

JUSTICIA Y SOLICITUD, DOS PARADIGMAS ETICOS

Enrique López Castellón

Abstract

There are at present two different normative adequacy claims: Impartialist moral thinking versus a morality of care or context-sensitive moral thinking. If ethical discussion is to advance in the terms of a debate in which contextualism, on the one hand, and formalism or impartialism, on the other hand, are the contrastive categories, these categories will need to be filled out by good old-fashioned talk about substantive values and valuations. This paper examines the historical roots of this divergence, following out the idea that moral personality is a more variegated and heterogeneous sort of thing than is typically thought.

En un libro reciente nos ha recordado Antoni Domenech la innovación lingüística que llevaron a cabo los estoicos al llamar *pasiones* a los impulsos irracionales de la acción, entendidos éstos como una suerte de inercia anímica cuya pasividad se traduce en comportamientos errados y desmedidos. En consecuencia, la escuela estoica consideró que la verdadera actitud es la que tiene que desplegar la aspiración racional en su movimiento de oposición a esta nociva activación de las pasiones¹. El estoico vería, así, la vida moral en términos de leyes y de disciplina de las emociones mediante la reflexión intelectual.

Esta primera observación tiene como finalidad hacer ver el contraste que supuso el cristianismo de los primeros siglos al reducir la vida espiritual a un conjunto de estados de conciencia —culpa, conversión, arrepentimiento, paz interior, etc.— que pueden transformarse en virtud del amor, mientras las leyes pasaban a ser un simple marco de referencia moral que no correspondería a la esencia ética. Ello suponía una divinización del sentimiento, una identificación de éste con el auténtico, legítimo y genuino poder. La innovación no pasó inadvertida a Feuerbach que en el capítulo XIII de su *Esencia del Cristianismo* sintetizó esta doctrina con trazos vigorosos: «Dios es el amor; este poder divino es el único poder autorizado; pero a la vez es la expresión humana, el único valor y la única verdad incondicionada, de que no hay ningún límite, ninguna contradicción en el sentimiento humano, de que todo el

¹ A. Domenech, *De la ética a la política, De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 110.

mundo, con toda su gloria y esplendor, es insignificante en comparación con el sentimiento humano. Dios es el amor, es decir, el sentimiento es el Dios del hombre, y éste es simplemente Dios mismo, el ser absoluto».

Y, sin embargo, desde los primeros momentos de la práctica del sacramento de la confesión en el siglo VI, y especialmente con el gran florecimiento de la casuística en los siglos XVI y XVII, los moralistas cristianos se preocuparon por analizar los actos que podían ser o no pecados y en su caso por los castigos apropiados para ellos². De este modo, si la ética antigua se articulaba en el cuadro de las distintas virtudes, los autores cristianos distribuirán el contenido de la moral en los deberes para con Dios, los deberes para con nosotros mismos y los deberes para con el prójimo³. El caso paradigmático lo representan, claro está, los autores iusnaturalistas que, como en el caso de Grocio, resaltaron las insuficiencias de la teoría aristotélica de la virtud y desecharon las intenciones y disposiciones del agente moral por considerarlas irrelevantes⁴, mientras el mandamiento cristiano del amor quedaba incorporado a los llamados «deberes imperfectos», considerados tales por la imprecisión de su contenido y por ser solamente necesarios para mejorar la calidad de vida de una sociedad pero no para garantizar su subsistencia⁵. Si los conflictos crecientes de las sociedades modernas justifican el interés casi exclusivo de los juristas y de los filósofos morales por la justicia, la creencia en la naturaleza humana viciada de raíz por el pecado explica la desconfianza que suscitó la capacidad humana para realizar espontáneamente el bien⁶. No está de más recordar aquí que para Lutero sólo obran por amor quienes son favorecidos por la gracia divina; si el resto de los mortales se comporta moralmente es por el peso de la coacción y la amenaza del castigo.

También para Hume⁷ las virtudes *naturales* (generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad), que sin forzar las cosas podemos relacionar con los deberes imperfectos de Pufendorf⁸, contribuyen a mejorar y a embellecer la sociedad pero no tienen la importancia de las virtudes *artificiales* que, como la justicia, relacionada con la propiedad, resultan indispensables para el mantenimiento de la sociedad. Sin embargo, hay en Hume un intento

² J. Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 30-31.

³ Th. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1788, libro 5, capítulo 2.

⁴ H. Grocio, *De Iure Belli ac Pacis*, Prolegomena, sec. 43, 1^{er} vol., ed. cast., Madrid, Reus, 1925, p. 25.

⁵ S. Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium*, 1.1, 19-20; 1.7, 7-9. Recogido por J. B. Schneewind, «Pufendorf's Place in the History of Ethics», *Synthese* 73 (1987), p. 124.

⁶ Sin embargo, esta creencia no es sólo fruto de una creencia religiosa. Cabe recordar, por ejemplo, a Aristóteles: «Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza... En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza... Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes... Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas». *Ética Nicomáquea*, X 9, 1179b.

⁷ *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch (eds.), Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 603.

⁸ J. B. Schneewind, «The Misfortunes of Virtue», *Ethics* 101 (octubre 1990), pp. 50 y ss.

sincero de humanizar el sentimiento despojándolo de toda interpretación sobrenatural, pues su hincapié en la adecuación de la naturaleza humana para desarrollar por sí misma sus propias directivas y controles venía a contradecir la insistencia de los iusnaturalistas en apelar a la sabiduría de Dios para explicar la correspondencia entre las leyes naturales y el bien del hombre, y a las sanciones divinas para dar cuenta del sentido de la obligación⁹. Quedaba en pie evidentemente el problema de cómo podía ser un sentimiento materia de prescripción, pues como ya señalara Aristóteles, «no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios»¹⁰.

Kant recogía esta cuestión en el primer capítulo de la *Fundamentación* rememorando los pasajes de las Escrituras donde se ordena el amor al prójimo incluyendo al enemigo. Y aclaraba: «El amor como inclinación no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no *patológico*, amor que tiene su sede en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en principios de la acción y no en tierna compasión, y éste es el único que puede ser ordenado»¹¹.

Pero cuando en la *Metafísica de las Costumbres* introduzca una distinción entre deberes jurídicos y deberes de virtud nos hará ver que el interés directo por el bien de otros puede representar un papel motivacional inmediato en la moralidad. Cumpliendo los deberes de virtud convertimos el bien de alguien en nuestro propio bien. La necesidad del deber obliga a hacer el bien, aun cuando el amor no nos impulse a ello. Pero una vez que ese acto se convierte en hábito puede darse el caso de que se acabe haciendo el bien a alguien a impulsos de nuestro amor hacia él. A la luz de esta consideración podemos comprender el sentido que encierra el mandamiento cristiano del amor: «Hacer el bien es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante ese amor hacer el bien (después), sino: *ihaz el bien* a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!»¹².

⁹ Sin embargo, una visión de la moral como la que sustenta Hume obliga a encarar un dilema. Si se insiste en que la filosofía moral no puede ni debe ofrecer guías de acción, la condenamos a la irrelevancia a los ojos de quienes comparten la idea de Grocio o de Pufendorf –sustentada en cierta medida por los teóricos del sentimiento como Hume o Adam Smith– sobre la necesidad de algún tipo de orientación que sólo pueden suministrar las leyes o reglas. Pero si admitimos que la filosofía moral ha de suministrarnos esa guía, se plantea un problema todavía más grave, pues Hume llega a concluir que los bienes y los males *naturales* son los determinantes últimos del contenido de la moralidad. El núcleo de las virtudes naturales y artificiales es el interés, aunque mediado, por los bienes propios o ajenos, y lo que hace que algo constituya un bien para alguien es el deseo que la persona tiene de ello o de su disfrute. Deseos, disfrutes, sentimientos y pasiones quedaban, así, despojados de todo carácter pecaminoso, pero el contenido de la moral era, a fin de cuentas, establecido por hechos respecto a lo que se desea y disfruta. Con ello Hume cometía el inaceptable tránsito del *es* al *debe* que había sido el primero en denunciar.

