras personas y nos disponemos, en la medida de nuestra capacidad, a imitarlas sacando así lo mejor de nosotros mismos. Valiosa es igualmente su reivindicación de la compasión, aunque en este caso cuenta con más autores que también muestran gran estima por ese sentimiento, como son los casos de Nussbaum o Taylor¹⁵.

No voy a insistir más en la cuestión de la definición de las emociones y sentimientos porque por sí mismo me llevaría toda la extensión del artículo; por otra parte, no todas las emociones tienen en principio un interés directo para la moralidad, es decir, no pueden ser incluidas entre los sentimientos morales a no ser que digamos que todo acto humano es moral. Algunos acuerdos, sin embargo, merecen una mención especial por la importancia que tienen para el tema, pues abren el camino a una solución, o un mejor planteamiento, de los problemas que tradicionalmente habían provocado la relegación de los sentimientos de la reflexión moral. El primero de ellos sería el fuerte componente cognitivo que tienen los sentimientos, del mismo modo que debemos decir que nuestros razonamientos están siempre teñidos de aspectos afectivos. No parece sostenible en estos momentos considerar que los sentimientos son irracionales o ajenos totalmente a la racionalidad, o que la razón sólo lo es en la medida en que es imparcial y fría. No hace falta tampoco adscribirse a las tesis de Max Scheler para indicar que los sentimientos tienen esa dimensión cognitiva, tesis fuerte mantenida por Solomon, o al menos una dimensión perceptiva como parece sostener De Sousa¹⁶. Del

¹⁵ ARTETA, A., *La virtud en la Mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Valencia: Pre-Textos, 2002; *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós, 1996.

¹⁶ SOLOMON, R.C., "Emotions, Thoughts and Feelings; Emotions as Engagements with the World" y DE SOUSA, Ronald, "Emotions; What I Know, What I like to Think I Know, and What I'd Like to Think", ambos en SOLOMON, R.C. (Ed.), *Thinking and Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. También la obra más extensa de Solomon: *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett, 1997; y la obra de DE SOUSA, *The Rationality of Emotions*. Cambridge: MIT Press, 1989.

mismo modo, no hace falta llegar a la afirmación radical de Sartre, para el cual elegimos las emociones, para sostener que en cierto sentido las elegimos, por lo que son perfectamente educables y reciben un determinado sesgo dependiendo de la cultura, lo que nos lleva a decir que sólo se puede hablar de sentimientos morales en el seno de una específica tradición cultural y que los sentimientos son educables¹⁷. Por último, sin negar el fuerte componente subjetivo que tienen siempre los sentimientos, los estudios de antropología y psicología social nos llevan a la conclusión de que hay un nutrido grupo de emociones y sentimientos universales, si bien puede variar la forma de vivir esas emociones o el equilibrio que se establece en cada tradición cultural entre unos y otros sentimientos. Esta variedad no quita aquella universalidad, ni tampoco niega el valor que los sentimientos básicos comparten en todas las culturas para la vida personal y comunitaria. Reconocida, por tanto, la dimensión cognitiva, la configuración cultural, la posibilidad de elegirlos y educarlos, así como un cierto grado de universalidad, el problema de los sentimientos morales adquiere un interés diferente.

Los continuadores de las dos corrientes

Las dos grandes corrientes de filosofía moral que aparecen en la Ilustración y que continúan vigentes son la kantiana y la empirista o positivista. Por razones diversas, aunque en ambas hay un tratamiento de los sentimientos, podemos decir que ambas también los relegan, por motivos muy diferentes, a un segundo plano, si bien son los continuadores del enfoque inaugurado por Kant los que postergan de forma más clara los sentimientos a un lugar secundario en sus reflexiones sobre la moral. El problema de fondo que tienen ambas es que, por su manera de enfocar el tema, han centrado la reflexión ética en una teoría de la deliberación moral o de la toma de decisiones. Poco importa para el caso que en unos sea lo importante

¹⁷ En el fondo esta era ya la tesis clásica, iniciada por Aristóteles en la *Retórica*, aunque entendida sobre todo como control de las pasiones. La afirmación de que no es algo que padecemos, que están dentro de una tradición comunitaria y que pueden y deben ser aprendidas es uno de los temas centrales de las críticas de los comunitaristas, a las que volveré posteriormente. Puede verse, para empezar, un trabajo breve de THIEBAUT, C.: "Virtud" en CORTINA, A. (Dir.), *10 palabras claves en Ética*. También su libro *Los límites de la comunidad*. Madrid: Instituto Estudios Constitucionales, 1992.

deliberar ateniéndose a principios universales de validez y que en otros pese más la consideración de las consecuencias de lo que vamos a decidir. En ambos casos, insisto, la reflexión moral se ocupa de un aspecto importante pero secundario. Ambas corrientes coinciden además en poner como sujeto de la toma de decisiones el individuo que no puede apelar más que a su propia racionalidad autónoma para orientarse, aunque esa racionalidad se ejerza en estructuras comunitarias de deliberación y formación del consenso.

El papel central de la deliberación o resolución de problemas morales que, como no puede ser menos, debe estar regulado por normas racionales, se percibe en el caso de la tradición kantiana en la manera que tiene Kohlberg de entender el desarrollo moral y, por tanto, la educación moral. Distingue dicho autor entre seis estadios, correspondiendo el más elevado a lo que todos entendemos por ética autónoma kantiana, erigido así en modelo universal del comportamiento moral más elevado. Lo importante es que Kohlberg considera que el crecimiento moral se consigue fundamentalmente gracias a la resolución de dilemas morales que provocan un conflicto cognitivo en el estudiante, lo que le obliga a avanzar en su argumentación moral y aproximarse cada vez más a la posición kantiana. Junto a los dilemas morales, la conversión de la escuela en una comunidad justa constituye el otro eje de la educación moral¹⁸. En el caso de la tradición empirista, inclinada sustancialmente hacia el utilitarismo como legítimo heredero de la orientación abierta por Adam Smith y David Hume, es la influencia de los economistas la que va teniendo un peso decisivo, preocupados estos sobre todo de analizar los procesos por los que el individuo (principalmente desde la perspectiva económica del consumidor o productor), toma las decisiones que le permiten maximizar los beneficios y minorar las pérdidas. No es extraño en absoluto el escoramiento economicista si tenemos en cuenta cuáles son los orígenes y el papel que desempeña este enfoque en sociedades que han hecho de la economía el paradigma de la vida social.

Pues bien, si nos fijamos en estos últimos, la atención que prestan a los sentimientos es mínima. Su posición se refleja en lo que constituye su punto de partida: la teoría de la decisión racional que parte de considerar a los sujetos que toman decisiones como individuos

¹⁸ KOHLBERG, L., *Psicología del desarrollo Moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992. KOHLBERG, L; POWER, F.C.; HIGGINS, A., *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Barcelona: Gedisa, 1997.

que van buscando obtener el máximo beneficio al mínimo costo, procurando de ese modo que su acción sea racional¹⁹. Hay un modelo matemático, la teoría de los juegos, elaborado en primer lugar por Von Neumann y con contribuciones importantes de otros autores, como Nash, quien llegó a recibir el premio Nobel de economía precisamente por sus contribuciones a los juegos no cooperativos, en los que se apoyan los análisis económicos de la decisión racional. El planteamiento es muy sencillo: los seres humanos somos personas básicamente egoístas que vamos buscando nuestro propio beneficio, incluso cuando nos embarcamos en tareas cooperativas, incluyendo una básica y fundamental como puede ser el matrimonio²⁰. Así pues, el egoísmo es el único sentimiento moralmente relevante. Para mostrar la validez de su propuesta y analizar sus implicaciones, esta línea de pensamiento ha hecho famoso el dilema del prisionero, que precisamente plantea la resolución de un problema en el que la obtención del beneficio para uno mismo no está nada clara en la medida en que hay otros sujetos en el juego y sus decisiones van a tener una influencia importante en el resultado de mi propia decisión²¹. La teoría de los juegos pretende resolver un problema muy grave para la vida social que provoca este enfoque, lo que ellos mismos llaman la paradoja del gorrón ("free rider" en inglés), que se aprovecha del esfuerzo colectivo sin arriesgar ni cooperar en nada.

