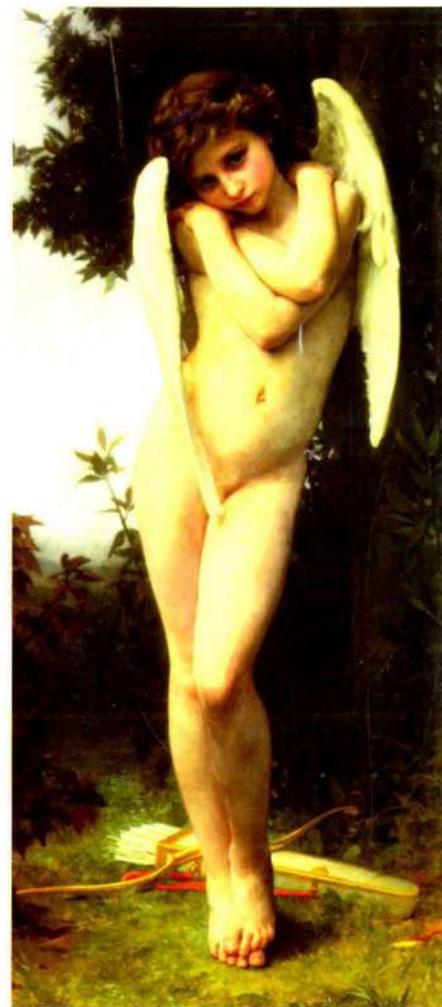


Martha C. Nussbaum

Paisajes del pensamiento

La inteligencia
de las emociones



Paisajes del pensamiento

Magnum

1. P. Gay, *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*
2. M. C. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*

Martha C. Nussbaum

Paisajes del pensamiento

La inteligencia de las emociones



PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Upheavals of Thought*

Publicado originalmente en inglés, en 2001, por Cambridge University Press,
Cambridge

Traducción de Araceli Maira

Cubierta de Opalworks

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2001 Syndicate of the Press of the University of Cambridge, England

© 2008 de la traducción, Araceli Maira

© 2008 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Av Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2099-6

Depósito legal: M-3.342/2008

Impreso en Industrias Gráficas Huertas, S.A.

Camino Viejo de Getafe, 60 - 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España – Printed in Spain

Para Cass

Es difícil comprender hasta qué punto aquella inquietud agitaba y había enriquecido, por eso mismo, la mente de M. de Charlus. El amor suele provocar auténticos levantamientos geológicos del pensamiento. En el de M. de Charlus, que unos días antes se parecía a una llanura tan uniforme que ni en el horizonte más remoto se habría conseguido divisar una sola idea a ras de suelo, habían surgido de improviso, duras como la piedra, un macizo de montañas, pero de montañas tan esculpidas como si algún estatuario, en lugar de llevar el mármol, las hubiese cincelado allí mismo, y en ellas se retorcían, en grupos gigantescos y titánicos, La Furia, los Celos, la Curiosidad, la Envidia, el Odio, el Sufrimiento, el Orgullo, el Espanto y el Amor.

MARCEL PROUST, *A la busca del tiempo perdido*

Así, el nacimiento representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos. De esta transición, demasiado radical, resulta que no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior.

SIGMUND FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo*

Sumario

Agradecimientos	17
Introducción	21

PRIMERA PARTE: NECESIDAD Y RECONOCIMIENTO

1. Las emociones como juicios de valor	41
I. Necesidad y reconocimiento	41
II. El adversario: Intencionalidad, creencia, evaluación .	46
III. La necesidad y las partes constitutivas	56
IV. Juzgar y reconocer, y las condiciones suficientes . .	59
→ V. Eudaimonismo, intensidad, el punto de vista personal. .	71
VI. ¿Hay elementos no cognitivos necesarios?	79
VII. ¿Existen otros elementos cognitivos? La imaginación del objeto	88
VIII. Juicios de fondo y de situación, generales y concretos	91
IX. La «frescura» y la disminución de la aflicción. . . .	103
X. El conflicto emocional	109
2. Los seres humanos y otros animales: revisión de la concepción neoestoiaca	113
I. La aflicción de los animales	113
II. El ocaso de las teorías reduccionistas de la emoción .	117
III. El resurgimiento de la intencionalidad: Seligman, Lazarus, Ortony, Oatley	125
IV. Concepciones fisiológicas no reduccionistas: LeDoux y Damasio	140
V. La emoción animal en forma narrativa: Pitcher . . .	145
VI. Revisión de la concepción neoestoiaca	152

VII. Apetitos, estados de ánimo y deseos de acción	156
VIII. Animales no emocionales	164
3. Las emociones y las sociedades humanas	167
I. La aflicción y las normas sociales	167
II. Diferencias entre seres humanos y animales: tiempo, lenguaje y normas	172
III. Fuentes de variación social	179
IV. Tipos y niveles de variación	186
V. La muerte estadounidense	194
VI. Cultura y comprensión	198
4. Las emociones y la primera infancia	205
I. La sombra del objeto	205
II. La edad de oro: indefensión, omnipotencia y necesidades básicas	213
III. Las primeras emociones: el «sostenimiento», el amor y la vergüenza originaria	223
IV. El asco y las fronteras del cuerpo	234
V. Jugar solo, la crisis de ambivalencia y la defensa moral	240
VI. La «interdependencia madura» y el entorno facilitador	259
VII. Una nueva revisión de la concepción neoestoaica	265
VIII. Imaginación y narración	271
Interludio: «Cosas que pueden pasar»	274
5. La música y la emoción	285
I. La expresión y el oyente implícito	285
II. Un dilema y tres respuestas	290
III. La música como sueño	302
IV. La música y las posibilidades humanas	309
V. <i>Kindertotenlieder</i> : pérdida e indefensión	317

SEGUNDA PARTE: LA COMPASIÓN

6. La compasión: trances trágicos	335
I. Las emociones y las normas éticas	335
II. La estructura cognitiva de la compasión	342
III. Empatía y compasión	366
IV. Compasión y altruismo	375

V.	Los obstáculos a la compasión: la vergüenza, la envidia y el asco	382
VI.	Compasión y tragedia.	391
7.	La compasión: el debate filosófico	395
	I. La compasión y la razón	395
	II. Tres objeciones clásicas	397
	III. Misericordia sin compasión	405
	IV. La valoración de los bienes externos	410
	V. Parcialidad e interés por los demás.	428
	VI. La venganza y la misericordia	435
8.	La compasión y la vida pública.	445
	I. La compasión y las instituciones.	445
	II. Víctimas y agentes	449
	III. Alcanzar los juicios correctos	459
	IV. La práctica de la compasión racional: la educación moral y cívica	471
	V. El papel de los medios de comunicación	480
	VI. Los líderes políticos.	482
	VII. Pensamiento económico: bienestar y desarrollo. . .	485
	VIII. La racionalidad jurídica: la igualdad y la condena de los delincuentes.	488

TERCERA PARTE: ASCENSOS DEL AMOR

9.	Escalas de amor: introducción	505
	I. El amor en Balbec	505
	II. Una enfermedad y su cura.	507
	III. El dilema de los filósofos	511
	IV. Los discípulos del ascenso.	519
	V. La teoría neoestoaica y la necesidad de narración . .	520
	VI. Criterios normativos	526
10.	Creatividad contemplativa: Platón, Spinoza, Proust	531
	I. Ascenso contemplativo	531
	II. Aristófanes: el amor y la totalidad originaria	532
	III. Diotima: el amor como creación en lo noble y lo bueno	535
	IV. Spinoza: La servidumbre de las pasiones	549
	V. Spinoza: la libertad a través de la comprensión	556
	VI. Proust: la utilización de los individuos como escalones	559
	VII. La búsqueda de la totalidad	568

11. El ascenso cristiano: Agustín de Hipona	577
I. La omnipotencia y el pecado de la soberbia	577
II. Hambre y sed	578
III. La escala platónica y la autosuficiencia racional	581
IV. La incompletitud y la incertidumbre de la gracia	585
V. La virtud de anhelar.	593
VI. El mundo meramente provisional	597
12. El ascenso cristiano: Dante	607
I. Signos del antiguo amor	607
II. La agencia y el romance de la gracia	614
III. La percepción del individuo	621
IV. El amor cristiano es amor	625
V. Las transformaciones de la beatitud	627
13. El ascenso romántico: Emily Brontë	641
I. El salto del deseo	641
II. Oscuros extraños	644
III. La vergüenza de Lockwood	646
IV. Piedad y caridad	652
V. Nuestro propio corazón y nuestra libertad	655
VI. «No me muestres tus ojos»	658
VII. Fantasmas del pensamiento	660
14. El ascenso romántico: Mahler	663
I. El ardiente afán de amor	663
II. La palabra redentora	664
III. Por el afán mismo.	671
IV. El yo en sociedad.	672
V. Un grito de asco	673
VI. No seré rechazado	675
VII. La luz no vista	680
VIII. Imaginación y justicia.	691
15. El deseo democrático: Walt Whitman	693
I. Una democracia de amor	693
II. «Yo soy aquel que declara la simpatía»	695
III. Un contracosmos: el cuerpo democrático.	704
IV. La recuperación del cuerpo	707
V. Acariciar la muerte	711
VI. Duelo por el sol	721

16. La transfiguración de la vida diaria: Joyce.	729
I. Preguntas escolásticas	729
II. El Santo Oficio	731
III. Un caos dividual	734
IV. «El amor que pudo haber sido»	744
V. El ascenso spinoziano de Bloom.	748
VI. La palabra femenina	753
VII. Lo contrario del odio	758
VIII. Ascensos del amor	761
Bibliografía	765
Índice de nombres.	785
Índice analítico	791



Agradecimientos

Este libro tuvo su origen en las Conferencias Gifford que imparti en 1993 en University of Edinburgh. Algunas de sus partes fueron también presentadas en las Conferencias Messenger de la Cornell University, en los años 1993-1994; en las conferencias Hagerstrom de la Universidad de Uppsala, Suecia, en la primavera de 1995; en las Conferencias de Invitados Ilustres, en la University of California en Riverside, en la primavera de 1996; en una serie de conferencias en la University of California en Irvine, en la primavera de 1996 y en las Conferencias David Ross Boyd de la University of Oklahoma en 1997-1998. La parte tercera fue revisada y ampliada a fin de ser presentada en las Conferencias Weidenfeld de Literatura Comparada Europea, en la Oxford University, en la primavera de 1996. Agradezco la licencia sabática de la Brown University, los nombramientos como profesora invitada en la Stanford University y en la University of Chicago, la reducción de docencia y el apoyo a mi investigación por parte de la University of Chicago y el nombramiento en el Center for Ideas and Society de la University of California en Riverside, donde las críticas del resto de mis compañeros mejoraron mucho mis ideas.

He presentado además partes del borrador en numerosos sitios, a saber: Aarhus University (Dinamarca), Albion College, American Philosophical Association (División Este), Baylor University, Belmont University, Ben-Gurion University (Israel), University of Bristol, Brown University, University of California en Berkeley, University of California en Riverside, Calvin College, The University of Chicago, Chicago Psychoanalytic Institute, City University of New York Graduate Center, Columbia University, Dartmouth College, Dialog Seminars (Estocolmo), Duke University, Ethics Programme (Oslo, Noruega), University of Exeter (Inglaterra), Franklin and Marshall College, Göteborg University (Suecia), Institute for Classical

Studies (Londres), University of Helsinki, Illinois State University, University of Indiana (Bloomington), University of Iowa, London School of Economics, University of Maryland, Marquette University, University of Michigan, Muhlenberg College, New York University, Northwestern University, University of Notre Dame, Stanford University, University of Swansea (Gales), University of Texas en Arlington, Washington University (St. Louis) y University of Warwick (Inglaterra). Debo una enorme gratitud a todos los que estuvieron presentes en esas ocasiones por sus provechosas críticas, de las cuales tanto he aprendido, en especial a: Paul Boghossian, Michael Bratman, Diemut Bubeck, Myles Burnyeat, Thomas D'Andrea, Ronald De Sousa, Ronald Dworkin, David Glidden, Anniken Greve, David Halperin, Angie Hobbs, Paul Hoffman, Terence Irwin, Frances Kamm, Pierre Keller, Jaegwon Kim, Richard Kraut, Jerryd Levinson, Alasdair MacIntyre, Richard Miller, Thomas Nagel, Catherine Osborne, Ross Parke, John Procopé, Witold Rabinowicz, Andrews Reath, Jerome Schneewind, Bennett Simon, Maurya Simon, Michael Slote, Nancy Snow, Ernest Sosa, Michael Strocker, Gary Watson, Howard Wettstein, Unni Wikkan, Bernard Williams, Nick Zangwill.

Por sus comentarios a parte o a la totalidad del borrador me encuentro muy agradecida a Kate Abramson, Ermanno Bencivenga, Edward Bond, Victor Caston, Edward Cone, John Deigh, Richard Eldridge, Richard Epstein, Lothar von Falkenhausen, Jonathan Glover, Stephen Halliwell, Patricia Herzog, Simo Knuutila, William Landes, Stephen Leighton, Lawrence Lessig, William Miller, Herlinde Pauer-Studer, Richard Posner, Bernard Reginster, John Roemer, Jerome Schneewind, Nancy Sherman, Albert Silverstein, Walter Sinnott-Armstrong, Richard Sorabji, Cass Sunstein, Christopher Taylor y dos evaluadores anónimos de Cambridge University Press. Aaron Ben Ze'ev me permitió acceder al manuscrito de su excelente libro antes de que estuviese concluido y me brindó un gran número de sugerencias muy valiosas. También estoy agradecida al profesor G. H. von Wright por su inestimable correspondencia. Debo dar las gracias también a los estudiantes que participaron en varios seminarios sobre estos temas en la Brown University y la University of Chicago, en particular a Jeremy Caplan, Craig Duncan, Rick Furtak, Margaret Graver, Richard Hoffman, Craig Joseph, Jeremy Bendik Keymer, Joanna Norland, Douglas McDiarmid y John Stone, así como a todos quienes escribieron comentarios cuidadosos sobre alguna parte de este material.

Mi excepcional gratitud a varias personas que revisaron la totalidad del borrador en la etapa final de corrección y formularon aportaciones extremadamente valiosas: Jeremy Bendik-Keymer, John Deigh, Rick Furtak, Charles Larmore y Keith Oatley. Rick Furtak aportó su pers-

picacia y meticulosidad en las tareas de ultimar la bibliografía y preparar los índices. Terence Moore resultó un maravilloso apoyo y un eficaz editor desde la etapa más temprana del proyecto. Russell Hahn fue un corrector ejemplar, atento pero no intrusivo.

Hay una persona con quien tengo una deuda profunda e inexpresable, por eso le dedico este libro a Cass Sunstein.

Versiones de ciertas partes del borrador han aparecido ya en las siguientes publicaciones:

Una versión mucho más temprana del capítulo 1 apareció como «*Emotions as Judgments of Value and Importance*,» en P. Bilimoria y J. N. Mohanty (comps.), *Relativism, Suffering, and Beyond: Essays in Memory of Bimal K. Matilal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, págs. 231-251, y traducida al sueco en *Tanke Känsla Identitet*, ed. Ulla Holm y otros, Gothenberg, Annama, 1997, págs. 197-236.

Una versión del capítulo 3 ha aparecido como «*Emotions and Social Norms*,» en Larry Nucci, Geoffrey Saxe y Elliot Turiel (comps.), *Culture, Thought, and Development*, Mahwah, N.J., Lawrence Erlbaum, 2000, págs. 41-63.

Una versión de algunas partes del capítulo 4 ha aparecido en una traducción alemana como «*Emotionen und die Ursprung der Moral*,» en *Moral im sozialen Kontext*, ed. G. Nunner-Winkler y W. Edelstein, Fráncfort, Suhrkamp, 2000, págs. 82-115.

Una versión de parte del material de la segunda parte (aunque con diferencias importantes en el punto de vista) apareció como «*Compassion: The Basic Social Emotion*,» *Social Philosophy and Policy* 13 (1996), págs. 27-58, también publicado con la misma paginación bajo el título de *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Una versión de parte del material del capítulo 10 apareció como «*The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust*,» *New Literary History* 25 (1994), págs. 925-949.

Una versión del capítulo 11 y partes del capítulo 12 aparecieron como «*Augustine and Dante on the Ascent of Love*,» en Gareth B. Mathews (comp.), *The Augustinian Tradition*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1999, págs. 61-90.

Parte del material del capítulo 12 apareció en «Beatrice's 'Dante': Loving the Individual?» en *Virtue, Love, and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos, Apeiron* número especial 1993-1994, ed. T. H. Irwin y M. Nussbaum (publicado en 1994), págs. 161-178.

Una versión previa del capítulo 13 apareció como «Wuthering Heights: The Romantic Ascent», *Philosophy and Literature* 20 (1996), págs. 362-382.

Una versión previa del capítulo 16 apareció como «The Transfiguration of Everyday Life», *Metaphilosophy* 25 (1994), págs. 238-261.

Introducción

Las emociones conforman el paisaje de nuestra vida mental y social. Como los «levantamientos geológicos» que un viajero puede descubrir en un paisaje donde hasta hace poco sólo se veía una llanura, imprimen a nuestras vidas un carácter irregular, incierto y proclive a los vaivenes. ¿Por qué y cómo? ¿Será porque las emociones son energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con nuestros pensamientos, nuestras figuraciones y nuestras valoraciones? Proust lo niega, denominando a las emociones «levantamientos geológicos del pensamiento». * En otras palabras, lo que transforma la llanura de la mente del barón en una cordillera no es ninguna sacudida subterránea, sino los pensamientos que alberga acerca de Charlie Morel, una persona que de repente se ha vuelto crucial para su bienestar y a quien ve como inescrutable, poco fiable y completamente fuera de su control. Son estos pensamientos acerca del valor y la importancia los que hacen que su mente se proyecte al exterior como una cadena montañosa, en lugar de permanecer inmóvil e inerte, cómodamente satisfecha de sí misma.

Hay mucho en juego en la decisión de considerar de esta forma las emociones, como una respuesta inteligente a la percepción del valor. Si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético, como ha sucedido a menudo en la historia de la filosofía. En lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que

* Proust, *A la busca del tiempo perdido*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Valdemar, 2002. A lo largo de todo el libro emplearemos, en caso de que existan y puedan utilizarse, las traducciones españolas de los textos citados por la autora. Una excepción habitual será cuando Nussbaum realice sus propias versiones, que en general verteremos directamente al español. (*Nota de las t.*)

el intelecto imparcial ha de captar y las emociones como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del sistema de razonamiento ético. No podemos obviarlas razonablemente una vez que reconocemos que las emociones contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos y pautas buenas o malas para las elecciones éticas. Tendremos que enfrentarnos al confuso material de la aflicción y del amor, de la ira y del temor, y al papel que estas experiencias tumultuosas desempeñan en el pensamiento acerca de lo bueno y lo justo.

Afirmar que las emociones han de formar parte relevante del contenido de la filosofía moral no supone afirmar que ésta deba conceder a las emociones una confianza privilegiada o considerarlas inmunes a la crítica racional, dado que pueden no ser más fiables que cualquier otro conjunto de creencias arraigadas. Es posible incluso que haya razones especiales para considerarlas sospechosas debido a su contenido específico y a la naturaleza de su historia. Lo que significa es que no podemos ignorarlas, como tan a menudo ha hecho la filosofía moral. Significa que una parte central del desarrollo de una teoría ética adecuada será el desarrollo de una teoría apropiada de las emociones, incluyendo sus fuentes culturales, su historia en la primera infancia y en la niñez y su funcionamiento, en ocasiones impredecible y desordenado, en la vida cotidiana de los seres humanos que tienen apego a cosas que existen fuera de sí mismos.

La explicación de Proust de la mente del barón también desafía el pensamiento ético convencional en otro sentido. Nos dice algo sobre los textos a los que acercarnos si hemos de dar cuenta de las emociones adecuadamente. Si éstas implican juicios acerca de la relevancia para nuestro bienestar de objetos externos incontrolados, juicios en los que la mente del sujeto que juzga se proyecta de manera inestable hacia un mundo exterior de objetos, habremos de ser capaces de imaginarnos esosapegos, su placer y su terror, su intensa e incluso obsesiva concentración en su objeto, si queremos hablar como es debido sobre el amor, el miedo o la ira. Y parece que tendremos motivos para acercarnos a textos como la novela de Proust, que alienten tales ejercicios de imaginación, profundizando y afinando nuestra comprensión de los levantamientos del pensar en nuestra propia vida. Si Proust tiene razón, no nos entenderemos lo suficientemente bien como para hablar con lucidez sobre ética, a menos que nos sometamos al doloroso autóexamen que es capaz de demandar un texto como el suyo.

Asimismo, si las emociones son como Proust las describe, poseen una compleja estructura cognitiva que es parcialmente narrativa en su

forma y que supone una historia de nuestra relación con objetos queridos que se prolonga a lo largo del tiempo. En definitiva, no podemos entender el amor del barón, por ejemplo, sin conocer buena parte de la historia de pautas de relación que se remontan a su infancia. Los amores pasados proyectan su sombra sobre las relaciones presentes y se cobijan en su interior. Lo cual, a su vez, sugiere que para poder hablar apropiadamente de las emociones será necesario acercarse a textos que contengan una dimensión narrativa, profundizando y afinando así nuestro conocimiento de nosotros mismos en tanto portadores de una historia temporal compleja. Por esta razón el narrador de Proust se convence de que ciertas verdades relativas al ser humano sólo pueden contarse de manera literaria. Si aceptamos su concepción de las emociones, debemos coincidir hasta el punto de conceder a la literatura (y otras obras de arte) un espacio dentro de la filosofía moral, al lado de textos filosóficos más convencionales. Una vez más: una explicación del razonamiento humano basada sólo en textos abstractos como los propios de la filosofía moral probablemente resultará demasiado simple para ofrecernos el tipo de comprensión de nosotros mismos que necesitamos.

Algunos de estos postulados podrían ser mantenidos hasta por aquellos que sostienen que las emociones son totalmente no cognitivas: incluso tales personas pueden pensar que necesitamos entender la psicología humana mejor de lo habitual para escribir bien sobre ética. Pero si una teoría cognitiva-evaluadora de las emociones es correcta, estos postulados adquieren una importancia particular, pues significan que, si se omiten las emociones, se descuidará no un mero apéndice psicológico al pensamiento ético, sino una parte del propio pensamiento ético. Las emociones no son sólo el combustible que impulsa el mecanismo psicológico de una criatura racional, son parte, una parte considerablemente compleja y confusa, del propio raciocinio de esa criatura.

De esta manera, una explicación teórica de las emociones no es sólo eso: tiene profundas consecuencias para la teoría de la razón práctica, para la ética normativa y para las relaciones entre ética y estética. Tal explicación tiene también consecuencias para el pensamiento político, pues la comprensión de la relación entre las emociones y las diversas concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano. Concebirlas emociones como elementos esenciales de la inteligencia humana, y no como meros apoyos o puntales de la inteligencia, nos proporciona unas razones especialmente poderosas para fomentar las condiciones del bienestar emocional en una cultura política, pues esta

concepción implica que, sin desarrollo emocional, una parte de nuestra capacidad de razonar como criaturas políticas desaparecerá.

En la primera parte del libro expondré una concepción de las emociones que desarrolla la intuición contenida en la descripción de Proust, sugiriendo que diversos fenómenos de nuestra vida emocional se explican correctamente mediante una perspectiva cuyos antecedentes son las ideas de los estoicos de la Grecia antigua. Este planteamiento sostiene que las emociones son evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el florecimiento de la misma.¹ Contiene tres ideas relevantes: la idea de una *valoración cognitiva o evaluación*, la idea del *florecimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes*, y la idea de la *relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*. Lo característico de las emociones es combinar estas ideas e información acerca de los sucesos del mundo; son nuestra forma de registrar cómo son las cosas con respecto a los elementos externos (esto es, *incontrolados*)² que consideramos relevantes para nuestro bienestar. Centrándome en un ejemplo complejo de la aflicción suscitada por la muerte de un progenitor (ejemplo escogido por su ubicuidad como un mecanismo apropiado para alentar a los lectores a explorar su propia experiencia del dolor), mostraré cómo este tipo particular de explicación cognitiva hace justicia a nuestra experiencia de la emoción.

Mi estrategia es formular inicialmente esta concepción de una forma relativamente simple, proporcionándole una defensa preliminar (capítulo 1). Una vez considerada su estructura general, pasaremos a contemplar diversas modificaciones que tendrá que experimentar para hacerse más adecuada. Tales modificaciones no fueron realizadas por los propios estoicos (hasta donde sabemos por los fragmentos de su obra que han sobrevivido acerca de este tema). Mi concepción se afinará y reestructurará en cuatro etapas diferenciadas. Cuando hayamos

1. Este análisis de la emoción no supone de ninguna manera la controvertida concepción normativa de los estoicos según la cual todas las evaluaciones relativas a las emociones son falsas. Dicha concepción es lo que explica su recomendación de extirpar toda emoción en busca de una vida sin perturbaciones. Para una exégesis del análisis y de la concepción normativa, véase Nussbaum (1994); para la concepción normativa y mi crítica de la misma véase el capítulo 7.

2. Lo externo es una forma metafórica de referirse al hecho de que estos elementos no son controlados por la propia voluntad de la persona; en este sentido, muchas cosas dentro del propio cuerpo de una persona (la salud y la enfermedad, por ejemplo) son «externas».

acabado, quedará un núcleo general, pero será mucho más sutil de lo anunciado al comienzo. La concepción que surgirá puede denominarse con justicia neoestoaica, y emplearé este término con frecuencia. Pero tiene un carácter independiente, que hace hincapié en la comunidad entre los humanos y otros animales, en el papel de las normas sociales y en la complejidad de toda historia humana individual.