¹⁰ *Ética Nicomáquea*, II 5, 1105b 30.

¹¹ *Gesammelte Schriften*, 30 vols., Berlin, Walter de Gruyter, 1902, vol. 4, p. 399. Se utiliza la traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, p. 37.

¹² *Id.*, vol. 6, p. 402. Se utiliza la traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 258.

Si recogemos esta sugerencia de Kant, avalada por la psicología evolutiva, podemos dar cabida al sentimiento en una teoría ética sin incurrir en la falacia naturalista, pues en ningún momento le atribuiremos el papel de criterio moral. En primer lugar, el sentimiento (la conciencia moral, el amor al prójimo, el respeto hacia uno mismo) se hallará a la base de la moralidad como condición subjetiva de la receptividad para el concepto de deber, por decirlo con las palabras de Kant¹³, y formará parte de lo que David Richards llama «actitud natural de la moralidad»¹⁴. Individualmente hablando, la autoestima y el autodesprecio, los sentimientos de autovaloración y de autodesvaloración, se gestarán en el sujeto por el hecho de que sus padres premiaron o castigaron sus conductas dándole su amor o privándole de éste. El contexto afectivo de las primeras fases del proceso de aprendizaje moral explicaría la fuerte presencia del sentimiento en la vida ética de los adultos. Sin sentimientos, sin autoestima, sin amor –como constata Tugendhat¹⁵– la vida moral no sería posible. Y, en segundo lugar, la repetición de acciones beneficiosas despertará en el agente un sentimiento de amor hacia la persona o personas beneficiadas. El sentimiento podría merecer entonces el calificativo de *moral* por los actos benéficos que *puede* inspirar y por ser la resonancia emocional que dejó en el agente su hábito de beneficiar¹⁶. Por eso es oportuno asociar el sentimiento a la idea de estado, de disposición para la acción, de hábito, separándolo del concepto de afectión o emoción, términos que designarían la ruptura brusca pero momentánea y pasajera de la estructura psicofísica de la persona¹⁷. Gusto y disgusto –como ya sugirió Aristóteles en su *Retórica* refiriéndose a las pasiones– son, en última instancia, las dos experiencias emotivas básicas en las que se disuelve la gran diversidad de sentimientos con sus variados matices. En el ámbito moral esa polaridad de sentimientos de agrado y desagrado se traducirá en autoestima y autodesvaloración respectivamente¹⁸. Mi conducta real dejará una huella emotiva en mi dinámica autoidentidad y esa realidad que voy *siendo* determinará mis actuaciones futuras. Por eso, situar el sentimiento en el *éthos*, en el carácter moral del agente, supone referirlo al ámbito de la *virtus*, esto es, de las disposiciones adquiridas, y encuadrado en un complejo entramado configurado por elementos afectivos, volitivos e intelectuales. En esta idea culmina el esfuerzo de la modernidad por rescatar el sentimiento del mundo de lo sobrenatural y trascendente. Y a la necesidad de dar cabida en el

¹³ *Id.*, 2ª, XII.

¹⁴ D. A. J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, cap.13.

¹⁵ E. Tugendhat, *Problemas de Ética*, trad. de J. Vigil, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 136 y ss.

¹⁶ Dede hace varias décadas se sabe además que ciertos comportamientos individuales que tienen como consecuencia reforzar los lazos sociales producen una descarga en el cerebro de opiáceos endógenos (endorfinas) a modo de «recompensa». Véase al respecto C. J. Cela Conde, «Altruismo biológico y altruismo moral», *Taula* 12 (diciembre, 1989), pp. 35-47.

¹⁷ J. Rawls reserva también el término *sentiment* para designar «conjuntos permanentes de disposiciones que rigen determinadas actitudes», *A Theory of Justice*, Oxford, University Press, 1972, cap. 8.

¹⁸ Ello no quiere decir que podamos considerar un sentimiento como una sanción genuinamente *moral* en sentido positivo o negativo sin caer en una falacia genética: este acto es malo *porque* va seguido de sentimiento de culpa. A mi juicio, E. Tugendhat incurre en dicha falacia. Véase E. López Castellón, «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad autónoma de Madrid, VII (1991), pp. 37 y ss.

discurso ético de hoy a cuestiones como ésta responde la insistencia de ciertos autores en sustituir el núcleo filosófico-moral centrado en la ley, el deber y la justicia por una ética que atienda al carácter del agente¹⁹.

Si nos ceñimos al caso concreto de la recuperación del sentimiento en el discurso ético, el tránsito al que acabo de aludir supone serios riesgos. De hecho, la fragilidad teórica de las éticas del sentimiento se debe, entre otras cosas, a su desvinculación de la inteligencia, a su atribución de un *status* cognoscitivo especial –como sucede en el conocimiento scheleriano de los valores explicados por un sentimiento intencional– y a su necesidad de redefinir la experiencia emotiva para poder atribuirle el papel de móvil de la acción *moral*²⁰. La falacia de base consistiría en dar por supuesto que lo que más hondamente nos conmueve revela un aspecto profundo de la realidad al que la inteligencia o la razón nunca tendrían acceso. Variantes éticas de este supuesto serían considerar que un acto es moralmente bueno por estar movido por un sentimiento de igual índole –con la consiguiente confusión entre móvil, motivo y criterio– o por el sentimiento de aprobación propia o ajena que suscita –lo que supone atribuir a tales sentimientos el carácter de auténtica sanción moral²¹. Estas falacias reflejan las dificultades teóricas del naturalismo moral y la persistencia de una concepción escindida de las capacidades humanas. Y es que la naturaleza constituye el reino ciego y complejo de la imposición y no contiene en consecuencia mensajes morales que nos sean de utilidad; no nos enseña cómo usar las capacidades únicas de la especie humana, adquiridas a lo largo de su propia

¹⁹ La ética del deber y la del carácter confluyen en preguntas tales como en qué medida somos responsables de nuestro propio modo de ser. Un tratamiento actual de la cuestión puede verse en Joel J. Kupperman, *Character*, London, Oxford University Press, 1991.

Pero los autores que demandan una mayor atención al carácter del agente tratan de sustituir una ética de las leyes por una ética de la virtud. Véase E. López Castellón, «De la ética de las sanciones a la ética de las virtudes», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, (1988) 28, pp. 1-27.

En este sentido, cuestiones como la diferencia existente entre *carácter* y *personalidad*, la conceptualización de rasgo de carácter, o el examen de las relaciones que guarda la virtud con los actos, el placer, los deseos, las pasiones, el deber, el conocimiento, la responsabilidad, etc., se convierten en problemas a abordar para proceder a la definición de la naturaleza de la virtud. Estudios pioneros en esta línea moderna son:

B. Gert, *The Moral Rules*, New York, Harper and Row, 1973, cap. 8.

J. Wallace, *Virtues and Vices*, Cornell University Press, 1978.

P. Foot, *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

P. T. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, 1977.

Un comentario general de la bibliografía aparecida en esta línea puede verse en Margarita Mauri, «El tema de la virtud: recientes debates», *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV (1991), 5, pp. 219-227.

²⁰ Tal es el caso de la noción humeana de *pasión apacible*, aunque el propio autor subraya la facilidad con que una pasión apacible puede tornarse en violenta (*Treatise*, II, III, 438). Este carácter inestable de los sentimientos hace que tradicionalmente se hayan establecido diferencias entre «los buenos sentimientos» y «las virtudes» (por ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, 59, 1).