Hay otro problema, sin embargo, que encaja mal con este planteamiento y ocasiona ciertos quebraderos de cabeza. Desde la perspectiva mandevilliana del egoísmo individual como motor de la vida social, y también moral, no parece tener cabida el altruismo, un comportamiento que, por otra parte, está bien acreditado y además cuenta con el sólido respaldo de 2.000 años de tradición cristiana. Una solución a la llamada paradoja del samaritano la proporcionan los estudios de etología, animal y humana, una línea de pensamien-

¹⁹ Un buen resumen de este importante punto se puede encontrar en PARAMIO, L. "Decisión racional y acción colectiva" *Leviatán* 79 (2000) 65-83. Tomado de www.iesam.csic.es/doctrab1/decision.pdf, enero 2005.

²⁰ Muy sugerentes al respecto las obras del también premio Nobel de Economía en 1992 (¡sic!) BECKER, G., *The economic approach to human behavior*. Chicago: University of Chicago Press 1976; *Tratado sobre la familia*. Madrid: Alianza, 1987.

²¹ Un análisis amplio del dilema lo tenemos en POUNDSTONE, W., *El dilema del prisionero*. Madrid: Alianza, 1995. Un análisis más breve se puede encontrar en PARFIT, Derek, "Prudencia, moralidad y el Dilema del Prisionero" *Diálogo Filosófico*, nº 13 (1989). pp. 4-30.

to algo alejada de la moral, pero con un fuerte impacto sobre la misma desde las filas del empirismo y el positivismo, con Darwin en sus orígenes, que ya prestó mucha atención al tema de la expresión de las emociones en los animales y los seres humanos. El altruismo es fundamentalmente una conducta adaptativa: los grupos sociales que mejor han sabido cooperar tienen más posibilidades de sobrevivir, siguiendo, sin reconocimiento explícito, las tesis que en su momento propusiera Kropotkin, pero que podemos rastrear ya, como dije antes, en la defensa de la filantropía y la benevolencia en los primeros moralistas ilustrados escoceses²². Si no exactamente la empatía y la compasión, sentimientos morales genuinos, al menos el altruismo o la cooperación parecen suficientemente acreditados y la filosofía moral recibe un serio apoyo de las ciencias naturales, siendo fiel en este sentido a lo que ya pretendía el mismo Hume.

Esto me lleva a considerar al menos brevemente el peso que ha tenido la sociobiología inaugurada por Wilson hace ya casi treinta años. En este caso, también ha sido necesario compaginar el egoísmo básico de los genes, tal y como lo plantea Dawkins²³, con las tendencias prosociales tal y como defendía el mismo Wilson, del que podemos leer con provecho para el tema que nos ocupa su última obra, en la que retoma con amplitud y superando algunas críticas lo que viene diciendo desde entonces²⁴. Encontramos, por tanto, los sentimientos básicos prosociales, y por tanto morales, sólidamente contrastados por las aportaciones de las ciencias naturales, con una nueva rama de la psicología que está teniendo una gran aceptación y que también aborda el papel de los sentimientos desde una perspectiva adaptativa, mostrando el valor que tienen para la supervivencia individual y del grupo. Es sugerente, por ejemplo, la aporta-

²² La bibliografía es inmensa y me limito a mencionar un par de obras que pueden servir de referencia: HINDE, R.A.; GROEBEL, J., *Cooperación y conducta prosocial*. Madrid: Visor, 1995; y la obra algo más antigua, pero un clásico en estos temas, ALEXANDER, R., *Darwinismo y asuntos humanos*. Barcelona: Salvat, 1987. Prueba de lo paradójico que resulta este tema y sus relaciones con las teorías de los juegos la tenemos en dos breves artículos, en uno de los cuales se exponen los juegos simulados por ordenador para mostrar la eficacia adaptativa de la cooperación. NOWAK, M.A.; MAY, R. M.; SIGUMUND, K., "La aritmética de la ayuda mutua" *Investigación y Ciencia*, nº 227 1995, pp. 42-48; DELAHAYA, J.P., "¿Tiene recompensa el altruismo?" *Investigación y Ciencia*, nº 221 (febrero, 1995), pp. 87-92.

²³ DAWKINS, R., *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 1988.

²⁴ WILSON, E.O., *Consilience*. New Cork: Vintage Books, 1998.

ción de Pinker²⁵; su tesis central es bien clara: las emociones son módulos de programación adaptativos y bien estructurados que trabajan en armonía con el intelecto y que son indispensables para el completo funcionamiento de la mente. El problema no es que sean vestigios de nuestro pasado animal (la metáfora, poco afortunada, del cerebro emotivo de los reptiles) ni que sean fuerzas que escapan al control; el problema más bien es que han sido diseñados para propagar genes, más que para promover la felicidad, la sabiduría o los valores morales. Pero lo importante no son los genes ni las emociones; los primeros están integrados en un organismo y desde ahí entendemos mejor los comportamientos cooperativos y altruistas, y también otras emociones como el miedo, la vergüenza o la venganza; por su parte, las emociones están integradas con el resto de funciones del ser humano y en conjunto cumplen bien su trabajo de lograr la supervivencia y la reproducción. Las contribuciones desde la psicología de la evolución son variadas e importantes, imprescindibles para elaborar una reflexión sobre la acción moral en la que los sentimientos tienen un papel significativo, tanto o más que las funciones intelectuales o cognitivas²⁶.

La herencia empirista no se acaba ahí, sino que tiene su continuación en sólidos empiristas y utilitaristas a los que hay que prestar atención porque ellos mismos reivindican la defensa humeana de la importancia de los sentimientos para fundar una moral, sin caer en el subjetivismo y el psicologismo. En España tenemos la valiosa aportación de Esperanza Guisán, quien distingue entre las éticas que pretenden fundamentarse en los sentimientos y aquellas que pretenden disolverse en sentimientos. Estas últimas, con las variantes extremas del emotivismo moral, no son las que ella sigue por considerar que constituyen una visión muy destructiva de la ética. El sentimiento moral es aquel que “orientado por la ilustración, el distanciamiento objetivo en las valoraciones, se produce mediante reajustes que

²⁵ PINKER, S., *How the mind Works*. London: Penguin Books, 1997.

