

SIMPATÍA Y MOTIVACIÓN. LAS OSCILACIONES DE LA MORAL SIMPATÉTICA ENTRE EL SENTIDO Y LA SENSIBILIDAD

JUAN MANUEL PÉREZ BERMEJO
Universidad de Salamanca

ABSTRACT

This paper provides a criticism of Emotivism as an ethical procedure for which moral feelings are the prevailing criteria to make moral decisions and to guide human behaviour. To show the disadvantages of this conception, I focus on Hume and Smith's moral systems and the feeling of sympathy or benevolence as key of Morals. After my criticism, and using a recent distinction between justified and persuasive judgements, I consider a role for the moral feelings in a second stage of moral activity in which we ascertain the cogency of the moral conclusions or their aptitude to persuade us.

Me voy a permitir comenzar este escrito con el propósito, tal vez innoble o ilusorio, de recabar atención desde el principio mediante un par de frases provocativas. La primera pertenece a Voltaire, y sanciona tajantemente que «el amor es una materia poco filosófica»¹. La segunda puede hallarse en la segunda crítica kantiana, y reza en su comienzo: «En nuestros tiempos, en que se espera con sentimientos blanduchos y tiernos o con pretensiones

¹ Voltaire: *Le dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris, Garnier, 1936. Vol. I.

de alto vuelo, vanidosas y que marchitan más bien que fortifican el corazón, influir mejor sobre el ánimo que con la representación seca y severa del deber, más adecuada a la humana imperfección y al progreso del bien...»². Las frases provocativas tienen la ventaja de que uno difícilmente las suscribe en su totalidad; sin embargo, tampoco se movilizan con el único fin de captar la atención del lector: se usan también porque se piensa que hay un fondo de verdad en ellas. Como tal vez pueda intuirse, ese fondo de verdad es una profunda desconfianza en la posibilidad de articular una moral puramente emotiva y regida por el test exclusivo o prioritario del sentimiento de simpatía o de benevolencia. Con esta idea creo que queda ya anunciado el objetivo de este ensayo: cuestionar toda edificación moral que repose sobre una simple medición afectiva y, más concretamente, sobre el caudal de simpatía o de benevolencia que nos inspiren los estados de placer o de dolor ajenos. Me ocuparé del sentimiento moral de simpatía o de benevolencia como el más comúnmente invocado por los emotivistas a la hora de determinar la clave de bóveda del mundo moral, y en especial por los dos autores sobre los que centraré mis argumentos, David Hume y Adam Smith. Sin embargo, la crítica de esta pretensión me obligará a introducirme en consideraciones más genéricas y aplicables no ya sólo al sentimiento de benevolencia, sino a todo el emotivismo ético globalmente considerado³.

Después de este preámbulo, adelantaré cuáles son los puntos a los que prestaré atención. En primer lugar, procederé a un esclarecimiento sumario del significado que encierran los términos simpatía y benevolencia y de las referencias psicológicas implicadas en los mismos. En segundo lugar, y una vez ceñido el término, indagaré acerca de cómo puede construirse una teoría ética sobre el soporte de este sentimiento. Limitaré los ejemplos de éticas construidas sobre la base de la simpatía al llamado emotivismo escocés y, en concreto, a las teorías de Adam Smith y David Hume, de las que me limitaré a ofrecer un simple bosquejo. Desde el ya

² I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1986, p. 197.

³ El trabajo retoma la ponencia que presenté en Enero del 98 acerca del sentimiento de simpatía y de benevolencia dentro del seminario que bajo el título «Sentimientos morales» organizó el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Salamanca. Mi gratitud a sus profesores por concebir la idea y, lo que quizá es más difícil, por llevarla a cabo. Mi deuda con mis compañeros de Filosofía del Derecho (profesores Delgado Pinto, Rodilla González, Ramos Pascua, Garrán Martínez, Lourdes Santos y Mayda Hocevar) se amplía con su lectura y comentarios de este escrito.

anunciado escepticismo acerca de una moral así presentada, este bosquejo no esconderá un cariz un tanto tendencioso, porque tratará de demostrar que, en algunos casos, los problemas asociados al emotivismo conducen a estos autores a adoptar estrategias teóricas defensivas con las que consiguen mitigar estos efectos, pero a costa de desdibujar y difuminar ese emotivismo que se proponían defender⁴. Esbozada ya la parte expositiva, procederé después a la parte crítica. En un tercer paso, trataré de enumerar los defectos y carencias a los que necesariamente está abocada una teoría moral que reposa sobre el sentimiento moral de simpatía. Y, finalmente, trataré de asignar a los sentimientos morales en general y al de simpatía y benevolencia en particular el papel que en mi opinión les corresponde dentro de la teoría ética. Para comprender debidamente el encuadre desde el que quiero enfocar el problema, recurro a una distinción que venía pasando inadvertida hasta señeros trabajos de Thomas Nagel y Philippa Foot a comienzos de los 70⁵. Me refiero a una distinción analítica entre dos compromisos consecutivos que ha de satisfacer toda teoría moral. En primer lugar, una teoría ética ha de buscar juicios racionales y convincentes que pudiésemos reputar como rectos, verdaderos o justificados. En segundo lugar, ha de demostrar que estos juicios son persuasivos o congeniales, que poseen la virtualidad de movilizarlos en pro de su cumplimiento o de motivar nuestro deseo de ponerlos en práctica. Trataré de justificar que los sentimientos morales no sirven como herramientas de resolución del primer problema, que entendemos reservado al uso de razones objetivas; de ese modo, la funcionalidad de los sentimientos morales se reservaría a la segunda esfera, que comprenderíamos como la esfera motivacional.

1.- La primera dificultad que se presenta a la hora de acotar el sentido convencional de la simpatía o de lo simpatético es que esta

⁴ Si el trabajo se reduce a las aportaciones emotivistas de Hume y Smith es porque no he hallado mejores ejemplos para iluminar una tesis básica, la idea de que cualquier esfuerzo por la enmienda o la corrección del emotivismo comporta casi siempre su traición. No es otra la causa por la que he suprimido cualquier referencia a figuras señeras del sentimentalismo como Hutcheson o Shaftesbury, así como a quienes parecen haberse adueñado con más propiedad del término «emotivismo» —Stevenson y otros neopositivistas— o a construcciones emotivistas puras y radicales como las que hoy nos sirven algunas propuestas feministas.

⁵ Véase especialmente T. Nagel: *The Possibility of Altruism*, Oxford, The Clarendon Press, 1970.

labor nos enfrenta con una familia de términos cuyas fronteras se diluyen a veces con excesiva facilidad. Bentham, por ejemplo, no duda en hacer equivalentes al concepto de simpatía las ideas de benevolencia, filantropía, humanidad, amor fraterno, piedad, compasión, ternura, espíritu público e incluso patriotismo⁶. Y, en efecto, pese a que el listado de Bentham es a todas luces excesivo, la mayoría de estos términos están ligados por un parentesco lo suficientemente estrecho como para que, en muchas ocasiones, su uso resulte intercambiable sin que el discurso resulte por ello distorsionado. Sin embargo, la tradición y la práctica filosófica han individualizado algunos de estos términos al dotarlos de algunos matices diferenciales que les permiten exhibir una identidad propia y separada del resto. Puede que la compasión, por ejemplo, sea el correlato exacto de la simpatía en lengua latina, pero, quizá con la excepción de algún esclavo de las etimologías, casi todos comprenden que el término incluye algunas ideas añadidas en su significado. Para explicar ésta y otras posibles diferencias, y dado que se trata del objeto característico de este escrito, comenzaremos desentrañando la idea genérica de simpatía para, a partir de dicha información, acceder a los matices aportados por otros términos que le son cercanos.