Para modificar esta concepción, en un principio, bastará simplemente con desarrollarla, abordando asuntos de los que no sabemos si los estoicos se ocuparon. Será necesario considerar el papel de la imaginación en los diversos tipos de emociones. Tendremos que distinguir entre emociones generales y particulares, y entre emociones «de fondo» y «de situación». Deberemos preguntarnos cómo explicar la disminución de la aflicción con el paso del tiempo dentro de una teoría cognitivo-evaluadora. Será necesario examinar con detenimiento si todas las evaluaciones implicadas en la emoción se relacionan efectivamente con «bienes externos» no controlados y si siempre se valora el objeto de la emoción porque guarda alguna relación con el florecimiento propio. Y por último, será necesario dedicar mucha atención a la difícil cuestión de si, aparte de las actitudes cognitivas, existen otros elementos implicados en la emoción: sentimientos, movimientos corporales o percepciones densas que no se agotan en el contenido proposicional de la emoción. En la segunda mitad del primer capítulo comenzaré el afinamiento de la concepción estoica —o, como también podría decirse, la construcción de una concepción neoestoaica contemporánea— trazando estas delimitaciones adicionales y enfrentándome a estas preguntas ulteriores.

En segundo lugar, toda concepción cognitivo-evaluadora contemporánea debe ofrecer una explicación verosímil de la relación entre las emociones humanas y las de otros animales. Los estoicos antiguos tenían una explicación inverosímil: simplemente negaban que los animales no humanos tuvieran emociones. Tal negación ha llevado a varios pensadores a rechazar esta concepción. Pero no tenemos por qué seguir ese camino, pues en vez de hacer eso podemos limitarnos a rechazar la baja estima en que los estoicos tenían la inteligencia de los animales. En este punto tendremos que recurrir a la investigación moderna en etología y psicología cognitiva para interesarnos por las formas de valoración cognitiva que es factible adscribir a los diversos tipos de animales. En el capítulo 2 sostengo que es posible ofrecer una explicación adecuada de la emoción animal dentro del espíritu general de la concepción de los estoicos, pero es necesario ampliar su concepción de la cognición evaluadora, centrándonos menos en el lenguaje y la aceptación de proposiciones formulables lingüísticamente y más en la capacidad general de

ver X como Y, donde Y supone una noción de relevancia o de importancia para el bienestar propio de la criatura. En este punto también me ocuparé de algunas cuestiones generales relativas a la emoción, tratando el vínculo entre las emociones animales y la percepción de la indefensión y argumentando que la salud emocional exige la creencia en que las acciones voluntarias propias comportarán una modificación significativa en los objetivos y proyectos propios más importantes.

En este punto de la argumentación nos encontraremos en disposición de debatir también acerca de tres distinciones importantes que nos ayudarán a trazar mejor la geografía de la vida emocional: distinciones entre las emociones y los apetitos, entre las emociones y los estados de ánimo y entre las emociones y los motivos para la acción. Al mostrar que nuestra concepción puede ofrecer una explicación adecuada de tales distinciones, reforzaremos nuestra hipótesis de que dicha concepción da cuenta correctamente de la experiencia de las emociones. Con estos asuntos finaliza el capítulo 2.

Pero una teoría cognitivo-evaluadora contemporánea también debe explicar de manera adecuada el papel de diversas normas sociales en la construcción del repertorio emocional de una sociedad. Los estoicos antiguos concedieron un lugar importante a las normas sociales al dar cuenta de las emociones, pero nada dijeron sobre el modo en que las variaciones de la norma implican variaciones de la emoción. La tercera modificación importante a la que someteremos la concepción simple presentada al principio supone, pues, explorar estos asuntos ofreciendo una explicación razonable del papel que cumple la «construcción social» en la vida emocional. Los estudios antropológicos sobre la emoción nos han proporcionado un material muy rico sobre la variedad de las emociones que utilizaré en el tercer capítulo a fin de tratar estos asuntos. La concepción simple se transformará de nuevo, pese a lo cual sus características principales (el acento sobre la valoración y sobre el papel de los objetivos y proyectos importantes) permanecerán inalteradas.

Los estoicos de Grecia y Roma no mostraron interés en la infancia ni se interrogaron en ningún momento acerca del modo en que las experiencias tempranas determinan la vida emocional de la madurez. De hecho, parecen haber sostenido el inverosímil punto de vista de que los niños, como los animales, carecen de emociones. Nosotros podemos advertir que se trata de un error, que los «levantamientos geológicos del pensamiento» que constituyen la experiencia adulta de la emoción suponen cimientos colocados en una época de la vida muy anterior, experiencias de apego, necesidad, placer y rabia. Los recuerdos tempranos proyectan su sombra sobre las percepciones posteriores de los objetos; las relaciones adultas contienen huellas de amores y odios infantiles.

Aunque esta dimensión narrativa es una parte ubicua de la experiencia emocional adulta, y en este sentido debería incorporarse al análisis desde el principio, no podríamos haberla descrito adecuadamente antes de elaborar una explicación flexible de la cognición como la que se ofrece en el capítulo 2, así como la explicación de la variación social del capítulo 3. En este punto, sin embargo, podremos preguntarnos cómo la combinación, en la cría humana, de un estado de necesidad extrema y de madurez cognitiva, de apego intenso y de separación incipiente, conforma para bien o para mal la geografía de la vida emocional. En estos temas, poco tratados por los filósofos y casi nunca tratados bien, el filósofo debe volverse hacia la psicología y la literatura en busca de ayuda. Recientemente se ha dado un alto e inaudito grado de convergencia e incluso cooperación entre psicólogos cognitivos y psicoanalistas, especialmente los pertenecientes a la tradición de las relaciones de objeto, en la cual se abordan algunas de estas cuestiones. Me basaré en ese material, pero también en Proust, en algunos sentidos el psicoanalista de las relaciones de objeto más profundo. De esta forma, la concepción simple experimentará otra transformación, quizá la más drástica.

Mi explicación de las emociones infantiles hace hincapié en el papel de la imaginación para conseguir una resolución positiva de las crisis emocionales tempranas. Mi exposición posterior de la compasión y del amor desarrolla esta noción, centrándose en el papel de las artes en el cultivo de dichas emociones. Así pues, el interludio y el capítulo 5 tratan de la experiencia de las emociones que sentimos en relación con las obras de arte. El interludio establece un marco general para concebir las emociones dirigidas hacia las obras de arte. A continuación, el capítulo 5 se ocupa de la música, ya que este caso es mucho más difícil de tratar que el de la literatura y, sin embargo, resulta crucial si hemos de asegurarnos de que la exposición que venimos desarrollando está bien encaminada. La música es una fuente especialmente rica de experiencias emocionales y a menudo se la ha considerado reveladora de la naturaleza de la vida emocional. Muchas concepciones cognitivo-evaluadoras de la emoción se encuentran con dificultades para explicar estos fenómenos; pienso que, debido a mi flexible explicación no lingüística de la cognición, no es el caso de la mía. De hecho, mi punto de vista nos permite resolver un dilema que ha desconcertado a algunos estudiosos de la experiencia musical. La música de Mahler y sus propias afirmaciones sobre la misma, de una perspicacia notable, me guiarán a lo largo de un capítulo en el que ofreceré la interpretación de dos canciones del ciclo *Kindertotlieder* [Canciones para los niños difuntos] para mostrar lo que esta concepción puede hacer ante un caso comple-

jo de expresión musical de la aflicción, el amor, la culpa y la indefensión.

Así termina la primera parte: con una versión mucho más compleja de la concepción bosquejada inicialmente en el capítulo 1 —tras la incorporación de la cognición no lingüística, las normas sociales y la historia individual— y con un ejemplo de cómo puede operar tal concepción para explicar una experiencia a la vez frágil y desgarradora.

Resultará evidente que la primera parte se ocupa de algunas emociones más que de otras. La aflicción desempeña un papel especialmente importante en todos los capítulos, junto a las emociones, tan fuertemente relacionadas con ella, del temor y la esperanza (el campo se amplía en el capítulo 4, donde cobran protagonismo la vergüenza, el asco, la envidia y la ira). Y sin embargo, a pesar de esta concentración en ciertos casos, está claro también que mi proyecto es construir un marco analítico para pensar sobre las emociones en general. Tal procedimiento requiere un comentario, pues algunos postularían que no existe un denominador común interesante al que se acoja un rango de fenómenos de tal variedad.³ Sólo cabe derrotar esa clase de escepticismo manteniendo el paso y proponiendo una explicación que resulte iluminadora, pero que no pase por alto las diferencias significativas entre las emociones.⁴ Nos enfrentamos una y otra vez a tales diferencias, dado que la exposición, a medida que avance, se irá apoyando en un número creciente de casos. Comenzando con una descripción detallada de un único tipo de emoción,⁵ incluirá progresivamente el análisis de muchas otras. Las partes segunda y tercera ampliarán aún más el campo. Coincido con la crítica escéptica en la medida en que considero que toda explicación adecuada de las emociones debe dar cuenta en detalle y en toda su complejidad del contenido específico de las emociones particulares; sin ello, poco puede decirse que tenga interés. No obstante, cuando procedemos a analizar las emociones particulares, advertimos estrechas relaciones entre ellas, tanto conceptuales como causales, que debemos analizar si queremos llegar a una comprensión correcta de las variedades específicas.

Descubriremos también que el denominador común dentro de la clase de las emociones es, de hecho, mayor de lo que supondríamos al

3. Véase Griffiths (1997).

4. Véanse también Ben-Ze'ev (2000) y Solomon (1999).

5. Desde luego, cada tipo particular se caracteriza por una enorme variedad interna, como mi exposición subraya. En los capítulos 3 y 4 argumentaré que las normas sociales y la historia personal son fuente de gran diversidad en la experiencia de la aflicción.

observar simplemente nuestro uso informal y a menudo vago de palabras como «sentimiento», «emoción» y «pasión». Aunque, como explicaré en breve, yo confío en la capacidad de las personas de clasificar con solvencia las experiencias de un tipo particular de emoción, también aquí mi metodología deja espacio para un error que posteriormente será corregido por el diálogo con la teoría. En lo que concierne a las categorías genéricas amplias, el uso común me parece mucho menos preciso y por ello menos fidedigno que en el caso de las categorías particulares; en consecuencia, no daré por sentado, por ejemplo, que todos los usos de un término como «sentimiento» designen un único fenómeno. Hay muchos elementos anacrónicos en el uso y toda teoría debe poder señalar este hecho.⁶ Una teoría crítica de este tipo puede, sin embargo, llegar a una explicación unitaria interesante de un grupo importante de fenómenos que presentan rasgos comunes significativos. El lector tendrá que juzgar si la teoría posee la flexibilidad suficiente como para explorar las diferencias entre las diversas emociones y entre experiencias diferentes de una emoción dada y si tiene pese a ello un carácter lo suficientemente definido como para iluminar los fenómenos diversos.⁷

Entonces, ¿cuál es el punto de partida de la investigación? Está claro que ha de ser la experiencia. Además, incluso cuando, como en este caso, se consultan de manera prominente los resultados de la investigación científica, el campo del *explanandum* debe identificarse de un modo que sea, al menos inicialmente, independiente de las teorías explicativas creadas por los científicos. Así, los científicos que investigan las emociones suelen confiar en la capacidad de los sujetos de su estudio (y de sus lectores) de identificar empíricamente ejemplos de una

6. Resulta particularmente extraño que Griffiths, quien critica con severidad la confianza en el uso y las concepciones comunes, confie a su vez en ellas de una manera poco crítica cuando argumenta que la categoría «emoción» contiene tanta heterogeneidad que no es posible una explicación única interesante. El autor utiliza la palabra de modo bastante vago para establecer que las cosas que caen dentro de ella son múltiples y no unificadas; y, sin embargo, es él quien sostiene que hay que desconfiar de los usos vagos.

7. Ciertamente, no siempre es fácil discernir las emociones de otras experiencias estrechamente vinculadas a ellas, tales como los estados de ánimo y los apetitos. Las distinciones resultan borrosas y puede que algunos casos sean auténticamente indeterminados. Tal situación se repite, sin embargo, con muchos fenómenos complejos de la experiencia humana que los filósofos tratan de investigar. Conceptos tales como los de creencia y conciencia, virtud y justicia, parecen mucho más difíciles de especificar de una manera unitaria interesante. Y sin embargo ello no ha impedido a los filósofos investigar los rasgos comunes y realizar en consecuencia afirmaciones verdaderamente iluminadoras.

emoción determinada y de nombrarlos de modo bastante fiable. Toda su labor consiste en establecer correlaciones —entre un fenómeno neuronal, por ejemplo, y la emoción de la aflicción. De modo que hay que identificar los casos de sufrimiento de alguna otra manera, usualmente mediante autorregistros. Resulta difícil imaginar que incluso el más mezquino de los científicos pudiera actuar de otra forma: sin clasificación empírica y sin la correlación subsiguiente contaríamos sólo con una descripción de la actividad neuronal, y ésta no se vincularía con ninguna de las preguntas que los científicos suelen plantear. De manera similar, mi propia exposición asume la capacidad de los lectores de identificar y clasificar ejemplos de emociones tales como el sufrimiento, el temor y la envidia; a lo largo de todo el texto se consideran juicios intuitivos sobre estos casos junto a los resultados de la investigación filosófica y científica.

Dos salvedades, sin embargo, deben introducirse con claridad en este momento. En primer lugar, confiar en la capacidad de las personas de clasificar los diferentes casos de emoción no significa confiar en las teorías de las personas acerca del carácter de las emociones.⁸ Considerense los lingüistas de campo: confían en la capacidad de los sujetos de estudio de identificar con mayor o menor acierto los casos de uso correcto o incorrecto. No confían en su capacidad de construir una teoría correcta de la lengua en cuestión y desde luego sería absurdo confiar en ello. La mayoría de las personas no tiene ni idea sobre cómo escribir la gramática de su lengua, aunque es su competencia lo que toda gramática debe explicar. Considerese, asimismo, la carrera de Sócrates. Su método, tal como lo registra Platón, confiaba en la capacidad de sus interlocutores de identificar, con mayor o menor acierto, ejemplos de una virtud concreta. Las definiciones ofrecidas de la valentía o la justicia son atacadas habitualmente mediante el descubrimiento de lo que tanto Sócrates como su interlocutor consideran un caso genuino de la virtud que la definición no abarca, o mediante el descubrimiento de que la definición abarca fenómenos que ni Sócrates ni su interlocutor están dispuestos a calificar de ejemplo genuino de esa virtud. Lo que este procedimiento revela es que las personas resultan más fiables al agrupar ejemplos que al tratar de darles una explicación teórica. Esto no es sorprendente, ya que la identificación de casos es una operación generalizada en sus vidas, operación de todo hablante competente de esa lengua y de todo el que participa en esa cultura, mientras que la construcción de teorías suele ser algo que apenas ha ocupado su pensa-

8. Sorprendentemente, Griffiths (1997) no parece percibir esta distinción; su ataque a la «psicología popular» aparentemente abarca intuiciones de ambas clases.

miento. Mi procedimiento, así pues, es socrático: confía en la capacidad de los lectores de identificar los casos que constituyen el campo del *explanandum*, pero no confía en ellos para producir buenas explicaciones. De hecho, mi propia explicación parece bastante contraintuitiva, al igual que muchas definiciones socráticas. Espero que en última instancia resulte convincente en tanto teoría explicativa digna de mérito.

En segundo lugar, confiar en la capacidad de las personas para clasificar los fenómenos correctamente en general no significa asumir que acierten siempre.⁹ Si estoy buscando una definición científica del agua, por alguna parte tendré que empezar: presumiblemente, por ejemplos de agua identificados por hablantes competentes de la lengua. Pero una vez que llegue a una definición en términos de análisis químico del agua, los fenómenos deberán reagruparse: si los hablantes no sabían que el hielo era un ejemplo del mismo compuesto químico, habrá que corregir sus clasificaciones. Tendrá que subsistir un área central de fenómenos o de lo contrario nos preguntaremos si la explicación realmente explica lo que comenzamos a investigar.¹⁰ Pero resulta completamente natural que las personas —dado que, como he afirmado, a menudo son poco reflexivas en sus clasificaciones— no tracen todas las lindes en el sitio adecuado y que tal error se revele mediante una explicación correcta.

De este modo, comenzaré por ejemplos de emociones tal y como la gente los identifica en la vida diaria, pero argumentaré posteriormente que hemos de admitir otros ejemplos que no siempre se identifican correctamente: un temor continuo a la muerte, por ejemplo, que pervive aunque pase desapercibido dentro de la urdimbre de la vida propia y que explica muchas acciones y reacciones; una rabia recóndita hacia un ser querido, que no es reconocida como tal pero que emerge en forma de depresión —depresión que parece un estado de ánimo sin objeto pero que, tras ser examinada, resulta ser el legado de una pérdida en la infancia. En casos así, considero que al final habrá que volver a las personas y a sus juicios: hemos de poder mostrar a la gente que postular un temor a la muerte es una buena manera de unificar experiencias diversas en el caso dado y de explicar acciones que de otro modo no se

9. De nuevo, la posibilidad de dar cuenta de la emoción de modo a la vez crítico y sensible a la experiencia parece ser ignorada por Griffiths en su despectivo rechazo de la mayor parte del trabajo filosófico sobre el tema.

10. Éste es el problema que se ha encontrado con frecuencia en la *República* de Platón: algunos intérpretes sostienen que la definición socrática de justicia en términos del orden del alma se ha separado tanto del rango de casos utilizado inicialmente por los interlocutores para precisar la justicia, que en realidad Sócrates ha definido otro concepto. Creo que se puede responder a esta acusación, ¡pero no aquí!

explicarían tan bien. Si no regresamos a los fenómenos con la sensación de aportar una luz nueva, nuestra teoría misma se verá comprometida. No obstante, debemos insistir en que la filosofía puede, y de hecho debe, ser sensible a la experiencia humana y sin embargo crítica con el pensamiento imperfecto que aquélla a veces contiene.

La primera parte apenas aborda cuestiones normativas. Establecer que las emociones tienen un alto contenido cognitivo-intencional ayuda a disipar una objeción a las mismas en tanto elementos de la deliberación; concretamente, la objeción de que las emociones son fuerzas ciegas que carecen de todo discernimiento e inteligencia. Pero ésta dista mucho de ser la única objeción que se podría plantear. La consideración de las emociones como una forma de pensamiento evaluativo nos muestra que la cuestión de su papel en una vida humana buena es parte esencial de una interrogación general acerca de la vida humana buena. No cabe, por ello, determinar la posición que las emociones deberían ocupar en la moralidad (o en los aspectos no morales de una vida buena) sin sostener una concepción normativa general. La defensa de una concepción general de esa naturaleza rebasa el ámbito de este proyecto. Va asimismo contra su espíritu, que radica en mostrar lo que las emociones pueden ofrecer a diversos tipos de concepciones.

No obstante, parece acertado, de todos modos, preguntarse si existe algo en las emociones en cuanto tales que las convierta en subversoras de la moralidad (o, expresado de otra manera, del florecimiento humano). Si su carencia de discernimiento o inteligencia no resulta un reclamo legítimo, ¿existen otras impugnaciones generales a las emociones que deban inquietarnos? Al responder a esta pregunta parto de algunas presuposiciones acerca de cómo ha de ser una concepción normativa adecuada. En particular, presupongo que una concepción adecuada debe hacer sitio para el respeto mutuo y la reciprocidad; que debe tratar a las personas como fines en vez de como medios y como agentes en vez de como receptores pasivos de beneficios; que debe contener una dosis adecuada de interés por las necesidades de los otros, incluyendo aquellos que viven en sitios alejados; y que debe tener en cuenta los apegos hacia personas concretas, así como la consideración de éstas como cualitativamente distintas las unas de las otras. Estas características se dejan imprecisas y generales de manera deliberada, a fin de mostrar que pueden ser exemplificadas por varias teorías normativas diferentes y también (lo que es otra cuestión) que son susceptibles de especificaciones ulteriores muy distintas.

Para alguien con estos intereses (que un filósofo podría relacionar bien con una rama liberal de aristotelismo, bien con un tipo de kantismo flexible y orientado a la virtud), las emociones, tal como las caracterizo en la primera parte, plantean tres problemas. Primero, en la medida en que suponen el reconocimiento de las propias necesidades y de la falta de autosuficiencia, las emociones nos revelan como vulnerables ante acontecimientos que no controlamos; podría sostenerse que al incluir una notable falta de control en la concepción de una vida buena se compromete demasiado la dignidad de la propia capacidad de acción. Ésta es la razón por la que los estoicos antiguos vincularon su perspicaz análisis de las emociones, que yo seguiré aquí, a la radical tesis normativa de que es mejor extirpar las emociones por completo de la vida humana. No se aceptará aquí esa tesis normativa. Avanzaré asumiendo que al menos ciertas cosas y personas fuera del propio control tienen un valor real. Pero la impugnación estoica, con su atractivo retrato de la agencia y de su integridad, plantea preguntas que han de responderse en relación con la tesis normativa que uno defienda.

En segundo lugar, las emociones se centran en nuestros objetivos propios y representan el mundo desde la perspectiva de dichos objetivos y proyectos antes que desde un punto de vista estrictamente imparcial. Por otra parte, se desarrollan en relación con apegos extremadamente estrechos e íntimos, y mi explicación histórica sugiere que tales vínculos tempranos y muy particulares proyectan su sombra sobre las relaciones de objeto posteriores. Como consecuencia, las emociones parecen demasiado parciales o tendenciosas, y uno podría suponer que nos convendría guiarnos por formas de razonamiento más objetivas. De nuevo, esta cuestión será tratada de forma diversa por teorías normativas diferentes, pero toda explicación que cumpla mis estrictos requisitos debe ocuparse de ella, ya que pretendemos suministrar una base para el respeto a la dignidad de la agencia y para el interés por la condición necesitada de los seres humanos.

En tercer lugar, las emociones parecen caracterizarse por la ambivalencia hacia su objeto. En la naturaleza misma de nuestras relaciones de objeto tempranas, como defiendo en el capítulo 4, acecha una subversora combinación de amor y rencor suscitada directamente por la idea de que necesitamos a otros para sobrevivir y florecer, pero no controlamos en absoluto sus movimientos. Que el amor siempre, o al menos en general, esté entreverado de esta forma con el odio, nos podría dar motivos para no confiar de ninguna manera en las emociones en la vida moral, sino en la guía más impersonal de las reglas del deber. El capítulo 4 ofrece también algunas reflexiones preliminares acerca de cómo se podrían superar estos inconvenientes, desarrollando una ex-

plicación provisional de la salud psicológica que implica la voluntad de vivir en interdependencia con los otros. Pero esta norma es frágil y elusiva, y en este sentido el papel de las emociones en la vida ética buena sigue resultando borroso.

Las partes segunda y tercera investigan estas tres objeciones, pero no de un modo lineal. En vez de ello, basándose en la explicación de las emociones de la primera parte, se centran en dos de las mismas que parecen particularmente pertinentes para forjar una réplica: la compasión y el amor. Hay múltiples maneras de estudiar las relaciones entre las emociones y la moralidad, y una discusión general de este asunto fácilmente podría llegar a carecer del tipo de especificidad y detalle que daría valor a la explicación. Así pues, he optado por restringir el campo de investigación de dos modos: ocupándome principalmente de estas dos emociones (aunque algunas otras, como la vergüenza y el asco, también ocupan un lugar importante de mi exposición) y refiriéndome a ellas de un modo en ocasiones indirecto y asistemático, centrándome en el análisis de debates históricos y en la interpretación de textos.

La compasión es una emoción en la que a menudo se ha confiado para ligar nuestra imaginación al bien de los otros y para convertir a los mismos en objeto de nuestro interés profundo. En el capítulo 6 investigo la estructura de esta emoción, interrogándome acerca de las perspectivas y problemas que plantea a la moralidad. En el capítulo 7 me acerco a textos históricos, procurando analizar el modo en que mis tres objeciones se han planteado en debates sobre el papel social de la compasión. Reviso los argumentos, tanto a favor como en contra de esta emoción, ofrecidos por pensadores como Platón, Aristóteles, los estoicos, Adam Smith, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Nietzsche. A continuación me ocuparé del debate histórico; examinando cada una de las tres objeciones, concluiré con una defensa compleja y muy restringida del papel social de esta emoción. Argumentaré que, pese a su potencial para la desigualdad y la parcialidad, la compasión puede ser una forma inestimable de acrecentar nuestra conciencia ética y de comprender el significado humano de determinados acontecimientos y políticas. En el capítulo 8 propongo algunas de las funciones que la compasión, de la mano de una teoría ética adecuada, puede desempeñar en la vida política.

Pero defender la compasión desde el punto de vista moral es una empresa relativamente sencilla. Mucho más arduo resulta abogar por las emociones, más intensas y ambivalentes, de la vida personal, las cuales son modeladas de modo más profundo por las relaciones de objeto

tempranas, con su placer y su terror intensos, sus celos y su frustración. El amor personal por lo general se ha considerado demasiado maravilloso como para apartarlo de la vida humana; pero también ha sido juzgado (no sólo por filósofos) como una fuente de gran peligro moral debido a su parcialidad y a la forma extrema de vulnerabilidad que supone, las cuales convierten en prácticamente inevitable su vinculación con los celos y la ira. Un proyecto filosófico podría investigar esta cuestión de múltiples maneras. Yo he decidido centrarme en las explicaciones del «ascenso» o de la «escala» del amor en el marco de zonas muy restringidas de las tradiciones filosófico-literarias occidentales, preguntándome qué cambios en la estructura del amor parecen prometer soluciones a estos problemas y si, al resolverlos, trastocan los elementos de la vida que, como he afirmado, toda explicación adecuada ha de incluir. Cabe dividir estos planteamientos en tres ramas: la platónica, la cristiana y la romántica. Cada una de ellas realiza propuestas verdaderamente meritorias y, sin embargo, todas, de alguna manera, se elevan tanto sobre la vida real que hay serias dudas de que efectivamente incluyan, como aseguran, todo lo que posee valor real. Por otra parte, como veremos, algunas de sus proposiciones refuerzan de hecho los elementos de la historia de la emoción infantil que (como defendré con anterioridad) resultan especialmente peligrosos para la moralidad, en particular la vergüenza por las limitaciones del cuerpo y la envidia hacia aquellos que controlan lo que nosotros deseamos dominar sin lograrlo. En este sentido, más que mejorar la situación, la empeoran. En consecuencia, en los dos últimos capítulos me ocupo de dos intentos de superar tanto la vergüenza como la envidia y de proponer, en ese proceso, una inversión de la «escala» canónica, restituyendo nuestro amor y atención a los fenómenos de la vida diaria.