²⁶ Una buena obra de referencia es BARKOW, J.H.; COSMIDES, L.; TOBBY, J. (Ed.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New Cork: Oxford Univ. Press, 1992. Dos aportaciones muy sugerentes en la línea de extraer todas las consecuencias de un enfoque evolucionista y naturalista de la vida moral las tenemos en ROTTSCHAEFFER, W.A., *The Biology and Psychology of Moral Agency*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998 y la de CASTRODEZA, C., *Razón biológica; la base evolucionista del pensamiento*. Madrid: Minerva, 1995. También tienen interés las aportaciones de CELA CONDE, C. y AYALA, F., *Senderos de la evolución humana*, Madrid: Alianza, 2005.

expansionan la *empatía* en principio limitada, de modo que todos y cada uno de los individuos particulares puedan disfrutar de los goces de una convivencia armónica. El origen del *sentimiento moral*, sin embargo, es *empírico, y natural*²⁷. Es fiel, por tanto, al enfoque inicial de Hume, si bien en sus desarrollos tiene en cuenta las críticas que el formalismo kantiano ha recibido de otras corrientes, como los comunitaristas o Gilligan, de los que hablará a continuación. Hay, por tanto, un amplio campo para la reivindicación de la importancia de los sentimientos en la vida moral; además, y como muestra en sus libros, Esperanza Guisán se da cuenta de que una forma adecuada de recobrar la importancia de los sentimientos reside en resaltar la orientación teleológica de la ética, su aspiración a lograr la felicidad de todos y cada uno de los seres humanos. De ese modo va más allá de las teorías de la decisión racional y de los formalismos contractualistas y no se deja atrapar por falacias naturalistas mal planteadas y peor interpretadas²⁸. En la misma línea están las aportaciones de José Luis Tasset, quien además llama la atención sobre un aspecto muy sugerente que es imposible desarrollar aquí: la reivindicación de los sentimientos en la moral está en la base de los filósofos que defienden los derechos de los animales, puesto que estos están dotados de sentimientos como nosotros, abriendo así un fecundo campo para la discusión moral, con autores tan importantes como Peter Singer o, en España, Jesús Mosterín²⁹.

La otra gran tradición de la filosofía moral la configuran los seguidores, en mayor o menor medida, de las posiciones kantianas, con la insistencia en el formalismo y en la autonomía racional como quicios sobre los que debe pivotar la vida moral. Las aportaciones más recientes tienen que ver sobre todo con dos problemas que ellos consideran graves y decisivos: superar el relativismo moral al que habían conducido posiciones como el emotivismo o defensas radicales de la

²⁷ GUISÁN, E. "Sentimiento moral" en CORTINA, A., *10 palabras clave en ética*, o.c., p. 383.

²⁸ Aunque hablan menos de los sentimientos propiamente dichos, otras obras de Esperanza Guisán arrojan luz sobre este tema y ofrecen pistas para incorporar los sentimientos a una teoría y práctica morales. Ese es el caso de *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1995; o *Razón y pasión en ética los dilemas de la ética contemporánea* Barcelona: Anthropos, 1986.

²⁹ TASSET, J.L., "La ética y las pasiones, una propuesta neohumeana" en SÁNCHEZ ZAMORANO, P. (Coord.), *Los sentimientos morales*, o.c. y también su tesis doctoral *La ética y las pasiones: un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, La Coruña: Servicio Publicaciones de la Universidad, 1997.

escisión entre el ser y el deber ser, y fundamentar unas normas morales que puedan dar lugar a la convivencia en sociedades democráticas caracterizadas por la convivencia, o coexistencia, de concepciones diversas y a veces enfrentadas de la vida buena o la bondad. Al seguir el enfoque kantiano, incurren en el mismo problema que su mentor. No se trata tanto de que nieguen el papel de los sentimientos, sino más bien de que ofrecen una versión muy reducida de los mismos, prestándoles poca atención en muchos casos. Como Kant, consideran relevantes algunos sentimientos, como pueden ser el de respeto por la ley y las normas morales, la dignidad, el amor por los semejantes, pero sobre todo como bases de la vida moral, no como elementos que permitan fundamentar esa vida moral y mucho menos las normas que la sustentan. Un sentimiento crucial en toda teoría que se centra en la justicia, como es el de la indignación moral, tiene precisamente fuerza motivadora para la acción en la medida en que es una indignación basada en buenas razones³⁰.

Podemos ver con toda claridad las limitaciones de este planteamiento, desde mi punto de vista, en la posición de Adela Cortina, que ha tenido una gran aceptación. Defiende esta autora que, ante la imposibilidad de basar una ética para la convivencia en máximos, esto es, en concepciones de la felicidad y el bien, nos vemos obligados a basarla en mínimos, que no son otros que la exigencias del ejercicio de la autonomía personal en el seno de una comunidad justa que llega a consensos para la organización de la vida política³¹. No es el momento de esbozar una crítica a esta manera de entender la ética³², porque me basta para mostrar la limitación del enfoque que asume, desde el principio, quedarse bajo mínimos. Efectivamente, Adela Cortina se preocupa del papel de los sentimientos, como no podía ser menos al reconocer explícitamente su deuda con Zubiri³³, y no duda,

³⁰ Esa es una buena observación de BRANDT, R.B., *Teoría ética*. Madrid: Alianza, 1982.

³¹ De su amplia bibliografía, este tema, recurrente por otra parte, lo expone con toda claridad en *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

³² Una síntesis de mi crítica se encuentra en GARCÍA MORIYÓN, F., "Mínimos y máximos en ética y política" en MURILLO, I., *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca / Diálogo Filosófico, 2004. Es también interesante la crítica de RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., "Crítica de la ética civil" *Diálogo Filosófico* 35 (1996), 217-228.

³³ CORTINA, A., "Razón práctica" en Cortina, A., *10 palabras clave en ética*, o.c. Todo el capítulo es interesante para entender mejor su posición y, por extensión un poco excesiva, la que mantienen los autores de esta corriente.

en la obra que acabo de citar dirigida por ella misma en incluir el “sentimiento moral” como uno de las palabras claves en ética, si bien le encomienda la redacción de este artículo a Esperanza Guisán, representante de la otra tradición. Pero lo que le preocupa en definitiva es fundamentar la ética en una racionalidad legisladora, que no es ni calculadora ni prudencial y se apoya en el reconocimiento incondicionado de la dignidad personal, sin renunciar en ningún momento a los apoyos que dicha fundamentación pueda encontrar en las bases biológicas de la naturaleza humana o en consideraciones hermenéuticas y pragmáticas sobre el ser humano y la sociedad.

Ciertamente, si nos centramos en la exigencia de una comunidad de diálogo formada por seres autónomos racionales que libremente debaten sobre los temas que les son importantes y arbitran normas para regular su convivencia, nuestras preocupaciones cambian y es posible que nos encontremos con el problema inicial de tener que justificar un hecho básico: ¿por qué los seres humanos van a querer sentarse a dialogar?³⁴ Quizás la polémica más interesante de todos estos autores relacionada con los sentimientos es la planteada por Habermas a propósito de los problemas de la unificación alemana. Expone este autor la necesidad de un patriotismo constitucional, que consiste en un sentimiento de pertenencia que refuerza las razones abstractas de la ciudadanía participativa, aunque depurada mediante la argumentación institucional superando la disolución del individuo que se da en el nacionalismo de pertenencia étnica, pero ofreciendo vínculos fuertes sentimentales sin los que la sociedad puede disolverse³⁵. Junto a esta reflexión, también es necesario recordar que todos ellos van a insistir en la solidaridad, pues no en vano es uno de los pilares de las sociedades democráticas ilustradas, y eso es algo que se ve con toda claridad en Enrique Dussel, quien desde perspectivas bien diferentes pero cercanas, pone la consecución de una sociedad justa como objetivo prioritario de la acción humana, sociedad en la que los seres humanos puedan alcanzar una vida plena y feliz³⁶.

³⁴ Esa es la interesante reflexión de JONAS, H., “De la gnose au Principe responsabilité. Entretien avec H. Jonas” *Esprit*, nº 171 (1991) pp. 5-21.

³⁵ HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991. Es muy notable el monográfico “Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía”, *Isegoría*, 24 (2001).