Si acudimos en primer lugar a la simpatía como concepto genérico, habremos de distinguir un doble sentido de la misma y recoger primero el que presenta un mayor grado de generalidad. El ejemplo más característico de este primer y más abstracto sentido de la idea de simpatía es el que podemos hallar en el *Treatise* de David Hume. Desde este punto de vista genérico, la simpatía no es ninguna emoción distintiva o sentimiento moral particular, sino que, al contrario, cualquier emoción o sentimiento será por sí mismo simpatético. Simpatía designa en el primer Hume no un sentimiento moral característico, sino un proceso psicológico de identificación con los sentimientos ajenos, un mecanismo que supone en cada ser humano una facultad de auto-representación de las emociones de placer o de dolor del resto de los seres⁷. Por su extrema generalidad y su implicación en todas las emociones individuales, la definición del *Treatise* nos aleja tanto de una idea común en la tradición filosófica como del objeto característico de nuestra exposición, el sentimiento moral propio y específico de simpatía. De

⁶ J. Bentham: *Principles of Morals and Legislation*, New York, Halfner Press, 1984, p. 112.

⁷ D. Hume: *Treatise on Human Nature*, Book III, Part III, Sec. I, London, Penguin, 1969, pp. 626-627.

hecho, el propio Hume abandonó su propia construcción y, en su segunda gran obra moral, la *Enquiry*, prescinde del complejo mecanicismo de la simpatía y, en su lugar, centra su trabajo en el sentimiento moral de benevolencia⁸. Hume se suma así al entendimiento común de la idea de la simpatía, un entendimiento que, en primer lugar, traduce ésta como un sentimiento moral identificable con el de benevolencia o de humanidad y que, en segundo lugar, la comprende como una emoción de alegría ante el bienestar o la felicidad de los demás seres humanos, lo que implica un deseo de maximizar su placer y de minimizar su dolor. La emoción simpatética o de benevolencia puede traducirse así como una sensación de placer o de gozo ante la contemplación de la felicidad ajena y como una sensación de dolor a la vista de la desgracia de los demás. «Este sentimiento no puede ser otro —resume Hume en la *Enquiry*—, que un sentimiento por la felicidad del género humano y un resentimiento hacia su miseria»⁹. En la sumaria frase de Kant, se trata de un «alegrarse con otros y sufrir con ellos»¹⁰.

Desde este entendimiento convencional, el término simpatía parece designar dos fenómenos inversamente relacionados: congratulación y compasión. La preocupación genérica por el bien de los demás implicará lógicamente un sentimiento de gozo contagiado por la alegría o la felicidad ajena. Esta participación en la dicha de los demás seres es una forma particular de simpatía conocida como *congratulación*. Distinguir la congratulación como una simpatía cualificada está lejos de suponer una especie de manierismo analítico. Para demostrarlo, basta con recurrir al *Humano, demasiado humano* y recordar con Nietzsche que la congratulación, a diferencia de la compasión, es un privilegio reservado a los animales superiores y una de las pocas cualidades que distinguen al ser humano como criatura biológica desarrollada¹¹. Y, al margen de las opiniones de Nietzsche, el propio significado de la congratulación parece convertir ésta en la demostración más nítida de que se persigue el bien de los demás como fin en sí mismo y de que, por tanto, se atesora un sentimiento puro de benevolencia. Sin embargo, lo cierto es que la congratulación ha merecido una atención escasa y minoritaria si la comparamos con

⁸ D. Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, 1975, pp. 177-178 y 286.

⁹ Op. Cit., p. 179.

¹⁰ I. Kant: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 327.

¹¹ F. Nietzsche: «Menschliches, Alzumenschliches», *Werke*, Alfred Kronen Verlag, Leipzig, 1917, II, pp. 71-73.

su emoción gemela, es decir, la *compasión*. Ésta ha gozado de una atención predilecta y a veces exclusiva dentro de nuestra temática. La compasión cuenta a su favor, en primer término, con una definición canónica procedente del Aristóteles: «Sea pues la compasión, nos dice en su *Retórica*, un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de sus allegados»¹². Como detalla Aurelio Arteta en su monografía sobre el tema, la compasión es esencialmente una emoción de tristeza, una tristeza que será inspirada por la percepción del dolor o del sufrimiento ajeno¹³. Adelanté ya que, para algunos autores, la compasión es la única emoción simpatética posible; desde este punto de vista, simpatía y compasión resultarían ser términos intercambiables, y la congratulación no podría ser más que una ilusión psicológica. Esta idea es nítida en Schopenhauer y cualquier metafísica pesimista que asigne al sufrimiento el papel protagonista en la vida humana. En Schopenhauer, la emoción simpatética consigue superar el principio de individuación y rasgar el «velo de Maya», que alienta la ilusión de que los hombres poseemos una individualidad irreductible. La simpatía nos permite así ingresar en la propia idea de «humanidad», cuyo rasgo esencial y primario es el dolor. Esta es la causa por la cual la felicidad ajena no nos motiva: nuestra simpatía no se despierta por el bienestar ajeno, sino tan sólo por su dolor¹⁴. La idea de la compasión agota, por tanto, el espacio de la simpatía. El imperio exclusivo de la compasión será también nítido en aquellos autores que no cierran los ojos ante la envidia y reconocen su impronta en las emociones humanas. Para estos autores, la contemplación del bien y la felicidad ajenos choca con nuestra envidia y egoísmo, o, dicho más suavemente, impone un peso comparativo con la suerte del propio individuo bajo el cual éste puede sentirse en exceso presionado y, por ende, nada propenso a la simpatía. Esta idea es agudamente observada por Rousseau, quien, sin entrar a valorar su condición de optimista o pesimista, está claro que no era un ingenuo: «El aspecto del hombre feliz inspira a los demás menos amor que envidia... Más, ¿quién no compadece al desgraciado que ve sufrir?»¹⁵.

¹² Aristóteles: *Retórica*, II, 8, Madrid, Gredos, 1990.

¹³ A. Arteta: *La compasión*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 17.

¹⁴ A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación*, Buenos Aires, Porrúa, 1975. Ver especialmente pp. 284 y siguientes. *Fundamento de la moral*, Madrid, s.a., pp. 143 y siguientes.

¹⁵ J.J. Rousseau: *Emilio*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 294-295.

La piedad es dulce porque, al ponernos en el lugar del que sufre, sentimos sin embargo el placer de no sufrir como él; la envidia, por contra, es amarga. Es la dulzura de la compasión, como argumenta en el *Segundo discurso*, la que nos permite disfrutar en el teatro ante las tragedias más siniestras, o la que empuja a la plebe a alimentarse con avidez del espectáculo de un desgraciado que muere en la rueda¹⁶. En suma, tampoco en Rousseau experimentamos emociones simpatéticas ante la visión del placer de los hombres, sino ante sus males. Esa es la razón por la que recomienda en el *Emilio* que se le presente a éste una imagen sufriente del mundo, y que se le escondan en cierta medida sus dichas y esplendores; sólo de esa forma podrá despertarse en Emilio la simpatía y la virtud verdaderas¹⁷. La compasión ha capitalizado así de algún modo las emociones simpatéticas, y se ha erigido muchas veces en portavoz y representante de todas ellas.

Sin pronunciarme sobre el papel exclusivo de la compasión en la psicología humana, me interesan más algunos entendimientos recientes de la compasión como una simpatía cualificada por una intención práctica. Tal es el caso de Adrian Piper¹⁸. Piper concibe la compasión como el final de una tríada de conceptos de complejidad progresiva. El primer concepto sería el de empatía, que alude a un mecanismo puramente cognitivo que nos permite comprender o asimilar intelectualmente el estado interno que motiva la conducta de una persona ajena a nosotros, una conducta que tiene la peculiaridad de inducir en nosotros un estado interno muy similar al estado interno que motivó dicha conducta. Si los procesos de empatía incorporan únicamente procesos cognitivos, los estados de simpatía presuponen empatía, pero añaden un componente afectivo o emotivo, porque, a la comprensión del estado interno del otro, añaden una reacción emocional favorable si ese estado interno es positivo y desfavorable si es negativo. Por último, la compasión presupone los elementos cognitivos propios de la empatía, los emotivos de la simpatía (cualificados además por una actitud negativa ante el dolor ajeno), pero añaden un ingrediente conativo caracterizado por el propósito práctico de remediar el sufrimiento ajeno bien prestando ayuda bien mostrando merced al

¹⁶ J.J. Rousseau: «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», *Oeuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964, p. 236.

¹⁷ J.J. Rousseau: *Emilio*, ed. cit., pp. 297-298.