²¹ Brentano critica específicamente esta interpretación del sentimiento en términos de sanción moral con una referencia implícita a John Stuart Mill: «Muchos creen descubrir una sanción natural para cierta conducta, mostrando que en el hombre suele desarrollarse cierto impulso sentimental hacia esa conducta; por ejemplo, todo hombre sirve a los demás para obtener de ellos servicios recíprocos, y de esta suerte acaba por formarse la costumbre de prestar servicios a los demás, aun en los casos en que no cabe pensar en recompensa alguna. Esta sería entonces la sanción del amor al prójimo. Pero

evolución, para alterar o preservar el entorno; no refleja en las leyes y procesos que le son propios ningún propósito expresable en términos de lo que entendemos por virtudes humanas²². Las pautas de comportamiento en las relaciones entre los grupos humanos o entre los seres humanos y el resto de los seres vivos no pueden derivarse, pues, de las que rigen el mundo de lo natural, sino que han de derivarse de lo que nos es estrictamente diferencial, de lo que nos ha separado del resto de los seres vivos: el ejercicio de la inteligencia y de la razón, el cultivo de los sentimientos, cuyo resultado acumulativo ha dado lugar a la cultura y a los valores que conforman lo que llamamos civilización.

Por otra parte, una concepción dividida y autónomamente parcelada de las facultades humanas suele ir emparejada históricamente con la pretensión de asignar un lugar de privilegio a alguna de ellas a expensas del resto. Tal es el caso del recurso al sentimiento como guía de acción moral vinculado a la incapacidad de la razón en cuestiones de ética, que se enfrenta a la necesidad de explicar, cual es el caso de Scheler, cómo pueden darse unos sentimientos *intencionales* al margen de la inteligencia²³. Ante problemas de este tipo es precisamente donde muestran su virtualidad las teorías unitarias, esto es, las teorías que explican el psiquismo humano en términos de una cambiante interacción en la que intenvendrían elementos intelectuales, emotivos y volitivos. Por eso el hecho de que la ética filosófica sólo pueda fundarse mediante la aportación de razones no significa que la moral vivida sea sustancialmente racional. Podría aceptarse que el razonamiento ha de representar el papel principal en la solución imparcial de casos de conflicto y en la aportación de argumentos para decisiones morales –subrayándose incluso el carácter distorsionador de los sentimientos en tales ocasiones²⁴–, y afirmar, pese a todo, que en los comportamientos reales los agentes se mueven por las emociones que les suscitan las necesidades y los sufrimientos de otros o el recuerdo de sus actuaciones pasadas que dejaron una huella emotiva en sus juicios relativos a los casos en cuestión a

esta tesis es totalmente errónea. Semejante impulso sería sin duda una fuerza que actúa, pero nunca una sanción que confiere validez. También la inclinación viciosa se desenvuelve según las mismas leyes de la costumbre y ejerce, como impulso, muchas veces la soberanía más completa» (*El origen del conocimiento moral*, trad. de M. García Morente, Madrid, Real Sociedad Económica de Amigos del País, 1990, p. 20).

²² Este era, precisamente, el punto de vista de Darwin y lo sigue siendo de científicos actuales de la naturaleza, penetrantes y rigurosos como S. J. Gould («Sociobiology and Human Nature: a postpan-glossian vision», en A. Montagu, ed., *Sociobiology Examined*, Oxford University Press, 1980, pp. 283-290). Otros científicos, también en la tradición darwinista, como T. H. Huxley (*Evolution and Ethics*, London, Pilot Press, 1980, pp. 283-290), han sido más radicales y han afirmado que lo que llamamos *bondad* o *virtud*, lo que sirve para calificar en un sentido moral nuestras conductas, consiste en actuar precisamente en contra de las pautas de lucha por la existencia vigentes en el mundo de lo *natural*. Lo más genuinamente *humano*, lo que consideramos conquistas de la cultura y de la civilización, estaría al margen de lo *natural* en un caso o en su negación en el otro.

²³ Como es sabido, Max Scheler sostiene que la inteligencia es ciega para los valores: éstos son revelados en la *intuición emocional*: «Conocemos un estadio en la captación de los valores, en el cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor» (*Ética formal y ética material de los valores*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, vol. I, p. 45, trad. de H. Rodríguez Sanz).

²⁴ Véase, por ejemplo, M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Experience*, London, The Johns Hopkins Press, 1969, especialmente pp. 215-255. Ahora bien, este análisis no disuelve la dialéctica

tenor de si se condujeron de acuerdo o en contra de sus creencias morales previas²⁵. De ahí que resulte inaceptable el tránsito que llevan a cabo todas las fundamentaciones de las éticas procedimentales –incluida la ética del discurso– al pasar de la constatación de que la moral es lo que puede fundarse racionalmente a la exigencia de que la ética resultante sea estrictamente racional²⁶.

No nos ha de extrañar, entonces, que el estudio actual de los sentimientos se centre bien en elaborar modelos teóricos de sentimientos que puedan ser aceptados por una moral ilustrada²⁷ o bien en el intento de completar o superar las teorías éticas basadas en la psicología del desarrollo cognitivo de Piaget y de Kohlberg²⁸, en un esfuerzo por responder a lo que Owen Flanagan ha llamado principio del realismo psicológico mínimo²⁹. En esta última línea crítica se ha destacado que en

razón-sentimientos a favor de los segundos, pues ambos se disuelven en la unidad del psiquismo humano. Para esta cuestión pueden verse los enfoques más modernos de R. H. Frank, *Passions within Reason. The strategic role of the emotions*, New York, Norton, 1988; y de R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Bradford, 1987.

Los autores que actualmente defienden la existencia de rasgos psicológicos naturales consideran que las seis emociones básicas son la ira, el miedo, la aversión, la felicidad, la tristeza y la sorpresa. Véase, por ejemplo, P. Ekman, R. W. Levinson y W. V. Friesen, «Autonomic nervous-system activity distinguishes among emotions», *Science*, 221 (1985), 1208-1210.

²⁵ Desde hace más de tres décadas se ha estudiado experimentalmente el cambio de juicios morales que realizan los sujetos a tenor de como han actuado. El experimento pionero fue el de J. Mills, que examinó cómo el hecho de ceder o de resistir a «la tentación» se relaciona con los cambios en la manera de valorar la transgresión. Quienes cedían se inclinaban a valorarla después con mayor indulgencia, mientras que quienes se controlaban tendían luego a enjuiciar a los transgresores con mayor severidad. (J. Mills, «Changes in moral attitudes following temptation», *Journal of Personality*, 26 (1958), pp. 517-531).

²⁶ En «Materialismus und Moral» critica M. Horkheimer el mito racionalista consistente en considerar sustantivamente racional la ética que se puede fundamentar racionalmente, lo que sería una consecuencia de otro mito de base: el de que lo mismo sólo es cognoscible por lo mismo. R. Mate ha estudiado esta crítica a la ética racionalista en *La Razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 141 y ss.

²⁷ Ejemplos dentro de esta línea serían:

Ph. Foot, «Creencias morales», recogido en *Teorías sobre la Ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 126-150.

P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London, Methuen, 1974, pp. 1-25.

A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, especialmente pp. 60-75.

St. Hampshire, *Freedom of the Individual*, London, Chatto and Windus, 1965, cap. 2.

G. E. M. Anscombe, «Pretending», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 32 (1958), pp. 279-294.

J. Rawls, «El sentido de la justicia», recogido en J. Feinberg, *Conceptos morales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 209-245.