³⁶ DUSSEL, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta/UAM- I/UNAM, 1998. Con su propuesta de incluir un principio material universal de la ética va mucho más allá de las éticas contrac-

Cierro este apartado con una mención explícita a Rawls, pues también en él se pueden observar los grandes aciertos y limitaciones de este enfoque. Sin duda es su reflexión filosófica una propuesta de solidaridad liberal³⁷. Efectivamente para Rawls la solidaridad es importante, del mismo modo que son importantes los sentimientos, a los que dedica gran parte del capítulo sobre el sentido de la justicia, si bien entendidos sobre todo como elementos que motivan a la acción. Basta con considerar con cierto detalle sus tres leyes psicológicas que explican el proceso evolutivo de la aparición del sentido de la justicia, para darse cuenta de que sigue en la línea de Kohlberg y reduce claramente el papel real de los sentimientos en la fundamentación de la moralidad. En todo caso, al final su aportación se plantea en términos muy similares a los del dilema del prisionero, por lo que el problema de la decisión adquiere prioridad, si bien con el recurso al velo de la ignorancia para poder superar el egoísmo individual que, en el fondo, parece seguir aceptando. Por otra parte, al final es la libertad individual del sujeto racional autónomo la que debe primar sobre cualquier otra consideración³⁸.

La crítica a un mundo desencantado y una razón instrumental

Es de sobra conocida la crítica que se ha hecho de los derroteros seguidos por la modernidad, crítica en la que se llama la atención sobre el sesgo reduccionista en la manera de entender la razón y su ejercicio. Esa crítica adquiere una formulación bastante específica en la obra de Weber, quien ya destacaba las insuficiencias y negativas consecuencias de la racionalidad burocrática. Los autores de la escuela de Frankfurt asociaban la autonomía de la razón instrumental con el ascenso final de la barbarie política de los nazis, aunque no sólo de ellos, y Wilhelm Reich denunciaba la imposibilidad de llegar a ser personas autorrealizadas en un mundo que había cercenado el desarrollo integral de las personas humana al reprimir duramente el lado afectivo. Pues bien, esas críticas se retoman en la etapa final del

tualistas, diferenciando su posición de la que mantiene, por ejemplo, Apel, con quien ha colaborado ampliamente.

³⁷ Así lo mantiene MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*. Granada: Comares, 1999.

³⁸ RAWLS, J., *Theory of Justice*. Cambridge, Mss.: Harvard Univ. Press, 1971. Para este tema, interesan sobre todo los capítulos VII y VIII.

siglo XX y dan lugar a algunas propuestas sumamente sugerentes que ayudan a repensar el papel de los sentimientos en la vida moral.

Podemos empezar por Carol Gilligan, una de las autoras más influyentes en la comprensión de la vida moral, aunque su aportación se hace desde la psicología. Dirige su crítica directamente contra Kohlberg, y también contra Freud y Piaget como antecedentes. En definitiva, la cuestión radica en que esas visiones de la vida moral están sesgadas por haber dado prioridad a una perspectiva masculina para la cual la separación, la autonomía, el individualismo y la defensa de los derechos propios que entran en conflicto con los de otros, es el núcleo. Aceptada la moral masculina como la única moral, Freud primero, y Kohlberg después, llegan a la conclusión de que las mujeres no alcanzan la madurez moral del estadio del comportamiento basado en principios de justicia e imparcialidad. Las mujeres, objeto Gilligan, tienen otro enfoque de la moralidad que en ningún caso las hace inferiores; hay una manera femenina de afrontar la moral: "en esta concepción, los problemas morales surgen de responsabilidades en conflicto más que de derechos en competición y exige para su resolución un modo de pensamiento que es contextual y narrativo más que formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad en tanto que se ocupa de la actividad del cuidado centra el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y la relación, del mismo modo que la concepción de la moralidad como justicia vincula el desarrollo moral a la comprensión de los derechos y las normas."³⁹

La línea abierta por Gilligan ha tenido numerosos seguidores, en especial sensibles a las posiciones feministas, y casi ha introducido todo un paradigma en la reflexión sobre la ética y la moral. Es la reivindicación de un pensamiento cuidadoso ("caring thinking"), que puede entenderse como complemento al pensamiento crítico y creativo dominantes en la tradición previa o como algo más bien alternativo u opuesto. No resulta de todos modos difícil encontrar huellas evidentes de la importancia del cuidado o la solicitud en el pensamiento anterior, pero lo interesante en este caso es que la crítica de Gilligan lleva en general a dar por sentado que ese ha sido efectivamente uno de los grandes olvidos de nuestra tradición filosófica y que conviene recuperarlo. En este caso, el cuidado, como actitud

³⁹ GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mss.: Harvard Univ. Press, 1981, p. 19. (La traducción es mía. Hay traducción española en México, F.C.E.).

afectiva fundamental, no es tanto algo que nos mueve a actuar, sino más bien algo que nos permite ver el mundo de otra manera, modificar nuestras prioridades y preocuparnos por otras cosas que no son las estrictamente relacionadas con la justicia. Y el objetivo para ella no es oponerlo a la ética de la justicia, sino presentarlo como una forma de enriquecer el proyecto vital de los seres humanos.

Unas décadas ante, de la aparición del libro de Carol Gilligan, había empezado a tener una gran aceptación también en el ámbito de la psicología, en concreto de la psicología clínica, un enfoque que subrayaba la estrecha relación que existía entre el ejercicio de la razón y los sentimientos y emociones de los seres humanos. En cierto sentido, el planteamiento terapéutico, conocido posteriormente como terapia emocional y cognitiva, no era especialmente nuevo y uno de sus creadores fundamentales, Albert Ellis, no dudaba en citar a Epicuro y Marco Aurelio como directos antecedente de sus tesis, al igual que admitía la cercanía de sus propuestas con las de pensadores budistas⁴⁰. La tesis central es relativamente sencilla: el ser humano es a un tiempo racional e irracional, y las perturbaciones y trastornos de la personalidad son con frecuencia resultado de creencias irracionales o distorsiones cognitivas. La terapia más eficaz para resolver esos problemas de personalidad que generan infelicidad y frustración es la que está encaminada a ayudar a la gente a tener unas teorías más correctas y racionales. Lo que me parece novedoso o al menos significativo para el tema que nos ocupa es la insistencia en esa interrelación estrecha entre emociones y razones, entre vida afectiva y cognitiva, exigiendo un equilibrio entre ambas. Por otro lado, se parte igualmente del convencimiento de que esa inestabilidad emocional no es algo inevitable; no somos víctimas pasivas de nuestras emociones o de nuestras creencias irracionales, sino que tenemos la capacidad de mejorar tanto las creencias como las emociones con la adecuada educación y ayuda posterior en caso de necesidad. Todo es muy sugerente, si bien tiene algunas consecuencias negativas para la adecuada comprensión de los sentimientos morales. Al hablar de las creencias irracionales, Ellis y su escuela arremeten duramente contra la idea de “deber” o el sentimiento de “culpa”, poniendo además un excesivo énfasis en la autoestima como eje de la vida emocional. Sus

⁴⁰ ELLIS, A., *Razón y emoción en psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. Ellis sentó las bases de su nuevo enfoque terapéutico en la década de los cincuenta. Su obra está unida a la de George NELLY, *Psicología de los constructos personales*. Barcelona: Paidós, 2001.

aportaciones, evidentemente muy anti-kantianas en ese sentido, se vieron reforzadas en su momento por las obras de los llamados psicólogos humanistas, como Rogers o Maslow⁴¹. No es tampoco difícil ver la continuidad entre esta escuela y el auge actual del asesoramiento filosófico, al que tampoco puedo prestar excesiva atención. Cuando Marinoff propone sustituir el prozac por el diálogo filosófico reconoce que la depresión, contra la que se receta la medicina, es un desequilibrio emocional de nuestra época, pero no es algo necesitado de terapia sino de diálogo filosófico.