¹⁸ A.M.S. Piper: «Impartiality, Compassion and Modal Imagination», *Ethics*, July 1991.

otro¹⁹. Con ello, hemos encontrado el anclaje entre lo que hemos reducido hasta ahora a un proceso psicológico interno y las exigencias de la vida práctica, y accedemos así a los razonamientos y discusiones propios de la moral. De hecho, estos elementos conativos o propósitos prácticos asumidos por la compasión han sido singularizados por la ética dentro de otro de los conceptos emparentados con la simpatía: la beneficencia. La compasión implica una exigencia moral de beneficencia o el intento de paliar el dolor que la ha generado. Desde planteamientos optimistas, la compasión ha de aspirar a convertirse en congratulación. El concepto de compasión se nos presenta así por su propio significado como una exigencia ética por aliviar el dolor ajeno y tratar de incrementar el placer y la felicidad de los demás.

2.- Tanto Smith como Hume son fieles a una técnica inductiva que parte de las percepciones éticas más inmediatas. Como dice Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, es absurdo decir que estas primeras percepciones morales provienen de la razón: éstas son determinadas exclusivamente por nuestros sentimientos de simpatía²⁰. La prueba de que la moral es una cuestión de sentimientos y no de intelecto es que personas sin demasiado juicio son capaces de comportarse con rectitud, mientras que individuos en apariencia dotados de gran saber y entender parecen en ocasiones moralmente desorientados e incapaces de inclinarse por la conducta que la rectitud demanda.

Smith admite que la inducción, en el tránsito de lo particular a lo general, nos permite generalizar y prever situaciones en las que podemos anticipar con ciertas garantías nuestra congratulación o nuestra compasión. En suma, admite la posibilidad de formular reglas generales sobre lo que es conveniente hacer o evitar²¹. Su famoso espectador imparcial no es en ese sentido más que un modelo ideal acerca de cómo operar este tipo de inducciones²². Sin embargo, la razón última de la aprobación o la desaprobación moral no puede ser nunca la adecuación a una regla; el baremo final de medición –y, por tanto, la naturaleza última de su sistema moral– es puramente emotivo, y descansa en la lectura

¹⁹ Op. cit., pp. 732-740.

²⁰ A. Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. I, Indianapolis, 1984, pp. 319-320.

²¹ Op. cit., p. 319.

²² Op. cit., p. 159.

espontánea de los sentimientos. «Aprobamos o reprobamos la conducta de otro —concluye Smith— según que *sintamos* que, al hacer nuestro su caso, nos es posible o no simpatizar con los sentimientos y motivos que la rigieron»²³.

Sin embargo, ya en esta declaración emotivista que puede resumir su sistema encontramos una fuente de equívocos. Adviértase que la simpatía exige aprobar no sólo los sentimientos, sino también los «motivos» del otro, es decir, sus razones para ese placer o ese dolor del que somos testigos. Smith nos pide así que procedamos a un escrutinio de motivos, es decir, de razones y justificaciones para la acción, y creo que la confección de una jerarquía moral entre motivos y razones ya no puede ser obra de sentimientos, sino de reglas de prioridad (más o menos intuitivas), valores, pautas o, en suma, ingredientes cognitivos. Ante dos acciones hipotéticas que nos merezcan simpatía, Smith nos puede pedir que reprimamos nuestros sentimientos iniciales de aprobación en uno de los dos casos, tal vez más pronunciados que en el otro, porque un examen de los motivos revela una intención poco moral. No parece creíble que esta represión de fuertes emociones pueda encontrar un sustento igualmente emotivo; al contrario: si apartamos dicha acción de la moral es porque nuestros sentimientos hacia la misma nos llevan por un camino rechazado por otro tipo de elementos morales, ya propiamente cognitivos. Pero los argumentos que permiten concluir que hay un repliegue de su modelo emotivista a partir de sus declaraciones iniciales son más nítidos en otros pasajes. Smith no deja de recalcar que nuestra reacción ante las emociones del otro debe estar precedida por un análisis de su «situación»: «No basta con la queja de un hombre, dice Smith, porque ésta puede basarse en un motivo estúpido o no provenir de un motivo razonable. Por eso solemos preguntarle, ¿qué os ha pasado?, y hacemos un análisis de la situación. Un loco a veces parece feliz; y, sin embargo, nosotros le compadecemos por haber perdido la razón»²⁴. Me interesa resaltar que, interpretando correctamente el procedimiento de Smith, ese análisis de los motivos, de la situación o del proceso que ha generado esos estados de placer o de dolor será lógicamente previo a la lectura simpatética de nuestras reacciones emocionales, y condicionará el resultado de ésta: puede que, viendo un film sobre delincuentes juveniles, simpatícemos con la alegría del ladrón de un banco; pero, puestos a aprobar éticamente la conducta, el análisis de la

²³ Op. cit., p. 109. Cursivas mías.

²⁴ Op. cit., pp. 12-13.

situación pone en suspenso nuestros arrebatos emocionales y, comprendido que se trata de un robo, impondremos un veto a nuestros sentimientos de congratulación e impediremos que se transformen en una aprobación moral. Resulta difícil negar, en mi opinión, que Smith se ha enredado en una dependencia ya no emotiva, sino cognitiva.

La teoría smithiana rinde otra vez su emotivismo cuando se enfrenta al problema innegable desde la psicología de la parcialidad de nuestros sentimientos, de la mayor o menor intensidad de nuestras emociones en función de la proximidad o la lejanía del individuo implicado. El autor nos aporta un buen ejemplo: nos sentimos muy afligidos cuando muere el padre de alguien muy cercano a nosotros, pero poco o incluso nada en otros casos; sin embargo, añade Smith, en estos últimos supuestos «el individuo sabe que, de permitirnos reflexionar cabalmente sobre su situación, sin duda simpatizaríamos con él»²⁵. Una vez más, la reflexión racional se impone sobre la emoción, porque instruye a ésta acerca de la perspectiva correcta en la que debe situarse, y le conmina a adoptar de partida un punto de vista imparcial. El elector moral, sea un individuo cualquiera o sea el famoso espectador simpatético, modelo de elector moral para Smith, ha de posponer sus reacciones emotivas a un segundo paso; previamente, ha de servirse de su razón y su reflexión para situarse en la perspectiva moral correcta, que ha de ser una perspectiva imparcial, una perspectiva que no podría lograr de dejarse llevar siempre por sus emociones. Smith, con todo, no dudaría en juzgar como secundarias estas precauciones cognitivas, y nos recordaría que su sistema se define y se comporta como emotivista, porque el juicio último del elector moral, por muchas que sean las restricciones que lo cerquen, no dejará de consistir en una evaluación emotiva y una consulta de sus sentimientos hacia el cuadro de personas y de situaciones que contempla con distancia.

Algunas de las aporías que acechan al modelo de Smith están igualmente vivas en el de David Hume. Hume no dejó nunca de proclamar que las exigencias morales son de naturaleza emotiva; y, especialmente, que la clave de bóveda de la ética residía en el sentimiento de placer ante la felicidad ajena y de dolor ante su desgracia. Sus pronunciamientos emotivistas fueron siempre radicales y explícitos, y tomaron siempre como argumento suficiente la incapacidad de la razón para motivarnos a la hora de lle-

²⁵ Op. cit., pp. 108-109.

var a cabo una determinada conducta. La razón se ve impotente para excitar nuestro ánimo, influir sobre nuestra conducta, impulsar una acción o impedir la. La razón es esclava de las pasiones, y las reglas de la moral no son conclusiones de la razón, porque la moral es más propiamente sentida que juzgada²⁶. Dentro de esta moral emotivista, Hume también es conciso y directo a la hora de señalar cuál es el objeto de nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación: la felicidad del género humano y el alivio de su miseria. Aunque con mayor rotundidad en la *Enquiry* que en el *Treatise*, Hume no duda en colocar el sentimiento moral de benevolencia como piedra angular de su sistema.