H. Schoeck, *La envidia y la sociedad*, Madrid, Unión Editorial, 1974.

²⁸ Por ejemplo, R. S. Peters ha comentado que, a pesar de inspirarse en Kant, Piaget y Kohlberg no prestaron demasiada atención a la idea de *respeto*. Pues «si sus sujetos mostraban poca habilidad para operar con reglas y acciones en abstracto pero eran muy ardientes y compasivos es sus actitudes hacia los demás, ¿dónde se situarían en términos de desarrollo? ¿No es la capacidad de amar tan importante como la de razonar en el ámbito de la moral? ¿No debe tenerse en cuenta alguna forma de desarrollo del *sentimiento de humanidad* de Hume?» (*Reasons and Compassion*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 26).

²⁹ Owen Flanagan ha llamado principio del realismo psicológico mínimo a la siguiente exigencia: «Al elaborar una teoría moral o proyectar un ideal moral, hay que asegurarse de que el carácter, el

nuestro ámbito cultural coexisten dos modelos morales asociados genéricamente al sexo masculino y al sexo femenino: un modelo sustancialmente constituido por derechos y deberes y procedimentalmente articulado en exigencias de imparcialidad, equidad y justicia, y otro modelo que concibe la obligación moral como una respuesta a las demandas específicas de otro en el contexto de relaciones *particulares*. Mientras que idealmente la justicia entendida en términos de equidad e imparcialidad supondría considerar a los demás como dignos de respeto de acuerdo con la humanidad común, la llamada ética de la solicitud (*ethics of care*) reclamaría la visión del otro en cuanto configurado por un rostro humano singular y situado en una relación interindividual determinada. Si tenemos en cuenta los dilemas relativos a opciones de valores propuestos por Talcott Parsons³⁰, cabría decir que en las teorías éticas centradas en la justicia prevalece la opción de la neutralidad afectiva y el universalismo, mientras que en una ética de la solicitud la balanza se inclinaría a favor de los valores de la afectividad y el particularismo.

Según estas posibilidades de opción, unos autores se muestran favorables a la pertinencia de una moral de la solicitud³¹, otros de una moral de la imparcialidad³²,

tratamiento de la decisión y la conducta prescrita sean posibles o sean percibidas como tales por individuos como nosotros» (*Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, London, Harvard University Press, 1991, p. 32).

En un sentido parecido se pronuncia Torbjörn Tännsjö al sostener que hay hechos morales observables: *Moral Realism*, Savage Md., Rowman and Littlefield, 1990.

³⁰ La versión más elaborada de esta clasificación puede encontrarse en T. Parsons, «Pattern Variables Revisited: A Response to Robert Dubin», *American Sociological Review*, 25 (agosto 1960), 4, pp. 467-483.

³¹ Esta posición es característica de enfoques feministas. Veanse, por ejemplo, Nel Noddings, *Caring: a Feminist Approach to Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1984; Sara Ruddick, «Maternal Thinking», *Feminist Studies*, 6 (1980), pp. 342-347; y «Preservative Love and Military Destruction: some reflexion on mothering and peace», incluido en J. Trebilcot (ed.): *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, Rowman and Allanheld, 1984; Eva Feder Kittay y Diana T. Meyers (eds.), *Woman and Moral Theory*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1987: especialmente el trabajo de Carol Gilligan: «Moral orientation and moral development». Entre nosotros se ha ocupado de esta cuestión Esperanza Guisán en «Immanuel Kant: una visión masculina de la ética», en Esperanza Guisán (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 167-196.

³² El ejemplo más notable es el de L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, New York, Harper and Row, 2 vols., 1981 y 1984. Sin embargo, aunque Kohlberg apoya el imparcialismo, nunca asume una interpretación sólida de éste apelando en diferentes momentos de su obra a ideas imparcialistas de Kant, Rawls, Hare y Habermas. Para estudiar la relación de Kohlberg con Habermas, véase: Thomas Wren, (ed.): *The Moral Domain*, Cambridge, Bradford, 1990. Se ha intentado seriamente articular el imparcialismo neokantiano o consecuencialista de forma que conserve su integridad y al mismo tiempo acoja elementos personales y particulares. En este sentido veanse: R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Method, Level and Point*, Oxford, Clarendon, 1981; St. Darwell, *Impartial Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; P. Railton, «Alienation, consequentialism and the demands of morality», *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984), pp. 134-171; D. O. Brink, «Utilitarian morality and the personal point of view», *Journal of Philosophy*, 85 (1988), pp. 283-302; B. Herman, «On the value of acting from the motive of duty», *Philosophical Review*, 66 (1981), pp. 233-250; D. Salcedo, «Consecuencialismo e imparcialidad», *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV (1991), 5, pp. 163-190. Por último, es aconsejable la lectura de las actas de un symposium sobre el tema recogidas en *Ethics*, 101, 4 (1991). Para las cuestiones que tratamos aquí resultan especialmente interesantes los trabajos de Adrian M. S. Piper sobre compasión e imparcialidad, y de Marcia Baron sobre imparcialidad y amistad.

J. E. Adler ha tratado de conciliar los dos niveles de Hare con las demandas de Gilligan y ha apuntado que la obra de Kohlberg está abierta a estos enfoques en virtud de su flexibilidad respecto

y otros de la necesidad de integrar ambos valores en una teoría unificada³³. Huelga decir que todas las teorías exclusivistas adolecen de la parcialidad que supone considerar que la vida moral se agota en el desarrollo de las capacidades racionales necesarias para emitir juicios imparciales o de la sensibilidad requerida para responder a las necesidades de otros, o de ambas cosas a la vez según las circunstancias propias de cada caso. Si embargo, tal vez podría explicarse también el proceso de maduración moral como el logro creciente de una mayor capacidad de autocontrol sin hacer referencia específicamente al desarrollo de aptitudes intelectuales o empáticas³⁴. A fin de cuentas, tradicionalmente se ha entendido que la tarea de la filosofía o de la educación morales era, en cierta medida, el dominio o la reorientación racional de deseos, necesidades o impulsos de primer orden a favor de la satisfacción de deseos, necesidades o impulsos de segundo orden³⁵.

Pero lo que quiero destacar aquí es que esta ética de la solicitud trata de arrojar luz sobre el carácter del agente moral que toda teoría centrada en la imparcialidad mantiene en la sombra. Como era de esperar, el hincapié en la universalidad de las normas y en la obligatoriedad del deber tuvo como contrapartida presuponer que todos los sujetos disponen de iguales aptitudes para su cumplimiento y que las situaciones reguladas moralmente ofrecen un grado aceptable de similitud³⁶. Bien es cierto que, estrictamente hablando, las bases a favor de una decisión moral pueden reconstruirse siempre sin tener en cuenta la existencia de personas semejantes en situaciones similares y aunque se sepa que nadie ha satisfecho ni satisfará jamás las condiciones relevantes de similitud. Lo que no obstante cuestionan los defensores de la ética de la solicitud —como hace décadas cuestionaron los situacionistas— es que tales universalizaciones reconstruidas sean de hecho guías de acción y que las condiciones importantes de similitud se den con la frecuencia suficiente para tener un interés práctico. Tras las críticas a una moral centrada en

al concepto de imparcialidad («Particularity, Gilligan and the two-levels view: a reply», *Ethics*, 100 (1989), pp. 149-156).

³³ En ocasiones Carol Gilligan se muestra partidaria de esta unificación: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

³⁴ Esta sugerencia ha sido hecha, por ejemplo, en el libro de J. Gabriel, *Desarrollo de la personalidad infantil*, Buenos Aires, Kapelusz, 1971, pp. 386-387. Por otra parte, rasgos como la valentía y la templanza, considerados tradicionalmente como virtudes, no tienen fácil cabida ni en una ética de la imparcialidad ni en una ética de la solicitud. Charles Taylor amplía también el ámbito de la moralidad al entenderla como una respuesta a compromisos de integridad, perfeccionamiento y liberación personales, que van más allá del dualismo de Gilligan. Véase su trabajo «The diversity of goods», en A. Sen y B. Williams (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 1982. Pueden encontrarse perspectivas morales más amplias aún en R. Miller, «Ways of moral learning», *Philosophical Review*, 94 (1985), pp. 507-556.