Las emociones, por tanto, van exigiendo un protagonismo que el pensamiento occidental parecía negarles y ya no se las ve como el enemigo a batir, sino como algo que puede ser positivo o negativo dependiendo del adecuado equilibrio que alcancemos. Por eso es también muy importante la obra de un neurólogo que se ha sumado a ese conjunto de críticas contra la inadecuada comprensión de las emociones y la vida afectiva en la filosofía occidental. Damasio pone a Descartes como representante emblemático del error que él pretende combatir, y lo hace porque el dualismo cartesiano, su desconsideración del cuerpo y su incorrecta comprensión de las emociones y sentimientos siguen vigentes, según él, en gran parte de la cultura actual⁴². Según Damasio, la razón “no se ejerce sin la fuerza encauzadora de los mecanismos de la regulación biológica, de los que la emoción y el sentimiento son expresiones notables”. Estos pueden causar estragos, pero sin ellos la acción racional sería simplemente imposible. Una vez más, se llama la atención sobre el profundo engrace entre la razón y las emociones y la necesidad de tenerlos en cuenta a ambos para entender y fundamentar nuestra propia conducta. Los sentimientos son los sensores del encaje entre la naturaleza y las circunstancias, los que nos ofrecen una visión de cómo nos situamos y nos encontramos. No son en absoluto un lujo, ni tampoco un peligroso enemigo que debe ser controlado, sino unas guías internas que nos orientan y nos ayudan a comunicarnos con los demás. Y eso, además, en relación con el cuerpo, pues es el cuerpo todo, el organismo en su conjunto, el que interrelaciona con su ambiente.

⁴¹ ROGERS, C., *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós, 1992.
MASLOW, A.: *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós, 1987. No es el momento de extenderme en estos autores, pero desde luego han influido poderosamente en la forma de entender los sentimientos en el mundo actual.

⁴² DAMASIO, A., *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 2004.

Para abundar aún más en esa crítica, poco después es David Goleman el que va a hacer célebre otra expresión: la inteligencia emocional⁴³. De algún modo, este planteamiento entronca más claramente con el de las terapias cognitivas que acabo de comentar. Por otra parte, hay opiniones muy autorizadas que consideran que no existe algo así como la inteligencia emocional y que ese rasgo de personalidad coincide sustancialmente con otro más clásico que es el de estabilidad emocional, algo que, como es obvio, necesita del ejercicio de la razón para lograrse. En todo caso, no cabe la menor duda de que la preocupación por las emociones, el hecho de que se hayan convertido en una auténtica moda, puede estar reflejando una revisión profunda del papel que las emociones han desempeñado en nuestra cultura durante muchos siglos, pero puede estar muy relacionado con los cambios sociales y económicos que se están imponiendo en la actualidad, en los que el imperio del principio del placer vinculado a la exigencia del consumo individual compulsivo se han convertido en tendencias marcadas que generan serios problemas de equilibrio emocional, con incremento del narcisismo y de las depresiones⁴⁴. Lo que interesa en este caso, desde una perspectiva ética, es el interés puesto en la educación de los sentimientos, tarea que se ve como posible y que ha desembocado en una amplia oferta de cursos de habilidades sociales y de gestión de la vida afectiva. Los sentimientos ya no son solamente objeto de la reflexión filosófica o psicológica, sino un bien valioso que sale al mercado donde pueden comprarse y venderse. Gracias a esa hábil gestión conseguiremos alcanzar una buena calidad de vida, lograr el bienestar psicológico, desarrollar la autonomía personal y mejorar nuestras relaciones interpersonales, con la consiguiente consecución de la felicidad⁴⁵. La refutación de Kant es total: lo importante no es ser dignos de la felicidad, sino ser felices y sentirse bien con uno mismo y con el entorno más inmediato.

⁴³ GOLEMAN, D., *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1996.

⁴⁴ Sólo incidentalmente debo recordar aquí las aportaciones importantes sobre la crítica del pensamiento débil postmoderno que aparecen en autores como Lasch (sobre el narcisismo), Lipovetsky (sobre el deber) o Finkelkraut (sobre la derrota del pensamiento). Es importante tenerlo en cuenta para entender cómo se aborda en estos momentos la gestión de los sentimientos.

⁴⁵ ZACCAGNINGI SANCHO, J.L., *Qué es inteligencia emocional. La relación entre pensamientos y sentimientos en la vida cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. La enumeración de logros que hago reproduce literalmente los epígrafes del último capítulo del libro.

Las críticas procedentes de la psicología contra las insuficiencias emocionales de la filosofía occidental son sugerentes y bien está tenerlas en cuenta, pero no son propiamente filosóficas. Interés bien distinto tienen las críticas que proceden, en el campo directo de la ética, de las posiciones llamadas comunitaristas. La amplitud de este campo y el hecho de que sus reflexiones trascienden con mucho el tema de los sentimientos morales, aunque también los incluyen, me obliga a limitar esta reflexión a una estricta referencia a esa corriente que considero por otra parte fundamental para entender cómo se está planteando en estos momentos el problema de los sentimientos morales. Las obras pioneras de Alasdair MacIntyre en 1981 o de Robert Bellah en 1985⁴⁶ son cruciales para entender una posición que ha tenido amplia audiencia. El núcleo de su aportación consiste en denunciar el empobrecimiento de la vida de los seres humanos provocado por la ilustración. Al insistir ésta en una visión excesivamente abstracta y formalista de la acción humana, ha dejado sin color, sin sustancia, esa vida, provocando que la consecución de una vida plena se convierta en una tarea más bien difícil. El procedimentalismo y el contractualismo han llevado a la sociedad a una situación de mínimos, lo que no es de extrañar cuando se plantean éticas de mínimos que relegan la cuestión de la felicidad a la vida privada para mejor gestionar los asuntos públicos. Por otra parte, una insistencia desmedida en la autonomía racional, en la capacidad autolegisladora de los seres humanos, ha olvidado que nos caracterizamos sobre todo por nuestra dependencia de las relaciones sociales, que no somos en absoluto individuos aislados y que, si intentamos serlo, pagamos un alto precio; ha orillado al mismo tiempo un hecho ineludible, vivimos insertos en unas tradiciones que son las que definen lo que debe ser entendido como una vida buena, las que proponen un modelo de virtud y felicidad, en torno al cual se articula la reflexión moral y sin el cual esa reflexión se hace imposible.

Está claro que el comunitarismo no se centra especialmente en el tema de los sentimientos, pero al reclamar una vuelta al enfoque aristotélico de una ética de bienes y virtudes, está devolviendo un cierto protagonismo a los sentimientos que ya no son elementos secundarios de la motivación moral sino ingredientes sustanciales de la percepción de los valores y de la configuración de la personalidad virtuosa y de una sociedad buena. Por eso la ética y la filosofía polí-

⁴⁶ BELLAH, R. y otros, *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza Ed., 1989. MacIntyre, A., *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001.

tica deben ser “gruesas” y no “delgadas”⁴⁷. Uno de los representantes más conspicuos de esta corriente, Charles Taylor, es más explícito en este tema y además de compartir muchas de las críticas realizadas por los otros autores de la corriente, va a poner mayor énfasis en los sentimientos. Para Taylor el fallo radical está en haberse dejado llevar por un paradigma naturalista que relega las cuestiones de valor a aspectos secundarios que no deben ser tenidos realmente en cuenta al mismo tiempo que se exaltan los valores de la vida cotidiana y se pierden de vista los grandes valores, los “hiperbienes” que ayudan a los seres humanos a sacar lo mejor que llevan dentro. Esos hiperbienes, por otra parte, sólo pueden ser comprendidos en una formulación articulada de los mismos que se realiza en el sentido de las tradiciones éticas básicas de la cultura occidental⁴⁸. El sentimiento de la compasión es ya algo más que una motivación de la acción y desempeña un papel todavía más profundo que el que le atribuía Schopenhauer. Es una respuesta primitiva que damos sin necesidad de pensarlo y es un rasgo fundamental de la vida humana.