En la tercera parte desarrollo este argumento centrándome en textos particulares, algunos de ellos filosófico-religiosos (Platón, Agustín de Hipona, Dante, Espinosa), otros literarios (Proust, Emily Brönte, Whitman, Joyce) e incluso musicales (Mahler); no obstante, mi modo de tratar los textos literarios y musicales consiste en centrarme en la conversación que mantienen (tanto en la forma como en el contenido) con la tradición filosófico-religiosa. Sin embargo, recorriendo transversalmente las investigaciones textuales concretas y conectándolas entre sí, se encuentran aquellas preguntas sobre el papel de las emociones en una vida buena que generó la exposición de la primera parte. En este sentido, la tercera parte constituye menos una explicación exhaustiva de los textos que una meditación filosófica sobre ellos, efectuada teniendo en mente mis propias cuestiones normativas. El giro hacia la literatura y la música es significativo a la luz del papel desem-

peñado por la imaginación en la explicación del desarrollo infantil y de la compasión: todo programa para el ascenso amoroso que pretenda ser valioso supondrá el cultivo de esta facultad junto a la capacidad de argumentar.

Todo el material normativo de la segunda y tercera parte presupone el análisis de la primera y asume, a efectos del debate normativo, que tal explicación de las emociones y de su desarrollo es verdadera. El propósito radica en mostrar que concebir las emociones (su relación con el juicio, sus dimensiones evaluadoras, su historia en la infancia) de este modo plantea un grupo definido de cuestiones y problemas normativos, a la vez que ofrece un conjunto de recursos para su solución. Puede de que un análisis diferente de las emociones no alterase algunos de los argumentos normativos de las partes segunda y tercera, pero la mayoría de ellos tendría que revisarse a fondo (si concibiésemos las emociones, por ejemplo, como procesos corporales innatos, las propuestas de modificarlas variando nuestra percepción de los objetos no parecerían viables). En este sentido, el análisis de las emociones desempeña una labor moral: percibimos con claridad qué problemas tenemos y no tenemos entre manos, adoptamos puntos de vista sobre el cambio ético plausibles y no lo contrario, y entendemos (en relación con nuestros argumentos normativos) lo que para una comunidad política podría significar procurar a sus ciudadanos las bases sociales de la salud imaginativa y emocional.

En ocasiones se supone que las concepciones cognitivas de la emoción son «apolíneas», porque soslayan todo lo que resulta confuso e ingobernable en la vida de las pasiones.¹¹ Espero mostrar que esta crítica está errada, o al menos que no sería acertado dirigírsela a mi concepción. Como indica el pasaje de Proust, concebir las emociones como pensamientos no tiene por qué ignorar cuanto hay de perturbador, o incluso de insoportable, en ellas. Es más, sospecho que la crítica habría de dirigirse en sentido opuesto. Si realmente fuéramos a concebir las emociones como sacudidas, o punzadas, o chispazos corporales, obviaríamos precisamente su aspecto más inquietante. Qué sencilla sería la vida si la aflicción fuera sólo un dolor en una pierna, o los celos un dolor de cabeza muy intenso. Los celos y la aflicción nos atormentan mentalmente; la fuente de la agonía —y, en otros casos, del placer— son los pensamientos que tenemos sobre los objetos. Incluso la

11. Este término es utilizado por Blackburn (1998), pág. 89, pero la opinión está más extendida.

aflicción y el amor de los animales, como argumentaré, son una función de su capacidad de pensar en objetos que consideran importantes para su bienestar. Pero la peculiar profundidad y el carácter potencialmente aterrador de las emociones humanas derivan de los pensamientos, especialmente complejos, que los humanos suelen concebir sobre su propia necesidad de objetos y sobre su control imperfecto de los mismos.

Como escribió Freud, en la cita de mi segundo epígrafe, la historia del nacimiento humano es la historia de un ser sensible que sale de un útero de seguro narcisismo a la dura sensación de encontrarse a la deriva en un mundo de objetos, un mundo que él no ha hecho y que no controla. En ese ámbito el niño es consciente de su carácter inusualmente débil e indefenso. El dolor físico no es nada en comparación con la aterradora conciencia de la indefensión, casi insuportable sin el cobijo de un sueño que recuerde al seno materno. Cuando nos despertamos hemos de hallar el modo de vivir en ese universo de objetos. Sin la inteligencia de las emociones tenemos pocas posibilidades de enfrentarnos bien a ese problema.

Primera parte

NECESIDAD Y RECONOCIMIENTO

CAPÍTULO 1

Las emociones como juicios de valor

Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente. En consecuencia, comienzo con un relato de tales evaluaciones, una narración que trata del temor, la esperanza, la aflicción, la ira y el amor.

I. NECESIDAD Y RECONOCIMIENTO

En abril de 1992 me encontraba en Dublín impartiendo clases en el Trinity College.¹ Como mi madre convalecía en el hospital tras una operación seria pero corriente, yo llamaba por teléfono con regularidad para informarme sobre su estado. Una de esas llamadas me trajo la noticia de que había sufrido una complicación grave durante la noche: la rotura de la incisión quirúrgica entre el esófago y el estómago. Se había producido una infección interna general, tenía fiebre y, aunque estaba recibiendo los mejores cuidados en un hospital excelente, su vida corría peligro. La noticia me hizo sentir como si me perforaran el estómago con un clavo. Con la ayuda de mis anfitriones, hice los preparativos para regresar en el próximo vuelo, que no salía hasta el día siguiente. Esa tarde imparti la clase programada sobre el tema de las emociones (un proyecto para la serie de charlas en la que se basa este libro). Yo no era la filósofa entusiasta y autosuficiente que impartía una

1. Nussbaum (1998) reelabora este material en forma de diálogo filosófico; éste será revisado nuevamente para incluirlo en un libro sobre el tema de la forma del diálogo en el que me encuentro trabajando.

clase o, más bien, no era sólo eso, sino también una persona traspasada por el mundo y que a duras penas contenía las lágrimas. Esa noche soñé que mi madre aparecía en mi cuarto del Trinity College, en su cama del hospital, muy demacrada y encogida, en posición fetal. La miré sintiendo una efusión de afecto y le dije «mami guapa». De repente se levantó, joven y bella como en las viejas fotografías de cuando yo tenía 2 o 3 años. Me sonrió con su característico y cálido ingenio y me dijo que los demás podían llamarla maravillosa, pero que ella prefería de lejos que la llamaran guapa. Me desperté y lloré, sabiendo que la realidad era otra.

Durante el vuelo transatlántico del día siguiente, contemplé con esperanza esa imagen de salud. Pero también pasó ante mí, con mayor frecuencia, la imagen de su muerte, y mi cuerpo quería interponerse frente a ella, negarla. Me temblaban las manos mientras escribía unos párrafos de una charla sobre la clemencia y la comprensión narrativa de los criminales. Y sentía, todo el tiempo, una cólera intensa pero imprecisa: contra los médicos, por permitir que la crisis se produjera; contra los auxiliares de vuelo, por sonreír como si todo fuese normal; sobre todo contra mí misma, por no haber sido capaz de impedir que esto sucediese o por no haber estado con ella cuando ocurrió.

Al llegar a Filadelfia llamé a la unidad de cuidados intensivos del hospital y la enfermera me comunicó que mi madre había muerto hacía veinte minutos. Mi hermana, que vivía allí, estaba con ella y le había dicho que yo estaba de camino. La enfermera me alentó a ir y ver cómo la amortajaban. Me apresuré por las sucias calles del centro como si se pudiera hacer algo. Al final de un laberinto de pasillos, pasada la cafetería en la que los trabajadores del hospital charlaban y reían, encontré la unidad quirúrgica de cuidados intensivos. Conducida por una enfermera vi, tras una cortina, a mi madre acostada boca arriba, tal como la había visto a menudo dormir en casa. Llevaba puesta su mejor bata, la del cuello de encaje. Estaba impeccablemente maquillada (las enfermeras, que le había tomado mucho cariño, me dijeron que sabían lo importante que siempre había sido para ella llevar bien pintados los labios). Tenía un tubo apenas visible en la nariz, pero no estaba conectado a nada. Lloré de forma incontrolable, y mientras, las enfermeras me traían vasos de agua. Una hora después iba hacia mi hotel en una furgoneta del hospital, llevando su pequeña maleta roja con su ropa y los libros que yo le había dado para leer en el hospital, extraños vestigios que parecían no pertenecer ya al mundo, como si hubieran debido desaparecer con su vida.

En las semanas siguientes, pasé por períodos de llanto angustioso; días enteros de una fatiga aplastante; pesadillas en las que me sentía a la

vez desprotegida y sola, y parecía notar como si un extraño animal caminara por mi cama. También experimenté ira: contra las enfermeras, por no prolongarle la vida hasta que yo llegara, aunque sabía que seguían sus instrucciones escritas de no tomar «medidas extraordinarias»; contra los médicos, por dejar que una operación común desencadenara una catástrofe, aunque no tenía motivos para sospechar que había habido una mala praxis; contra la gente que me hacía llamadas de trabajo como si no pasase nada, aunque sabía que era imposible que estuviesen al tanto. Pero es que lo apropiado en ese caso parecía que era estar enfadada, y es imposible estarlo con la mortalidad misma. Sobre todo, sentía rabia contra mí misma por no haber estado con ella a causa de mi intensa dedicación profesional y de mi inquebrantable determinación de trabajar, que siempre me habían impedido verla tanto como mi hermana. Y aunque me recordaba a mí misma que de hecho la había visto a menudo en los últimos meses y que me había informado bien, preguntando concienzudamente a los médicos sobre su estado, antes de ir a Irlanda, me seguía culpando por mi desatención, mis enfados y todas las faltas de amor que podía hallar en mi relación con ella; y otras que quizá me inventé. Mientras completaba mi conferencia sobre la clemencia y el perdón, me culpaba a mí misma con el máximo rigor.

No obstante, acabé mi disertación y la leí poco después de viajar con mi hija al funeral. Y advertí lo siguiente: que la estructura continua de la vida diaria con mi hija, con mi trabajo, con mis amigos, con mis compañeros de trabajo y las personas a las que quiero, la estructura relativamente inalterada de mis expectativas acerca de lo que ocurriría en esa vida cotidiana el día siguiente y el posterior a éste, hacía que la aflicción resultase menos caótica para mí que para mi hermana, la cual había vivido cerca de mi madre y la había visto casi a diario. Aunque considero que la queríamos por igual, había una asimetría en el modo en que la vida trataba ese amor, lo cual originaba una asimetría en la duración de la emoción. Por otra parte, aunque mi vida en ese momento estaba menos trastornada, tenía la extraña sensación de haber sido desposeída de su historia, de ya no ser alguien que contaba con un pasado familiar. Por esta razón me llenó de alegría ver a mi ex marido en el funeral, pues reconocía en él veinte años de vida con mi madre, y sabía que él los reconocía en mí y evidenciaba su existencia. Durante el oficio las intervenciones de muchas personas a las que había ayudado también me animaron, ya que probaban la continuidad de su influencia en el mundo. Y hacer algo similar a lo que constituye mi actividad profesional habitual, pronunciar unas palabras en nombre de la familia, me hizo sentir menos indefensa, pese a lo cual abrigué sospechas sobre el propio acto en tanto posible signo de imperfección de mi amor.

En este relato podemos distinguir diversas características de las emociones de las cuales mi argumentación tratará de dar cuenta: su apremio y su calor; su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora; su relación con vínculos importantes, con respecto a los cuales la persona define su vida; la sensación de pasividad ante ellas; su aparente relación de confrontación con la «racionalidad», en el sentido de un cálculo frío o de un análisis del tipo coste-beneficio; el estrecho vínculo entre ellas, pues la esperanza alterna de modo titubeante con el temor, o un solo acontecimiento transforma la esperanza en aflicción, o la aflicción, en busca de una causa, se expresa en forma de ira, a la vez que todas ellas pueden ser el vehículo de un amor subyacente.

A la luz de las características precedentes, podría parecer muy extraño sugerir que las emociones son formas de juicio. No obstante, algo cercano a esa tesis será lo que defenderé. Argüiré que todos esos rasgos son compatibles, e incluso pueden explicarse mejor, con una versión modificada de la concepción de los antiguos estoicos griegos según la cual las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera, las emociones son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia. Mi objetivo en esta primera parte consiste en examinar este planteamiento y los argumentos que lo apoyan, añadiendo algunas distinciones y argumentaciones adicionales al punto de vista original.²

2. Se encontrarán algunos elementos de una postura filosófica relacionada con ésta en Lyons (1980), Gordon (1987) y de Sousa (1987). Ninguno de ellos, sin embargo, hace hincapié en la naturaleza evaluativa del contenido cognitivo de las emociones. Tal aspecto de las emociones fue subrayado en Pitcher (1965), una de las primeras y más radicales críticas de la visión humeana dominante, y todavía una de las explicaciones más interesantes de la intencionalidad de las emociones; véase también Kenny (1963) y Thalberg (1964). Otro trabajo pionero que destaca el nexo entre emociones y valoraciones es el de Solomon (1976, 2^a ed. 1993). Asimismo Solomon acentúa la intencionalidad que caracteriza a las emociones (págs. 111-119) y censura los modelos dominantes «hidráulico» y «sensible» (págs. 77-88, 96-102). Pero su aproximación, en otros puntos, es muy diferente de la adoptada aquí. Muy influido por el existencialismo, considera que las emociones suponen atribuciones de valor que son intencionales y completamente subjetivas y, en consecuencia, se refiere a las emociones como «la fuente de nuestros valores», cosas que «crean nuestros intereses y objetivos» o que incluso «constituyen nuestro mundo» (todas en pág. 15). Mi planteamiento no toma partido en cuanto a la naturaleza del valor, sino que pretende mostrar la naturaleza evaluadora de nuestras valoraciones desde el punto de vista interno de la persona que experimenta la emoción. Recientemente Ben-Ze'ev (2000), en un libro excelente y compre-

Como argumentaré en el capítulo 2, hemos de reemplazar el interés de los primeros estoicos por la comprensión de proposiciones lingüísticamente formuladas por un planteamiento de mayor alcance y capacidad. Tal modificación se hace necesaria para dar cuenta adecuada de las emociones de los niños y de los animales, así como de muchas emociones de los seres humanos adultos. Otras alteraciones supondrán examinar el papel de las normas sociales en las emociones (capítulo 3) y explicar el desarrollo de las emociones en la primera infancia y en los comienzos de la niñez (capítulo 4). No obstante, argumentaré que las emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación. En consecuencia, me referiré a mi concepción con el término «cognitivo-evaluadora» y a veces, más brevemente, como «cognitiva». Pero mediante el término «cognitiva» no quiero expresar nada más que «relativa a la recepción y al procesamiento de información». No deseo sugerir la presencia de cálculo elaborado o cómputo, ni siquiera de autoconciencia reflexiva.

Me centraré en el desarrollo de una explicación filosófica adecuada. Pero dado que toda teoría apropiada en esta área ha de ser coherente, en mi opinión, no sólo con los datos de la propia experiencia y los relatos de las experiencias ajenas, sino también con los de los mejores trabajos de sistematización y explicación de la experiencia emocional efectuados en los campos de la psicología y la antropología, también me acercaré a esas disciplinas, en la cuales resulta que los planteamientos relacionados con el mío se han estado imponiendo recientemente: en psicología cognitiva, tanto en la investigación sobre la indefensión y el control como en la investigación sobre la emoción como «valoración» de lo que pertenece al «bienestar» del ser; en antropología, en el trabajo relativo a la emoción en tanto «construcción social» evaluadora; y en psicoanálisis, en el estudio de las relaciones de objeto tempranas y sus dimensiones evaluativas.

hensivo, ha concedido en su explicación una posición prominente a la valoración y ha defendido las concepciones valorativas frente a sus oponentes (véase, en particular, su eficaz réplica de las págs. 541-542, n.º 49, a las objeciones a tales planteamientos realizadas por Griffiths (1997), con cuyos puntos coincido plenamente). Pese a que su acercamiento presenta una textura más abierta que el defendido aquí, y aunque él niega que el elemento evaluativo resulte imprescindible para distinguir las emociones de las no emociones (pág. 70), también asegura, refiriéndose a este libro, que si la explicación de la valoración o evaluación es lo suficientemente compleja, las objeciones que él formula no se sostendrán (pág. 70 y pág. 540, n.º 44). Otra perspectiva reciente de relevancia es la de Green (1992).

A lo largo del libro, el *explanandum* será el género cuyas especies son, entre otras, la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, la compasión y la culpa. Los miembros de este conjunto son, como argumentaré en el capítulo 2, significativamente distintos tanto de los apetitos corporales, como el hambre y la sed, como de estados de ánimo sin objeto, como la irritación o la depresión endógena. Hay muchas diferencias internas entre los integrantes del grupo, pero tienen lo suficiente en común como para ser estudiados de manera conjunta; y una larga tradición de la filosofía occidental, que se remonta a Aristóteles, los ha agrupado de este modo. Tal agrupación no es una peculiaridad de la tradición occidental: también se han dado clasificaciones similares, aunque no idénticas, en otras tradiciones de pensamiento.³ Encontramos asimismo este grupo en la experiencia cotidiana, en la que tratamos de modo efectivamente distinto las emociones y los estados de ánimo, los apetitos y los deseos, aunque es posible que carezcamos de una buena explicación teórica de por qué lo hacemos. Así pues, disponemos al menos, demarcada a grandes trazos, de una categoría de fenómenos que se pueden examinar para descubrir sus rasgos comunes, aunque también debemos estar dispuestos a encontrarnos con que los contornos de la clase son borrosos y con casos periféricos que sólo comparten algunas de las características de los ejemplos principales.⁴ No debemos esperar que una teoría explicativa sostenga o preserve todos los fenómenos; pero partiré del supuesto de que el criterio de corrección para una teoría sobre esta cuestión es que debe preservar la verdad «del mayor número y de las más básicas» de tales experiencias,⁵ y que debe poder proveer de una explicación convincente de cualquier error en la clasificación atribuido eventualmente a la experiencia.

II. EL ADVERSARIO: INTENCIONALIDAD, CREENCIAS, EVALUACIÓN

La concepción estoica de las emociones cuenta con un adversario. Se trata de la perspectiva según la cual las emociones son «movimientos

3. Véase Marks y Ames (1995) sobre las tradiciones orientales. Agradezco las conversaciones que mantuve con Lothar von Falkenhausen, acerca de las tradiciones chinas, con Kwasi Wiredu, sobre el pensamiento ghanés y con Unni Wikan (sobre cuyo trabajo véase también el capítulo 3) acerca de las emociones en Bali. Estoy en deuda con ellos. Una característica sobresaliente del planteamiento ghanés es que trata las emociones desde un principio como una subcategoría del pensamiento; al parecer, lo mismo sucede en Bali.

4. Véase Pitcher (1965) para una excelente exposición de este asunto.

5. Véase Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1147a.

irracionales», energías irreflexivas que simplemente manejan a la persona sin estar vinculadas a las formas en que ésta percibe o concibe el mundo. Se mueven e impulsan a la persona como rachas de viento o corrientes marinas, de una forma obtusa, sin visión de un objeto ni creencias sobre el mismo. En este sentido, no «tiran de» nosotros, sino que nos «empujan». En ocasiones, este planteamiento se relaciona con la idea de que las emociones derivan de una parte «animal» de nuestra naturaleza, más que de un componente específicamente humano —suele ser el caso de pensadores que no tienen en gran consideración la inteligencia animal (por mi parte, argüiré que los animales tienen una gran capacidad de pensamiento y discriminación, capacidades que hemos de invocar a fin de dar cuenta de sus emociones). Algunas veces, también, la concepción del adversario se vincula a la idea según la cual las emociones son «corporales» y no «mentales», como si ello bastara para despojarlas de inteligencia. Aunque creo que las emociones, al igual que otros procesos mentales, son corporales, también opino, como argumentaré, que el hecho de considerar que en todos los casos tienen lugar dentro de un cuerpo vivo no nos da motivos para reducir sus componentes intencional-cognitivos a movimientos corporales involuntarios.⁶ Probablemente, ni siquiera tenemos justificación para incluir en la definición de un tipo de emoción dado alguna referencia a un estado corporal concreto; pero éste es un punto mucho más polémico que exigirá una discusión elaborada. Desde luego, no es que tengamos que optar entre concebir las emociones como fantasmales energías espirituales y considerarlas movimientos corporales salvajes o ciegos, como cuando decimos que el corazón nos da un brinco o que nos hierge la sangre. De hecho, los cuerpos vivos tienen las capacidades de la inteligencia y de la intencionalidad.

El punto de vista de este antagonista es, como veremos, flagrantemente inadecuado. En este sentido, tomarlo en consideración podría parecer una pérdida de tiempo. Que haya ejercido una gran influencia hasta hace poco, tanto en la filosofía de corte empirista como en la psicología cognitiva⁷ (y a través de ambas en campos como el derecho y la

6. Sobre de mi postura general sobre el problema de la reducción mente/cuerpo, véase Nussbaum y Putnam (1992).

7. Para una buena exposición de los motivos por los cuales adquirió preeminencia, véase Deigh (1994), quien aduce que la supresión de la intencionalidad vino a considerarse característica de las concepciones científicas modernas por contraste con sus predecesoras medievales. Véanse las críticas iluminadoras de las versiones filosófica y psicológica de esta perspectiva en Kenny (1963), quien advierte la existencia de un estrecho parentesco entre la filosofía humeana y la psicología conductista. Véase también la descripción de la «concepción tradicional» en Pitcher (1965); de los modelos «hi-

política pública),⁸ nos da algún motivo más para dedicarle nuestro tiempo. Una razón aún más poderosa proviene del hecho de que este punto de vista, pese a su inadecuación, capta realmente algunos aspectos importantes de la experiencia emocional, los cuales han de figurar en toda explicación apropiada. Si entendemos por qué esta visión tiene el poder del que innegablemente disfruta, y a continuación vemos por qué y cómo la reflexión ulterior nos aleja de ella, también comprendremos qué es lo que no podemos ignorar o eliminar al alejarnos.

Retornando ahora al relato de la muerte de mi madre, advertimos que la concepción de las emociones como «movimientos irreflexivos» parece capturar al menos parte de lo que sucedió: mis terribles y tumultuosas sensaciones de hallarme a merced de corrientes que me arrastraban sin mi consentimiento ni mi comprensión cabal; el sentimiento de ser zarandeada entre la esperanza y el temor, como si estuviera en medio de dos vientos encontrados; la sensación de que fuerzas muy poderosas estuviesen destrozando mi yo, o desmembrándolo; en definitiva, el terrible poder y apremio de las emociones, su problemática relación con mi propio sentido de la individualidad, la sensación de pasividad o indefensión frente a ellas. No nos sorprende que incluso aquellos filósofos que defienden una concepción cognitiva de la emoción se refieran a ella de este modo: el estoico Séneca, por ejemplo, se complace en comparar las emociones con el fuego, con las corrientes marinas, con violentas tempestades, con fuerzas penetrantes que abaten al sujeto, que lo hacen explotar, lo cercenan, lo descuartizan.⁹ Es

dráulico» y «sensible» en Solomon (1976), págs. 77-88, 96-102; de las perspectivas sensibles y conductistas en Lyons (1980), capítulo 1; y véase también Green (1992). La propia concepción de Hume es compleja: véanse Davidson (1976) y Baier (1978). Ciertamente, Kenny tiene razón sobre algunos pasajes importantes, y tales aspectos de la concepción han ejercido una enorme influencia; pero Hume confiere una mayor complejidad a su explicación en algunos puntos cruciales, tornándola más plausible de lo que algunas afirmaciones oficiales sugieren. Una fuente de gran influencia de la visión opuesta, de la que me ocuparé con mayor detenimiento en el capítulo 2, es Lange y James (1922). El psicoanálisis da origen a otros planteamientos hidráulicos y mecanicistas de la emoción: véanse Solomon (1976); Lyons (1980), capítulo 1; Kahan y Nussbaum (1996). En el capítulo 4 me ocuparé de perspectivas psicoanalíticas que no entrañan reduccionismo en este sentido. Para una visión psicoanalítica no reduccionista y muy diferente, véase Wollheim (1999).

8. Vemos tales concepciones, por ejemplo, en la psicología conductista de Posner (1990) y hasta cierto punto en Posner (1992). Para el papel de estos planteamientos en el derecho penal, con abundancia de ejemplos, véase Kahan y Nussbaum (1996). La visión opuesta no es la tradicional en el derecho consuetudinario, sino una incursión reciente bajo la influencia de la psicología humeana y conductista.

9. Para un análisis de estas metáforas, véase Nussbaum (1994).

más, tales imágenes se encuentran en muchas tradiciones culturales y, por lo tanto, no pueden explicarse como una mera idiosincrasia de la cultura occidental.¹⁰ Parece que a la concepción adversaria le resulta sencillo explicar estos fenómenos: si las emociones son sólo fuerzas irreflexivas, sin conexión con nuestros pensamientos, valoraciones o planes, entonces realmente son idénticas a las corrientes invasoras de un océano. Y, de algún modo, realmente son un no-yo; y nosotros, en verdad, somos pasivos frente a ellas. Parece que a la concepción antagonista, además, le resulta sencillo explicar su carácter apremiante: una vez que las concebimos como fuerzas irreflexivas, podemos sin dificultad imaginarlas como poderosas en grado extremo.

Por el contrario, en apariencia mi perspectiva neoestoaica encuentra dificultades en todos los puntos anteriores. Pues si las emociones son una clase de juicios o pensamientos, resulta difícil dar cuenta de su apremio y su vehemencia; por lo general se concibe a los pensamientos como imparciales y apacibles. Parece arduo, también, hallar en ellos la pasividad que indudablemente experimentamos en las emociones: los juicios parecen ser cosas que hacemos o creamos activamente, no cosas que sufrimos. Y la capacidad de desmembrar al yo también parece ausente en ellos, pues en apariencia los pensamientos son paradigmáticos de lo que controlamos y de los componentes mejor dominados de nuestra identidad. Veamos ahora qué motivos hay para apartarse de la concepción de nuestro contendiente. Más tarde nos ocuparemos del modo en que una perspectiva neoestoaica da respuesta a nuestras inquietudes.