³⁵ A. Domenech llama *razón erótica* a esta forma de concebir la racionalidad, frente a la *razón inerte* que sería «el conformismo filosófico con los deseos y preferencias dados, la concepción plana del aparato motivacional humano (con un primer orden de preferencias ingobernables) y la pretensión de que, por decirlo con Hume, la razón no sea sino su obediente sierva» (cit. en nota 1, p. 22).

³⁶ En esta misma línea se ha criticado también la ética de inspiración kantiana por no poder dar cabida a los actos supererogatorios y a las personalidades moralmente excepcionales. Véase, por ejemplo, J. O. Urmson, «Santos y héroes», en J. Feinberg (ed.), *Conceptos morales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 106-129; J. St. Hawley (ed.), *Saints and Virtues*, Berkeley, University Press, 1987; R. Kieckhefer y G. D. Bond (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley, University

leyes y en conceptos abstractos se encuentran, naturalmente, las viejas tesis del nominalismo de que sólo lo singular es real, de que lo universal es una mera construcción humana y de que la única forma válida de conocimiento es la intuición que permite la captación de lo individual. Tampoco fueron ajenos a la ética situacionista más o menos cercana al existencialismo la valoración que hizo Kierkegaard del instante frente al devenir eterno de la Idea hegeliana y su concepción del individuo como lo único y lo irrepetible, amén de la afirmación de Feuerbach de que la unidad del hombre se basa sólo en la realidad de la diferencia entre un yo y un tú. El clima que en su día generaron estas ideas fue considerado como una auténtica revolución copernicana del pensamiento moderno, tan pletórico de consecuencias como el descubrimiento idealista del yo.

El debate actual en torno a estas cuestiones no tiene el trasfondo filosófico e incluso religioso que caracterizó a la ética situacionista, sino que se mueve, como antes sugería, en el contexto de la crítica al modelo de desarrollo moral propuesto por Kohlberh. Gilligan ha apuntado, por ejemplo, que durante la madurez los individuos suelen pasar de un idealismo que confía ciegamente en principios formales, universales y aplicables sin excepción, a una sensibilidad creciente a las singularidades de los contextos, donde los recursos teóricos –espectadores imparciales, velos de ignorancia y similares– no sólo revelan su inoperancia sino que falsean actitudes morales que únicamente cabe justificar en términos de honradez y sinceridad. Este relativismo contextual ha sido descrito como «la posición de que aunque ninguna respuesta puede ser objetivamente correcta –pues en tal caso estaría fuera del contexto–, ciertas respuestas y ciertas formas de discurso son mejores que otras»³⁷.

Sin embargo, con este tipo de afirmaciones los relativistas contextuales no traspasan el nivel metaético: no estaremos hablando de moral hasta que no digamos qué elementos hemos de considerar moralmente relevantes y cómo debemos sopesarlos. Cabría preguntarse, además, a qué tesis pretende oponerse el contextualismo, pues resulta imposible concebir una postura teórica que defienda la irrelevancia de los elementos más destacados del contexto. George Sher lo expresa con acierto: «Tomada literalmente, la oposición es espuria, pues, al menos *prima facie*, es difícil ver si todas las características del contexto pueden ser siempre *irrelevantes* a toda decisión moral, o cómo podrían ser todas *relevantes*. Hasta el absolutista más inflexible que crea que no se deben quebrantar las promesas, ha de permitir a los agentes morales que presten la debida atención al contexto para asegurar si un acto en particular supone *romper* una promesa. Aún más, por otro lado, hasta el más ardiente defensor de la ética de situación debe reconocer que tomar decisiones morales exige una atención selectiva y una cierta abstracción del contexto total»³⁸.

En suma, considerada en sí misma, la sensibilidad al contexto no tiene siempre

Press, 1988; A. I. Melden, «Saints and supererogation», en I. Dilman (ed.), *Philosophy and Live: Essays on John Winsdom*, Boston, M. Nijhoff, 1984.

³⁷ J. M. Murphy y C. Gilligan, «Moral development in late adolescence and adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg's theory», *Human Development*, 23 (1980), p. 83.

³⁸ G. Sher, «Other voices, other rooms? Women's psychology and moral theory», en Kittay y Meyers, cit. en nota 31, p. 180.

un sentido ético³⁹, y ni siquiera la solicitud y la capacidad de responder con prontitud a las necesidades ajenas al margen de toda consideración prudente y razonable merecen la alabanza moral⁴⁰. No deja de ser paradójico que a la presunta obligación moral de compadecer corresponda un rechazo generalizado a ser compadecido. Esta postura, asociada a una confianza ciega en los sentimientos, ofrece además las fragilidades teóricas de la tesis que Jean Grimshaw ha dado en llamar *maternalismo*, esto es, presuponer que existe una visión característicamente femenina de las relaciones sociales emanada del ejercicio de la maternidad y que la tópica actitud de las madres hacia sus hijos proporciona el paradigma moral de toda otra relación⁴¹. Uno de los problemas que deben afrontar este tipo de posiciones es la necesidad de justificar por qué conceden a los sentimientos un lugar de privilegio en la teoría ética a expensas de otras aptitudes igualmente necesarias para el desarrollo de la vida moral adulta, e incluso por qué la fundamentación teórica de la moral requiere atender a los factores que normalmente intervienen en los procesos individuales de socialización moral⁴².

Esta táctica consistente en establecer características universales de la experiencia humana como bases indispensables para la maduración del agente moral es moneda corriente entre los teóricos del desarrollo cognitivo. Pero quienes reclaman una ética de la solicitud como Gilligan consideran que los defensores de una ética centrada en la justicia, según el modelo de Kohlberg, al basarse exclusivamente en la universalidad de experiencias de conflicto, poder, desigualdad y similares, no ven con claridad las interrelaciones que tales experiencias mantienen con las igualmente universales de afecto y simpatía. La crítica que, a su vez, cabría hacer a ambas posturas es que tanto una como otra defienden una coherencia independiente para los respectivos procesos que conducirían a aptitudes maduras de justicia o de solicitud respectivamente. Las dos mantienen además las mismas pretensiones de totalización. Sin embargo, el grave inconveniente de los estudios de Kohlberg y de Gilligan, aparte de su uso de muestras muy reducidas, es que sus conclusiones teóricas se basan sólo en tests de juicios morales en los que se pide a los sujetos que solucionen dilemas, bien en el sentido de la justicia, la equidad y la imparcialidad, o bien en el sentido de la compasión, la simpatía y la solicitud. Parece improbable que datos empíricos relativos a las conductas reales o a los procesos de

³⁹ O. Flanagan, por ejemplo, ilustra esta posibilidad: «Ser un buen nazi, un racista o un sexista exige ser un buen detector de ciertas cosas del contexto. Es evidente que tales posturas requieren en ciertos aspectos tener más sensibilidad cognitiva de la que se necesita para ser un buen utilitarista o un buen kantiano, pues éstos sólo necesitan distinguir a las personas de los seres que no son personas (o a los seres sensibles de los no sensibles)» (cit. en nota 29, pp. 251-252).

⁴⁰ La desvergüenza e insolencia del compasivo es una actitud denunciada varias veces por Nietzsche, por ejemplo, en *Miscelánea de opiniones y sentencias*, fragmentos 68 y 239; en *La Gaya Ciencia*, 338; y en el discurso de Zaratustra dedicado a los compasivos.

⁴¹ Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 249. Sorprendentemente, pocas veces se ha sometido a análisis el concepto mismo de solicitud (*care*). Una de esas veces es el sugerente libro de Jeffrey Blustein, *Care and Commitment. Taking the personal point of view*, London, Oxford University Press, 1991.