Sin pertenecer exactamente a la corriente anterior, pero muy próxima a ella, la contribución de Marta Nussbaum a una mejor comprensión de las emociones y de su papel en la acción moral de los seres humanos ha sido muy notable y no puedo dejar de mencionarla aunque apenas tenga espacio para dedicarle la atención que se merece. Retomando, con una profunda revisión, la posición de los estoicos, considera que las emociones son siempre sobre algo y poseen un carácter intencional; esto es, las emociones incorporan un modo de ver la realidad que nos rodea, en el que también están incluidas nuestras creencias sobre esa misma realidad o sobre los objetos específicos de nuestra atención emocional. Y esto es lo que puede resultar más importante, se refieren básicamente a los valores, en el sentido de aquellas cosas que consideramos de importancia para nuestra vida personal. Tienen, por tanto, un fuerte componente eudaimonista que las relaciona con el logro de la plenitud existencial

⁴⁷ Ese es el sugerente título de la obra de Michael WALTER, *Thick and Thin. Moral Argument Home and Abroad*. Notre Dame: Notre Dame Univ. Press, 1994, publicado en España con el menos sugerente título de *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza 1996.

⁴⁸ TAYLOR, C., *The sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mss.: Harvard Univ. Press, 1989. La traducción española ha sido publicada por Paidós, Barcelona. Para ver la importancia que concede a los sentimientos, merece la pena leer su trabajo “La compasión” en SÁNCHEZ ZAMORANO, P. (Ed.), *Los sentimientos morales*. O.c., pp. 249-261.

de un ser humano, que es algo más y algo distinto a la felicidad. Marta Nussbaum se decanta así por situar a las emociones más en el campo de nuestra manera de juzgar el mundo y entronca esa dimensión cognitiva con una ética material de la felicidad, más allá del puro procedimentalismo que domina en otras corrientes del pensamiento filosófico actual. Sin duda las emociones tienen también algo de exterioridad al ser humano, algo que parece escapar a nuestro control y, por tanto, las puede convertir en elementos sospechosos y perturbadores de la vida moral, pero eso sería sólo la mitad de la historia y además no la mitad más relevante. Desde esta perspectiva podremos abordar mejor la calidad de la vida humana, percibir la dimensión poética de la justicia y entroncar directamente a las emociones en un proyecto personal de plenitud moral⁴⁹.

En las raíces de la vida moral

Sea entendido como motivación, sea como percepción o como constitutivos radicales de la naturaleza humana, el hecho es que los sentimientos morales han ido ocupando un lugar central en la comprensión de la acción moral y de la identidad personal en general. Desde Nietzsche, incluso claro está desde Schopenhauer, ha habido una corriente importante que ha puesto el sentimiento, la vida afectiva, en los cimientos de la reflexión filosófica y de la vida moral. Mención especial merecen los fenomenólogos, incluyendo los existencialistas, con Scheler, pero también con Heidegger (“Sorge”) y Sartre (náusea y autenticidad), y también debemos situar en ese campo a los filósofos personalistas de la primera mitad del siglo XX, con Peguy, Buber, Rosenzweig y sobre todo Mounier. Es a ellos a los que quiero prestar atención en la última parte de este artículo.

Aunque me aleje un poco del tema, considero que merece un atención especial el caso de Dewey, un autor con una importante contribución a la ética que no pertenece a ninguna de las dos grandes líneas de pensamiento que he venido revisando, pero que tiene una aportación muy destacada y sugerente para la comprensión de la vida moral. Dewey plantea un análisis de la naturaleza humana entendida

⁴⁹ De la amplia producción de Marta Nussbaum sobre el tema, me permito destacar tres aportaciones: “Emotions as judgments of value and importance” en SOLOMON, R.C., *Emotions*. Oxford: Oxford Univ. Press, p. 183-199; *Upheavals of thought the intelligence of emotions*: Cambridge University Press, 2003; NUSSBAUM, M. and SEN, A. (Ed.): *The quality of life*. New Delhi: Oxford Univ. Press 2000.

de forma integral; los seres humanos nos movemos por proyectos de vida en los que buscamos la realización de unos fines que se nos presentan como valiosos. Los deseos o impulsos, entre los que debemos incluir también los sentimientos morales, no son algo secundario, sino muy al contrario están en el origen de nuestra actuación de tal modo que la inteligencia en gran parte se entiende como el recurso que empleamos para la consecución de los fines que nos hemos planteado como objetivos de nuestra actuación. La teoría moral es, por tanto, una teoría de la valoración en la que realizamos una reflexión constante sobre las relaciones que existen entre los fines que nos proponemos y los medios que elegimos para conseguirlos, con el esfuerzo de revisar la acción realizada e introducir las modificaciones exigidas para que se den los resultados previstos. No hay fines intrínsecos, como tampoco hay bienes extrínsecos, ni podemos establecer una separación completa de los medios como si estos no tuvieran importancia en la consideración de los fines. Ambos, fines y medios, son relacionales y la ética indaga en esas relaciones para contribuir a alcanzar la plenitud humana. Es una ética, por tanto, en la que los sentimientos no son algo accidental y en la que se superan algunas de las escisiones de la tradición occidental que han puesto de manifiesto la difícil integración de sentimientos y razones en un proyecto moral. Explorar esa línea sería sumamente valioso, aunque no es desgraciadamente una de las líneas de trabajo en la actualidad⁵⁰.

Como segunda referencia me gustaría volver a una obra clásica de la ética española a la que apenas se presta atención en estos momentos. Me refiero a la *Ética* de Aranguren que, después de haber gozado de una excelente acogida durante años, parece relegada al olvido. Me interesa sobremanera llamar la atención sobre esta obra porque nos permite sondear otra de las vías más fecundas para reinterpretar completamente el papel de los sentimientos en la ética. Aranguren, como otros autores españoles, se basa en Zubiri⁵¹

⁵⁰ En cuestiones de ética, la única obra de Dewey traducida al español es la muy importante y valiosa *Naturaleza Humana y conducta*. México: F.C.E., 1982 (la primera edición inglesa es de 1922 y la primera en español de 1964). Otras obras suyas no cuenta con traducción aunque permitirían un enfoque bastante enriquecedor del problema que abordo en este trabajo. Me refiero a *Theory of Valuation* (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1972, first ed. 1939) y *Ethics* (Carbondale: Southern Illinois Press 1989, first ed. 1932).

⁵¹ Para entender mejor la aportación de Zubiri, es muy sólido el libro de Jordi COROMINAS ESCUDÉ, *Ética primera, aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

para hacer una distinción que puede resultar decisiva, la que se puede hacer entre moral como estructura y moral como contenido, que rompe con la distinción tradicional kantiana entre éticas formales y éticas materiales, planteando el problema en otros términos y abriendo la consideración de la moral en un sentido más profundo y estructurante del ser humano, en algo que está más acá, o más profundo, que la actividad cognitiva e incluso afectiva. Es el ámbito del talante, que queda igualmente reflejado en la estimulante palabra castellana de estar "desmoralizado", lo que nos situaría, en palabras de Diego Gracia, en un nivel protomoral; es un término tomado de Ortega, pero reinterpretado en ese sentido profundo de estructura subyacente que convierte a los seres humanos en constitutivamente morales. Y desde ahí tiene sentido hablar de los sentimientos, de la fuerza moral y del talante que no son accesorios, por más que Aranguren al final vuelve a un planteamiento muy clásico que diferencia entre una persona virtuosa y una persona de buenos sentimientos; sólo la primera ha desarrollado un conducta ética, porque las virtudes son algo adquirido, sostenible y apropiable, mientras que los sentimientos nos son dados. No obstante, Aranguren apunta algo que, en opinión de Jordi Corominas, es todavía más revelador de la aportación de Zubiri a la ética. En línea con Heidegger, Zubiri habría señalado que en el origen de la reflexión filosófica la ética sería el lugar o morada originaria del ser humano, por lo que la ética estaría emparentada directamente con la ontología, estando el lugar de la ética más bien en la filosofía primera y no en la antropología o la filosofía práctica.