¿Qué es, entonces, lo que distingue las emociones de mi ejemplo de las energías naturales privadas de pensamiento que he descrito? En primer lugar, son *acerca de algo*: tienen objeto. Mi temor, mi esperanza, mi aflicción final, todas estas emociones que experimento son acerca de mi madre y se dirigen a ella y a su vida. Un viento puede azotar algo y una corriente sanguínea puede golpear contra algo: pero no son de la misma forma *acerca de las cosas* que encuentran en su camino. La propia identidad de mi temor en tanto temor depende de que tenga objeto: elimíñese éste y se convertirá en un mero temblor o pálpito del corazón. La identidad del viento en tanto viento no depende del mismo modo de ningún objeto concreto contra el cual pueda golpear.¹¹

En segundo lugar, este objeto es de carácter *intencional*: esto es, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona

10. Lutz (1988) sugiere que sólo la tradición occidental trata las emociones como fuerzas de la naturaleza; pero tales metáforas están muy extendidas en la poesía de la India y de China, en la novela africana y en otros lugares.

11. Para una excelente formulación de este punto, véase Pitcher (1965).

que la experimenta. Las emociones no son *acerca de* sus objetos meramente en el sentido de situarlos en el punto de mira y dirigirse hacia ellos, igual que una flecha se dispara hacia el blanco. La relación es más interna y entraña una manera de ver. Mi temor percibía a mi madre como un ser extremadamente importante a la par que amenazado; mi aflicción la veía como valiosa, además de apartada de mí de forma irreversible (ambas emociones, se podría añadir —para empezar a acercarse a la concepción adversaria sobre el yo— encerraban una correspondiente percepción de mí misma y de mi vida —amenazada en un caso y desposeída en el otro). Este «ser acerca de algo» resulta de mis formas activas de percibir e interpretar: no es como recibir una instantánea del objeto, sino que requiere observar el mismo, por así decirlo, a través de nuestra propia ventana.¹² Puede que esta percepción suponga una visión acertada del objeto y puede que no (y de hecho puede tomar como objetivo un objeto real y presente o, también, puede estar dirigida hacia un objeto que ya no existe o que nunca ha existido. También en este sentido la intencionalidad es distinta de un tipo más mecánico de direccionalidad).¹³ Hemos de insistir de nuevo en que «el ser acerca de algo» forma parte de la identidad de las emociones. Lo que distingue el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio, no es tanto la identidad del objeto, que puede no cambiar, cuanto la forma de verlo. En el temor, uno se percibe a sí mismo o a aquello que uno ama como seriamente amenazado. En la esperanza, nos vemos o vemos a quienes nos importan como inmersos en la incertidumbre, pero con muchas probabilidades de que se produzca un buen resultado.¹⁴ En la aflicción, se conciben los objetos o personas importantes como perdidos; en el amor, como investidos de una suerte de resplandor especial. Una vez más, la perspectiva del adversario se revela como incapaz de explicar tanto el modo en que efectivamente identificamos e individuamos las emociones, como una característica prominente de nuestra experiencia de las mismas.

En tercer lugar, las emociones no encarnan simplemente formas de

12. Véanse Solomon (1976), Pitcher (1965) y Lyons (1980), capítulo 9. Ben-Ze'ev (2000) ofrece valiosas reflexiones sobre este aspecto de las emociones en todo el libro: véanse, por ejemplo, págs. 49-51, 106-109.

13. Sobre el papel de esta independencia respecto de los objetos concretos en el concepto de intencionalidad, véase Caston (1992).

14. El temor y la esperanza pueden entrañar a menudo el mismo conjunto de hechos, pero difieren al poner el acento en su enfoque: sobre el peligro en el primer caso y sobre el posible resultado positivo en el segundo. Como afirma Séneca: «Si dejas de esperar, dejarás de temer. Uno y otro son propios de un espíritu indeciso». (*Epistolas morales a Lucilio* 5.7-8; véase sobre este asunto Nussbaum [1994], pág. 389.)

percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo (no siempre resulta fácil, ni siquiera deseable, distinguir un ejemplo de *percepción de X como Y*, tal y como la he descrito aquí, de la creencia de que X es Y. Abordaré esta cuestión en el capítulo 2; por ahora seguiré empleando el lenguaje de la creencia). Para sentir temor, como ya Aristóteles¹⁵ percibió, debo creer que es inminente algún infortunio; que su carácter negativo no es trivial, sino serio; y que el impedirlo escapa a mi completo control.¹⁶ Para sentir ira debo poseer un conjunto de creencias aún más complejo: que se ha infligido un perjuicio, a mí o a algo o alguien cercano a mí;¹⁷ que no se trata de un daño trivial, sino relevante; que fue realizado por alguien; probablemente, que fue un acto voluntario.¹⁸ Resulta plausible suponer que todos los miembros de esta familia de creencias son necesarios para que la ira esté presente. Si yo descubriese que en realidad era B en lugar de A quien había realizado el daño, o que no se hizo de modo voluntario, o que no era tan grave, podría esperarse que, en consecuencia, mi cólera se modificase o que se aplacase.¹⁹ Mi ira contra los asistentes de vuelo

15. *Retórica* II.5.

16. Aristóteles añade que uno tiene miedo sólo cuando cree que hay alguna posibilidad de escapar (*Retórica*, II.5, 1383a5-6). Se podría discrepar al considerar la manera en que se teme a la muerte, incluso cuando se sabe no sólo que ocurrirá, sino cuándo. Hay mucho que decir a este respecto: incluso un condenado a muerte, ¿sabe con certeza que no se le concederá un indulto? ¿Sabe alguien con seguridad en qué consiste la muerte? Y, por supuesto, uno nunca sabe cómo es la muerte ni lo que pudiera haber después de ella. En este sentido, siempre hay un elemento de incertidumbre, dado que hasta el ateo más firme puede abrigar la esperanza de que haya otra vida. Y, sin embargo, el aserto de Aristóteles sigue pareciendo demasiado dogmático: tememos las desgracias incluso cuando sabemos que sucederán. Con mayor precisión: nos *aterran* las desgracias; si negásemos que el terror es una especie de miedo, podríamos preservar la afirmación aristotélica. Pero en mi opinión, concebimos el terror como un tipo de miedo.

17. Aristóteles insiste en que el daño ha de tener forma de «desprecio», sugiriendo que lo censurable cuando perpetrámos un daño es que siempre se muestra una falta de respeto (*Retórica*, II.2, 1378a31-33). Se trata de una postura interesante y, en mi opinión, en definitiva muy plausible para muchos casos, pero no la defenderé aquí.

18. *Retórica* II.2-3. Aristóteles agrega que la ira supone el pensamiento de que sería bueno que el autor del daño fuera castigado, e incluso que éste resulta un pensamiento agradable (1378b1-2). De modo parecido, los estoicos catalogan la ira como una emoción que supone concebir un evento futuro bueno. Esto es plausible para algunos casos, pero probablemente no para todos. Puede que haya diferencias culturales genuinas entre la *orgê* reseñada por Aristóteles y la ira que menciono en mi relato; pero en el sentimiento que yo describo, el lado reactivo parece ser el principal.

19. En mi caso, sin embargo, puede advertirse que la misma magnitud de una aflicción accidental provoca en ocasiones una búsqueda de alguien a quien culpar, incluso en ausencia de toda prueba convincente de que haya algún agente responsable implicado. Parece que el que haya alguien a quien culpar es mejor que la idea de que el uni-

que sonreían se disipó rápidamente cuando pensé que lo habían hecho sin ninguna intención de molestarme ni de ofenderme.²⁰ Asimismo, mi temor se habría transformado en alivio, como sucede a menudo, si la información médica hubiera cambiado o se hubiera demostrado que era incorrecta. De nuevo, estas creencias son esenciales para la identidad de la emoción: por sí mismo, el sentimiento de agitación no me indicará si lo que estoy experimentando es miedo, aflicción o compasión. Sólo un examen de los pensamientos puede discriminar entre estas emociones. El pensamiento tampoco es una herramienta puramente heurística que revela lo que siento, caso en el que el sentimiento se entiende como algo sin pensamiento. Parece, pues, necesario introducir el pensamiento en la propia definición de la emoción. En caso contrario, parece que carecemos de una buena forma de establecer las distinciones necesarias entre los tipos de emociones. Una vez más, por lo tanto, la concepción del adversario resulta demasiado simple: al separar la creencia de la emoción, la aísla de lo que es no sólo una de sus condiciones necesarias, sino también una parte de su identidad misma.

Por último, hay algo notable en las percepciones intencionales y las creencias características de las emociones: el *valor* les concierne, contemplan su objeto como investido de valor o importancia. Supongamos que yo no quisiese a mi madre o no la considerase alguien de gran importancia; supongamos que la considerase tan importante como una rama de un árbol cercano a mi casa. En ese caso (a menos que hubiese investido a la rama de un valor inusual), no temería su muerte ni esperaría con tanta vehemencia que se recuperase. Mi experiencia registra esto de muchas maneras, como, por ejemplo, en mi sueño, en el cual la vi bella y maravillosa y, viéndola así, deseé que recobrase su hermosura y su ingenio. Y, desde luego, en la propia aflicción había la misma percepción: de su enorme importancia, de haber sido permanentemente suprimida. De hecho, ésta es la razón de que la visión del cadáver de un ser querido resulte tan intolerable: porque la misma visión que nos recuerda el valor que para nosotros tiene también evidencia su pérdida irrevocable.²¹

verso sea un lugar azaroso donde los seres queridos de uno se hallan indefensos. La culpa es un poderoso antídoto frente a la indefensión (véase el capítulo 2). Una de las razones de que en nuestra sociedad la mala praxis médica provoque tanta ira puede ser que a menudo no hay forma de demostrar que no ha habido negligencia médica, de manera que ésta se convierte en un objetivo útil para quienes no están dispuestos a culpar a deidades hostiles o a espíritus malvados.

20. La ira contra uno mismo es un fenómeno más intrincado, ya que casi nunca se desencadena sólo acerca de los eventos del momento (véase el capítulo 4).

21. Podría preguntarse cómo se define aquí el valor y si no necesitará definirse con referencia a la emoción, creando así un círculo problemático (aunque no necesaria-

El valor percibido en el objeto parece ser de un tipo particular. En apariencia, hace referencia al propio florecimiento de la persona. El objeto de la emoción es visto como *importante para* algún papel que desempeña en la propia vida de la persona.²² Uno no teme cada una de las catástrofes de cualquier parte del mundo ni teme (o eso parece) cada una de las catástrofes que sabe que son graves en un sentido importante. Lo que inspira miedo es la idea de daños inminentes que laceren el núcleo de nuestros más preciados apegos y proyectos. Lo que provoca aflicción es la muerte de una persona querida, alguien que ha sido una parte importante de la propia vida. Esto no significa que las emociones conciban estos objetos simplemente como herramientas o instrumentos para la satisfacción del agente: pueden estar investidos de valor o mérito, como lo estaba con certeza mi madre. Pueden ser amados por sí mismos y su bien puede ser procurado por sí mismo. Pero lo que lleva a la emoción a centrarse en esta madre en particular, entre la multitud de personas y madres maravillosas del mundo, es que se trata de *mi* madre, de una parte de *mi* vida. En este sentido, las emociones poseen un carácter local: adoptan un lugar peculiar dentro de *mi* propia vida y, precisamente ahí, se centran en la transición entre la luz y la oscuridad, al margen de la distribución general de la luz y la oscuridad en el uni-

mente vicioso). (Para una versión de esta objeción, véase Gibbard [1990], págs. 130-131.) Pero éste no tiene por qué ser el caso. En mi opinión, los juicios de emoción constituyen una subclase de los juicios de valor. Pertenecen a objetos que figuran en el esquema de objetivos y proyectos de la persona y, en casos importantes, a objetos que la persona considera como no completamente controlados. Por consiguiente, habrá otros juicios de valor que no entrañen emoción, e incluso otros juicios que supongan la noción del bien humano. Por ejemplo, yo podría pensar que la actividad intelectual es un bien humano; sin embargo, en mi caso específico este bien dedicándome a hacer filosofía; mi actitud hacia las matemáticas considerará que son muy valiosas, pero no experimento emociones acerca de ellas en ningún sentido, dado que no son una parte importante de mi vida. Asimismo, en calidad de músico, podría considerar la música clásica india como muy valiosa y, pese a ello, no experimentar ninguna emoción acerca de ella o de la dedicación a la misma; simplemente, no sé mucho sobre ella, no me atañe. Cuestión aparte es la definición del valor, no se trata precisamente del concepto de más fácil definición en filosofía. Podríamos mencionar las nociones de lo que merece ser procurado, lo que supone un buen empleo del tiempo o aquello de lo que parece bueno ocuparse.

22. Sobre este aspecto, véase Lazarus (1991), que examinaré con mayor detalle en el capítulo 2. Solomon (1976) sostiene que el objetivo de las emociones es «maximizar» siempre «la dignidad personal y la autoestima» (véanse págs. 160, 181). En mi opinión, esto las torna excesivamente egoístas, y mi propia concepción ha de distinguirse tajantemente de ésta. Incluso la compasión, como argumentaré en el capítulo 6, es siempre eudaimonista; pero puede incluir el bienestar de otros seres lejanos como un elemento de valor en mi esquema de fines y objetivos.

verso en su totalidad. Incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido investir tales sucesos de cierta importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos. La noción de *pérdida*, que es fundamental en la aflicción, muestra este doble aspecto: alude al valor de la persona que se ha ido o que ha muerto, pero también se refiere a la relación de esa persona con la perspectiva del que se duele.

Otro modo de formular esta idea —a la que regresaré a menudo— es que las emociones parecen ser *eudaimonistas*,²³ esto es, que tienen que ver con el florecimiento del sujeto que las tiene. Considerar por un momento las teorías éticas eudaimonistas de la Grecia antigua nos ayudará a dar los primeros pasos en la reflexión sobre la geografía de la vida emocional. En una teoríaética eudaimonista, la pregunta central que se plantea una persona es «¿Cómo ha de vivir el ser humano?». La respuesta a tal interrogante es la concepción que esa persona detente de la *eudaimonía* o florecimiento humano, en el sentido de qué entiende por una vida humana plena. La concepción que tenga de la *eudaimonía* debe incluir todo aquello a lo que el agente atribuye un valor intrínseco: si uno consigue demostrarle a una persona que ha omitido algo sin lo cual no consideraría plena su vida, tendrá un argumento suficiente para que se añada el elemento en cuestión.²⁴ El punto que ahora nos importa es éste: en una teoría eudaimonista, las acciones, relaciones y personas incluidas en ella no son valoradas simplemente debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente. Éste es un error común en relación con tales teorías, en el que se incurre por influencia del utilitarismo y del uso engañoso de «felicidad» como traducción de *eudaimonia*.²⁵ No sólo las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en las que se ama y

23. Conservo esta ortografía [*eudaimonistic* en el original] frente a la que se suele usar, «eudemónico» [*eudaemonic* en el original], porque deseo referirme explícitamente al concepto de la Grecia antigua de *eudaimonía*, compatible con tantas teorías distintas de lo que es el bien como se propongan; la palabra se ha venido a asociar a un tipo específico de perspectiva: en concreto, aquella según la cual el supremo bien es la felicidad o el placer.

24. Acerca de esto véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I; y para un caso particular, IX.9, sobre el valor de la *philía*. Para una excelente exposición sobre este aspecto del punto de vista aristotélico, véase Williams (1962).

25. Sobre este error de interpretación, junto con una corrección brillante del mismo, véanse Prichard (1935) y Austin (1970). El término «felicidad» resulta engañoso si se interpreta que el fin u objetivo es un estado de placer o satisfacción. Como muestra Austin, la palabra inglesa [*happiness*] tenía un alcance mayor al incluir las acciones buenas que no producen placer.

se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la *eudaimonía* de una persona.²⁶ Por otro lado, son valoradas en cuanto constitutivas de una vida que es la mía y no la de otro, como acciones mías, como la gente con la que tengo alguna relación.²⁷ Por ejemplo, una persona aristotélica realmente persigue la justicia social en cuanto bien en sí mismo: por eso la ha incluido en su concepción de *eudaimonía*. No le interesa una concepción antigua cualquiera, sino que quiere la que valora las cosas correctamente, de la forma en que un ser humano ha de hacerlo. No obstante, una vez que la ha encuadrado en su concepción, persigue tanto el bien intrínseco de la justicia como ser una persona que realiza acciones justas por sí mismas. No juzga irrelevante tener la oportunidad de realizar *ella misma* tales acciones; si se encuentra en prisión y es incapaz de actuar, considerará incompleta su vida. Su presencia misma en la acción es significativa desde el punto de vista ético, pese a que no considera la acción un simple medio para sus propios estados de satisfacción. Al parecer, así son las emociones. Insisten en la importancia real de su objeto, pero también representan el compromiso de la persona con el objeto en tanto que es parte de su esquema de fines. Por eso, en los casos negativos, uno siente que las emociones destrozan el yo: porque tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción (o impresión más embrionaria) de lo que significa vivir bien.²⁸

Queda mucho por decir sobre los tipos y niveles de eudaimonismo y sobre la relación entre el elemento autorreferencial (el «mis» de «mis plaries y objetivos») y el componente de valoración general (que el objeto es importante o valioso por sí mismo) en diversos tipos de emociones; volveremos a estas cuestiones en la sección V. Por ahora, tan sólo incido en que las emociones perciben el mundo desde el punto de vista del sujeto, trasladando los acontecimientos a la noción de éste de lo que posee valor o importancia de carácter personal.

26. Para una buena explicación de este punto en lo que se refiere a la *philia*, véase Cooper (1980).

27. Williams (1973) subraya el contraste entre tales concepciones eudaimonistas y las que promueven una mayor imparcialidad, distinguiendo esta dicotomía de la diferencia entre egoísmo y altruismo.

28. Como veremos, no ha de interpretarse que «tener que ver con» suponga que las emociones simplemente tomen como su *objeto* una concepción de la *eudaimonía*, afirmando «X forma parte de mi esquema de objetivos». Si ése fuera el caso, sólo se equivocarían si se confundiesen sobre la concepción del valor que sostengo efectivamente. En la visión neoestoaica, las emociones se refieren al *mundo*, tanto en sus aspectos valorativos como en los circunstanciales.

III. LA NECESIDAD Y LAS PARTES CONSTITUTIVAS

Hemos avanzado considerablemente hacia una refutación del adversario del estoicismo, pues he alegado que su concepción, a pesar de abordar ciertos rasgos de la vida emocional reales e importantes, ha obviado otros de igual o mayor relevancia que son fundamentales para definir las emociones y para discriminarlas entre ellas: su «ser acerca de algo», su intencionalidad, su apoyo en las creencias, su vinculación con la evaluación. Estas características, después de todo, asemejan las emociones de manera notable a los pensamientos; e incluso hemos comenzado a ver cómo desde una perspectiva cognitivo-evaluadora se podrían explicar algunos de los fenómenos que el adversario ha invocado a su favor (la relación íntima de las emociones con el yo o su carácter apremiante). Pero nos encontramos lejos de una concepción enteramente neoestoiaca, según la cual las emociones se definen únicamente en términos de juicios valorativos. En apariencia, las objeciones que hemos presentado podrían resolverse mediante un planteamiento más débil o más híbrido, según el cual las creencias y las percepciones desempeñan un papel importante en las emociones, pero no son idénticas a las mismas.

Podemos empezar a delimitar las posibilidades formulando tres preguntas:

1. Las creencias relevantes,²⁹ ¿son *partes constitutivas* de las emociones en cuestión?
2. Tener tales creencias, ¿es una *condición necesaria* para experimentar la emoción en cuestión?
3. Tener tales creencias, ¿es una *condición suficiente* para experimentar la emoción en cuestión?

Las respuestas a estas preguntas son independientes desde el punto de vista lógico. Cabe sostener que las creencias son necesarias y, a la vez, afirmar que son o que no son suficientes, y viceversa. Aseverar que son necesarias es compatible con sostener que son parte constitutiva de las emociones, pero una cosa no implica la otra, pues las creencias podrían ser necesarias como causa externa de algo que en su propia naturaleza no contenga creencias. Lo mismo sucede con las afirmaciones de suficiencia. Las creencias pueden ser parte constitutiva de las emociones siendo o no un componente *necesario* de la identidad de la emoción. Y pueden ser una parte que no asegure la presencia del todo o, por

29. Como he señalado, incluiré formas de percibir X como Y cuya consideración como creencia dependerá de cómo se defina la noción de creencia.

otro lado, una parte que baste por sí misma para que se dé por sentada la presencia del todo (ya sea por causalidad o por ser la única parte existente).

Me parece que ya hemos avanzado lo suficiente como para descartar que la necesidad y la suficiencia adopten la forma de causa externa, pues he alegado que los elementos cognitivos son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre sí. Un examen de los intentos filosóficos de definir las emociones a lo largo de la historia confirma esta hipótesis: una y otra vez, tanto si la explicación se presenta a sí misma como cognitiva como si no lo hace, la definición encierra un contenido cognitivo. Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Espinosa, Smith, e incluso Descartes y Hume (para quienes esto crea cierta tensión dentro de sus teorías generales de la mente): todos ellos definen las emociones en términos de creencias. Como veremos en el capítulo 2, también en psicología han resultado fallidas las tentativas de desembarazarse de los elementos cognitivos de la definición. Ni un sentimiento ni un modo de comportamiento característicos parecen suficientes para distinguir emociones como la envidia, la esperanza, la aflicción, la compasión y los celos o para diferenciarlas entre sí. En algunos casos (por ejemplo, la ira y el temor) al menos hay candidatos *prima facie* para tal sentimiento definitorio, aunque he alegado que la emoción genuina exige algo más que ese componente (y alegaré más adelante que no siempre está presente). En otros casos, tales como la esperanza y la envidia, no hay modo de especificar tal sentimiento definitorio.³⁰ Así pues, nos queda resolver si son partes constitutivas, es decir, examinar la tesis según la cual los elementos cognitivos forman parte de lo que la emoción *es* —ya sea de manera que el constituyente de la creencia baste para la presencia de las otras partes o que su presencia sea, sin más, necesaria.

¿Cuáles podrían ser esos otros constituyentes? El adversario tiene una respuesta preparada: algún tipo de movimientos irreflexivos, o quizás (adoptando el punto de vista de la experiencia) sentimientos sin objeto de dolor y/o placer. Numerosas cuestiones relativas a estos sentimientos nos vienen a la mente de modo inmediato: si no son *acerca de/relativos a* nada, ¿cómo son? ¿En qué residen el placer o el dolor? ¿De qué manera se vinculan con las creencias, si ellos mismos no contienen ningún pensamiento o cognición? Y un largo etcétera. Abordaré estas cuestiones en la sección VI, argumentando que tales sentimientos no resultan elementos definitarios imprescindibles en ningún tipo de emoción.

30. Véase Pitcher (1965), pág. 338.

No obstante, subsiste un problema relativo a la afirmación de necesidad en el que deberíamos detenernos antes de proseguir. En apariencia, a veces las personas cambian su opinión sobre las creencias que subyacen a sus emociones y, sin embargo, siguen experimentando dichas emociones. Sandra, intimidada por un perro cuando era pequeña, puede aprender que los perros ya no constituyen un peligro para su bienestar; pero les sigue teniendo miedo. Jack puede decidir que había admitido equivocadamente la creencia de sus padres según la cual los afroamericanos están arruinando el país; pero sigue sintiendo una ira intensa contra ellos. ¿Significa esto que, después de todo, se pueden eliminar las creencias evaluativas sin suprimir las emociones?³¹

Los ejemplos no apoyan tal conclusión por la sencilla razón de que a menudo sostendremos creencias contradictorias, en especial en los casos que suponen un hábito largo. Cuando era pequeña me convencí de que el Tribunal Supremo de Estados Unidos estaba en California (llegué a esta conclusión porque escuchaba con frecuencia las palabras «Earl Warren» y «California», donde aquél había sido gobernador, y también las palabras «Earl Warren» y «Tribunal Supremo»). En el mapa de mi mente lo ubiqué en ese estado, en algún lugar cerca de Sacramento. Hasta el día de hoy, cada vez que oigo las palabras «Tribunal Supremo» veo ese punto en el mapa. Hace unos cuarenta y cinco años que sé que se trata de una creencia falsa, pese a lo cual aún la retengo de alguna forma. Me descubro empleándola para efectuar inferencias sobre la distancia que recorrerá algún compañero cuando va allí o acerca del tiempo que probablemente se encuentre. En ocasiones, llego al extremo de cometer equivocaciones embarazosas al hablar. Incurro en errores parecidos en otras cuestiones relativas a creencias espaciales que se han convertido en profundamente habituales. Durante cuarenta y ocho años de mi vida en la costa este de Estados Unidos, me habitué a pensar que cuando no estoy en casa y me dispongo a volver en coche, tengo que conducir en dirección este. Hasta hoy en día, tengo grandes dificultades para no pensar que Chicago está al este de South Bend e incluso de Ann Arbor. A veces entro en la autopista en el sentido equivocado, e incluso cuando no lo hago, experimento una intensa sensación corporal de estar conduciendo hacia el este cuando regreso a casa (y cuando el sol se encuentra en el lugar que no espero, entonces se produce una disonancia en mi paisaje mental y pienso que al sol le pasa algo extraño).

Si esto puede ocurrir con asuntos de los que no depende nada, es más probable que ocurra con las creencias evaluadoras que establece-

31. Véase Greenspan (1988).

mos en nuestra niñez, a menudo de la mano de relaciones de apego de gran intensidad. Cambiar aquéllas, como Séneca sabía, demanda una vida entera de autoexamen y ni siquiera así se alcanza siempre el éxito. Sandra sigue considerando a los perros peligrosos para su bienestar en casos particulares, aunque simultáneamente sostiene una creencia general que contradice la anterior (aunque quizás no lo haga: sería irracional creer que los perros no ocasionan daño nunca, de manera que su creencia probablemente sostiene que muchos perros no hacen daño). Puede que Jack se esté enseñando a sí mismo algunas verdades morales, pero de vez en cuando sus arraigados hábitos hacen borrón y cuenta nueva, de modo que su pasado vuelve a dominarlo. De la misma forma, Séneca cree que el honor no es muy importante, pero, cuando alguien lo sienta en un lugar de la mesa que considera ofensivo, se encuentra a merced de sus costumbres.³² En este punto no es que Séneca esté tentado de afirmar que la emoción no contiene juicio alguno: el problema reside en que *cree* que ha sido insultado de manera significativa pese a saber que el asunto carece de importancia. De modo que el argumento en contra de la necesidad de las creencias en las emociones no resulta convincente; para rebatirlo sólo cabe señalar que la mente posee una arqueología compleja y que las creencias falsas, en especial las relativas a las cuestiones del valor, son difíciles de socavar.