Hume también admite la posibilidad de inducir reglas morales a partir de nuestras experiencias emotivas. Y, aplicado a esta labor, Hume opera una inducción muy drástica según la cual aquello que nos produce simpatía y mueve nuestra benevolencia coincide exactamente con lo que es útil, lo que maximiza la utilidad general y minimiza el dolor²⁷. He dicho que esta generalización es muy drástica; de hecho, Smith no se atrevió a sancionarla: para él los sentimientos de aprobación moral van más allá de lo útil, y podemos aprobar algo no porque sea útil, sino, por ejemplo, porque es justo o exacto²⁸. Para Hume, en principio, la utilidad resume todas las virtudes, las virtudes individuales y las virtudes sociales. Sin embargo, ello no quiere decir que la ética de Hume sea simplemente utilitarista, y que descansa en última instancia en un único principio objetivo; ello contradiría la profesión de fe emotivista que antes recogimos, una fe que Hume nunca renuncia a abandonar y que identifica en los sentimientos la raíz profunda de la moralidad; y ello contradiría también su empirismo radical, contrario a atribuir certeza absoluta a cualquier regla genérica. Los sentimientos de benevolencia o de humanidad no están sujetos a regla alguna, ni siquiera al principio de utilidad; y, aunque lo previsible es que casi nunca haya conflictos entre ambos, caso de que la regla de utilidad abonara en algún momento una solu-

²⁶ «Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason». *Treatise*, II, III, 3, p. 504. «Reason, being cool and disengaged, is not motive to action», *Enquiry*, cit., p. 294.

²⁷ La virtud moral exige tan sólo «just calculation and a steady preference for the greater happiness», *Enquiry*, op. cit., p. 279. «In all determinations of morality, this circumstance of public utility is ever principally in view», op. cit., p. 180. Véase también *Treatise*, III, III, I, p. 629.

²⁸ A. Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, cit., p. 188.

ción rechazada por nuestros sentimientos, Hume no dudaría en este caso en patrocinar las exigencias del caso concreto, que comportarían la desobediencia a la regla de la utilidad y la obediencia a nuestros sentimientos contrarios a la misma: «La razón juzga acerca de hechos o relaciones, cito de su *Enquiry*. Cuando se afirma que dos más tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Pero cuando extraes de esto una comparación con las relaciones morales, estoy muy lejos de entenderte. Una acción moral, un crimen o un acto de ingratitud es un objeto complicado»²⁹. Hume rechaza que la moralidad pueda desprenderse de una regla como la de utilidad, que, a su vez, pueda extraerse de una simple comparación entre individuos y conductas de valor moral. Tal pretensión no sería más que «metafísica». Con ello, creo que Hume, además de distanciarse de lo que hoy entendemos como utilitarismo, un sistema moral fuertemente cognitivista y que muchas veces se enfrenta sin rubor a nuestros sentimientos e intuiciones morales, es consecuente con su propio emotivismo y admite una de sus derivaciones lógicas: el casuismo moral y la confesión de que los sentimientos pueden responder a ciertas previsiones, pero nunca someterse a reglas absolutas.

Sin embargo, y pese a admitir que Hume es uno de los emotivistas más consecuentes, no me interesa tanto esta virtud como el defecto de no haberse sustraído a algunos presupuestos cognitivos. Así, en primer lugar, Hume admite como Smith que simpatizamos más con personas próximas que con remotas, con conocidos que con extraños, y con compatriotas que con extranjeros³⁰. Y, por si fuera poco, admite que nuestra conducta moral no debe estar condicionada por este tipo de consideraciones. Para justificar esta última aseveración, invoca de nuevo un punto de vista moral correcto simbolizado en el espectador juicioso, que adopta una perspectiva fija y general. Y, más importante aún, admite que la adopción de este punto de vista moral implica una «corrección» de nuestros sentimientos³¹. Posteriormente, en la *Enquiry*, Hume trató de encarar de nuevo el problema sin implicar una solución cognitivista. Acudió para ello a una distinción entre simpatía par-

²⁹ D. Hume: *Enquiry*, cit., p. 288. José Manuel Bermudo trata de conciliar emotivismo y utilitarismo dentro de la obra humeana en «David Hume: entre el sentimentalismo y la utilidad», *Telos*, VII, 2, 1998. No puedo, por desgracia, discutir en profundidad sobre la catalogación que más conviene al escocés.

³⁰ *Treatise*, cit., pp. 631-632. *Enquiry*, cit., pp. 229-230.

³¹ *Treatise*, cit., p. 632.

ticular y simpatía general, la primera parcial, la segunda necesariamente imparcial, porque abraza a la humanidad entera³². Dicha solución, sin embargo, resulta ya muy alambicada; al exigir la presencia en cada individuo de una simpatía universal, impone una presuposición muy optimista sobre la naturaleza humana, y deja abierta la solución a un muy previsible conflicto entre la simpatía particular y la simpatía general. Hume, en la mayoría de los casos, cede a la tentación de moderar el particularismo y el relativismo de su teoría emotiva acudiendo a una perspectiva general e imparcial que ya no puede tener una base emotiva. Por otra parte, cuanto mayor sea la tentación de Hume por recluir su teoría de la aprobación moral en el principio de utilidad —y, en ocasiones, Hume admite que ésta es casi la norma con la que la sabia naturaleza ha dispuesto las cosas³³— mayores serán los caballos de Troya que expugnen su defensa emotivista, porque el despliegue del principio de utilidad implica la aplicación de facultades de razonamiento y cálculo. Su teoría dependerá entonces de una facultad cognitiva primaria, porque la respuesta moral habrá de subordinarse al resultado de una operación científica que dicte, a partir de la información empírica y estadística disponible, cuál es el grado de utilidad o desutilidad obtenido. Hume interpretaría así que los conflictos o las controversias éticas son lo que Stevenson denomina «conflictos de creencias»³⁴; conflictos, por tanto, que podrían ser subsanados mediante la aplicación de un aparato científico que desvelara cuál es la opción realmente útil para la mayoría; conflictos, en resumen, que impondrían el despliegue de la razón y de la ciencia antes que de las emociones, y que hallarían por tanto no una respuesta emotiva, sino cognitiva.

3.- Para organizar mis críticas, creo que sería bueno olvidar por un momento esos frenos y contrapesos que los sistemas emotivistas se imponen a sí mismos para eludir ciertas consecuencias indeseadas y concentrar la atención en un programa emotivista basado en la simpatía que pudiésemos considerar puro o consecuente. Pensemos, por ejemplo, en el programa que, con sus ambigüedades y contradicciones, puede hallarse en la obra de Hume: 1) Sabemos lo que es moral o inmoral a través de nuestros senti-

³² *Enquiry*, cit., p. 298n.

³³ «In general, what praises is implied in the simple epithet useful». *Enquiry*, cit., p. 179.

³⁴ C.L. Stevenson: *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944, pp. 1-20.

mientos antes que a través de nuestra razón. 2) El sentimiento moral que nos permite guiar nuestra conducta y evaluar la ajena es el de simpatía o benevolencia, un sentimiento de humanidad que nos mueve al placer ante el placer de los demás y al dolor ante el dolor de los demás. 3) Humanidad y benevolencia están presentes en todos los hombres, lo que permite suponer que la moral así descrita es de vigencia universal. 4) Debe admitirse que la simpatía o la benevolencia está sujeta a parcialidad, porque es más intensa con las personas cercanas a nosotros que con extraños o desconocidos. 5) El objeto de la simpatía suele coincidir con el desideratum «la mayor felicidad del mayor número»; sin embargo, el sistema no se compromete con ninguna regla fija, de modo que, ante cualquier disonancia entre sentimientos morales y regla de utilidad, se ha de imponer el dictado de los primeros. Reconocido el objeto de crítica, voy a tratar de articular ésta procediendo de lo particular a lo general, es decir, me referiré primero a las objeciones que afectan específicamente al sentimiento de simpatía y benevolencia para, en un segundo paso, revelar problemas que afectan a cualquier teoría emotivista que confíe en los sentimientos como su capital básico.