⁴² Esta confusión lleva muchas veces a incurrir en la falacia naturalista, como hace ver Ursula Wolf en referencia a E. Tugendhat (*Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, W. De Gruyter, 1984, pp. 213 y ss.

socialización de los sujetos confirmen la etiología independiente de ambos procesos y su impermeabilidad a las diferencias culturales⁴³. Por si fuera poco, aunque se aceptara que esas experiencias básicas son universales, queda por probar el supuesto implícito de ambas teorías: que es pertinente identificar lo universal con lo moralmente relevante, cuando se da el caso de que experiencias morales que resultan básicas en determinadas culturas no corresponden a las consideradas fundamentales en otras. Por otra parte, desde una perspectiva evolutiva podría explicarse, por ejemplo, el posible progreso moral como el aumento creciente, generalizado e institucionalizado de la sensibilidad al dolor y a la injusticia sufridos por otros⁴⁴.

Al margen de estas consideraciones, parece claro que en nuestra época y en nuestra cultura la mayor parte de la vida privada de los individuos se desenvuelve en situaciones y contextos donde no son centrales ni importantes las consideraciones de justicia, mientras difícilmente podría concebirse a un agente moral que no hubiera nunca de responder a deberes de afecto y de amistad. No es impropio recordar que la propia filosofía liberal, que es el marco teórico donde más se ha destacado la primacía de la justicia, entiende que este principio se aplica en primera instancia al orden de las instituciones sociales básicas y de los debates públicos, y duda de que puedan extenderse a la conducta individual las demandas deontológicas que regulan las prácticas jurídicas y políticas. Sin duda que, como ya señalara Aristóteles, el arraigo de las virtudes personales requiere un terreno social abonado por la justicia, pero todo orden social, justo o injusto, igualitario o rígidamente jerarquizado, presupone relaciones previas de afecto y de respeto entre los nuevos miembros y las personas implicadas en los procesos de socialización que son exigidas por el desarrollo de la autoidentidad y del carácter individuales⁴⁵.

Naturalmente Kohlberg reconoce que su teoría no abarca todo el ámbito de la moralidad y que se limita a ser «una reconstrucción racional del razonamiento de justicia»⁴⁶. Pero al subrayar que todos los juicios morales responden a las exigencias de universalizabilidad y prescriptividad, y que su función básica consiste en resolver conflictos interpersonales o sociales, toma partido a favor de esa visión unilateral de la moral que Edmund L. Pincoffs denunciaba recientemente por su reduccionismo y su escasa aplicación práctica⁴⁷. En ocasiones Kohlberg entiende que en su último estadio moral «se da una integración de la justicia y la solicitud hasta cons-

⁴³ Así lo indican Shweder y Bourne en «Does the concept of the person vary cross-culturally?», en R. A. Shweder y R. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, New York, Cambridge University Press, 1984.

⁴⁴ Esta es la propuesta defendida por Ruth Macklin en «Moral Progress», *Ethics*, 4 (1977), pp. 370-382.

⁴⁵ Annette C. Baier, «Hume: the women's moral theorist?», en Kittay y Meyers, cit. en nota 31.

⁴⁶ Cit en nota 32, vol. 2, p. 224. Véase S. Ben-Habib, «The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy», en Kittay y Meyers, cit. en nota 31.

⁴⁷ *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*, Lawrence, University Press, 1986. Una ética de la justicia se ajustaría mejor a las exigencias formales de la teoría que otra que tratase de integrar en ella los sentimientos y las virtudes. Kohlberg aclara que una razón por la que prefiere estudiar el razonamiento de justicia es que los estadios que describe en su modelo satisfacen los criterios piagetianos de universalidad, irreversibilidad, etc., cosa difícil en caso de tener que atender a juicios de carácter personal. Sin embargo, véase Susan M. Okin, «Reason and feeling in thinking about justice», *Ethics*, 99 (1989), pp. 229-249.

tituir un solo principio» y explica esa convergencia afirmando que el principio kantiano de las personas como fines resulta común a ambos⁴⁸. Esta unificación representaría un aceptable final feliz del esforzado desarrollo moral pergeñado por Kohlberg si su último estadio fuese algo más que una hipótesis no confirmada por los hechos empíricos, como admite el propio autor⁴⁹, y si la apelación a una facultad unificada o la posesión de «un solo principio moral» pudiera inspirar una psicología moral que explicara cómo se supone que habrá de actuar esa integración y en qué nivel o niveles de desarrollo tendría que iniciarse.

El problema es que aunque ello fuese posible, algunos partidarios de la ética de las solicitudes no se darían por vencidos, pues su enfrentamiento con una ética de la justicia no se limita al contenido del principio moral que se acepta como supremo. No se trata de afirmar que la prescripción moral fundamental sea «debes amar y preocuparte por los demás», sino de negar que la respuesta moral se halle mediada por el conocimiento al margen de elementos afectivos. En palabras de Nel Noddings, «ser solícito es no obrar de acuerdo con una regla fija, sino por cariño y respeto»⁵⁰. La prioridad que se otorga aquí a una ética de la solicitud se basa en una ampliación y un refinamiento del material básico que posibilita toda forma de respuesta moral, y no en la introducción de prótesis artificiales como los principios. «El recuerdo de los mejores momentos en que hemos sido solícitos o hemos percibido la solicitud de otros —explica Noddings— nos arrastra como un sentimiento, como un *debo* a la situación apurada de otros»⁵¹.

Es más que probable que las primeras experiencias de solicitud, cariño y confianza sean el mejor entorno para que arraigue el llamado sentido moral en el sentido explicado por Tugendhat. Lo dudoso es que tales experiencias y el recuerdo de ellas sean suficientes para el desarrollo de la madurez moral, esto es, para el florecimiento de una actitud solícita que vaya más allá de las relaciones interpersonales de afecto y simpatía. Es de temer que la realidad no sólo confirme la atenuación del sentimiento conforme se amplíe su radio de acción, como sugiere Hume con su teoría de la benevolencia limitada⁵², sino que el vínculo que liga a los afines se nutra

⁴⁸ Citado en nota 32, vol. 2, pp. 344 y 356.

⁴⁹ Kohlberg reconoce en sus últimas obras que su sexto estadio es hipotético y que tras más de dos décadas de investigación ni sus colaboradores ni él han podido confirmar su existencia (cit. en nota 32, vol. 2, p. 215). Para conocer las críticas que se le hicieron, veanse: W. Kurtines y E. Grief, «The development of moral thought: review and evaluation of Kohlberg's approach», *Psychological Bulletin*, 81 (1974), pp. 453-470; y Ann Colby, «Evolution of a moral development theory», *New Directions for Child Development*, 2 (1980), pp. 89-104.

⁵⁰ Cit. en nota 31, p. 24. Se trata de un postura tan antigua como el «ama y haz lo que quieras» de Agustín de Hipona (*In Epistolam Joanni ad Parthos*, tratado VII, 8). Sin embargo, el amor erótico y el amor como *ágape* suscitan por su coexistencia en un mismo sentimiento interesantes paradojas que han sido destacadas en el delicioso libro de Adam Soble, *The Structure of Love*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1990.

⁵¹ Cit., pp. 79-80. Pueden verse posturas más matizadas en F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge University Press, 1987. En ocasiones esta ética que apela a la sensibilidad situacional reviste la forma de una crítica al modelo liberal. Por ejemplo, en Robert Bellah y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.

⁵² H. Kliemt ha estudiado esta idea de Hume en *Las instituciones morales*, Barcelona, Alfa, 1986. Ello no quiere decir que el amor a las personas cercanas no plantee quizás mayores problemas. Recor-

precisamente de la agresividad que despiertan los extraños.