Sin negar lo anterior, pero dejándolo para un autor al que me referiré a continuación, Levinas, lo cierto es que esa referencia al talante moral, a lo protomoral, ha sido recogida no sólo por Aranguren, sino también por otros autores que se han inspirado en Zubiri, al menos parcialmente. Baste con citar Dussel, al que ya he mencionado con anterioridad. Este autor, con su serio esfuerzo por fundamentar una ética material universal se fija también en la filosofía primera de Zubiri y señala que Zubiri, a diferencia de los racionalistas y de Kant, al recuperar la sensibilidad y la inteligencia-sentiente o los sentidos-inteligentes, da pie a entender la perfección de otra manera y a articular esa perfección con los sentimientos de una manera alternativa. Gracias a la obra de Zubiri, nos dice Dussel, se puede elaborar un «criterio material» universal de la ética que pueda aunar la «vida buena» (como «perfección»

histórica) con las «tendencias» (emociones, afectos, placer, felicidad...)»⁵².

Considero, continuando la referencia a Heidegger y Zubiri, que ningún otro filósofo contemporáneo ha situado la ética tan en el corazón de la filosofía primera como Levinas, quien reconoce que el amor y la apertura hacia el otro desempeñan un papel central de la ética, en un nivel más profundo que el que ofrecía Gilligan a propósito del cuidado. Según el gran filósofo judío, la relación interhumana emerge con nuestra historia, como algo relacionado con la presencia y la inteligibilidad, pero también con la justicia y con el deseo del otro en tanto que otro, del amor que nos lleva más allá del mundo como presencia. En lo interhumano se yuxtaponen la inteligibilidad fenomenológica de la presencia (lo que es del mundo) con la inteligibilidad ética (lo que no es de este mundo). Dios debe ser pensado en esta perspectiva ética, no en la ontológica, el Dios de la alteridad y de la trascendencia. La relación ética se convierte en política cuando hay tres personas y entra entonces en el discurso totalizador de la ontología. Es mejor mantener la relación con el otro como diferencia que como unidad; la socialidad es mejor que la fusión. Lo importante es que el rostro del otro, que no hace en principio referencia a un rostro concreto, pone en cuestión el conatus, mi propio deseo de existir, mi lugar bajo el sol. Suspende en cierto sentido mi propio derecho a la subsistencia. Me expongo a la vulnerabilidad del rostro, y su derecho a existir va por delante del mío: inaugura una relación asimétrica. Esta asimetría rechaza la primera verdad de la ontología, la lucha por ser, y en ese sentido la ética va *contra naturam*.

La ética, por tanto, no se apoya en una ontología, es original y fundamental, pues afirma un sentido más allá del Ser, un modo fundamental de no-Ser. Para el pensamiento ético, al contrario que para el ontológico, el yo, la mismidad, comprendida como primacía de lo que es mío, es odiable. No se trata de despersonalizarse, sino de darse cuenta de que yo soy un yo individual gracias a mi responsabilidad ineluctable e innegable hacia el otro. La subjetividad ética se produce cuando me arrodillo ante el otro y sacrifico mi propia libertad a la llamada fundamental del otro. La libertad ética es una libertad heterónoma que me obliga en relación al otro, y si doy primacía

⁵² De Aranguren es fundamental la *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, 1978 (primera edición de 1968) y *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid: Trotta, 1996. De Dussel, la obra ya citada *Ética de la liberación*.

a mi propia libertad desoyendo la llamada del otro permanezco acusado para siempre con mala conciencia. Si bien no podemos sustraernos al lenguaje de la metafísica o del domino técnico, no nos basta y siempre somos interpelados por el lenguaje ético que nos remite a nuestra responsabilidad ante el otro. Podemos aquí introducir la diferencia entre el decir y lo dicho. El lenguaje como decir es una apertura ética hacia el otro; en tanto que dicho, reducido a una identidad fija o a una presencia sincronizada, es una cerrazón ontológica al otro.

La ética no sirve para dictaminar normas o leyes para la sociedad, ni reglas de conducta, ni un saber vivir. Es un des-inter-esamiento: una forma de pasividad vigilante a la llamada del otro que precede a nuestro interés en el Ser. La amoralidad nos sitúa en el orden político, en el de la tercera persona impersonal, instituciones, gobiernos...; la ética es la puesta al desnudo extrema y la sensibilidad de una subjetividad por un otro. La ética es insomnio o vigilia, en cuanto deber perpetuo de vigilancia y esfuerzo que nunca debe debilitarse. El amor no puede dormir: se trata de prestar permanentemente atención al otro. La base de toda la ética es la asimetría radical; debo siempre exigirme más a mí mismo que al otro: todos somos responsables de los demás y yo soy más responsable que los demás (de *Los Hermanos Karamazov*). Por más que se pueda considerar la ética utópica o irreal, eso no impide que podamos dotar nuestras acciones cotidianas de generosidad y de buena voluntad hacia el otro. La preocupación por el otro permanece utópica en el sentido de que está siempre “des-plazada” (ou-topos) en el mundo, siempre diferente a la costumbre; pero existen muchos ejemplos de ética en el mundo. Ciertamente, cuando el objeto de reflexión prioritario no es la justicia política o social, sino la relación con el otro, es más probable poner los sentimientos, en este caso el amor, la solicitud y el reconocimiento, como el núcleo de la ética⁵³.

En la misma tradición hermenéutica y compartiendo igualmente profundas convicciones religiosas que determinan y alimentan su po-

⁵³ LEVINAS, E., “De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas par Richar Kearney” en *Esprit*, 234 (1997) pp.121-40. Es un buen resumen que he utilizado para exponer sus ideas. De Levinas, además de sus obras fundamentales, podemos destacar para este tema *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991. Una síntesis interesante sobre su obra es el de MÀRIA, Josep F., *E. Levinas. Entre el Deseo de pan y el Deseo de Dios*. S. Cugat del Vallés; Cuadernos Instituto de Teología Fonamental, n 3, 1997.

sición filosófica, Paul Ricoeur ofrece una visión de la ética que permite situar los sentimientos en una posición preferente. Por descontado que el fundamento último de esos sentimientos va a ser el amor y el reconocimiento del otro, entendido este último no como lucha sino como apertura y don⁵⁴, una posición muy alejada del tradicional individualismo egoísta que ha marcado el pensamiento occidental⁵⁵. La posición de este autor es más consistente precisamente porque plantea una estructura ternaria del ethos: a) deseo de una vida cumplida: es la estima de sí mismo, en tanto que capaz de actuar intencionalmente e inscribir mis acciones en el curso de sucesos del mundo; b) con y para los otros: es la solicitud, respuesta a la interpelación del otro; es la reciprocidad que alcanza su más cumplido sentido en la similitud y reconocimiento del amor y la amistad; c) en instituciones justas: hablamos no del otro, sino de cada uno y de la distribución de bienes, pero también de deberes, derechos, cargas y obligaciones, privilegios y desventajas... Se trata de la justicia propia de las relaciones institucionales, diferente a las relaciones de amistad o reciprocidad: ésta es la específica dimensión moral de la política. Y esta estructura ternaria tiene su contrapartida en la acción. Las estructuras fundamentales de la acción (¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?) proporcionan una base ontológica a la ética. Sólo hay ética para un ser capaz de autodesignarse agente de su acción. En la adscripción de la acción al agente encontramos el deseo de sí; en la interacción entre sujeto agente y paciente, la solicitud; en los modelos de excelencia que definen el éxito de agentes y pacientes en la acción, la institución. La praxis (que se centra en la acción en tanto que es interacción) remite directamente a la ética, pues todo actuar implica un poder del agente sobre el paciente, una disimetría fundamental en la que son posibles todas las perversiones, en especial la victimización. Los sentimientos están, por tanto, en el corazón de la acción, que además es siempre ética y gracias a la cual construimos lo que Ricoeur con acierto llama la identidad narrativa. La estima de sí aparece ya en esa identidad; la