Ya inmersos en la consideración del sentimiento de simpatía o de benevolencia, la duda más radical que puede asaltarnos es la relativa a su existencia, o, más precisamente, la verdad de la teoría psicológica y antropológica que subyace a tan alta consideración de la benevolencia humana. En efecto, la defensa de la moral de la simpatía como empíricamente perceptible en todos los seres humanos reposa sobre una comprensión específica de la naturaleza humana que destaca el componente altruista del espíritu humano, la presencia de sentimientos de piedad y solidaridad en todos los hombres y la desconsideración de sus tendencias egoístas. No nos interesa ahora explorar desde la Psicología el proceso de asimilación y desarrollo de las emociones simpatéticas. Nos basta con indicar, en primer término, que esta teoría psicológica ha sido rechazada por no pocos autores —pensemos en Hobbes o en las concepciones del *homo oeconomicus*—, de modo que la pretensión de los emotivistas de revelar la moral de todos nosotros se presenta muy discutible y asentada sobre bases resbaladizas. Cuando Hume afirma que la idea de que el egoísmo prevalece sobre el altruismo o de que las manifestaciones de piedad persiguen un interés egoísta disfrazado representan «un problema más curioso que importante»³⁵ se olvida de que su propia moral des-

³⁵ D. Hume: *Enquiry*, cit., p. 298n.

cansa sobre una preferencia particular sobre este tipo de problemas, como prueba el hecho de que, a renglón seguido, insista en las tendencias de amistad y humanidad en la naturaleza humana. Las éticas de la simpatía descansan así sobre consideraciones empíricas (psicológicas y antropológicas) fuertes y polémicas. En la medida en que son consideraciones sobre la naturaleza humana, caben las imputaciones de falacia naturalista. En la medida en que son fuertes y polémicas, la sospecha de un dogmatismo subyacente también está al acecho: estos autores habrían dibujado un retrato de la naturaleza humana a imagen de los dogmas morales previamente defendidos, y después nos habrían tratado de convencer de que esos dogmas morales se asentaban sobre principios de la naturaleza humana; se arguye que el dibujo es el retrato de un modelo, pero dicho modelo no existe más que en la ficción del creador, y el cuadro se revela como un producto de su pura fantasía.

En ese balbuciente programa emotivista que propuse al comienzo de esta parte crítica, señalaba la tendencia a identificar el objeto de las emociones simpatéticas con la felicidad general o incluso con el principio definitorio del utilitarismo clásico. En la medida en que estos modelos admitan este aserto sin paliativos, será extrapolable a los mismos buena parte de las insuficiencias y aporías que podemos auscultar en el utilitarismo. Una de las críticas más aducidas al respecto, especialmente por el influjo de la obra de John Rawls, es la incapacidad del utilitarismo para considerar la separabilidad de las personas, y su tendencia a envolver planes de vida, creencias e ideologías individuales dentro de cálculos agregados a resultados de los cuales los planes de vida minoritarios se verían discriminados³⁶. La salida que el emotivismo ensayaba frente a los obstáculos del principio de utilidad era que su sistema descansaba en emociones particulares, y no en principio alguno. Caso de que la aplicación estricta del principio de utilidad marginara víctimas que merecieran nuestra simpatía, ésta prevalecería frente al ciego rigor de los principios, y las víctimas serían entonces indultadas. Sin embargo, podemos entender que el inconveniente se salva al alto precio de alentar un sistema casuista en el que no es posible adelantar ninguna previsión segura sobre los juicios morales.

³⁶ J. Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 185-189.

El emotivismo conduce a un sistema moral casuista porque nuestros sentimientos son extremadamente mudables en función de las circunstancias, del contexto y de los sujetos implicados. Una de las consecuencias de las que el emotivismo ha de hacerse entonces responsable es la parcialidad en los juicios y valoraciones. En general, nuestros sentimientos son selectivos, y entrañan preferencias individuales que se posan sobre una serie de objetos en detrimento de otros. La parcialidad liga el análisis moral con la identidad de las personas involucradas y sus vínculos con el juez moral. Los sentimientos de simpatía se fortalecen y atenúan, se intensifican o se debilitan de acuerdo con la mayor o menor proximidad o lejanía del juez moral respecto de las personas involucradas en el conflicto. La idea es claramente formulada por David Hume en el *Treatise*, para quien los sentimientos se intensifican con quienes mantenemos un intercambio vital más estrecho, y se enfrían con la distancia: «Cuanto más fuerte es nuestra relación con cualquier objeto, más fácilmente la imaginación obra el tránsito que atribuye a la idea que le ocupa la vivacidad de concepción con la cual formamos la idea de nuestra propia persona»³⁷, es decir, más fácilmente se despliega el mecanismo genérico de la simpatía que describe en el *Treatise*. Los lazos que intensifican los sentimientos pueden ser muy variados; los más comunes serán los familiares, de amistad, vecindad o nacionalidad. Y, como ilustra uno de sus ejemplos, estas preferencias de parcialidad y estos lazos de proximidad afloran y se desvanecen dependiendo de cada contexto: un inglés sólo es amigo nuestro (y no olvidemos que Hume era escocés) en Italia, un europeo en China y todo hombre en la Luna³⁸.

Resulta evidente que la parcialidad quiebra la igualdad de trato y las intuiciones que ligan moralidad y, especialmente, justicia con ideas afines a imparcialidad, neutralidad o equidad. Es humano sentir con más pesadumbre el asesinato de alguien próximo a nosotros que el sufrido por alguien muy ajeno; sin embargo, llegado el momento de las valoraciones morales, atribuir mayor desconsideración moral al primero que al segundo parece otorgar una mayor valía a la primera víctima que a la segunda, un título que no parece suficientemente merecido por el solo hecho de que el infortunado estuviera dentro de nuestro círculo de amistades o vecindades. Smith y Hume trataron explícitamente de corregir tales consecuencias acudiendo al expediente del espectador

³⁷ D. Hume: *Treatise*, cit., II, II, 4, pp. 401-406.

³⁸ Op. cit., III, II, 1, p. 534.

simpatético y, con ello, importando elementos cognitivos dentro de un esquema que se preciaba de emotivo. Sin embargo, parcialidad y casuismo no han sido siempre ocultados y eludidos por los autores emotivistas, sino que, en no pocos casos, han sido gustosamente asumidos y positivamente valorados. La eclosión reciente de sistemas morales femeninos o feministas nos proporciona ejemplos muy pertinentes. En *Caring: a Feminine Approach to Ethics*, Nel Noddings juzga el relativismo moral como inevitable: las obligaciones sólo pueden nacer de relaciones con otras personas, de forma que dichas obligaciones quedan necesariamente delimitadas por las relaciones a las que éstas se vinculan³⁹. Sin embargo, entiendo que este tipo de concepciones morales no sólo está lejos de ofrecer soluciones a los conflictos, sino que fortalece la raíz de los mismos y acentúa su virulencia. Todo lo que podrán esperar los bandos enzarzados en una disputa moral es ver cómo sus filas se van llenando de amigos, parientes y allegados. No es extraño así que la vigencia de dicho paradigma arrastre como consecuencia lo que Edward Banfield entiende como «familismo amoral»⁴⁰, un sistema de vida que ha permeado la historia de algunos países con independencia de sus formas de gobierno, y que puede incluso envanecerse de su humanidad al anteponer la familia, la amistad o los asuntos del corazón a la frialdad legalista del derecho o de la ética universalista, aunque su legado no ha sido otro que la corrupción y la mafia generalizadas en todos los estratos sociales. El sistema no aspira a la regulación neutral de los conflictos, porque es del todo ajeno a ideas de neutralidad o imparcialidad; es lógico por tanto que derive en una cierta desconfianza hacia las soluciones jurídicas de los conflictos, porque será muy de prever que el juez, en sus sentencias, se limite igualmente a manifestar sus preferencias emotivas y a favorecer a amigos, vecinos y parientes. El sistema será así tendencialmente violento porque, a falta de una instancia ética que las partes envueltas en el conflicto puedan reconocer, lo previsible es que éste se dirima en virtud de la correlación de fuerzas.

³⁹ N. Noddings: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley and LA, University of California Press, 1989. Por descontado, mi defensa de la equidad y crítica de la parcialidad es tan sólo una preferencia *prima facie*. Un análisis pormenorizado del problema en algunos casos concretos (*all things considered*, en expresión de Rawls) podría revelar como solución más racional el cuidado por los más próximos.

⁴⁰ E. Banfield: *The Moral Basis of a Backward Society*, New York, The Free Press, 1958, pp. 9-10.