Estos interrogantes ensombrecen la confianza que los partidarios de la ética de la solicitud depositan en los sentimientos. A fin de cuentas, su convencimiento de que la mayoría de los problemas morales no se resuelven de forma óptima aplicando mecánicamente reglas que no admiten excepciones, desemboca por necesidad en la constatación de que muchos dilemas fácticos no se resuelven con soluciones que promuevan todos los valores positivos o hagan a los agentes inmunes a todo sentimiento de culpa, de pesar o de pérdida. La firme creencia de Grocio, magnificada luego por Kant, en una esfera de principios éticos que subsistiría aunque Dios no existiese, no tiene su equivalente en la frágil confianza que, desde su posición no cognitivista, merecen a Noddings unos sentimientos erigidos en guías de la acción moral.

En un aspecto determinado los partidarios de la ética centrada en la justicia y los defensores de la ética de la solicitud llevan razón al considerar que sus demandas se basan en situaciones morales genuinas. Porque, efectivamente, la formulación de juicios imparciales y la respuesta pronta a las necesidades ajenas forman parte por igual de lo que el hombre común –al menos en nuestra cultura– considera que es competencia de la moralidad. No faltan por ello autores actuales que, recogiendo la imagen de Wittgenstein referida a los usos del lenguaje, comparan las aptitudes requeridas al agente moral con una caja de herramientas provista de todo el equipo necesario para el autocontrol, el altruismo, la respuesta empática, el dictamen equitativo o la decisión inteligente a favor del curso de acción con resultados previsiblemente más beneficiosos⁵³. Pero por sugerente que nos resulte esta imagen no parece que la psicología moral abogue por una concepción de las capacidades humanas en un sentido tan excesivamente separado, distinto y modular. Dicho de otro modo, aunque hay una base aceptable para considerar la sensibilidad moral como un conjunto amplio y abigarrado de disposiciones y actitudes, hemos de reconocer que los elementos de ese conjunto no dejan de ser en buena medida construcciones teóricas cuyos límites pueden estar marcados por los intereses especulativos de sus propios analistas. Valga un solo ejemplo. Si corresponde a una actitud ilustrada la idea de que la razón es el lugar de encuentro de todos los seres humanos mientras el sentimiento particulariza y divide, no podemos olvidar que también pertenece al ámbito de la modernidad la defensa de todo lo contrario⁵⁴.

demos lo que Dostoyevski hace decir a Iván en *Los hermanos Karamázov*: «Nunca he podido comprender cómo se puede amar a los cercanos. Precisamente es imposible amar a los cercanos, sino sólo a los lejanos».

Ciertamente la estructura motivacional humana es demasiado compleja para ser contenida en una teoría moral. Veanse al respecto Marcia Baron, «The alleged moral repugnance of acting from duty», *Journal Philosophy*, 81 (1984), pp. 197-220; y Barbara Herman, «On the value of acting from the motive of duty», *Philosophical Review*, 66 (1981), 233-250.

⁵³ Sustentan esta interpretación de la multiplicidad de las aptitudes morales Virginia Held en *Rights and Goods: Justifying Social Action*, New York, Free Press, 1984; L. Blum en *Friendship, Altruism, and Morality*, London, Routledge and Keagan Paul, 1980; y O. Flannagan y J. Adler en «Impartiality and particularity», *Social Research*, 50 (1983), pp. 576-596.

⁵⁴ «¿No se encuentra en la cabeza lo que une a los hombre –la comprensión del interés y del perjuicio comunes– y en el corazón lo que les separa –la elección ciega y a tientas en el campo del amor

Pero al margen del problema de la interesada contraposición que muchas veces se ha establecido entre razón y pasión⁵⁵, me parece más oportuno resaltar aquí la dimensión cognitiva del sentimiento, aunque no sea sino para ilustrar una de las diversas direcciones en que a mi juicio debe orientarse una psicología de la moral que trate de responder a un mínimo realismo.

De entrada hay que reconocer que la ambigüedad de los términos que designan estas experiencias de carácter sensorial, emotivo, sentimental, intelectual, etc., no facilita un análisis lingüístico que parta de un uso normalizado de los mismos⁵⁶. A ello habrá que sumar las diferentes formas de experimentar una situación por parte de cada individuo. Ahora bien, aunque términos como *motivos* y *emociones* dicen relación a la dimensión volitiva y sentimental humana, están también estrechamente vinculados al conocimiento en el sentido de que representan formas distintas de percibir situaciones. Es este pluralismo cognitivo de una misma situación lo que permite precisamente discriminar entre estados mentales designados por términos como envidia, compasión, temor o remordimiento. El aspecto emocional de estos estados de conciencia se debe al hecho de que hacen referencia a situaciones que no nos resultan indiferentes por ser fuentes de placer o dolor, de perjuicio o de beneficio. El sentimiento no tiene sólo un aspecto subjetivo, es también —y tal vez más que nada— lo que nos adapta al objeto. Incluso podría decirse que para nosotros no tiene realidad sino lo que nos interesa o que medimos la realidad de un objeto por su resonancia en la esfera afectiva. Llevando las cosas al límite podríamos decir con Jean Lacroix que «si se pudiera concebir una inteligencia sin afectividad, ésta sería sólo la facultad de lo posible. De ahí que se precise el carácter de objetividad que reconocemos al sentimiento: mi afectividad es mi presencia en el mundo. Todo sentimiento es, por ello, sentimiento de lo real, sentimiento de presencia»⁵⁷. En este

y del odio, el amor a un solo ser a expensas de todos los demás y el desprecio hacia el interés general que resulta de ello?». Estas preguntas son de Nietzsche en *Miscelánea de opiniones y sentencias*, frag. 197. El autor está pensando en los románticos, en los cristianos y en esa mezcla de ambos que fue Schopenhauer. Pero la tesis de la unidad que establece el sentimiento frente a la discordia que introduce la razón es característica de la filosofía tradicionalista de J. de Maistre y de J. de Bonald.

⁵⁵ Se trata de una contraposición característicamente estoica. Nietzsche insiste en los problemas del sentimentalismo desgajado de la razón: «Se nos dice que nos dejemos llevar por nuestro corazón o por nuestros sentimientos. Pero resulta que los sentimientos no son algo definitivo ni originario; tras ellos se encuentran juicios y apreciaciones que nos son transmitidos en forma de sentimientos (preferencias, antipatías). La inspiración que surge de un sentimiento es nieta de un juicio (y muchas veces de un juicio falso), y, en cualquier caso, de un juicio que no es nuestro. Dejarnos llevar por nuestros sentimientos equivale a obedecer a nuestros abuelos y a los abuelos de éstos; y no a esos dioses que habitan en nosotros y que son nuestra razón y nuestra experiencia». (*Aurora*, I, frag. 35). Ello explica la apología del sentimentalismo llevada a cabo por los tradicionalistas.

R. S. Peters, sin embargo, ha señalado que el contraste viene marcado más bien por la existencia de niveles de pensamiento y de sentimiento. El uso de la razón no se daría al margen del sentimiento, pues dicho uso implica *amor* al sistema, a la clasificación, a la claridad y al orden, así como *aversión* a las contradicciones, las incoherencias, la confusión, lo irrelevante y las decisiones arbitrarias (citado en nota 28, pp. 75-76). En un sentido parecido se expresaba William James al hablar del *sentimiento de racionalidad*, en *Essays on Faith and Morals*, Chicago, Meridian Books, 1962, pp. 63-110.

⁵⁶ Gilberto Gutiérrez ha analizado esta fluctuación terminológica con referencia a autores ingleses en «Sobre el sentido y el sentimiento morales», *Agora*, 2 (1982), 31-45.