IV. JUZGAR Y RECONOCER, Y LAS CONDICIONES SUFICIENTES

A fin de preparar un desarrollo y una defensa más completos de la concepción neoestoaica, hemos de abordar ahora la cuestión del juicio. Para comprender los argumentos a favor de que las emociones se consideren juicios, hemos de entender con exactitud lo que quieren decir con eso los estoicos; creo que juzgaremos la exposición como intuitivamente atractiva y como una base valiosa para criticar una creencia humana muy conocida: que el deseo constituye un buen marco para la explicación de la acción (véase el capítulo 2). No obstante, el planteamiento estoico nos parecerá demasiado concentrado en el contenido proposicional lingüísticamente formulable y, en consecuencia, se hará necesaria una modificación considerable. Según los estoicos, un juicio consiste en el asentimiento a una apariencia. En otras palabras, es un proceso que tiene lugar en dos etapas. Primero, se me ocurre o me parece que algo es el caso. Me da esa impresión, veo las cosas de esa ma-

32. Véase Séneca, *De la ira*, III.36.

nera, pero de momento no lo he aceptado de verdad. Nótese que tal planteamiento no requiere ninguna metafísica de representaciones internas que supuestamente reflejen el mundo: los estoicos sólo hablan del modo en que las cosas se presentan a las personas, modo que puede o no ser transmitido a la mente mediante mecanismos internos de representación.³³

En este punto hay tres posibilidades. Puedo aceptar o abrazar la apariencia de las cosas e incorporarla como el modo en que las cosas *son*: en este caso la apariencia se ha convertido en mi juicio y tal acto de aceptación es aquello en que consiste el raciocinio. También puedo rechazar la apariencia por no ser como las cosas son: en tal caso, creo lo contrario de lo que se me aparece. O puedo dejar la apariencia suspendida sin comprometerme en un sentido u otro. En este caso no albergo, en ningún sentido, ninguna creencia o juicio sobre la cuestión.³⁴ Considerese un ejemplo sencillo relativo a la percepción presentado por Aristóteles.³⁵ Me da la impresión de que el Sol mide unos 30 cm de ancho (de esa forma aparece ante mí, así es *como* yo lo veo). Puedo abrazar esta apariencia y hablar y actuar en consecuencia; la mayor parte de los niños así lo hacen. Si la astronomía me desconcierta, puedo negarme a suscribir un compromiso cognitivo sobre el asunto. Pero si confío en la creencia de que el Sol es de hecho tremadamente grande y de que su aspecto es engañoso, rehusaré esta apariencia y abrazaré su contraria. No parece haber nada extraño en la afirmación simultánea de que la apariencia se presenta ante mis facultades cognitivas y de que su aceptación o rechazo constituye la actividad de tales facultades. Abrazar o asentir ante una forma de ver algo en el mundo, reconocerla como verdadera, parece una labor que exige el poder de discernimiento de la cognición. No es preciso concebir la cognición como inerte, como su-

33. Véase Frede (1986). Acerca del representacionismo en las traducciones e interpretaciones de Aristóteles, véase Nussbaum (1978), ensayo 5.

34. Aristóteles señala que este tipo de «apariencia» no aceptada puede conservar algún poder de motivación, pero sólo de forma limitada: como cuando una visión repentina lo asusta a uno (pero no lo atemoriza realmente) —véase *Acerca del alma* III.9, *Sobre el movimiento de los animales*, cap. II. Séneca ofrece una reflexión similar relativa a las que denomina pre-emociones o *propatheiai*: véase *De la ira* II.3; resulta notable que Richard Lazarus reinventa, de forma en apariencia independiente, el mismo término de «pre-emociones» para describir un fenómeno idéntico en los animales que estudia —véase Lazarus (1991), que se examinará en el capítulo 2. Los escépticos griegos sugieren que se puede vivir toda una vida recibiendo sólo los estímulos de las apariencias, sin por tanto tener creencia alguna, y lo hacen suponiendo que los animales se mueven de esa manera. Pero su ejemplo resulta dudoso pues, entre otras cosas, no parece describir adecuadamente los mecanismos cognitivos de los animales —véase el capítulo 2.

35. *Acerca del alma* III.3.

cede en la tradición humeana. En este caso, es la propia razón la que extiende el brazo y toma la apariencia para sí, afirmando, por así decirlo: «Sí, ésta me la quedo. Así es como son las cosas en verdad». Incluso podría afirmarse que se trata de un buen modo de concebir el raciocinio: la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en realidad.

Los estoicos consideraban que el asentimiento es siempre un acto voluntario y que en todo momento está en nuestro poder afirmar o rehusar asentir a toda apariencia (o al menos los adultos tenían esta facultad, pues la perspectiva voluntarista formaba parte de su argumento para negar las emociones de los niños y los animales no humanos). En consecuencia, desarrollaron una concepción de la personalidad extremadamente voluntarista, además de una exigente doctrina del autocontrol que Epicteto resume en la máxima «vigilate como un enemigo al acecho». No es preciso aceptar estos aspectos de la psicología estoica junto con su descripción general del juicio. De hecho, podemos recordar a los estoicos que en otros textos hablaron de las apariencias que «nos obligan a asentir arrastrándonos del pelo» (aunque no incluían en tal categoría a las apariencias relacionadas con la emoción). De todos modos el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden con frecuencia concitar nuestro asentimiento; no hay que figurárselo como un acto que siempre llevamos a cabo de manera deliberada.

Al entender el asentimiento en este sentido lato, comprendemos también cómo esta perspectiva, así ampliada, podrá finalmente atribuir emociones a los niños y a los animales no humanos, los cuales carecen en mayor o menor medida de la capacidad de negar el asentimiento a las apariencias con las que la vida los confronta. Cuando aceptan una apariencia del mundo como lo que es, cabe afirmar que poseen raciocinio en el sentido que yo defiendo. Hay que señalar, sin embargo, que la descripción estoica de los animales y los niños es de hecho poco verosímil pues, a menudo, en cuanto éstos acumulan experiencia, son capaces de formar pensamientos del tipo «Esta persona está sonriendo, pero en realidad no es un amigo» o «Esto parece bueno para comer, pero en realidad no lo es».³⁶

Permitaseme regresar ahora a mi ejemplo principal. Mi madre ha muerto. Me invadía la sensación de que una persona de enorme valor que ocupaba un lugar crucial en mi vida ya no estaba. Tenía la impresión de que se me había hundido en las entrañas un clavo procedente del mundo; también sentía que de repente se había abierto un desgarrón o

36. Para un tratamiento detallado de estos aspectos de la visión estoica del juicio, véanse Deigh (2000) y mi réplica en Nussbaum (2000b).

una grieta en la vida, una brecha abisal. Asimismo, veía su hermoso rostro: como inmensamente querido, pero también separado de mí para siempre. La apariencia, sea cual fuere la forma en que la describamos, posee al menos en parte un contenido proposicional: aúna la idea de importancia y la de perdida y su contenido es que algo de importancia se ha perdido. Y, como he mencionado, es evaluador y eudaimonista: no asevera únicamente «Betty Craven está muerta». Resulta fundamental en el contenido proposicional la enorme importancia de mi madre, tanto en sí misma como en cuanto elemento de mi vida.

Hasta ahora nos hallamos aún en la etapa de la apariencia —repárese en que yo me encontraba en esta etapa en el transcurso de la noche antes de su muerte y durante el largo vuelo transatlántico, mortificada por esa imagen cargada de valor para mí pero que era incapaz de aceptar o rechazar, pues estaba en manos del mundo (no siempre hay dos etapas: a menudo el aspecto del mundo y lo inexorable de la verdad que encierra ese aspecto se imponen a la persona de manera simultánea). Podría haber tenido algún motivo para desechar la apariencia: por ejemplo, si me hubiese despertado y hubiera descubierto que la experiencia de haber recibido malas noticias y de haber preparado mi viaje de vuelta había sido sólo una pesadilla. O de otra forma, podría haberla rechazado si el desenlace hubiera sido bueno y de hecho mi madre ya no estuviese en peligro de muerte. Acepté que se encontraba en peligro; de modo que tenía miedo. Pero si la había *perdido* o la *perdería*, eso no lo podía afirmar. Pero ahora estoy en la habitación del hospital y su cuerpo se encuentra ante mí. Abrazo la apariencia tal y como son las cosas. ¿Puedo asentir a la idea de haber perdido a un ser muy querido y a pesar de ello conservar la ecuanimidad emocional?

Los neoestóicos aseguran que no. Si lo que estoy aceptando es ese mismo conjunto de proposiciones, con todos sus elementos evaluativos, no puedo. Supóngase que yo les hubiera dicho a las enfermeras: «Sí, veo que una persona a la que amo profundamente está muerta y que nunca la volveré a ver. Pero me encuentro bien: no estoy nada afectada». Dejando de lado las consideraciones relativas a nuestra reticencia ante los desconocidos y si no interpretamos esta afirmación como un engaño, hemos de pensar que una de las tres cosas siguientes probablemente sea el caso. En primer lugar, puede que en realidad esta persona no atribuyera mucha importancia a quien ha fallecido. Puede que, por motivos sociales, esté asegurando que lo hace, pero quizás haya dejado hace tiempo de querer a la persona muerta. Podríamos postular esto si tuviéramos suficientes pruebas relativas a sus otras afirmaciones y acciones.

En segundo lugar se da una posibilidad más común: puede que la persona esté afligida, pero que no se encuentre preparada para admitir

ante sí misma tal hecho porque la indefensión la asusta. Este caso, al igual que los otros ejemplos de emoción no consciente que consideraré en la sección VIII, ha de introducirse con gran cuidado, pues si reconociésemos demasiados casos de este tipo se comprometería la estrategia argumentativa en su integridad, suponiendo que apoyemos nuestra concepción por su mayor capacidad de explicar la experiencia. Pero, como argumentaré más abajo, podemos admitir algunos de estos ejemplos en condiciones específicas: si el patrón de comportamiento de la persona parece explicarse mejor con la hipótesis de que experimenta cierto miedo, ira o aflicción inconscientes. Nuestro poder de convicción será aún mayor si bajo determinadas circunstancias la persona reconoce este hecho relativo a sus pautas de comportamiento.

Pongamos otro ejemplo: la madre de John acaba de morir. Él sabe que ha muerto, pero afirma que está bien y niega con sinceridad sentirse afligido. A pesar de ello, actúa de manera extraña. Está injustificadamente enojado con las personas y cosas que hay a su alrededor. Muestra una determinación poco frecuente a no dejarse ayudar de ninguna manera. Si se le pregunta, esta persona admite de repente que experimenta aflicción e ira dirigidas hacia su madre: aflicción por su muerte, ira por el hecho de que aquella lo haya convertido en un niño necesitado e indefenso.

La tercera y quizás la más común de las posibilidades es que el conocimiento de la relevancia evaluadora de la muerte aún no se haya asentado. John sabe de alguna forma que su madre está muerta y de alguna forma no lo sabe. No está asintiendo realmente a las proposiciones relativas a la importancia fundamental que ella tiene en su vida, aunque en realidad su madre era importante en su vida. Puede que pronuncie esas palabras, pero algo en su interior se resiste. Quizás asienta ante la proposición «La señora Y (el nombre propio de su madre) está muerta». O incluso (si suponemos que «mi madre» posiblemente carecería de contenido evaluador eudaimonista) a la proposición «Mi madre está muerta». Lo que no está reconociendo o asumiendo plenamente es el pensamiento «Una persona a la que quiero profundamente, alguien fundamental en mi vida, está muerta», pues admitirlo significaría estar intensamente afectado.

Este caso está muy cerca del segundo que he presentado. Ambos reflejan el hecho de que las personas se sienten contrariadas cuando se perciben indefensas y pasivas y, por ello, oponen una resistencia característica al reconocimiento de la muerte de sus seres queridos o de sus propias enfermedades. La diferencia estriba en que en el segundo caso John ha interiorizado el conocimiento y sus acciones han resultado alteradas por el mismo; en el tercero, el conocimiento todavía se refrena

y, en consecuencia, no ha influido aún en el patrón de sus otros juicios y acciones.

Adviértase la crucial importancia que tiene conocer el contenido preciso de los pensamientos que atribuimos a la persona. Pues si concibiésemos que el juicio relevante es un juicio carente de contenido evaluador, como por ejemplo «Betty Craven (el nombre propio de mi madre) está muerta»,³⁷ pensariamos acertadamente que la aceptación de tal pensamiento podría constituir como mucho una causa de aflicción, no la aflicción misma. Asimismo, si introducimos cierto valor en el juicio sin hacer referencia al yo, afirmando que el contenido del pensamiento era «Betty Craven, una persona valiosísima, está muerta», tampoco tendremos un pensamiento que podamos identificar de modo plausible con la aflicción. El neoestóico sostiene que la aflicción es idéntica a la aceptación de una proposición a la vez evaluadora y eudaimonista, esto es, concerniente a uno o más de los objetivos y fines importantes de la persona. Aún no hemos defendido por extenso la equiparación de esta (o estas) proposición (o proposiciones) con la emoción: pero hasta ahora parece mucho más plausible que este juicio pueda en sí constituir un levantamiento, una convulsión.

No deja de ser una cuestión empírica, y así debe ser, si una de estas tres posibilidades ha de ser siempre el caso cuando, sin embargo, parecen existir creencias sin emoción. Si encontrásemos un número elevado de casos convincentes que no respondieran a ninguna de estas tres descripciones, tendríamos motivos para dudar de la tesis de la suficiencia. Pero tales fenómenos de negación y elusión son tan bien conocidos y están tan extendidos que no parece que contemos aún con un grupo de contraejemplos que nos haga perder la confianza en dicha tesis.

Debemos incluir ahora un elemento adicional. Para los estoicos, los juicios que se identifican con las emociones tienen un tema común: todos ellos conciernen a cosas vulnerables, cosas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea. Se trata de los «bienes externos» de la persona —externos no en el sentido de que tengan que quedar fuera del perímetro corporal de la persona, sino en el de que se retraen al control completo de la misma. Sostenían que cuando la mente toma como su objeto intencional un elemento de la vida considera-

37. Por supuesto, desde el momento en que incluimos el nombre de un ser humano ya hay algún contenido evaluador; y algunas teorías morales alegarían que éste es todo el valor que en sentido propio debería haber en toda respuesta a una muerte. Trataré este asunto en los capítulos 6 y 7.

do totalmente seguro por la persona —tal como su propia virtud—, el estado resultante no es una emoción propiamente dicha. Si lo denominamos alegría, hemos de reconocer que se trata de un género diferente de alegría que no es realmente emocional.³⁸

¿Debemos aceptar este postulado adicional y definir las emociones en términos de un tema concreto? Nos acercamos aquí a la inclusión de la sorpresa y el cambio en la definición de la propia emoción, un paso que han dado recientemente el psicólogo Keith Oatley y el filósofo Aaron Ben-Ze'ev, pero que en el capítulo 2 encontraremos motivos para rechazar.³⁹ Y también comprometemos nuestra metodología: la gente, efectivamente, habla de alegría por su propio buen carácter, como reconoce hasta Séneca; de manera que estaríamos afirmando que las personas han clasificado un género amplio de experiencias de un modo en cierta medida incorrecto. Resulta algo difícil valorar esta propuesta de los estoicos, dado que casi ninguno de nosotros coincide con ellos acerca de la naturaleza totalmente controlable de nuestro pensamiento y de nuestras inclinaciones virtuosas; tendemos a pensar que ningún estado o actividad mental se halla completamente bajo nuestro control. Puede que nuestra idea de que las emociones toman dichos estados mentales como su objeto esté influida por esta diferencia. Pero, a pesar de ello, parece una suerte de dogmatismo afirmar en la propia definición de la emoción que el objeto ha de ser vulnerable a los cambios. Resultaría aún más dogmático insistir en que el contenido de una emoción-pensamiento ha de registrar la creencia de que de hecho se ha producido algún cambio.

Podemos afirmar algo cercano a lo anterior sin incurrir en semejante dogmatismo. Muchas de las emociones específicas contienen la vulnerabilidad al cambio en su misma definición. El miedo, la esperanza, la compasión, la ira, la envidia, los celos, la aflicción: todas estas emociones han de tomar un objeto del tipo demandado por los estoicos.

38. Véase Séneca, carta 39.

39. Oatley (1992), Ben-Ze'ev (2000); véase el capítulo 2, sección III. Es particularmente revelador el intento de Ben-Ze'ev de dar cuenta del miedo de fondo a la propia muerte que siempre nos acompaña en términos de la teoría del cambio. Sostiene que todas las emociones entrañan «un *cambio percibido cuya trascendencia determinamos nosotros*» (pág. 16), pero casi inmediatamente después afirma que «la posibilidad de nuestra muerte se encuentra siempre en el fondo de nuestra existencia: nos recuerda nuestra profunda vulnerabilidad» (pág. 16). En la siguiente oración avanza como si no hubiese aflorado ningún problema: «Este tipo de cambio expresa *nuestra profunda vulnerabilidad* y dependencia de los factores externos que no controlamos» (pág. 16). (Una nota al pie en este punto hace referencia al argumento del presente capítulo de este libro.) Pese a mi gran admiración por el libro de Ben-Ze'ev, no encuentro este punto particularmente convincente.

cos, ya que su contenido proposicional afirma o bien que hay cambio, o bien que el cambio es posible. Algunas variedades de la alegría y el amor también son así: en el interior de su propia estructura cognitiva específica albergan la idea de una fortuna incierta o de la posibilidad del cambio. El amor erótico implica de manera notoria la idea de inestabilidad en este sentido, tal y como muestra la mente del barón de Charlus al enlazar el amor con la envidia, los celos, el sufrimiento y el asombro. Por el contrario, otras variedades de alegría y amor no son de este modo; diferirá en consecuencia su estructura cognitiva, así como su relación con otras emociones y la experiencia de encontrarse bajo su dominio. En realidad, los estoicos ya han afirmado esto; nosotros simplemente hemos suprimido su parte dogmática: «y éstas no son emociones de verdad» (la concepción de Spinoza es más cercana, pues hace del amor intelectual de Dios una clase real de amor, que sin embargo carece de algunas de las funestas propiedades de otros géneros de amor).

En definitiva, la mayor parte del tiempo las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos plenamente. La emoción registra esa sensación de vulnerabilidad y de control imperfecto.⁴⁰ Veremos en breve cómo emerge esto en la compleja combinación de consideraciones circunstanciales y evaluadoras que ha de estar presente en los pensamientos relevantes. Por ahora, advírtase que esto supone que la aceptación de tales proposiciones dice algo sobre la persona: que permite que tanto ella misma como su bien dependan de cosas fuera de su control, y que admite cierta pasividad ante el mundo.

En este momento, nos encontramos en condiciones de concluir no sólo que los juicios del tipo descrito son elementos constituyentes necesarios en la emoción, sino también que son suficientes, pues hemos alegado que, si no hay emoción, tenemos derecho a afirmar que no hay juicios de forma completa o real. Los argumentos de la sección previa sugerían que deberíamos concebir tal suficiencia en sentido interno, como la de una parte constitutiva que causa ella misma con fiabilidad las otras partes que pudiera haber. En efecto, me he referido al modo en que los juicios relevantes constituían al menos una parte de las condiciones de identidad de la emoción. Pero es preciso regresar a esta cuestión ahora que hemos elaborado la concepción del juicio en que se apoya nuestra teoría, dado que aún puede parecer contraintuitivo hacer de la misma emoción una función de las facultades cognitivas (del

40. Esto no equivale a afirmar que las emociones registren un cambio que se considera ya consumado, como en el planteamiento de Ben-Ze'ev (véase la nota precedente).

pensamiento, en su significado más general) antes que un movimiento irracional producido de algún modo por la cognición.

Pues bien, ¿qué elemento en mi interior es el que experimenta la terrible sacudida de la aflicción? Pienso en mi madre; abrazo en mi mente el hecho de que nunca volverá a estar conmigo; y me commuevo. ¿Cómo y dónde? ¿Nos imaginamos el pensamiento provocándome un revoloteo de manos o un temblor de estómago? Y si lo hacemos, ¿realmente queremos decir que este revoloteo y este temblor son *mi* aflicción por la muerte de mi madre? El movimiento parece carecer de aquel «ser acerca de algo» y de la capacidad de reconocimiento que han de formar parte de la emoción. La percepción del objeto amado y de su importancia tiene que ser interna a la propia aflicción; la propia aflicción ha de calibrar la riqueza de nuestro amor, su importancia en mi vida. La aflicción misma debe encerrar el pensamiento de su muerte irrevocable. Desde luego, podríamos afirmar que hay una parte emocional separada del alma que posee todas estas capacidades. Pero ya no tenemos motivo para albergar la aflicción en una parte no cognitiva separada: el pensamiento parece el lugar apropiado para cobijarla.

El adversario podría ahora objetar cierta falta de claridad, pues incluso si concedemos que la sede de las emociones ha de ser capaz de llevar a cabo muchas operaciones cognitivas, también parece haber un aspecto cinético y afectivo en la emoción que no se asemeja a un juicio ni a ninguna de las partes del mismo. Se trata de movimientos veloces, de sentimientos de dolor y conmoción: ¿de verdad vamos a equipararlos a alguna parte de un juicio que sostenga que tal cosa y tal otra es el caso? ¿Por qué no postular que el juicio es una causa de la emoción, e identificar ésta con dichos movimientos? O incluso podríamos aceptar que el juicio es un elemento constitutivo de la emoción y, en cuanto tal, también una causa suficiente de sus otros componentes, y a la vez insistir en que hay otros elementos, sentimientos y movimientos que no forman parte del juicio. Ya he empezado a replicar a este punto al subrayar el hecho de que concebimos el juicio como dinámico, no como estático. La razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones. La he imaginado contemplando la apariencia de la muerte de mi madre y después, por así decirlo, precipitándose hacia ella, abriéndose para asimilarla. ¿Por qué, entonces, una facultad de tal dinamismo habría de ser incapaz de albergar también los caprichosos movimientos de la emoción? Y no se trata de un fraude: no estoy introduciendo en el pensamiento propiedades cinéticas que pertenezcan en realidad a los brazos y las piernas, ni imaginando la razón como coloreada de modo accidental por las cualidades cinéticas del torrente circulatorio. El mo-

vimiento hacia mi madre era una moción de mi pensamiento acerca de lo que es más importante en el mundo; esto parece exactamente lo que hay que decir sobre ello. Si es que era algo, la agitación de mis brazos y piernas, mientras corría inútilmente por el sur de Filadelfia hacia el Hospital Universitario, constituía un género de mímesis vana del movimiento de mi pensamiento hacia ella. Era mi pensamiento el que recibía, y resultaba conmocionado por ello, el conocimiento de su muerte. Opino que si decimos algo más, perdemos el estrecho nexo entre el reconocimiento y la sacudida que la experiencia nos proporciona. El reconocimiento y el levantamiento, queremos decir, pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo.

Parece, por otra parte, que el adversario se equivoca al concebir el juicio como un acontecimiento que precede en el tiempo a la aflicción (como al menos parte del lenguaje causal sugiere). Cuando me aflijo, no empiezo por admitir fríamente la proposición «Mi maravillosa madre ha muerto», y a continuación me dispongo a afligirme. No; el reconocimiento real, pleno, de ese terrible hecho (tantas veces como yo lo reconozca) es el levantamiento. Es como lo he descrito: como sentir un clavo en el estómago. La apariencia de que está muerta se emplaza ante mí (como lo hizo durante mi vuelo) preguntándome qué voy a hacer con ella. Quizá, si aún vacilo, la imagen de su salud recobrada se emplace ahí también. Si me levanto para aceptar la imagen de muerte, si la incorporo como la manera de ser de las cosas, es en ese preciso instante, en ese mismo acto cognitivo, cuando introduzco el clavo del mundo en mis entrañas. No es una preparación para el levantamiento, es el levantamiento mismo. El propio acto de asentimiento constituye la fractura de mi condición autosuficiente. El conocimiento puede ser violento, dadas las verdades que se pueden conocer.

Nos hemos referido al juicio como un asentimiento ante una apariencia, de manera que ahora tenemos una pregunta. ¿Es la emoción el acto de asentimiento, o es un estado que resulta de tal acto? Las mismas cuestiones se plantean acerca de la creencia y del juicio de modo más general, ya que ambos pueden persistir a través de situaciones de diverso tipo. Aunque inicialmente podría haber un acto de aceptación, y el juicio se define en términos de tal acto, también se da un estado subsiguiente, concretamente, el de poseer dentro de uno ese contenido, por así decirlo; uno *acepta* o *asiente ante* esa proposición de modo continuo. Las emociones parecen disponer exactamente de este doble carácter: en un primer momento asentimos ante una proposición o la reconocemos, y después permanece ahí, integrando nuestra estructura cognitiva. En la aflicción, dada nuestra propensión a distanciarnos y a negar lo ocurrido, quizás tengamos que experimentar el acto de acepta-

ción repetidas veces antes de que la proposición se asiente con firmeza; pero todo ello forma parte de la vida de una emoción, al igual que la aceptación inicial y la retención subsiguiente integran la vida de todo juicio. Sin embargo, hemos de insistir en dos aspectos: primero, que incluso el acto inicial afirma algo —dice sí, así son las cosas—; y segundo, que incluso la retención ulterior supone la aceptación continua de tal afirmación —diciendo, una y otra vez, sí, es verdad, así son las cosas.

He mencionado la verdad. Y es, por descontado, una consecuencia de la perspectiva que vengo desarrollando el que las emociones, como otras creencias, puedan ser verdaderas o falsas, y (lo que es un asunto independiente) justificadas e injustificadas, razonables o irrazonables.⁴¹ El hecho de experimentar una emoción depende de cuáles sean las creencias de una persona, no de si las mismas son verdaderas o falsas.⁴² De modo que si creo que mi madre ha muerto y me aflijo, y ella no ha muerto de verdad, mi emoción es en este sentido falsa. Probablemente no nos referiremos a ello como a una «aflicción falsa», pues el término «falso» significa tanto «inexacto» como «fraudulento», y en este contexto lo empleamos normalmente con el significado de «fraudulento» o « fingido». No queremos confundir la importante cuestión de la sinceridad con la del contenido falso o verdadero y, por lo tanto, diremos que la aflicción es «equivocada» o «inapropiada» en lugar de «falsa». Pero el contenido proposicional es de todas maneras falso.