Otros autores emotivistas, incluidos los partidarios de una moral simpatética, proponen remediar este componente de parcialidad y relativismo instruyendo una serie de directrices y de correcciones. El problema es que, como ya tuvimos ocasión de comprobar en el anterior apartado, esas directrices y correcciones son de naturaleza cognitiva, y parecen involucrar el uso de principios generales de razón; y, más aún, el uso de estas herramientas cognitivas parece postularse como previo al del examen emotivo, lo que parece comprometer seriamente la naturaleza emotivista del sistema. No será sorprendente así que, desde el cargo de parcialidad o insostenibilidad como sistema moral caso de que éste aspire a mantener puras sus señas de identidad, pasemos ahora a mostrar la dependencia real de los modelos emotivistas con respecto a instrumentos cognitivos, instrumentos que incluyen no sólo informaciones y datos empíricos, sino también reglas, principios morales y valores normativos que sostienen, substancian y respaldan los sentimientos de aprobación o desaprobación. Esta dependencia puede detectarse en Aristóteles, un autor al que, desde luego, no invocamos ahora por emotivista, sino por el clasicismo de sus definiciones morales. Así, su *Retórica* describía la compasión como el dolor por la aparición de un mal «en quien no lo merece», y su *Ética a Nicómaco* entendía la benevolencia como un sentimiento que surge no a la vista del placer o del dolor ajeno, sino primeramente a la vista de su virtud⁴¹. Como hemos tenido ocasión de comprobar, esta dependencia es constatable igualmente en Smith y en Hume. De hecho, la célebre teoría del espectador simpatético, vestido de máximo rango dentro de estos modelos, es un expediente genuinamente cognitivo, porque no representa más que un conjunto de reglas con las que se trata de emplazar al juez moral dentro de un punto de vista correcto, desde el cual habrá después de consultar sus sentimientos. La idea del espectador imparcial puede entenderse como una asunción ideal de *rol* en la cual el juez o elector moral es compelido a velar o poner entre paréntesis una serie de circunstancias personales, sociales y también de emociones psicológicas que podrían comprometer su imparcialidad. En el caso del espectador imparcial de Smith o de Hume, no sólo quedan velados hechos o conocimientos, sino también sentimientos y cualidades emotivas que comprometan la ecuanimidad del elector y orienten su juicio. No significa otra cosa la «corrección» de sentimientos que aconsejaba Hume. Pero la teoría del espectador imparcial o simpatético no sólo impone la pre-

⁴¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Austral, p. 362.

cedencia de reglas y de principios por su estructura, sino también por su funcionamiento. Así, una vez que el elector ha obedecido una serie de principios morales que le compelen a situarse en el punto de vista correcto, su primera función no va a consistir en una consulta de sus sentimientos y emociones, sino en una evaluación cognitiva del problema y sus circunstancias. Como observa Hare en *Freedom and Reason*, este espectador hará uso de su conocimiento antes que de su imaginación o de su emoción simpatética; sólo después de conocer el estado de la cuestión y de contrastarla con reglas o principios previos —normalmente el principio de utilidad en el caso de Hume y, curiosamente, también de Hare— el espectador podrá dar rienda suelta a sus emociones. Por proponer un ejemplo citado en su obra, el niño puede creer que el podador del árbol es un ser malvado por infligir dolor al árbol, pero cambiará de idea cuando le demostremos que los árboles carecen de sistema nervioso. O, como reza otro de sus ejemplos, la cuestión acerca de qué se sentiría al ser un Bantú que trabaja en una granja de Africa implica un examen previo de datos empíricos como sus condiciones de trabajo, pero no sólo de datos empíricos, sino también la comparación de éstos con una serie de patrones éticos y de justicia acerca de hasta dónde llega lo admisible y lo inadmisibles en dichas condiciones⁴². No basta así con decir, al modo de Hume, que aprobamos aquello que nos despierta simpatía; esta sentencia presupone una idea previa, la idea de que nos despierta simpatía aquello que sometemos a un examen previo en el que involucramos elementos cognitivos tales como información factual así como una serie de reglas y de principios, aunque a veces procedamos a este examen de una forma intuitiva, mimética y no reflexiva. Si el procedimiento del espectador simpatético es aplicado con corrección, resultará muy dudoso proclamar que su dictamen es un simple despliegue de emociones; lo cierto es que tales emociones se constriñen, se informan y se nutren de tal caudal cognitivo que lo justo no es atribuirles el papel protagonista, sino el rol secundario de refrendar lo que nuestro bagaje cognitivo, bien de modo consciente bien de modo más o menos intuitivo, ha resuelto sin más complicidades.

Finalmente, el emotivismo fracasa en el cumplimiento de una de sus promesas capitales: la de ofrecer una descripción fidedigna del mundo moral. En efecto, buena parte de estos autores cultiva una metodología empirista o positivista que, en su opinión, es la

⁴² R. Hare: *Freedom and Reason*, Oxford, 1978, pp. 126 y 182.

que respalda y confirma la idea de que la moral descansa en sentimientos, y no en reglas o principios provistos por la razón. El emotivismo, como sabemos, no negaba la posibilidad de inducir reglas generales, pero entendía que estas reglas se subordinaban en todo momento al análisis circunstancial que llevaba a cabo el juez moral. El valor de estas reglas era así meramente orientativo, y nunca prescriptivo. Podían servir para orientar al juez moral en la elección de su conducta o decisión moral, y nos podían servir también a nosotros, testigos del problema, como pronóstico más o menos fiable acerca de lo que el juez moral pudiera sentirse comprometido a hacer. Sin embargo, lo único que podemos aceptar con certeza es aquello que el elector moral decide y determina en un momento dado y ante un caso específico, sin que las reglas puedan obtener primacía absoluta. Este planteamiento es presentado como un análisis realista y riguroso de nuestro mundo moral, un análisis que, presuntamente, reposa sobre observaciones empíricas elementales. Sin embargo, creo que la imagen de la moral que resulta de sus investigaciones no se adecua a nuestra experiencia ordinaria acerca de lo que entendemos como moral o inmoral, y creo que una buena prueba de su escaso realismo es que la aplicación de este programa no lograría resolver los conflictos morales, y sumiría el orden social en una atmósfera de inseguridad en la que difícilmente sobreviviría.

Tomemos la idea de que asistimos a un conflicto moral relativamente importante cuya resolución se confía a un juez, elector o espectador. Los conflictos éticos más graves son muchas veces desacuerdos sobre planes de vida, concepciones del mundo, ideologías y creencias. En esos casos, ambos litigantes llegan al conflicto precisamente porque conceden un alto valor emotivo a sus concepciones. Si el juez se limitara a resolver el problema al modo puramente emotivista, su juicio sería tan sólo una manifestación de solidaridad emotiva, una adhesión de sus sentimientos dirigida a uno de los dos bandos y, con ello, expresaría también la menor consideración emotiva o la poca simpatía que le despierta el otro de estos planes de vida, ideologías y creencias alternativos. Pero este modo de proceder no resuelve el conflicto y, lo que es más importante desde el talante puramente pragmático de nuestro argumento, tampoco puede satisfacer ni apaciguar a la parte discriminada por la decisión. El conflicto moral no se ha resuelto, sigue en pie, y nada se ha aportado por el juez para salir del *impasse*, porque éste no ha incluido ningún argumento, pauta o información moral acerca de lo que está bien y lo que está mal. El conflicto consistía antes de su decisión en dos emociones opuestas,

y eso es enteramente lo que pervive después: dos emociones opuestas, sólo que una de ellas cuenta con la solidaridad del juez, que siente con ella. No contamos con ningún instrumento nuevo con el que salir del problema. Si el conflicto o el enfrentamiento queda decidido es porque se ha concedido fuerza o autoridad al juez o a su decisión (física, en forma de poder de coacción para el desobediente, o psicológica, en forma de deshonor). Caso de que no reconociésemos fuerza alguna a la decisión del árbitro, ésta nos dejaría indiferentes. El juez emotivista sólo puede aspirar a vencer sin convencer; a falta de juicios sobre lo que está bien y lo que está mal, su actitud se reduce a una inclinación inmotivada por uno de los dos bandos. Resulta muy iluso pensar que la parte cuyos intereses se lesionan por la decisión del juez —y no sólo los conflictos jurídicos son conflictos de intereses— va a acatar la misma desde estos presupuestos.