⁵⁴ RICOEUR, P.: *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris: Unesco, 2004, texto en el que dialoga con Hegel con la muy valiosa aportación de HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento : por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997, pues permite una aproximación al tema de la justicia algo más densa desde la perspectiva de los sentimientos que la que hemos visto en la tradición liberal. La crítica de Ricoeur a las posiciones contractualistas se encuentra también en "Le juste entre le légal et le bon" *Esprit*, nº 174 (1991), 5-21.

⁵⁵ DUFOURCQ, N.: "Le don entre pureté et impureté" *Esprit*, 216 (1995) pp. 34-58.

alteridad, en la constitución de esa identidad en la medida en que es un entrelazado de historias que no son sólo la nuestra; las instituciones tienen también sólo una identidad narrativa⁵⁶.

Este autor francés está, por otra parte, en línea directa con una de las corrientes más fecundas para una fundamentación de la ética en la que los sentimientos no se reduzcan a pura compañía prescindible. Me refiero al personalismo del que, por exigencias de extensión, no puedo más que hacer alguna mención para cerrar este trabajo. Desde su formulación expresa por Mounier, el personalismo siempre ha prestado una atención especial a la relación directa con la otra persona, con el próximo, basada no en un reconocimiento intelectual sino en una cercanía afectiva, por lo tanto en estrechos lazos sentimentales. De ese modo mantiene y enriquece la orientación que autores como Buber o Levinas han dado a la relación dialógica entre dos personas, yo y tú⁵⁷. Siguiendo la síntesis de Esquivias⁵⁸, los sentimientos proporcionan a la persona su intalación en el mundo, de tal modo que son ellos lo que permiten una configuración de la subjetividad. Son los sentimientos, igualmente, los que hacen los valores algo conatural para el ser humano y se constituyen de ese modo en el sustento sobre el que se puede dar la formación del hombre bueno; y la intersubjetividad, crucial para la comprensión de la propuesta personalista y comunitaria, es también vehiculada por los sentimientos.

Siguiendo las reflexiones de Carlos Díaz, son tres los ámbitos en los que queda de manifiesto la situación de los sentimientos morales. Es el primero de ellos el propio concepto de persona, que no puede entenderse en ningún caso sin hacer mención a su apertura a los demás, su intrínseca dimensión comunitaria que queda plenamente expresada en la afirmación de los múltiples sentidos en los que se despliega su intencionalidad: la persona es sobre todo realidad intencional y como tal se pone en contacto, no meramente cognitivo, sino

⁵⁶ RICOEUR, P., "Approches de la personne" en *Esprit*, nº 160 (1990) pp. 115-130. Cf. también *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós 1993; *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1988.

⁵⁷ DIAZ, C., *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004. Sin duda alguna es Carlos Díaz el mejor representante del personalismo en estos momentos y en él me baso para este breve resumen. En el libro que cito, hace una bella exposición del pensamiento de Buber, incluyendo además las críticas y desarrollos realizados posteriormente por Levinas.

⁵⁸ ESQUIVIAS, A. "Sentimientos" en Moreno Villa, M. (Dir.): *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: 1997.

encarnado en la plenitud existencial, con las otras personas y con Dios⁵⁹. El segundo ámbito que debe ser destacado es la noción de alteridad, con la que se rompe con toda posible interpretación solipista, individualista o egoísta que tanto ha marcado la modernidad. Frente a Descartes, hay que decir más bien que soy amado, luego existo. Es el amor, la palabra, el descentramiento en presencia del otro, prójimo singular que tiene rostro y con el que entro en relación en el encuentro⁶⁰. Este encuentro que sea realiza siempre en primera y segunda persona, no en la amorfa impersonalidad del indiferenciado “ello”, nos da pie al tercer ámbito en el que el personalismo nos permite desarrollar un completo pasaje de sentimientos morales, el acontecimiento. La persona aprende y se realiza como persona en el acontecimiento que es el resultado de un encuentro interpersonal desde el cariño. Es movimiento del alma en el que uno queda conmovido, lo que es tanto como decir que se entra en comunitariedad de origen y entrañamiento, pues se trata de una e-moción, un intercambio auténtico de plétores y desfondamientos⁶¹.

Breve coda final

Largo e intenso ha sido el recorrido, y es necesario reconocer que no ha sido ni mucho menos completo. Podría haber hablado de algunos autores y corrientes más, y es casi seguro que debiera haber sido un poco más generoso al hablar de aquellos autores que sí he incluido. Absurdo sería, por otra parte, que cual mapa borgiano, hubiera intentado que el estado de la cuestión fuera tan grande como la cuestión misma, pues esa desmesura lo hubiera convertido en algo tan imposible como inútil. Los estados de la cuestión deben servir como mojones que permiten establecer puntos de referencia gracias a los cuales orientarnos. Deben además ayudar a tomar el pulso al “paciente”, para saber cuáles son los síntomas fundamentales con los que se hace presente y, a partir de esos síntomas arbitrar las medidas que se consideren más adecuadas para proseguir nuestra andadura intelectual.

⁵⁹ DIAZ, C., *Para ser persona*. Las Palmas: Fundación Emmanuel Mounier, 1993; *Decir la persona*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

⁶⁰ DIAZ, C., “Alteridad” en MORENO VILLA, M. (Dir.): *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: 1997.

⁶¹ Tomo expresiones casi literales de DIAZ, C., *Decir la persona*. O.c.

Estamos en un momento en el que las emociones, los sentimientos, la vida afectiva en general de los seres humanos ha adquirido un cierto protagonismo en la reflexión filosófica y en la vida social, aunque algunas de las corrientes dominantes parezcan seguir marginando toda esa dimensión de las personas a un segundo nivel, reproduciendo temores y prejuicios que han estado firmemente anclados en nuestra cultura durante mucho siglos. Como no podía ser menos, esta profusión de propuestas da lugar a la aparición de elaboraciones poco recomendables, movidas más por la fuerza inercial de las modas que por auténticas preocupaciones intelectuales y prácticas. He optado por agrupar los autores expuestos en grandes bloques temáticos, sin que esos límites pretendan ser cerrados y precisos. Los territorios intermedios son también importantes, si bien considero que merece la pena tener en cuenta los grandes marcos de referencia porque de ese modo seremos más conscientes de los supuestos subyacentes a cada una de las reflexiones sobre los sentimientos morales. Personalmente me decanto por el enfoque expuesto en el último apartado, aunque eso no cierra en absoluto tener en cuenta, porque valiosas y sugerentes son, las aportaciones realizadas desde los otros enfoques. Además, en algunos casos, por analizar los sentimientos morales desde distintas perspectivas, más que de posibles oposiciones hay que hablar de complementariedades. Desde ese enfoque, y con esos apoyos venidos de fuera, no me cabe la menor duda de que está al alcance de la mano ofrecer una visión sólida y enriquecedora de los sentimientos morales.

Febrero 2005