De otra manera, el juicio puede ser falso si me equivoco respecto a los aspectos evaluadores del mismo: mi emoción afirma (entre otras cosas) algo relativo a las madres, a saber, que están dotadas de un enorme valor y que también este elemento puede ser cierto o falso. Como desarrollaré en breve en la sección V, el eudaimonismo muestra dos aspectos: afirmamos que algo es una parte importante de nuestro propio

41. Acerca de lo razonable, véase la excelente exposición de Pitcher (1965), págs. 339-341. Pitcher señala que el amor, a diferencia de otras emociones, no se suele concebir como razonable ni como irrazonable, coincidiendo así con la observación que Adam Smith realizó sobre su diferencia con respecto a las demás emociones; volveré a ello en las partes segunda y tercera.

42. Véase el excelente análisis de Ben-Ze'ev (2000), págs. 15-16. Por el contrario, Gordon (1987), que insiste en equiparar la emoción con cierto tipo de *conocimiento* (y aclara que pretende distinguir el conocimiento de la simple creencia), parece equivocarse en este punto: la convicción y la aceptación, no la verdad, resultan victoriosas. La explicación de de Sousa (1987) acerca de la «objetividad» de la emoción cae en un error similar, aunque de manera mucho más sutil y elegante. Las emociones forman parte de mi visión del mundo y son sensibles a los cambios de creencias de forma muy parecida a otros juicios (aunque también hay algunas diferencias que abordaré en el capítulo 4). Pero aun así son creencias acerca del mundo, no simplemente acerca de mi concepción del mundo; y, por ello, pueden ser falsas.

esquema de fines y objetivos, pero lo habitual es pensar que esto es *debido al valor real* que el elemento posee. Digamos que dicho objeto es de tal modo que, sin eso (o sin algo de esa clase), nuestra vida estaría incompleta. Y las personas, al construirse para sí mismas una concepción de la *eudaimonía*, a menudo buscan incorporar sólo aquellos elementos sobre los cuales cabe realizar juicios de valor verdaderos de este género. Aquí yo no estoy tratando de adoptar una concepción antigua cualquiera, sino una concepción que calibre correctamente las cosas. Por esa razón me sirvo de Crisipo, quien sostuvo plausiblemente que la aflicción (junto con otras emociones) contiene no sólo el juicio según el cual una parte importante de mi vida ha desaparecido, sino también un juicio que asevera que *es acertado sentir tristeza por ello*: que realiza una afirmación de verdad sobre sus propias valoraciones. Afirma el valor real del objeto, mantiene que el sufrimiento es una respuesta a algo realmente importante, no algo caprichoso. Las emociones pueden ser verdaderas o falsas también en ese sentido. A menudo, intentando evitar la implicación de que las afirmaciones relativas al valor puedan ser ciertas o falsas, decimos que son «apropiadas» o «inapropiadas». Sin embargo, el lenguaje de lo apropiado enmaraña la cuestión, pues las cosas pueden ser apropiadas o inapropiadas de muchas maneras distintas: no singulariza el aspecto de la corrección relativa al valor que pretendemos especificar. El «y está bien sufrir» de Crisipo está en lo cierto porque efectúa una afirmación de valor de la clase que resulta relevante.⁴³

Suele postularse acerca de las emociones, supuestamente a fin de distinguirlas de las creencias, que ambas tienen una «dirección de ajuste» diferente: en la creencia, tratamos de ajustar nuestra actitud mental al mundo; en la emoción, intentamos que el mundo se ajuste a nuestra actitud mental.⁴⁴ Creo que este planteamiento contiene varios errores. En primer lugar, como acabamos de ver, las emociones sí que tratan de

43. ¿Podría suceder que una emoción estimase de modo incorrecto el otro aspecto de un juicio eudaimonista, la referencia al esquema propio de objetivos y fines? Ciertamente, puedo equivocarme acerca de lo que es importante para mí. Pero con frecuencia esto se manifiesta en el hecho de que no experimento emociones como las que tendría si tales objetivos tuviesen importancia para mí. Me inclino a pensar que en ocasiones se puede experimentar una emoción cuyo contenido no refleja con exactitud el verdadero esquema propio de fines —pero se trata de casos en los que uno intenta persuadirse a sí mismo, como por ejemplo convencernos de que nos gusta o valoramos a alguien que realmente no nos gusta, o persuadirnos a sufrir por alguien a quien en realidad no queremos— y las emociones tendrán en ese sentido un carácter facticio e insincero. De este modo, pueden denominarse «falsas» en la acepción más habitual, además de en el sentido de que su contenido resulta inexacto.

44. Para un buen análisis de esta idea y una versión mucho más aquilatada de la distinción, véase Wollheim (1999), págs. 45-51.

adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor.⁴⁵ En segundo lugar, no intentan en realidad que el mundo se ajuste a ellas. Las emociones pueden o no generar deseos de actuar que, de salir adelante, quizás hagan del mundo un sitio mejor para los *objetos* de nuestras emociones (analizaré con detalle este asunto en el capítulo 2). Pero incluso cuando efectivamente generan tales deseos: ¿se ajusta mejor el mundo a las emociones por ello? El miedo afirma que hay peligro cerca. Si esta emoción es correcta, el mundo en este momento encierra peligro. Si cambio el mundo consiguiendo eludir el peligro, es de esperar que la emoción cambie en consecuencia. Ahora el mundo ya no contiene aquel peligro, de manera que dejo de experimentar temor. Pero la idea de que tratamos de hacer que el mundo se adecue a nuestras emociones sugiere, de manera extraña, que desde el principio no se adapta a las mismas. Esto no sucedía en el caso del miedo: lo que yo intentaba no era que el mundo se adecuase a mi temor, sino transformarlo en un lugar donde el miedo ya no fuera apropiado. El temor ya se ajustaba al mundo: ése era el problema que dio origen al deseo de acción elusiva. Incluso en la esperanza, en la cual nos concentramos en las perspectivas halagüeñas, el contenido de la emoción es que existen unas perspectivas prometedoras sólidas; y que eso es verdadero o falso ahora mismo. Si yo convierto las perspectivas halagüeñas en realidades, la esperanza se transformará en alegría. De modo que no he hecho que el mundo se asemeje más a la emoción, sino que he transformado el mundo y la emoción.

En resumen: la objeción niega el hecho evidente de que las emociones son sensibles a cómo es el mundo. No establece satisfactoriamente una simetría interesante entre las emociones y las creencias.

V. EUDAIMONISMO, INTENSIDAD, EL PUNTO DE VISTA PERSONAL

Regresemos ahora a la cuestión del eudaimonismo. He señalado que las emociones ven el mundo desde el punto de vista de nuestro esque-

45. Discrepo en este punto de Solomon (1976), quien describe las emociones como valoraciones autocreadas que se postulan de modo subjetivo. Sea cual fuere nuestro análisis final de la compleja cuestión de la objetividad del valor, la experiencia de la emoción no posee este errático carácter existencialista. En la aflicción, el miedo y otras emociones, uno se siente constreñido por el mundo, por la forma en que sus elementos importantes se configuran. Es más, esta idea de sensibilidad ante la realidad probablemente es intrínseca a la importancia de la emoción desde el punto de vista de la adaptación evolutiva; véase el capítulo 2.

ma de objetivos y proyectos, las cosas a las que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que para nosotros significa vivir bien. Según Aristóteles, estos objetivos habitualmente forman una suerte de sistema y siempre son fines que el agente, de alguna manera, recomienda a los demás. Pero en la realidad las personas no suelen ser tan sistemáticas. A menudo valoramos las cosas sin preguntarnos cómo armonizan todos nuestros objetivos entre sí; a veces no se ajustan bien y, en ocasiones, se siguen dolorosos conflictos emocionales. Por lo tanto, hemos de distanciarnos en este punto de la idea eudaimonista antigua: las emociones tienen que ver con todo aquello que yo valoro, sin importar lo bien o mal que tales elementos se puedan ensamblar.

Por otra parte, hay que insistir también en que no todas las cosas que valoramos son cosas que recomendemos a los demás. Según Aristóteles, la búsqueda del valor es la búsqueda de lo que es bueno para el ser humano. A menudo, esta investigación general se convierte, en efecto, en parte de la vida emocional. En mi amor por mi madre, por ejemplo, se encuentra el pensamiento de que los padres son extremadamente importantes y de que las personas que los tienen deben apreciarlos. De hecho, en la aflicción por los padres este elemento suele ocupar un lugar destacado: las personas piensan que ya no tienen la oportunidad de amar y apreciar a su madre, lo cual conduce fácilmente al deseo de haberla apreciado más, anhelo que con frecuencia se encuentra ligado, a su vez, a la idea de que las personas que tienen padres deberían apreciarlos mientras los tienen. En el amor por los hijos, este elemento general también resulta muy importante. Antes de tener un hijo en particular, con frecuencia la gente desea *un hijo*, en ocasiones durante mucho tiempo. De modo que cuando tienen su hijo en concreto, y lo quieren, a menudo siguen valorando la idea de tener un hijo y pensando que se trata de una cosa valiosa en la vida desde un punto de vista general.

Frecuentemente sucede lo mismo con los objetivos y apegos de otro tipo. En el apego al propio país suele residir el pensamiento de que cuenta con cosas valiosas y de que se trata de un buen país. Cuando un objetivo se escoge con libertad, es de esperar que este elemento adquiera incluso una mayor prominencia: al optar por una profesión dada, consideramos que encierra algo de valor, a veces sólo para nosotros, pero a menudo también para la gente en general. Estos pensamientos generales alcanzan numerosos niveles diferentes de especificidad y generalidad, tema que retomaré en la sección VIII.

No obstante, estos ejemplos sacan a la luz algunas limitaciones considerables de la perspectiva eudaimonista antigua. Ya he mencionado que el eudaimonismo antiguo sobreestima la magnitud del orden y la estructura en el esquema de objetivos de la mayoría de las personas.

Pero hay otros modos en que las emociones divergen de la descripción de un sistema de fines que uno recomienda a los demás como valiosos en general para la vida humana. En primer término, mis objetivos y fines, las cosas a las que atribuyo importancia, pueden contener algunos elementos que considero buenos o valiosos para mí mismo pero que no recomiendo en especial a los demás. Una carrera profesional puede parecerme valiosa en mi caso y puedo ser capaz de explicar por qué, sin pensar que otros tengan motivos para dedicarse a ella. En algunas ocasiones esto es así porque el objetivo es una especificación concreta de un fin más general que sí recomiendo a otros. Por ejemplo, puede que yo piense que todo el mundo debería interesarse por el arte, mientras que yo misma soy una apasionada melómana con escaso interés (y nula emoción) por la arquitectura. Al mismo tiempo, mi pasión por la música entraña algunos pensamientos generales relativos a la importancia del arte que representan un denominador común entre el amante de la arquitectura y yo.

Podemos desarrollar este punto refiriéndonos al papel de la *especificación* de los fines generales en una teoría eudaimonista del valor (y en muchas de las deliberaciones comunes en nuestra vida).⁴⁶ Al reflexionar sobre cómo ha de vivir un ser humano, una persona puede recomendar algunos objetivos muy generales como buenos para todos los seres humanos: por ejemplo la amistad, el amor paternal o la responsabilidad cívica. Pero también deliberará acerca de sus preferencias entre las especificaciones más concretas de cada uno de estos fines generales; parte de esta investigación aún supone preguntarse qué especificaciones han de recomendarse a los seres humanos en general. En alguna instancia de este proceso, sin embargo, alcanzamos elementos que no se aconsejan para todas las personas, sino que sólo son la manera de esa persona de realizar los objetivos humanos generales en su situación y contexto concretos. Por ejemplo, si el objetivo general fuese el cultivo y la práctica de las artes, la persona podría realizarlo tocando el clarinete, pero creería que otros podrían hacerlo igualmente bien bailando, cantando o tocando el oboe (de hecho, en este caso deseará activamente que no *todos* los demás toquen el clarinete, puesto que entonces el bien general de la interpretación musical no se podría realizar de manera satisfactoria). El planteamiento eudaimonista antiguo permite este tipo de especificación de los fines; pero no desarrolla la idea plenamente.

46. Richardson (1994) ofrece la mejor explicación de este asunto con referencia a Aristóteles, pero presentada como descripción de un proceso que efectuamos habitualmente en la vida.

Aquí, sin embargo, nos encontramos con una segunda y más seria limitación del proyecto eudaimonista antiguo: las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás. A menudo aman a una persona, una casa o un país simplemente porque es el suyo, porque han crecido con ella o en él. En ocasiones pueden condenar de manera activa a la persona o la tierra que aman; pero, después de todo, es suya y, de una u otra forma, la quieren y la aprecian. Y los pensamientos sobre el bien pueden resultar menos poderosos, al modelar mi concepción de la importancia, que la costumbre y el tiempo. (Considero Finlandia un país excelente y, en cierto sentido, si reflexiono sobre ello, lo valoro más que Estados Unidos. En alguna medida también lo amo. Pero aun así me siento extranjera allí y profeso cierto amor a Estados Unidos que no es de ningún modo proporcional a mi evaluación reflexiva.) Frecuentemente los pensamientos sobre lo bueno y los pensamientos sobre aquello con lo que he vivido se entrelazan de innumerables maneras, y separarlos resulta difícil para cualquiera.⁴⁷ El eudaimonismo antiguo no tiene mucho que decir sobre estas complejidades.

En tercer lugar, puede resultar muy importante para ciertas emociones *no* enfrazarse en un exceso de ponderación reflexiva de la bondad de un objeto. A menudo las explicaciones antiguas del amor no cuentan con la idea de su carácter incondicional. Ya sea un hijo el objeto de mi amor, ya sea alguno de mis progenitores o un amante, no parece conveniente inventariar los rasgos positivos de esa persona como si, de algún modo, mi amor se basase en ellos. No es que la búsqueda de características buenas sea totalmente irrelevante en el amor; pero especialmente cuando la relación no ha sido escogida, como en el amor de padre a hijo o de hijo a padre, debería ocupar un puesto secundario. Queremos a quien queremos, sean cuales fueren los rasgos negativos que posea y exprese. La incapacidad de dar cuenta de este carácter incondicional es una limitación notable del eudaimonismo antiguo, a la que regresaré en la tercera parte.⁴⁸

En resumen, el marco eudaimonista antiguo resultará adecuado para concebir la vida emocional sólo cuando reconozcamos que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas.

47. Véase «El amor y el individuo», en Nussbaum (1990) para algunas reflexiones acerca de este entramado.

48. Véase *ibid.* y análisis ulteriores de este elemento del amor en los capítulos 11, 12, 13 y 16.

Pero hasta ahora hemos dejado de lado, o eso parece, lo más importante, algo que está arraigado en el interior del eudaimonismo antiguo, pero que nunca se reconoce explícitamente. Las emociones contienen una referencia ineliminable al *yo*, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos.⁴⁹ Aquéllas contemplan el mundo desde mi punto de vista. El hecho de que se trate de *mi* madre no es simplemente un hecho como cualquier otro del mundo: es lo que estructura la geografía de toda la situación, y no podemos captar la emoción sin incluir tal elemento. No se trata sólo del hecho de que Betty Craven haya muerto. Se trata de que Betty Craven es *mi madre*. En pocas palabras, las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al *yo*.⁵⁰

De este modo, en mi aflicción asigno a mi madre (al menos) tres roles distintos: el de una persona de valor intrínseco por derecho propio; el de *mi madre* y componente importante de los objetivos y planes de mi vida; y el de *una madre*, esto es, un género de personas que sería bueno que apreciasen todos los seres humanos que tuviesen una (aunque, obviamente, no deberían apreciar todos a la misma). Sólo una de

49. Podría relacionarse este punto con la famosa exposición de John Perry acerca de la deixis, «The Problem of the Essential Indexical» [«El problema del déictico esencial»] (1979). Considérese un famoso ejemplo de Perry. Éste se encuentra en un supermercado. Ve que hay azúcar por el suelo. Decide seguir el rastro para decirle a quien sea que su bolsa pierde azúcar. Sigue el rastro por todo el supermercado para descubrir finalmente que el origen está en su propio carro de la compra. Perry postula que el descubrimiento de que es *él* no es tan sólo el descubrimiento del nombre de la persona; se trata de un género diferente de hallazgo, que no podemos describir sin recurrir a los propios déicticos. Y este elemento es crucial para explicar lo que lleva a cabo. Perry argumenta: si hubiera dicho «He llegado a la convicción de que John Perry está dejándolo todo perdido» no habría explicado por qué paró y miró en su propio carro. Tendría que añadir: «Y creo que yo soy John Perry», recuperando otra vez el déictico (págs. 4-5). Siguiendo a Perry, habríamos de concluir entonces que las emociones no pueden ser actitudes proposicionales en el sentido clásico, en el cual las proposiciones se conciben como separables de su contexto y como portadoras de valor de verdad en sentido absoluto y no sólo para una persona cada vez que se profieren (pág. 6). Como hemos visto, las emociones encierran algunos elementos que son separables; pero un núcleo crucial no lo es.

50. Véase el ejemplo de policías y ladrones de Foot (1988): lo que resulta bueno para unos no lo es para los otros, y hasta cierto punto no se contradicen entre sí—aunque, como Foot subraya, el esquema de valores de una persona también contiene intereses generales entrelazados con los personales. Mi explicación del carácter localizado de las emociones se vincula estrechamente con la distinción entre «deseos del *yo*» y «deseos del *no-yo*» en Williams (1973), quien distingue acertadamente entre el contraste egoísmo/altruismo y el contraste *yo/no-yo*.

estas tres formas de contemplar a mi madre hace referencia a mí;⁵¹ y esa manera, como he insistido, no la considera una persona de importancia meramente instrumental. No obstante, es la que parece crucial para establecer la diferencia entre el amor y su ausencia, la aflicción y su ausencia.

Así pues, de nuevo: mi concepción no presenta de ninguna manera las emociones como egoístas, a menos que uno sostenga que cualquier apego a los padres propios, en contraposición a los ajenos, es una forma de egoísmo —severa doctrina sería ésta. Pero sí les da un carácter localizado, y en ese sentido las enfrenta a las formas de moralidad defensoras de una completa imparcialidad. Es evidente que la amalgama de consideraciones autorreferenciales y no autorreferenciales puede diferir en distintas emociones, así como en las emociones de personas diferentes. Pero hemos de subrayar que el eudaimonismo de las emociones no implica que la aflicción no sea realmente aflicción por la muerte del ser querido. Considérese este pasaje de Proust:

La idea de que se ha de morir es más cruel que morir, pero menos que la idea de que otro ha muerto, que, plana de nuevo después de haber engullido a un ser, se extiende, sin un remolino siquiera en ese punto, a una realidad de la que ese ser está excluido, donde ya no existe ninguna voluntad, ningún conocimiento [...].⁵²

Esta emoción conserva su carácter eudaimonista: se encuentra localizada dentro de la vida de Marcel. Encierra de modo prominente y central la idea de una pérdida fundamental desde el punto de vista de la persona. Pero ve la vida de la persona que se ha perdido como una característica del paisaje del mundo y abomina la visión del mismo una vez desaparecido ese rasgo.

¿Son eudaimonistas todas las emociones? Es decir, ¿hacen referencia todas ellas a mis objetivos y proyectos importantes? ¿Encierra la totalidad de las mismas el elemento autorreferencial que constituye el núcleo de la estructura eudaimonista? La excepción más llamativa parecería la emoción del asombro, que abordaré con detenimiento en el capítulo 4. Esta emoción responde a la atracción que ejerce el objeto, y

51. Aunque, en definitiva, la comprensión de por qué algunos de los otros rasgos me involucran puede llevarnos de nuevo al yo, como cuando digo: «En fin, no es un país especialmente bueno, pero es al que estoy acostumbrada, aquél en el que me he criado».

52. *A la busca del tiempo perdido*, III,519. Las referencias al número de volumen y de página son relativas a la traducción al inglés de Moncrieff y Kilmartin.

podría afirmarse que en ella el sujeto es máximamente consciente del valor del objeto, y sólo es consciente en grado mínimo, o en ninguno, de la relación del mismo con sus propios planes. Por ello es probable que se manifieste en forma de contemplación antes que en ningún otro género de acción hacia el objeto. Otra emoción relacionada sería la veneración o temor reverencial: también éste, por ejemplo en un contexto religioso, supone un reconocimiento del valor incomparable del objeto, no sólo desde el punto de vista de la persona, sino en un sentido muy general.⁵³

El asombro constituye en ocasiones un ingrediente importante de otras emociones. Creo que en la aflicción hay a menudo un tipo de asombro; un asombro en el que se contempla la belleza de la persona perdida como una suerte de resplandor situado a gran distancia de uno. Al describir su duelo por Albertine, el narrador de Proust escribe:

Mi imaginación la buscaba en el cielo, por las noches en que todavía lo habíamos mirado juntos; más allá de aquel claro de luna que ella amaba, yo intentaba elevar hasta ella mi ternura para que le sirviese de consuelo no estar ya viva, y aquel amor por un ser tan lejano era como una religión, mis pensamientos ascendían hacia ella como plegarias.⁵⁴

En este momento de ternura —una de las pocas ocasiones en que Marcel da realmente la impresión de amar a la propia Albertine— vemos un amor que ha dejado atrás no sólo el egoísmo que caracteriza a Marcel, sino también en cierta medida su eudaimonismo, circunstancia que la imaginería religiosa expresa bien. No obstante, se halla todavía dentro del marco de un apego fundamentalmente eudaimonista, dado que es por su Albertine, y no por cualquier otra mujer, por quien experimenta la aflicción.

En los capítulos 4 y 6 alegaré que el asombro desempeña un papel importante en el desarrollo de la capacidad de amor y compasión del niño. Los niños cuya capacidad de dar esta respuesta al mundo se refuerza mediante el juego imaginativo tienen una mayor capacidad de amor no posesivo y de incluir a otros distantes en su sistema de objetivos y planes; de este modo matizaré el eudaimonismo propio de la explicación de estas emociones. Pero insistiré en que en el amor y en la

53. El asombro y el temor reverencial son afines pero diferentes: aquél se orienta hacia afuera, es exuberante, mientras que éste se vincula con la reverencia o el propio empequeñecimiento. En el asombro quiero saltar o correr, en el temor reverencial, arrodillarme.

54. *A la busca del tiempo perdido*, III.522.

compasión el objeto ha de considerarse en última instancia parte del esquema de fines de la persona: finalmente se ha de formar un juicio eudaimonista para que la emoción se produzca. El asombro, que es todo lo no eudaimonista que puede ser una emoción, ayuda a traer objetos distantes hasta el ámbito del esquema de fines de una persona. Podemos entonces conservar el eudaimonismo de la teoría a nivel general, sosteniendo que resulta esencial para explicar por qué las emociones como la aflicción, el temor y la esperanza se centran en algunos acontecimientos en vez de en otros, sin forzarlo dogmáticamente a entrar en un caso donde no parece desempeñar un papel fundamental.⁵⁵

Finalmente, es preciso abordar la cuestión de la importancia, pues ahora que hemos dado cumplida cuenta del eudaimonismo de las emociones, podemos ver que este rasgo también nos ayuda a explicar por qué algunas emociones parecen grandes levantamientos y otras parecen menos significativas. Y es que estas mismas *diferencias de intensidad* suponen una intencionalidad dirigida hacia un objeto: se explican por la importancia que se confiere al objeto (o a lo que a éste suceda) entre los propios objetivos y proyectos. Si la importancia se encuentra por debajo de cierto umbral, no experimentaré ninguna emoción. La pérdida de un cepillo de dientes no ocasiona ni una aflicción leve; el que alguien se lleve un clip de mi escritorio no me irrita lo más mínimo. Pero por encima de ese umbral, las diferencias de intensidad son ocasionadas por las diferencias en la valoración eudaimonista. La cólera que sentimos es proporcional a la magnitud del daño que creemos que se ha infligido; la aflicción que experimentamos es proporcional al alcance de la pérdida. La gente se duele sólo levemente por una persona que ha sido una pequeña parte de su vida.

Hace dos días me acosté creyendo que Todd Martin había sido eliminado del Open de Estados Unidos (dado que había perdido los dos primeros sets frente a un oponente difícil). Estaba algo triste. Cuando me desperté, supe que había ganado en cinco sets. Lo vi en la televisión saltando por la pista y sentí un arrebato de alegría. Pero, por supuesto, se trataba de un dolor y de una alegría triviales. Mientras uno ve un partido de tenis, se concentra intensamente en el deportista que le gusta y, de este modo, puede desarrollarse una emoción a medida que uno se convence de manera temporal de que el partido es muy importante

55. Asimismo se podría mencionar el respeto como emoción no eudaimonista, pero yo me opondría, pues creo que el respeto se entiende mejor en tanto patrón de pensamiento y acción en vez de emoción.

—y quizá también se identifique con el Martin que envejece, con sus sienes plateadas, tan parecidas a las propias si una no se tiñese. Pero cuando se reanuda la vida normal, la valoración adopta su habitual nivel bajo. Simplemente, Todd Martin no es una parte importante de mi vida.