La única forma de que ambos puedan entender que el conflicto ha sido resuelto es recibiendo del juez un principio que no pueda ser negado por ninguno de los contendientes. No sucedía así en nuestro modelo, porque el juez se limitaba a sentir con una de las dos partes, y ese sentimiento no sólo no era compartido por la otra, sino que además era negado y suponía la causa misma del conflicto. La convicción sólo llega cuando se invoca un modelo de conducta que ambos puedan reconocer como vinculante. Los litigantes esperan algo más que ser empujados o persuadidos; esperan ser convencidos mediante un patrón objetivo de conducta, una guía, una pauta o determinación general que ambos puedan reconocer como válido. Y tal es precisamente la función de las reglas y los principios morales que justifica y fundamenta nuestra razón, y que eran degradados a un segundo plano por el modelo emotivista: son principios racionales y justificados para que puedan convencer, y no sólo persuadir; y son principios objetivos e intersubjetivamente válidos para que puedan actuar como modelos objetivos de conducta de todos los implicados en un conflicto moral.

Gracias a que las reglas y los principios que nos provee la razón disfrutan de estas propiedades, el mundo moral y social atesora un saber a qué atenerse, una previsibilidad de conductas y reacciones o, en suma, una propiedad tan valiosa como la seguridad. El modelo emotivista, por el contrario, arriesgaría en exceso dichas cualidades. En primer lugar, nos advierte que las reglas son simples pronósticos, y que las valoraciones morales sólo se obtienen *ex post facto*. El casuismo y la singularidad de cada ejemplo de la vida práctica vuelven a presentarse como los únicos prin-

cipios rectores del modelo. La previsión del juicio es harto difícil, porque el análisis de las circunstancias y detalles concurrentes en el caso conflictivo ha de ser extenso y pormenorizado, y porque cualquiera de estos detalles puede invertir o matizar el sentido y el alcance de la valoración moral. La inseguridad afecta no sólo al sentido general del juicio y a su posible adecuación a la regla, sino también a la gradación o la intensidad de éste, a la magnitud del elogio o la censura que comporte, y ello porque los sentimientos de aprobación o desaprobación pueden presentar una textura, una intensidad o una dimensión diversa e imprevisible *a priori*: cada caso específico puede despertar una infinita gama de valoraciones emotivas o, en expresión de J. O. Urmson, de *emotive flavours*⁴³, lo que redundará en que juicios del mismo tenor puedan presentar infinitas diferencias de grado y de matiz.

Una última prueba de la inseguridad a la que nos somete el presente modelo es su escaso rendimiento a la hora de configurar un lenguaje moral asentado sobre un vocabulario propio, un código específico y de significado reconocible. El uso de pautas y de reglas objetivas nos permite acotar con cierta precisión un listado fijo y estable de términos morales que regulan la construcción de discursos y argumentaciones y permiten su operatividad. De dichas reglas deducimos conceptos básicos como derecho, deber y obligación, con los que articulamos la mayor parte de nuestras pretensiones y exigencias. Dado que las reglas son reglas racionales o justificadas y objetivas o intersubjetivamente válidas, podemos criticar la conducta de los demás cuando las infringen, porque entendemos que de ellas dimanen deberes y obligaciones concretos, y planteamos exigencias y demandas, porque pensamos que nos atribuyen unos derechos de significado preciso. El emotivismo, sin embargo, diluye las fronteras del vocabulario moral, y hace depender la composición del mismo del vigor emotivo que cualquier término pueda exhibir en su uso social. Y, dado que las connotaciones emotivas de dichos términos resultan contingentes y variables, habremos de prever que, en ocasiones, términos no morales ganen con el tiempo entidad moral; que términos morales pierdan toda virtualidad prescriptiva, y que los propios términos morales puedan invertir su significado y dejen, por ejemplo, de expresar censura para expresar elogio. El vocabulario ético se ve contaminado por cualquier uso lingüístico que pueda sugestionar nuestra emotividad, de modo que términos estéticos o culturales

⁴³ J.O. Urmson: *The Emotive Theory of Ethics*, London, 1968, p. 123.

podrán ser incluidos dentro de los juicios éticos e incluso adquirir carta de naturaleza moral. Por eso incluía Stevenson como términos «semiéticos» voces como deportividad, genio, bondad, valentía, dignidad etc.⁴⁴, y Robinson reconocía que era imposible acotar el vocabulario propio de la moral⁴⁵.

En suma, un mundo moral que dependiera del color emotivo o de las connotaciones sentimentales de cualquier término del lenguaje natural acabaría disgregándose sin remedio. El lenguaje ético, sin embargo, se atiene a pautas de fijeza y seguridad a la hora de resolver conflictos. Son las reglas las que otorgan esta previsibilidad en la valoración para, de ese modo, contar como guías y modelos de conducta, permitirnos identificar cuál ha de ser el rumbo de nuestras acciones mediante el concepto de deber y atribuirnos la posibilidad de exigir ciertas conductas o actitudes en los demás mediante el concepto de derecho. La previsión de la conducta queda mejor descrita con lo que Kant entendía como «representación seca y severa del deber»⁴⁶ que con llamamientos y sugerencias emotivas, sujetas siempre a recepciones variadas; y, por otra parte, nuestras expectativas morales ante la conducta de los demás quedan mejor defendidas mediante la atribución de un derecho que mediante arriesgadas apelaciones a la benevolencia o la caridad.

4.- Creo que el camino que hemos recorrido debería instruirnos acerca de una lección básica: que los sentimientos morales en general, y el de simpatía o benevolencia en particular, dependen de reglas y de principios morales previos acerca de lo que es bueno, recto, justo o virtuoso. Los sentimientos morales están así necesariamente asociados a pautas de aprobación moral previamente justificadas. Por lo demás, es esta dependencia de reglas y de principios morales lo que cualifica a estos sentimientos como sentimientos morales, y no meramente naturales. Nosotros podemos así dar cuenta en público de nuestros sentimientos morales, invocarlos y defenderlos intersubjetivamente porque podemos remitirlos a un pedestal de reglas y de razones objetivas. No ocurre

⁴⁴ C. Stevenson: *Ethics and Language*, cit., cap. II, sec. III, «Linguistic Flexibility», pp. 31-36. Llevada esta permisividad a su extremo, Stevenson apenas puede establecer diferencias entre moralistas y propagandistas. Op. cit., p. 252.

⁴⁵ «We cannot find... and easy method of determining whether any given word is ethical». R. Robinson: «The Emotive Theory of Ethics», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 1948.

⁴⁶ Véase nota 2.

lo mismo, sin embargo con los sentimientos naturales. El ejemplo propuesto por John Rawls es suficientemente iluminador; una persona educada en una secta bajo el prejuicio de que el teatro es abyecto puede años después, cuando ha abandonado la secta, seguir sintiendo culpa e incomodidad al ir al teatro. Sin embargo, él ya no remite esos sentimientos de desaprobación a regla o principio alguno, de modo que obrará impulsado no por sentimientos morales, sino por sentimientos naturales⁴⁷. Un segundo ejemplo lo encontramos en quienes son incapaces de actuar de acuerdo con principios, como los egoístas: al carecer del necesario soporte cognitivo de reglas y principios morales, están lejos de experimentar sentimientos propiamente morales como culpa o resentimiento; pueden sentir enfado, ira o incomodidad cuando se frustran sus expectativas, pero como sentimientos puramente naturales, no morales.

La precedencia de reglas y principios sobre los sentimientos y la necesaria remisión a aquéllos para obtener criterios de aprobación y desaprobación moral demuestran la nula participación de los sentimientos morales en lo que describí en la introducción como primera fase de la tarea moral, la relativa a la investigación, descubrimiento y justificación de lo que es moral e inmoral. Dicho trabajo compete en exclusiva a las facultades cognitivas, y los sentimientos morales habrán de esperar a que dichas facultades hagan su trabajo para poder desplegar su virtualidad. Los sentimientos morales ingresan en un segundo paso, cuando tratamos de descubrir no sólo qué principios o qué conductas alternativas son más racionales y justificables, sino cuáles de éstos son más persuasivos. Los sentimientos morales hallan su terreno de juego dentro del problema de la motivación.