⁵⁷ J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 6.

aspecto los sentimientos son reguladores de acción, es decir, reacciones a una situación dada, que, si emanan de *hábitos del corazón* en el sentido en que los entendía Tocqueville⁵⁸, pueden ser reacciones organizadas y útiles. Este aspecto de afección-regulación que caracteriza al sentimiento explica las valoraciones contradictorias que ha merecido en la historia de la filosofía moral, es decir, explica que los imparcialistas lo rechacen por su dimensión afectante, y que quienes, como Hume, consideran que la razón fría y desinteresada no puede impulsar a la acción, destaquen la función reguladora del sentimiento. Paralelamente en la vida ordinaria no se juzga con excesiva severidad a quien se comporta de forma poco razonable, pero se considerará *inhumano* al individuo que permanece indiferente ante las desgracias ajenas o a quien se conduce de manera insensible y cruel. De ahí la advertencia de Peters de que la racionalidad no representa el sumo bien del hombre⁵⁹, y de ahí también que nos resulte poco realista y hasta moralmente dudoso el consejo de Epicteto cuando nos pide que hagamos ver al otro que nos conmueve su desgracia pero guardándonos «de gemir también interiormente»⁶⁰.

No creo, por ello, que podamos destacar la dimensión cognitiva del sentimiento si nos empeñamos en conciliarlo con el ejercicio de la capacidad humana de razonar, pues el término *razón* suele hacer referencia al uso propositivo, reflexivo y deliberador de la inteligencia, y en tales operaciones la interferencia de la emoción ejerce normalmente un efecto obstaculizador con vistas a los fines que se persiguen. La idea de *inteligencia* remite, más bien, a la facultad genérica de conocer y más específicamente al conocimiento directo e intuitivo. El error del intelectualismo consistiría, según esto, en equiparar el obrar moral con la operación lógica, con la capacidad de discurrir, mientras que la capacidad humana que interviene en las situaciones éticas a las que me refiero es esa inteligencia que la psicología evolutiva y especialmente la escuela de Piaget⁶¹ definen como capacidad para ponerse en el lugar de otro, para prever consecuencias de los actos propios y de los ajenos y para aprender de la experiencia intersubjetiva. La realidad que se ofrece a la inteligencia interrelacionada con el sentimiento es la realidad del otro a quien considero susceptible de experimentar sentimientos de dolor y de alegría como los míos y de observarme y valorarme como hago yo con relación a él⁶². El elemento cognitivo permite ampliar el radio de acción directa del sentimiento y dirigirlo hacia personas desconocidas en virtud de la comprensión generalizada de la condición humana y de la asunción de creencias y de principios que despiertan la sensibilidad en oca-

⁵⁸ Es decir, como «la suma de las disposiciones morales e intelectuales de los hombres en una sociedad» (*La Democracia en América*, Madrid, Alianza, 1986, p. 196).

⁵⁹ Citado en nota 28, p. 101.

⁶⁰ *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos, 1991, XVI, pp. 33-35. Nietzsche suscribe este mismo consejo recogiendo de La Rochefoucauld (*Humano, demasiado humano*, I, frag. 50).

⁶¹ J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1969. Correspondería también a las inteligencias *intrapersonal* e *interpersonal* de las que habla Howard Gardner en *Frames of Mind: The Theory of multiple Intelligences*, New York, Basic Books, 1981.

⁶² Se trataría del conocimiento de *connaturalidad*, según el término tradicional, en el sentido de no innato pero adquirido fácilmente a partir de la simple experiencia de la vida. Este concepto variaría en cuanto al contenido, por ejemplo, en Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II. q. 94, r. 2; II-II, q. 45, r. 2.

siones donde no existen nexos de afecto ni de afinidad inmediata entre las partes⁶³.

La ética que demanda la sensibilidad prioritaria al contexto es coherente con sus propios supuestos cuando rechaza la casuística dado que ésta acepta previamente la existencia de leyes universales aplicables a caso concretos⁶⁴. Al mismo tiempo se niega a admitir el carácter moralmente añadido de las circunstancias que rodean al acto voluntario en el sentido de la ética tradicional, ya que tales circunstancias serían determinaciones exteriores que envuelven de continuo al agente moral en su conducta pública y privada, mientras que, al modo existencialista, la situación concreta en la que aquél se halla ubicado le define y configura. Por eso cabría decir incluso que la responsabilidad, como necesidad psicológica y moral de responder al otro, es la que funda la subjetividad, y no a la inversa. O –con palabras de Emmanuel Lévinas– «la ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo»⁶⁵.

No obstante, una vez dicho esto, una atención reposada a la psicología moral de hoy nos obliga a cuestionar dos conclusiones forzadas de la ética situacionista: su necesidad de atomizar la vida moral en un mosaico de respuestas a unas situaciones irrepetibles –con la consiguiente eliminación de la idea de hábito– y su tendencia, más o menos detectable según los autores, a considerar la simpatía como una suerte de intuición afectiva en el sentido de un conocimiento inmediato de lo moral por la vía del amor.

¿Qué sería, entonces, de un modo más preciso la simpatía? ¿Cómo podrían intervenir la alegría y el sufrimiento ajenos en esa dimensión cognitiva del sentimiento que antes apuntaba? Es importante matizar este punto porque hay un malentendido que proviene tal vez de la idea evangélica de autonegación, condicionando la interpretación del amor al prójimo en términos de desinterés y de olvido de uno mismo. De ahí que nadie haya criticado tanto como Nietzsche el supuesto contagio de sentimientos ni que haya resaltado con tan singular claridad el hecho de que «el dolor ajeno es algo que se tiene que *aprender* y que nunca puede aprenderse del todo»⁶⁶, pues «concebimos al prójimo de acuerdo con el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, atribuyéndole los sentimientos que sus actos provocan en nosotros y confiriéndole, así, el reflejo de una realidad falsa»⁶⁷.

Pero podemos comprender en qué sentido nos interesa y afecta el dolor del prójimo si recordamos la definición de compasión que nos ofrece Aristóteles cuando la identifica con la pena que nos produce el mal de otro en la medida en que podríamos esperar padecerlo nosotros mismos o alguno de nuestros allegados⁶⁸. Aristóteles expone luego las posibilidades de que nos veamos afectados por esta

⁶³ Esta idea de una *simpatía generalizada* es característica de Darwin. Véase C. J. Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos*, Madrid, Alianza, 1985, c. 2.

⁶⁴ No se trataría sólo de la casuística cristiana denunciada por Pascal en sus *Cartas Provinciales*, sino también de la de cínicos y estoicos.

⁶⁵ E. Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 89.

⁶⁶ *Humano, demasiado humano*, I, frag. 101.

⁶⁷ *Aurora*, frag. 118.

⁶⁸ *Retórica*, 1385b 14-15. Véase también *Poética*, 1453b-1454a.

pasión a tenor de las distintas relaciones y situaciones humanas y de la probabilidad mayor o menor de que el compasivo llegue a quedar envuelto en el futuro en la circunstancia dolorosa de aquél a quien compadece. Se trata de una idea que con mínimas variantes repiten Descartes, Montaigne, Hobbes, Mandeville, La Rochefoucauld y Adam Smith, por citar sólo algunos ejemplos extraídos de diferentes contextos históricos.

Es decir, la simpatía no es inmediata: simpatizamos con el dolor y el placer ajenos, no por una comunión con los afectos del otro, sino porque nos damos cuenta de la situación en que se halla y juzgamos sus sentimientos y emociones adecuados a la misma. Sin esa dimensión intelectual no podría surgir el sentimiento. Y esta capacidad de ponerse en el lugar de otro en que consiste fundamentalmente la simpatía es a la vez la fuente del conocimiento de uno mismo. No podemos examinar ni valorar nuestros propios sentimientos sin salir de algún modo de nuestra subjetividad. El sentimiento representa, pues, el punto donde se cruzan la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad, constituyendo, por así decirlo, el esfuerzo supremo hacia nuestra precaria y dinámica unidad personal.

Enrique LOPEZ CASTELLON
Universidad Autónoma de Madrid