Desde luego, las emociones son a menudo desproporcionadas en relación con sus objetos. Pero esto suele deberse a que la persona posee una visión sesgada del objeto, considerándolo más o menos importante de lo que es en realidad. Las personas con frecuencia sufren mucho por pérdidas triviales si, por ejemplo, están acostumbradas a las cosas que comporta esa pérdida o si consideran que tienen derecho a ellas.⁵⁶ Asimismo, pueden hacer del objeto un vehículo de preocupaciones y angustias originadas en su propia vida y así concederle una trascendencia que parece peculiar, como cabe hacer con una estrella deportiva o el equipo favorito de uno. Pero, una vez más, es la naturaleza de la valoración eudaimonista la que explica la intensidad de la emoción.⁵⁷

En los casos en que una respuesta emocional parece no estar en la línea de la *visión de la persona* del objeto, o de su evaluación de lo que ha ocurrido, solemos suponer que realmente tal persona tenía un interés por el objeto más hondo de lo que había advertido (la explicación de Proust sobre el conocimiento de sí mismo mediante la emoción); o que el objeto presente posee una significación simbólica y representa a otro objeto ausente; o que hay algún otro contenido oculto que en verdad explica su emoción. No hemos de ser dogmáticos a este respecto, pues nos expondríamos a desechar las objeciones en vez de contestarlas. Pero creo que una vez que tengamos los materiales históricos del capítulo 4 sobre la mesa, veremos que esta concepción cuenta con recursos variados para entender estos casos y que realmente podemos establecer que tales errores sobre la importancia suceden y también por qué suceden.

VI. ¿HAY ELEMENTOS NO COGNITIVOS NECESARIOS?

Hemos argumentado que para que exista emoción son precisos juicios de un tipo determinado; que éstos no son causas externas, sino partes

56. Véanse en el capítulo 6 ejemplos de gente que pide compasión en relación con pérdidas triviales.

57. De nuevo, el asombro constituye una excepción: la intensidad de mi asombro sólo parece proporcional al valor que veo en el objeto; no a su valor para mí en mi esquema de objetivos y fines.

constituyentes de aquello en que consiste la emoción; y que los mismos resultan suficientes para hablar de emoción en caso de poseer el contenido evaluador eudaimonista requerido. Ahora debemos enfrentarnos a una cuestión especialmente difícil y delicada: ¿hay otros elementos constituyentes de la aflicción que no formen a su vez parte del juicio (del pensamiento evaluador)?⁵⁸

En todo caso particular de aflicción suceden tantas cosas que resulta muy difícil responder a esta pregunta, si nos mantenemos en el nivel de las coincidencias particulares entre casos de aflicción y de razonamiento. ¿Cómo decidir cuáles de las múltiples cosas que tienen lugar de modo simultáneo a la aflicción forman o no parte de la misma? Dado que hablamos de seres vivos sensibles y que poseer algún tipo de sentimiento es probablemente condición necesaria de la vida mental consciente de todo ser sensible, podríamos afirmar que todos los casos de emoción, puesto que ésta forma parte de la vida consciente de los seres sensibles, suponen como condición necesaria la presencia de algún género de sentimiento. Pero no contamos con ningún motivo claro para sostener que estas cosas sean componentes de la aflicción misma. Parece que todo lo que hemos afirmado es que la condición necesaria de cualquier episodio emocional es un corazón que late; pero no nos inclinaríamos a alegar que un corazón que late sea una parte constitutiva de mi aflicción. Y, no obstante, si nos limitamos a un episodio emocional particular, nos hallamos en dificultades para encontrar argumentos relevantes en torno a la cuestión de si un sentimiento o proceso corporal dado es o no una parte necesaria de sus condiciones de identidad internas.

Poseeremos un argumento más sólido —además de una comprensión más acabada de los fenómenos—, si, en vez de acerca de ello, nos interrogamos acerca de las condiciones generales de identidad de la aflicción y sobre la existencia de elementos necesarios para la aflicción en general que no parezcan elementos del juicio. En otras palabras, si faltasen tales componentes, ¿retiraríamos la atribución de aflicción? Se trata de un asunto extremadamente difícil, sobre el cual deberíamos mostrarnos abiertos y humildes y estar dispuestos a cambiar de opinión. Pero sostengo de modo provisional que no encontramos elemen-

58. Aquí es donde mi planteamiento difiere más del de Ben-Ze'ev (2000): su concepción es más abierta e incluye valoraciones, sentimientos y motivaciones en el análisis de la emoción. Puesto que él no busca condiciones necesarias y suficientes para la emoción, sino prototipos a los que los casos particulares pueden parecerse en mayor o menor grado, resulta difícil comparar nuestras perspectivas, o predecir cómo afrontaría Ben-Ze'ev las objeciones que planteo aquí a las concepciones según las cuales los sentimientos y los movimientos corporales son necesarios para un tipo de emoción dado. En este sentido, puede que nuestros puntos de vista no discrepen realmente.

tos de esta clase. Habitualmente se producen sensaciones corporales y cambios de diverso tipo vinculados con la aflicción: pero si descubriésemos que mi presión arterial permaneció baja durante todo un episodio, o que mis pulsaciones no subieron de sesenta, considero que no tendríamos ninguna razón para concluir que realmente no estaba afligida (los tetrapléjicos carecen por completo de las conexiones habituales entre los mecanismos reguladores de la presión arterial central y del ritmo cardíaco, por un lado, y los mecanismos efectores del sistema nervioso periférico por el otro y, pese a ello, no tenemos ninguna dificultad para pensar que tales personas realmente experimentan emociones). Si yo tuviese las manos o los pies fríos o calientes, sudorosos o secos, esto tampoco tendría un valor de criterio necesario, dada la amplia variabilidad de las conexiones fisiológicas relevantes.⁵⁹

Y aunque los psicólogos han desarrollado y perfeccionado unos presuntos indicadores basados en la actividad cerebral, parece intuitivamente erróneo que los empleen como definitorios de los estados emocionales. Esto se admite en una obra reciente, en la cual se afirma con más cautela, por ejemplo, que el funcionamiento de la amígdala es una condición necesaria de una actividad emocional normal.⁶⁰ Pero si descubriésemos que un sujeto no se encuentra en cierto estado cerebral no retiraríamos las atribuciones de emoción que le hayamos podido hacer y que estén, por lo demás, bien fundadas. De hecho, el único modo en que el estado cerebral asume una importancia patente en estudios experimentales de este tipo es suponiendo una correlación con casos de emoción identificados a partir de la experiencia. Es más, como veremos en el próximo capítulo, las emociones ocasionan efectos fisiológicos, de manera que resulta muy difícil afirmar qué efectos son consecuencias y cuáles son incluso candidatos plausibles a formar parte de la experiencia misma.⁶¹

Ciertamente hemos de conceder que toda experiencia humana se encarna y, por tanto, se realiza en algún tipo de proceso material. En este sentido, todas las emociones humanas son procesos corporales. Pero

59. El término de la psicología «excitación» se suele referir, a menudo de manera bastante imprecisa, a cambios de este género; véase el capítulo 2. Gibbard (1990), pág. 131, propone concebir las valoraciones como emociones a las que hemos de restar la «excitación», pero el significado exacto de «excitación» y su relación con el ancho espectro de las emociones sigue estando borroso.

60. Véanse por ejemplo Pinker (1997), págs. 371-372 y LeDoux (1996), analizados en el capítulo 2.

61. Seligman (1975) muestra con pruebas experimentales convincentes que la condición cognitiva del sujeto puede de hecho provocar estados fisiológicos ulteriores que en ocasiones se identifican (erróneamente, en su opinión) con emociones.

la cuestión es si hay algún estado o proceso corporal que esté en correlación constante con nuestra experiencia de la emoción, de modo tal que queramos incluir dicho estado corporal particular en la definición de un tipo de emoción dado. Y aquí nos tropezamos con una cuestión bien conocida por la investigación biológica: la plasticidad del organismo humano o, en otras palabras, las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales. La plasticidad se da dentro de un sujeto dado: las funciones antes realizadas en una parte del cerebro pueden ser asumidas por otra. Incluso a escalas considerablemente grandes, el cerebro constituye una parte del organismo de una versatilidad y elasticidad notables: las personas con un hemisferio dañado a menudo pueden replicar una función asociada con ese hemisferio en el otro. En virtud de este tipo de plasticidad, también se producirán variaciones entre sujetos: una función realizada en un hemisferio en el sujeto A puede efectuarse en el otro en el sujeto B. Por estos motivos, si afirmásemos que la aflicción siempre va necesariamente acompañada de las transmisiones de tal y cual neurona del tipo que sea, probablemente nos encontraríamos con cientos de casos en los cuales lo anterior no sería cierto (y, desde luego, si añadimos a esta reserva el hecho de que posteriormente reconoceremos en los animales no humanos emociones muy similares a las que hallamos en los seres humanos, el argumento a favor de incluir en la definición una actividad neuronal específica se debilita en mayor medida).

Parecería que los hechos que nos impiden incorporar la descripción fisiológica en nuestra definición fuesen hechos permanentes relativos al tipo de organismo que somos y a la versatilidad de nuestra estructura. No obstante, podemos asegurar que estamos dispuestos a cambiar de opinión, si se demostrase que las cosas son de otro modo. En el capítulo 2 retomaré el asunto de las explicaciones fisiológicas, alegando que la investigación neurológica confirma de múltiples modos el tipo de concepción aquí expuesto y ofrece hallazgos ulteriores en conexión con ella.

(Otra cuestión que surge aquí, y que nos ocupará en capítulos posteriores, es que buena parte de la tradición filosófico-religiosa ha atribuido emociones a dios o a los dioses,* a menudo imaginándose a dios como una sustancia incorpórea. Por tanto, si adoptásemos una explicación que convierte un proceso fisiológico particular en una condición

* Por mor de la ecuanimidad hacia monoteístas y politeístas, rechazo la convención según la cual se suele encontrar «Dios» frente a «dioses». Abandonaré esta práctica durante el análisis de textos históricos de la tercera parte a fin de seguir el uso generalizado en la traducción de los mismos. (*N. de la a.*)

necesaria para un determinado tipo de emoción, en consecuencia, todos esos autores incurrirían en el absurdo cuando hacen tales atribuciones. Podemos creer o no que sus explicaciones son correctas, pero cuesta adoptar desde el principio una perspectiva que supone que sufren una aguda confusión conceptual. Mi opinión es que no están confundidos. Creemos o no en la existencia de las sustancias incorpóreas, la razón por la que tiene sentido imaginar una sustancia de tal género como poseedora de emociones genuinas es que resulta justificable imaginar que un ser pensante, tanto si se ha realizado en materia como si no, podría interesarse profundamente por algo del mundo y poseer los pensamientos e intenciones asociados con tales apegos. Y esto es todo lo que precisamos realmente para la emoción. Podemos afirmar tranquilamente que en los seres humanos el pensamiento y la emoción son, incluso necesariamente, formas materializadas, sin concluir que esto ha de ser necesariamente así para todo ser emocional. Aquellos a quienes no guste este argumento pueden ignorarlo, puesto que no resulta necesario para mi conclusión.)

Más plausible, quizá, resulta la asociación habitual entre ciertas sensaciones y la emoción. La ira se asocia con una sensación de ebullición, el temor con una de frío y náusea. Pero aquí hemos de ser cautos con la palabra «sensación»,^{*} notablemente resbaladiza y engañosa. Hemos de distinguir «sensaciones» de dos tipos. De un lado, están las sensaciones con un contenido intencional rico: la sensación del vacío de la propia vida sin cierta persona, la sensación de que el amor por esa persona no ha sido afortunado, etc. Sensaciones como éstas pueden caer dentro de las condiciones de identidad de algunas emociones; pero la palabra «sensación» no se opone en este caso a nuestras palabras cognitivas «percepción» y «juicio», sino que es una mera variante terminológica de las mismas. Y ya hemos señalado que el juicio mismo posee muchas de las propiedades cinéticas que presumiblemente la «sensación» pretende explicar. Por otro lado, hay sensaciones sin una intencionalidad o un contenido cognitivo ricos, como por ejemplo las sensaciones de fatiga, de tener energías, de efervescencia, de temblor, etc. Creo que debemos afirmar exactamente lo mismo que en el caso de los estados corporales: que pueden tanto acompañar a una emoción

* La discusión terminológica que sigue se refiere a la palabra inglesa *feeling*, que cubre un amplio espectro de fenómenos, desde lo puramente fisiológico hasta lo emocional. En español los extremos de este campo se cubren respectivamente con los términos «sensación» y «sentimiento». Hay, sin embargo, un espacio intermedio de límites borrosos, ocupado sobre todo por la palabra «sensación», y ésta es la razón por la que escogemos este término para traducir aquí *feeling*. (N. de las t.)

de un tipo dado como no hacerlo, pero que no resultan absolutamente necesarias para la misma. En mi propio caso de aflicción, las sensaciones de una fatiga abrumadora se alternaban de modo desconcertante con períodos en los que me sentía prodigiosamente despierta y activa; pero no parecía acertado alegar que nada de ello fuese una condición necesaria de mi aflicción.

Podríamos conceder aquí que existen algunas sensaciones no intencionales que *frecuentemente* se asocian con emociones dadas; por ejemplo la efervescencia y la ira, o el temblor y el miedo. Sin embargo, parece que también en este punto la plasticidad y variabilidad de las personas (tanto de la misma persona a lo largo del tiempo, como entre personas diferentes) nos impiden vincular la sensación a la definición en cuanto elemento absolutamente necesario. Muchos varones afirman experimentar la ira en conexión con una sensación de efervescencia; parece que esto es menos cierto entre mujeres, o en general entre las personas a quienes se enseña a suprimir o temer su propia cólera. Mi propia experiencia de la ira es que se asocia con una tensión en la nuca o con un dolor de cabeza que aparece al día siguiente, lo cual no significa que no esté realmente enfadada, como mostraría el examen de mi patrón de afirmaciones y acciones.

Nos encontramos aquí ante dos asuntos diferentes. Primero, si estamos dispuestos a reconocer estados emocionales no conscientes, como, por ejemplo, el miedo a la muerte o la ira inconscientes —lo cual debemos hacer, como se argumentará en la sección siguiente, en circunstancias cuidadosamente definidas—, no hay modo de aferrarse a ninguna condición fenomenológica necesaria para ese tipo de emociones. Segundo, incluso si no nos gustan las emociones totalmente inconscientes, debemos reconocer que se da un alto grado de variabilidad en las sensaciones que las personas suelen experimentar en relación con un tipo de emoción concreto (variabilidad tanto en un sujeto dado, como entre diferentes sujetos). Mi cólera ejemplifica ambos extremos: en ocasiones es completamente asintomática y después, al día siguiente, se manifiesta en forma de dolor de cabeza. En ninguno de los dos casos presenta la fenomenología de la «efervescencia» a la que tantas personas se refieren.⁶²

62. Una esquivez semejante caracteriza el concepto de «afecto» que resulta fundamental en la explicación no cognitiva de la emoción en Stocker (1996). Aunque anuncia su oposición a los planteamientos cognitivos de la emoción e introduce el concepto psicológico de «afecto» como elemento que distinguirá su explicación de las perspectivas cognitivas, posteriormente queda claro que el término es extremadamente amplio: Stocker afirma que «resulta útil disponer de un término común para la afectividad compartida por las emociones, los estados de ánimo, los intereses y las actitudes»

¿Llegaríamos más lejos si reconociésemos los *qualia* y declarásemos que no estamos buscando la *efervescencia* o el *temblor*, sino la sensación *sui generis* de la *ira*, que presenta una constancia en los diferentes sujetos de manera parecida a como nos imaginamos que la presenta la visión del rojo? No tengo la sensación de que este paso suponga una gran contribución. Hasta donde podemos ver, lo que posee constancia a través de los sujetos es un patrón de pensamiento, que, desde luego, es un tipo de experiencia. Si hemos de convencernos de la existencia de algo más que tenga constancia a través de los distintos sujetos, se nos tiene que proporcionar alguna información sobre qué tendría que ser eso. Postular algo *sui generis* parece un mero ademán. Asimismo, argumentaré después que la experiencia de la ira se deja modular sutilmente por variaciones culturales según una manera a la que, de acuerdo con los partidarios de los *qualia*, la percepción del color no podría someterse (lo cual tampoco implica que su concepción del color sea completamente cierta).

¿Qué concesiones debemos hacer al papel de las sensaciones? Considero que tenemos que aceptar que, en los casos típicos, las emociones son experiencias conscientes; los casos no conscientes son atípicos y parasitarios de los conscientes, como sucede en general con las creencias. De este modo, se siente algo cuando se experimenta una emoción. La mayor parte de las veces cabe describir esta sensación afirmando que entraña algo que los psicólogos suelen denominar «excitación»⁶³ y que Proust llama «levantamiento» —experiencias de agitación o conmoción. El levantamiento es una parte de la experiencia de albergar tales pensamientos, al menos la mayor parte del tiempo. Pero esto no es cierto en todos los casos: la alegría y el amor no siempre se experimentan de esta forma, así como tampoco la aflicción o el miedo. De manera que se trata de una noción débil, que nos ayuda a entender algunas

(pág. 20). Cuando, finalmente, insiste en que hemos de admitir los afectos inconscientes, junto con muchos psicoanalistas contemporáneos (pág. 21), la noción misma se nos escapa. Ciertamente, no puede tratarse de una sensación, que reconocemos por la impronta que deja en nuestra conciencia. ¿Es una suerte de energía psíquica? ¿Pero de qué género? ¿Y tal género es específico de cada tipo de emoción o se trata de algo que distingue todas las emociones de lo que no es emoción? Deigh (1998), en su reseña del libro de Stocker, concluye que el término «afecto» es primitivo. Yo diría que, si se entiende de ese modo, Stocker no ha logrado argumentar la necesidad de que lo incluyamos como elemento distintivo en la definición de las emociones junto con los elementos que ya hemos reconocido.

63. Aunque este término no se utiliza de modo consistente: en ocasiones, como ya he señalado, designa un cambio fisiológico (ritmo cardíaco elevado, etc.) que puede ir acompañado o no del suceso fenomenológico.

cosas, pero que probablemente no debe entrar en las definiciones de las emociones. Mucho menos habrían de hacerlo las sensaciones, más concretas, tales como el temblor y la efervescencia. Simplemente hay demasiada variación entre las personas, y a lo largo del tiempo en una misma persona, como para que sea correcto. Incluso en el interior de una misma cultura particular en un momento concreto tenemos variantes, como muestra mi experiencia de la aflicción. George Pitcher argumenta muy bien este extremo:

Si P se encuentra con Q justo cuando Q está prendiendo fuego a la casa de P, y P se abalanza sobre él cegado por la furia, parece singularmente inapropiado insistir en que P ha de estar experimentando ciertas sensaciones. De hecho es probable que P, en tales circunstancias, no experimente sensaciones de ningún tipo, pese a lo cual está sin lugar a dudas intensamente enojado. Asimismo, si la atención de una persona se halla poderosamente desviada hacia otros asuntos, puede que experimente una emoción sin tener las sensaciones que suelen acompañar a la misma. Un joven, P, está siendo entrevistado para un trabajo importante y se encuentra extremadamente interesado en causar una buena impresión. Uno de los entrevistadores, Q, profiere un comentario insultante para P y, a partir de entonces, un observador podría detectar un tono gélido en la voz de P cuando se dirige a Q, aunque no haya otras señales de ira. Sin embargo, la frialdad no es intencional y de hecho P está tan resuelto a sostener la conversación y a crear una buena impresión, que ni siquiera es consciente de ella; y, ciertamente, está demasiado absorto como para experimentar un sentimiento de ira. Opino que podríamos afirmar, en estas circunstancias, que P estaba, a pesar de todo, enojado con Q...⁶⁴

El análisis de Pitcher capta la forma en que las variaciones de situación y personalidad afectan a la manera en que las personas experimentan las sensaciones supuestamente características de la ira y del temor (su ejemplo del entrevistado posee implicaciones interesantes para explicar por qué las mujeres no suelen llegar a experimentar sensaciones de ira: con mucha frecuencia nos sentimos como entrevistadas, subordinadas a merced de la buena voluntad de los que ostentan el poder sobre nosotras). Si ahora añadimos a esta descripción la variación intercultural, encontraremos aún más diferencias. Por ejemplo, para nosotros es característico asociar la aflicción con una sensación casi sensorial de negrura; pero en una cultura como la de la India, en la que el blanco es el color del duelo, es menos probable que se elija esta metáfora. En resumen: hemos de fijarnos en el vocabulario de la sensibilidad

64. Pitcher (1965), pág. 338.

que se emplea de modo característico en relación con las emociones (por lo general, descripciones metafóricas), pero probablemente no debemos incluir ninguna descripción de sensaciones específicas en la definición.

¿Deberíamos hacer una excepción con el dolor y el placer, alegando que algunas emociones, tales como la aflicción, van necesariamente acompañadas de dolor y otras, como la alegría, de placer? Nos encontramos, de nuevo, con el problema de las formas no conscientes; pero éstas pueden considerarse correctamente como atípicas. No obstante, incluso en los casos típicos es preciso saber más sobre cómo se conciben el dolor y el placer mismos. En algunas teorías filosóficas, el placer no es un sentimiento, sino un modo característico de hacer algo, por ejemplo, sin trabas (por usar la definición de Aristóteles). Desde esta perspectiva, pensar con placer acerca del valor de un hijo propio no supone que un elemento adicional, el placer, se superponga al pensamiento; supone pensar de una manera determinada, a saber, sin trabas. Me inclino a pensar que éste es el camino acertado para analizar el placer; por lo menos, que no existe un estado involuntario subjetivo que permanezca constante a lo largo de nuestras múltiples experiencias placenteras.⁶⁵ De esta forma, la inclusión del placer en la definición de una emoción no añade un elemento no cognitivo independiente.

¿Cabe afirmar lo mismo acerca del dolor? De nuevo nos encontramos ante un tema complejo. Hay dolores que parecen ser definibles en puros términos fisiológicos o en términos psicológicos estrictamente involuntarios. Pero ¿se encuentra el dolor que vinculamos a la aflicción entre los mismos? Las definiciones de Aristóteles de emociones relacionadas con el dolor siempre se refieren al «dolor por...», lo que sugiere que concibe el dolor mismo como un estado intencional de contenido cognitivo. Considero que eso es correcto en tales casos. Podemos experimentar dolores involuntarios vinculados con la aflicción, el temor y la compasión. Se trataría de dolores sordos y de sensaciones corporales de nervios dolorosamente estimulados. Pero recuerdan a la «efervescencia» y el «temblor»: correlatos frecuentes pero no necesarios para la identidad de la emoción. También tenemos un género de dolor que probablemente resulta necesario para la aflicción: concretamente, el dolor *por que un elemento importante de la propia vida haya*

65. Véase también el *Filebo* de Platón: Protarco mantiene que el placer es un sentimiento único e invariable que simplemente tiene fuentes diversas; Sócrates discrepa y finalmente vence. Sobre esta cuestión, véase Gosling y Taylor (1982) y para una buena exposición filosófica de este eterno problema véase Gosling (1969).

desaparecido. Pero, por supuesto, no se trata de un elemento no cognitivo, y ya lo hemos incluido en nuestra explicación cognitivo-evaluadora, que ha subrayado junto con Crisipo que tales pérdidas son malas y que es acertado sentir tristeza por ellas.

Parece que tenemos, entonces, coincidencias de tipo o genéricas entre las emociones y los juicios; o, para expresarlo de modo más elástico y con vistas a lo que veremos luego, entre las emociones y los estados cognitivos imbuidos de valor. Cabe definir las emociones exclusivamente en términos de este reconocimiento evaluador, aunque tenemos que admitir que las acompañarán a menudo sentimientos de confusión o «excitación» y, en ocasiones, sentimientos de un género más específico para cada tipo, además de lo cual hemos de recordar que en todo momento se encuentran localizadas en un cuerpo. Podemos, si así lo deseamos, añadir esta estipulación general a la definición, aunque debemos agregar la condición de que nos referimos sólo a los casos probables, a fin de conservar la posibilidad de reconocer emociones no conscientes.⁶⁶

VII. ¿EXISTEN OTROS ELEMENTOS COGNITIVOS? LA IMAGINACIÓN DEL OBJETO

Aunque no hagamos estas concesiones a la presencia de lo no cognitivo, hay una modificación de la concepción cognitivo-evaluadora que debemos introducir ahora. Pese a que, en un sentido, cabe definir las emociones exclusivamente por contener pensamiento evaluador-eudaimonista, la experiencia de la emoción suele incluir algo más que ese contenido. Entraña percepciones ricas y densas del objeto, muy concretas y colmadas de detalle. Así, en general la aflicción no consta sólo de un juicio abstracto más el imborrable elemento localizador: es particular de un modo muy rico. Incluso si su contenido proposicional es «Mi extraordinaria madre ha muerto», la propia experiencia comporta una tormenta de recuerdos y percepciones concretas que se aglomeran alrededor de ese contenido, pero añaden cosas a lo que estaba presente en el mismo. De esta manera, la experiencia de la emoción rebosa cognitivamente, es densa de un modo que una perspectiva proposicional-actitudinal no captaría, y probablemente sea acertado pensar que tal espesor

66. Además de la condición de que nos referimos sólo a los seres humanos, puesto que no sabemos nada sobre los estados-sensaciones de otros animales y porque quizás queramos mantener abierta la posibilidad conceptual de que un dios incorpóreo albergue emociones.

es habitualmente, si no siempre, un rasgo necesario de la experiencia de una emoción como la aflicción.

Esto significa que lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con la representación concreta de acontecimientos en la misma, lo cual las distingue de otros estados de juicio más abstractos. En ocasiones, esta figuración se entiende mejor como vehículo para establecer un nexo eudaimonista con el objeto. Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objetivos y fines sin tal riqueza imaginativa (véase el capítulo 6).

Pero incluso cuando ya he conferido importancia al objeto, a menudo la imaginación está en juego aportando más de lo que los pensamientos eudaimonistas proporcionan por sí solos. Las personas son diferentes y algunas mentes pueden apoyarse en lo sensorial más que otras; pero probablemente sea un rasgo del carácter evolutivo de las emociones (véase el capítulo 2) poseer de modo característico esta riqueza sensorial y esta inclinación a concentrarse en el objeto. Cuando me afijo por mi madre, la *veo*, y esa visión es, como una fotografía, densa y plena. Esa densidad es inseparable de la experiencia: de hecho, a menudo son los pequeños detalles del retrato denso de la persona querida los que ocupan el centro de la aflicción, los que parecen simbolizar o condensar el carácter excepcional o notable de esa persona. De este modo, las emociones humanas son modeladas por el hecho de que somos criaturas perceptivas: su rica textura se origina en nuestras capacidades sensoriales. No hay una manera sencilla de ligar éstas a la definición general de la emoción, aunque podríamos afirmar simplemente que la aflicción es la aceptación de cierto contenido, *acompañada (normalmente)* de actos de imaginación relevantes. Tales actos son múltiples y difíciles de resumir, pero en general entrañan una concentración más intensa en el objeto de la que el contenido proposicional estrictamente necesitaría.