Puede que el papel y la dimensión aquí defendidos para los sentimientos morales sean más rápidamente comprensibles si los revelamos a través de un supuesto específico como es el de las elecciones trágicas, los casos en los que un agente moral se ve obligado a optar entre dos alternativas, a cual más enfrentada con razones y principios morales que incluso el mismo agente puede

⁴⁷ J. Rawls: *A Theory of Justice*, cit., p. 481. Soy consciente de que proclamar esta subordinación de nuestros sentimientos morales a pautas de razón conlleva posicionarse sin argumentos en un complejo debate psicológico. Por desgracia, carezco no sólo de espacio disponible, sino también de bagaje científico adecuado para afrontar este debate en condiciones. Mi inclinación cognitivista o, si se quiere, mi error cartesiano habrán de quedar reducidos a tan breve e insolente enunciado.

compartir y reconocer como bien fundados. Todos conocemos ejemplos no poco retorcidos de dichos casos, así como las prevenciones que autores como Hare nos dirigen contra la tendencia a erigir estos puzzles morales en paradigmas del razonamiento práctico⁴⁸. Sin embargo, nuestro interés no reside en el fondo de estos asuntos (no vamos a analizar si el padre debe torturar al secuestrador de su hijo para averiguar su paradero, etc.), sino en su condición de escenario de disputa filosófica acerca de los sentimientos morales. Un utilitarista, por ejemplo, está convencido de que existe una única respuesta correcta, por cuanto difícilmente un complejo cálculo de utilidad elaborado en condiciones ideales de conocimiento y aplicado a ambas alternativas se saldaría con un empate. Los problemas morales se resuelven así dentro del primer aspecto de la moralidad, el propio del razonamiento y la convicción argumentativa; ante la respuesta correcta, cualquier recelo o defecto de motivación, cualquier resistencia emotiva o intuitiva a aplicar el mandamiento del cálculo habría de ser juzgado como un estado patológico, un residuo de prejuicios irracionales que merece el desdén e incluso la corrección terapéutica. En una elección trágica, el individuo se ve impelido a adoptar una postura que vulnera reglas o principios que él mismo comparte (por ejemplo, torturar al secuestrador), de modo que resultará previsible verlo acometido después por sentimientos de aversión diversos como remordimiento, culpa, etc. Sin embargo, el utilitarista expulsa de inmediato dichos sentimientos de la escena filosófica: si la razón nos proporciona una respuesta, el dolor o el pesar del agente no pueden obrar otro resultado que el de desviar al individuo de la senda debida, de modo que los sentimientos que inspiran dicho dolor han de ser apartados o reprimidos. Bernard Williams reprocha severamente al utilitarismo la alienación de nuestros sentimientos morales que está implícita en un razonamiento como el que acabamos de exponer. Todas nuestras intuiciones, nuestros índices o sensores sobre la moralidad quedan desactivados, y nuestras voces interiores sobre lo que nos parece correcto hacer se ven degradadas e incluso insultadas como patologías irracionales desde la suficiencia y la hegemonía del cálculo y la argumentación teórica. Estos instrumentos son comúnmente apreciados por los individuos como depósitos de convicciones y valores merecedores de su confianza, de modo que incluso vertebran una parte esencial de su propia personalidad o de su cuadro de creencias constituti-

⁴⁸ Véase, por ejemplo, la crítica de Hare en «Ethical Theory and Utilitarianism», en *Utilitarianism and beyond*, ed. A. Sen y B. Williams, London, 1984.

vas; no se puede pretender que el individuo afronte sus decisiones morales desde una degradación de lo que entiende como parte de su misma identidad como ser moral⁴⁹.

Si consideramos la base argumental que hemos desarrollado hasta ahora —la distinción entre lo racional y lo persuasivo y el perfil que hemos atribuido a los sentimientos morales—, debemos concluir que el utilitarismo se aproxima en buena medida a nuestro punto de vista en cuanto a su modo de resolver los problemas morales y adoptar decisiones prácticas. En efecto, consideramos que son la razón, los argumentos y, en general, las herramientas puramente cognitivas las que resuelven el problema relativo a la respuesta moral correcta. Los sentimientos morales y los ingredientes emotivos no pueden soportar por sí solos tal responsabilidad. Cuantas veces se ha considerado que, en efecto, se estaba otorgando una solución puramente emotiva a tales compromisos, se actuaba inevitablemente desde presupuestos cognitivos más o menos implícitos, como Hume y Smith nos han permitido demostrar.

Sin embargo, Williams acierta al observar que la moralidad no acaba aquí, y al defender que los sentimientos morales no pueden ser arrumbados como redundancia inservible o como prejuicio irracional. En cuanto sentimientos morales y no meramente naturales, su existencia se halla estrechamente vinculada con un cuadro de convicciones y de razonamientos puramente cognitivos, y pueden explicarse en la mayoría de los casos como una segregación o una derivación psicológica de dicho cuadro de convicciones y de argumentaciones morales, como una asimilación o una internalización de tales ingredientes cognitivos. Y si ésta es la raíz de tales sentimientos, por lo pronto no habrá razón alguna para prescindir de ellos, por cuanto se hallan precisamente ligados a esas razones y justificaciones morales que más nos interesan. Pero no sólo carecemos de razones para prescindir de ellos, sino, al contrario, las tenemos para preservar su función. Dicha función se revela cuando consideramos un segundo test al que podemos someter los resultados obtenidos por nuestro análisis moral: el test de la motivación. En cuanto derivaciones de nuestras ideas

⁴⁹ En palabras de Williams, «llegar a considerar aquellos sentimientos desde un punto de vista puramente utilitarista, es decir, como ocurriendo fuera de nuestra propia moral, es perder el sentido de nuestra identidad moral; perder, de la forma más literal, nuestra integridad». B. Williams: «Una crítica del utilitarismo», en *Utilitarismo: pro y contra*, eds. B. Williams y J.J. Smart, Madrid, Tecnos, 1981, pp. 114-115.

morales más arraigadas, los sentimientos morales nos permiten medir hasta qué punto los argumentos que sostienen una postura moral se hallan asimilados, internalizados o afianzados en el cuadro de convicciones de un individuo, de modo que pueden constituirse en barómetros o instrumentos de medición acerca de hasta qué punto ciertas propuestas morales son finalmente congeniales o persuasivas. La casuística que puede ilustrar este empleo es inagotable, pero podemos ofrecer algún ejemplo:

a) Nuestro razonamiento moral puede abonar una postura como justificada o bien fundada. Sin embargo, contrastada esta postura con nuestros sentimientos de simpatía o de benevolencia, ésta puede revelarse como muy indeseable y nada persuasiva. En ese caso, la proximidad de nuestros sentimientos con nuestro esquema de razones nos llevaría a sospechar que algo no funciona bien en nuestras investigaciones, y nos induciría a repasar de nuevo todo el proceso.

b) El primer escrutinio puede contradecir la idea de la respuesta única y ofrecer un empate entre dos alternativas, cada una de ellas fundada y motivada desde sendas argumentaciones. Los sentimientos pueden contribuir a deshacer este empate puntuando emotivamente cada una de las propuestas en disputa.

c) Por último, podemos enfrentarnos ante uno de los casos traumáticos a los que hemos hecho alusión. Un esquema argumental como el utilitarista nos permite resolver el dilema desde ingredientes puramente cognitivos. En ese caso, los sentimientos morales nos permiten corregir el desafuero que Williams denunciaba, porque nos van a permitir seguir considerando dicha situación como una situación traumática, y la solución adoptada como una solución indeseable y dolorosa, aunque quizá sea menos dolorosa que la opción descartada. Desde el monopolio del cálculo y la reducción de la moralidad a la primera fase, el utilitarismo postulaba un agente moral muy defectuosamente moral, porque se mostraba ajeno e indiferente al mal que causaba y la violación de ciertas reglas, deberes y derechos (los derechos del secuestrador torturado, etc.); el juego de los sentimientos morales va a restaurar su condición moral, porque al menos va a enfrentarle con la certidumbre de que está cometiendo un mal, y le va a hacer reconocer la existencia de unos derechos y deberes que, sin el uso de estos instrumentos, serían ya no sólo vulnerados, sino negados con tranquilidad y buena conciencia.