¿Por qué se centra la imaginación en unos objetos y no en otros y cómo resulta relevante tal selección para el contenido de juicio de las emociones? Suele haber nexos en ambas direcciones: el propio hecho de que cierta persona (mi madre) sea necesaria para mi nutrición y supervivencia provocará que en la infancia me concentre en ella con más atención perceptiva que en otras madres; en este caso, parecen ser la necesidad y el apego previos los que impulsan la atención, y sin embargo no precisamos negar que la multitud de detalles que uno percibe de una persona también enriquecen el amor que sentimos, y que éste se

entrelaza de muchos modos con hábitos perceptivos.⁶⁷ En otras ocasiones, las propiedades sorprendentes de una persona o cosa pueden llamar nuestra atención primero, conduciendo a la formación de un apego emocional. Esto ocurre a menudo con las emociones dirigidas a la naturaleza, además de suceder, algunas veces, también con el amor romántico-erótico (no siempre: el narrador de Proust recalca que las propiedades particulares de Albertine le resultan indiferentes, y es mucho más importante cuánto tiene ella que ver con su necesidad de consuelo maternal. Y, en general, el objeto raramente hace brotar el amor sin que exista algún vínculo con recuerdos y hábitos del pasado). En la compasión, nuestra capacidad de figurarnos vivamente las dificultades de una persona ayuda a la formación de la emoción, como argumentaré en el capítulo 6; es posible que sintamos menos emoción ante otros casos que no podamos imaginarnos con una viveza parecida, aunque presenten una estructura similar. Lo que la imaginación parece hacer aquí es ayudarnos a acercar a un individuo distante a la esfera de nuestros objetivos y proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad de apego. La compasión en sí sigue definiéndose por su contenido de juicio, incluyendo el contenido eudaimonista, como sostendré en el capítulo 6; pero la imaginación es un puente que permite al otro convertirse en objeto de nuestra compasión.

Sucede aquí lo mismo que en el caso de las sensaciones y los movimientos corporales: toda lista de actos «relevantes» tendría que ser un enunciado disyuntivo largo y abierto, cuando precisamente lo relevante es que las figuraciones son muy concretas y varían según la particularidad del objeto y de la situación. Tampoco es necesario que los actos de imaginación estén presentes en todo *episodio* particular de emoción; lo más probable es encontrarlos en momentos prominentes de su historia (e incluso en este punto, como he afirmado, puede que algunos individuos se apoyen menos que otros en estos impulsos sensoriales). Como argumentaré por extenso en la sección VIII, podemos incluso sentir aflicción, alegría y temor de los que no somos de ningún modo conscientes, mientras no consideremos éste el patrón estándar y en la medida en que el contenido proposicional persista en todo momento. Incluso cuando somos conscientes de la aflicción o del miedo, no resulta evidente la necesidad de tener figuraciones ricas y densas en cada caso. Parece posible querer a un hijo, hasta de modo consciente, mien-

67. Véase el capítulo 4, en el que menciono la capacidad notable de los bebés de discriminar el olor de la leche de su propia madre y el de la leche de otra madre; esta especificidad informa la relación general, al igual que el apego específico es modulado por la necesidad general de leche.

tras se escucha con atención una sinfonía de Mahler o se observa la autopista que se extiende ante el propio coche. Es más: es posible estar enfadado con alguien sin prestarle demasiada atención a esa persona, incluso ninguna, ya que uno puede estar concentrándose en el daño infligido a sí mismo. En este sentido, algunas emociones establecen un vínculo más estrecho con la imaginación sensorial que otras.

En muchos casos importantes, sin embargo, un elemento destacado de la experiencia emocional es la concentración en un objeto mediante una figuración imaginativa o una atención sensorial espesas (y, como veremos en el capítulo 2, un posible componente de la aportación de las emociones a la supervivencia de la especie). Puede que no deba agregarse este rasgo a la definición de las emociones, por su variabilidad y plasticidad; y sin embargo ha de mencionarse, ya que nos alerta sobre características del desarrollo y del cambio emocionales que de otra manera quizá no advirtiésemos. Esta adición, de tipo cognitivo, nos ayuda a entender tanto algunos de los problemas que las emociones pueden plantear a la moralidad, como lo que aportan a la misma.

VIII. JUICIOS DE FONDO Y DE SITUACIÓN, GENERALES Y CONCRETOS

Ya hemos dado cuenta de muchos aspectos de mi experiencia de la aflicción: su carácter localizado, su intensidad y su concentración imaginativa en su objeto. Pero hemos de introducir dos diferenciaciones adicionales a fin de captar la diversidad de las capas que conforman la textura de la aflicción: la distinción entre juicios evaluadores *generales* y *concretos*, y el contraste entre juicios *de fondo* y *de situación*. Como veremos, se trata de dos distinciones independientes. Primero, en cuanto a la generalidad: en mi aflicción encontramos varios juicios evaluadores diferentes; resulta difícil desenmarañarlos. El juicio de que al menos algunas cosas y personas fuera del yo poseen gran importancia para mi florecimiento; el juicio de que las personas con ciertas características de generosidad y calidez poseen tal relevancia; el juicio de que la madre de uno tiene esa importancia; el juicio de que esta mujer particular, cuya historia se ha entrelazado con la nuestra de tantas formas concretas, es portadora de tal relevancia. Cabe invocar todos estos juicios para explicar mi aflicción y, a menudo, la decisión acerca de cuál es más importante resultará imposible sin un análisis más amplio del patrón de mis juicios y acciones. Desde luego, no resultan mutuamente incompatibles; de hecho, el primero es una condición *sine qua non* de todos los demás. En muchas oportunidades se destacarán varios nive-

les distintos. A la vez que mi aflicción por mi madre subrayaba su particularidad y la de mi historia con ella, también se refería al hecho de que ahora ya no tenía *padres*.

Pero en ocasiones es importante preguntar, en la aflicción como en otras emociones, qué nivel de generalidad⁶⁸ es más destacado, pues si se quiere a una persona principalmente en tanto portadora de ciertas propiedades que podrían concretarse en otro sitio, en consecuencia, el patrón de la propia aflicción y del amor futuro habrá de ser diferente —hecho que las teorías filosóficas de la emoción explotan obsesivamente (véase el capítulo 10). Ésta es la razón de que haya algo especialmente terrible en la muerte de un progenitor, pues (pese al argumento de Antígona a favor de los hermanos) se trata de la muerte que parece más definitiva e irrevocable, al ser la desaparición de una parte dilatada y profunda de la propia historia de uno, para la cual no hay sustituto posible.

Cabe la posibilidad de que a alguien le resulte oscuro cuál es efectivamente la descripción más destacada de su objeto. Cuando esta decisión es importante sólo podemos examinar el patrón de nuestros juicios y acciones. En 1995, cuando decidía si irme de la Universidad de Brown a la de Chicago, experimentaba, al pensar en estar en Chicago, una aflicción intensa. ¿Cuál era su objeto? Si el objeto era el Departamento de Filosofía de la Universidad de Brown, se trataba de una señal, quizás, de que no debería dar ese paso: Brown era más importante para mí de lo que me había inclinado a pensar. Por otro lado, era muy posible que el objeto de la aflicción fuese mucho más vago y elusivo, tal como «mi pasado» o «mis años de juventud», pues había vivido veinticinco años en Cambridge (Massachusett) hasta entonces. Era indudable que la recuperación de este objeto, marcadamente general, a diferencia del Departamento de Filosofía de Brown, no estaba en mi poder; así que no hubiera sido una buena idea quedarse en Cambridge sólo para evitar

68. Adviértase que he introducido la distinción como una que se establece entre lo general y lo concreto, en vez de entre lo universal y lo particular. Aquí trato la particularidad como un caso restrictivo de lo concreto, en el sentido de que la atención sigue recayendo sobre ciertas descripciones —históricas en vez de sólo cualitativas— que en principio podrían universalizarse. La cuestión de la posibilidad de universalización surge de dos modos: puedo preguntarme si mi juicio sobre la importancia de mi madre implica el juicio de que cualquiera situado de manera similar, con una historia parecida, debería querer a su progenitor de modo similar; asimismo, puedo preguntarme si un clon numéricamente diferente con las mismas propiedades, incluyendo las históricas, habría de ser querido de forma parecida por mí. Considero que la respuesta a la primera pregunta es sí, y la a la segunda, no. El elemento autorreferencial de la emoción-pensamiento, por supuesto, nos aleja de la atención hacia la descripción concreta y explica parcialmente por qué no aceptaríamos un clon de nuestro ser querido: queremos al mismo que ha establecido una relación estrecha con *nosotros*.

un duelo por veinticinco años de mi pasado. Reflexionando sobre situaciones en las que había experimentando aflicción y teniendo en cuenta el patrón de mis otros juicios y acciones decidí que probablemente el pasado era el objeto real de la aflicción, y me fui a Chicago. Este caso se refiere a dos objetos; pero procedemos del mismo modo cuando calibrámos dos descripciones diferentes del mismo objeto.

De igual importancia es la distinción entre juicios-emoción *de fondo* y *de situación*. Me refiero a la diferencia entre juicios evaluadores que persisten durante múltiples tipos de situaciones y juicios que se producen en el contexto de alguna situación particular.⁶⁹ Se trata, dado

69. La relación entre esta distinción y la que Richard Wollheim establece entre *estados* y *disposiciones* (véase Wollheim [1999], págs. 6-11) es compleja. Para este autor, los estados mentales son pasajeros y episódicos, elementos en la corriente de conciencia; siempre son conscientes y se experimentan directamente. Las disposiciones son modificaciones persistentes de la estructura de nuestra vida mental que nunca se experimentan de modo directo y carecen de subjetividad. Poseen, sin embargo, realidad psicológica, incluyendo de manera relevante propiedades causales. A menudo el estado mental es una erupción de una disposición; pero uno puede experimentar un estado mental pasajero (un miedo a las serpientes episódico, por ejemplo) sin tener ningún miedo disposicional asociado.

Mi distinción entre lo relativo al fondo y a la situación es, en primer lugar, menos dicotómica que la diferencia de Wollheim. Sugiere en realidad un continuo, pues las «situaciones» pueden ser más o menos duraderas y, en consecuencia, una emoción puede ser situacional y sin embargo relativamente duradera; una emoción de fondo es la que persiste en situaciones de distinto tipo, y por lo tanto es más duradera que la primera. Otra diferencia es que en mi explicación la distinción entre el fondo y la situación no encuentra un correlato perfecto en el contraste consciente/no consciente. En mi opinión, uno puede tener una emoción situacional de la que no es consciente: como cuando alguien se aflige por una muerte particular sin ser (o sin serlo aún) consciente de ello, o cuando uno se enfada con alguien por alguna razón específica de la que no es consciente. (Este funcionamiento no consciente de una emoción situacional es análogo al de un gran abanico de creencias concretas encerradas en nuestros movimientos cotidianos. Así, cuando me desplazo por mi oficina, poseo y utilizo varias creencias concretas, centradas en la situación, relativas a la ubicación de los objetos, de las cuales no soy consciente.) Por otro lado, no siempre las emociones de fondo son inconscientes. Un amor o alegría persistentes pueden tener una fenomenología distintiva sin transformarse en una emoción situacional. Lucrecio razona convincentemente que el miedo de fondo a la muerte tiene su propia fenomenología, la sensación de un peso considerable sobre el pecho. No obstante, en el punto más importante Wollheim y yo coincidimos: es preciso reconocer la existencia de estructuras perdurables en la personalidad que tengan realidad psicológica, sean o no conscientes; las emociones se encuentran entre tales estructuras.

Respecto de otros asuntos, la compleja arquitectura del libro de Wollheim no se examinará aquí; al igual que con toda teoría de gran refinamiento e ingeniosa construcción, resulta difícil entrar en ella sin enfocar la totalidad de la cuestión desde el punto de vista de tal teoría; y es demasiado tarde para hacer eso ahora.

nuestro análisis, del contraste entre emociones continuas o de fondo y emociones episódicas. Por ejemplo, mi juicio relativo a la importancia de mi madre persistió a lo largo del tiempo (aunque no era preciso que yo fuese consciente de él durante ese tiempo); el juicio sobre la mortalidad propia y la negatividad de la muerte subsiste, de modo similar, durante la vida adulta, pese a que sólo ciertas circunstancias lo traen a la conciencia; las creencias relativas a la importancia de la salud corporal y a la vulnerabilidad del cuerpo a la enfermedad y las heridas perduran de manera similar, desapercibidas, a menos que una circunstancia las invoque. Sostengo que tales juicios son emociones de fondo. No son simplemente disposicionales; poseen realidad psicológica y a menudo explican patrones de acción. Uno quiere a sus padres, sus hijos, su pareja o sus amigos de manera continua a lo largo del tiempo, incluso cuando ningún incidente específico ocasiona una toma de conciencia del amor. De modo similar, muchas personas experimentan un miedo continuo a la muerte dotado de realidad psicológica, que motiva su comportamiento de manera demostrable, a pesar de que sólo en ciertas circunstancias se percibe tal miedo. Alguien puede estar airado durante un tiempo por una injusticia persistente —por ejemplo, muchas mujeres viven en un estado de ira continua por el agravio doméstico que encuentran en su vida cotidiana, pese a lo cual la ira emergerá sólo bajo ciertas circunstancias. También cabe experimentar una alegría de fondo —por ejemplo, cuando nos va bien en el trabajo, cuando nuestros hijos prosperan o cuando en una relación importante no se presentan complicaciones. Uno puede discernir tal alegría en el patrón de sus acciones y, sin embargo, en tales casos la alegría se suele manifestar como una ausencia de autoconciencia reflexiva, una absorción completa en la cosa amada.

En definitiva, una vez que uno ha creado apegos hacia cosas inestables que no están completamente bajo nuestro control, una vez que las ha integrado en la noción del florecimiento propio, uno experimenta emociones de fondo hacia ellas —en mi planteamiento, juicios que reconocen su enorme valor— que perduran en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones, aunque puede resultar precisa una circunstancia específica para que afloren a la conciencia. No es necesario que las emociones de fondo no sean conscientes, al igual que no es preciso que las emociones episódicas o de situación sean conscientes; pero a menudo lo serán, pues se trata de condiciones persistentes que con frecuencia pasan desapercibidas debido en parte a su omnipresencia. Asimismo, podemos no ser conscientes de las muchas maneras en que modelan nuestras emociones de situación. Por ejemplo, la aflicción por la muerte de un progenitor suele ser modela-

da, resultando más terrible, por el miedo de fondo a la muerte propia. Uno concibe la idea de que se encuentra indefenso al borde de un abismo, y esa sensación de indefensión resulta seguramente influida por la sensación de pertenecer ya a la próxima generación que va a morir.

Resulta comprometido admitir en nuestra explicación emociones no conscientes, en parte porque carecen de los rasgos fenomenológicos e imaginativos que hemos vinculado informalmente con nuestras definiciones de los tipos de emoción, pero en parte también por motivos metodológicos. Comenzamos la identificación de los fenómenos señalando experiencias de emoción tal y como las identifican las personas que las tienen. Una vez admitida la posibilidad de equivocarnos acerca de lo que experimentamos, parece como si cuestionásemos la estrategia argumentativa en su totalidad. Si después de todo nuestra teoría realmente no se corresponde tan bien con las clasificaciones empíricas, ¿nos asistía entonces la razón al apelar a la experiencia contra los partidarios de otras concepciones?⁷⁰

Esto supondría un problema si los casos no conscientes fuesen omnipresentes o fundamentales; lo mismo ocurriría si, a pesar de no ser fundamentales, rara vez las personas pudiesen reconocer su presencia y el papel que desempeñan en su propia experiencia. Las explicaciones freudianas clásicas del inconsciente a veces experimentan tales dificultades. Pero yo me refiero a lo que no es consciente en un sentido mucho más corriente, según el cual muchas de nuestras creencias más comunes no son conscientes, a pesar de guiar nuestras acciones de diferentes maneras: creencias relativas a causas y efectos, a la numeración, a la ubicación de las cosas, a lo que es sano o dañino, etc. No prestamos atención a creencias tan familiares y generales cada vez que las utilizamos o que motivan nuestros actos. Y sin embargo, si nos preguntaran «¿Cree que la nevera se encuentra a la derecha del microondas?», «¿Cree que si abre el grifo saldrá agua?», «¿Cree que un dólar vale más que cincuenta centavos?» o «¿Cree que sería malo beber ese matarratas?», por supuesto que responderíamos que sí. Somos depositarios de un número indefinido de tales creencias y confiamos en ellas cuando actuamos. De hecho, si esto no fuese así, si sólo pudiéramos utilizar aquellas creencias de las cuales nos estuviéramos ocupando conscientemente, no podríamos sobrevivir de ningún modo.

En el caso de las creencias-emoción, en ocasiones podrían darse motivos especiales para no enfrentarlas conscientemente, pues quizás ello resultase muy doloroso. Esto significa que puede hacer falta mu-

70. Véanse también los comentarios relativos a la metodología y a Griffiths (1997) de la introducción.

cho más tiempo para que alguien reconozca que experimenta aflicción, miedo o ira que para que admita creencias espaciales o numéricas. Ha de vencerse la resistencia a reconocer la propia vulnerabilidad. En este sentido, el planteamiento freudiano tiene vigencia (aunque los casos que examino aquí no suponen represión en su sentido técnico). Pero si hemos de reconocer tales emociones de fondo, necesitamos buenos motivos para hacerlo. La atribución resulta más segura cuando puede ser validada por la propia persona, quien finalmente debería admitir que como mejor se explica el patrón de sus acciones es mediante tal emoción. En ausencia de tal reconocimiento, podríamos señalar sus pautas de comportamiento y decirle «¿No piensa que estaba enfadada con Z hoy?» o «¿De verdad que no le asusta ese examen?» —y es posible que tengamos razón incluso si la persona rechaza la atribución. Pero si asiente, las cosas descansan sobre una base mucho más sólida. Esto significa, por supuesto, que la cuestión metodológica deja de plantear un problema, pues nos enfrentamos a otro caso de emoción identificada como tal por la persona.

Como se percibe con facilidad, la distinción de fondo/de situación es lógicamente independiente del contraste general/concreto. Una emoción general a menudo se situará en el trasfondo, pero también puede ser de situación: muchas emociones vinculadas a la justicia política con relación a ciertos grupos son de este género, así como gran parte de las veces en que nos maravillamos ante el mundo y su belleza. Una emoción concreta puede ser con frecuencia de situación, pero también puede acechar en el fondo, tal como hace el miedo, sumamente concreto, a la propia muerte a lo largo de buena parte de nuestra vida.

Ambas distinciones son lógicamente independientes de la diferenciación entre los elementos de la emoción autorreferenciales y no autorreferenciales. El miedo de fondo a la muerte suele incluir tanto la noción, altamente personal, de que es malo para uno mismo morir, como el pensamiento general de que la muerte es mala; asimismo, el miedo a la muerte de un ser querido encierra miedo *por esa persona*, así como por los objetivos y proyectos propios. El miedo y la aflicción de situación contienen la misma amalgama compleja de elementos. Las emociones generales no son necesariamente menos eudaimonistas que las concretas: puedo centrarme en la importancia del amor paternal para todos los seres humanos, o en su relevancia en mi propio esquema de objetivos y fines. Normalmente hago ambas cosas. Las emociones menos eudaimonistas, en especial el asombro, pueden escoger un objeto muy general (la ley moral) o muy concreto (algún ejemplo de belleza natural). (¿Puede haber un asombro de fondo? ¿O el asombro, como me inclino a pensar, implica siempre concentración consciente

en un objeto? El carácter no eudaimonista de esta emoción quizá resulte relevante aquí, pues lo que más probabilidades tiene de perdurar en el fondo son las estructuras de objetivos y planes personales.)

Para que se produzca una emoción de situación por lo general es necesario que un juicio de fondo se combine con un juicio específico que sitúe el objeto de la emoción de una manera concreta en un contexto real (o en el pasado o futuro imaginarios). Un miedo de fondo a la muerte puede devenir de situación al unirse a un acontecimiento específico en el que la propia vulnerabilidad se haga patente. Una ira de fondo por la injusticia doméstica puede aflorar como ira de situación debido a un evento en que la mujer se juzgue ofendida. Unos celos omnipresentes de todos los posibles rivales por el amor de cierta persona pueden asociarse con un episodio de celos particulares dirigidos a un competidor concreto.

Esta clasificación aún es demasiado rudimentaria como para cubrir todo lo que sucede. Por ejemplo, una circunstancia podría transformar el amor de fondo no (o no solamente) en amor de situación, sino en un episodio de aflicción. Resulta difícil señalar el punto en que la misma aflicción deviene una emoción de fondo —pues en cierto sentido siempre se fija a un evento particular y, sin embargo, puede perdurar, en unas ocasiones consciente y en otras inconsciente, durante mucho tiempo. Asimismo, unas veces nos gustaría afirmar que la emoción de situación es sólo una excusa para que apunte una emoción de fondo —como sucede a menudo en los celos y en la ira doméstica— y otras veces diríamos que es la situación la que adquiere prioridad —como cuando una persona que en general no se deja llevar por la ira se enfurece porque se produce algún perjuicio particular.⁷¹ De nuevo hemos de insistir en que los niveles de generalidad y concreción se entrelazan con la distinción de fondo/de situación de múltiples maneras diferentes: puedo experimentar emociones de fondo de un género considerablemente específico (por ejemplo, el amor por mi madre o por un hijo particular) y emociones de situación en un nivel elevado de generalidad (por ejemplo, ira por la situación de las mujeres de países en desarrollo mal nutridas y que no reciben cuidados sanitarios equitativos).

Por último, debemos advertir que algunas de nuestras emociones de fondo pueden dividirse en un apego persistente y un componente situacional, habitualmente dotado de cierta generalidad. Por ejemplo, en el caso de la ira por las mujeres se combina un apego de fondo al valor y a la dignidad propios (considerados vulnerables) con el juicio de

71. Adviértase, sin embargo, que en este caso han de invocarse emociones de fondo hacia la cosa perjudicada o despreciada para explicar la emergencia de la ira.

que se están produciendo ciertas injusticias generalizadas. En el miedo de fondo a la enfermedad volvemos a encontrar tanto un apego a la salud de uno mismo como una creencia general acerca de las condiciones de la vida corporal. Podría afirmarse, de hecho, que la forma fundamental de una emoción de fondo siempre es el amor o el apego a algo o alguien considerado muy importante para el florecimiento propio, junto con alguna creencia general que signifique que el bienestar de esa cosa o persona no se encuentra plenamente bajo nuestro control.

Muchas de estas cuestiones, más intrincadas, nos ocuparán en los próximos capítulos. Lo que importa ver ahora es el modo en que la concepción general que una persona posea⁷² acerca del valor determina la geografía de su vida emocional disponiendo a esa persona, por así decirlo, para las aportaciones del azar. La emoción de fondo reconoce la dependencia o la necesidad de algún elemento incontrrollable del mundo; la emoción situacional responde a la forma en que el mundo colma o deja insatisfechas las necesidades propias.⁷³ Para usar una imagen muy estoica,⁷⁴ la emoción de fondo es la herida, la emoción situacional es el cuchillo del mundo que penetra en la herida.

Finalmente nos encontramos en situación de describir mi caso intentando articular los múltiples tipos de juicio que están en juego en él. Los juicios de fondo incluyen el juicio de que (es decir, el asentimiento a la apariencia de que) mi madre posee una enorme importancia, tanto como persona por derecho propio, como en cuanto elemento de mi vida. (De hecho, la manera en que la considero componente de mi vida encierra el pensamiento de su valor en sí misma.) Asimismo, comprenden el juicio de que la relación e historia particulares que compartimos

72. Esto no significa que haya de ser una visión extremadamente articulada o teorizada; y de hecho, a menudo uno cometería errores, si intentara describir la concepción que guía sus propias acciones. Me refiero a algo semejante a una «gramática evaluadora» interna, un conjunto de apegos y prioridades evaluadoras que toda persona que actúa y escoge, al igual que un hablante competente de una lengua, posee a un determinado nivel, sea o no capaz de expresarlos.

73. Sobre la necesidad y la emoción véanse también Kenny (1963), págs. 44-51, y Stampe (1986), págs. 167-169. Adviértase que es importante distinguir las necesidades a las cuales aludo aquí —necesidades que entran en la psicología animal en juicios evaluadores— de las necesidades efectivas (por ejemplo, las necesidades nutricionales) de las que el animal puede no ser consciente. Debo insistir de nuevo: lo imprescindible para la emoción es lo que el animal cree, no la verdad de la creencia. Las «necesidades falsas» (para usar el vocabulario del marxismo) tienen tantas posibilidades de occasionar emociones profundas como las «necesidades verdaderas».

74. En la *Medea* de Séneca, Medea advierte el incesante amor de Jasón por los hijos de ambos y observa: «¿Ama? Bien. Está atrapado. Hay una ancha abertura a la espera de herida». Véase Nussbaum (1994), capítulo 12.

son extremadamente importantes; el juicio más general relativo a la gran importancia de tener y amar a un progenitor; el juicio de que los seres humanos a los que se quiere son mortales y de salud frágil; el juicio concreto de que yo había perjudicado a mi madre de varios modos por mi ira y mi desinterés; el juicio de que era posible que el amor hiciese frente a estos perjuicios; y muchos otros juicios, correspondientes todos ellos a emociones de fondo de varios tipos entrecruzados de amor, temor, culpabilidad y esperanza. Sin duda esto es sólo parte de la cuestión; los capítulos que siguen profundizarán más en ello.

Estas emociones de fondo se encuentran estrechamente asociadas con una red completa de creencias y expectativas de varios niveles diferentes de generalidad, tales como: la creencia de que será importante contentar a mi madre en su cumpleaños y de que así lo haré; la creencia de que le complacerá leer la novela de Barbara Pym que le regalé para el hospital, un libro que a mí no me gusta nada, pero que sé que ella apreciará; la creencia de que la próxima vez que discuta con ella de política será bueno no mostrar un exceso de lógica, algo que ella asocia con la falta de amor; la creencia de que hablaré con ella por teléfono dentro de unas horas. Y todas esas cosas que forman parte de un modo de vida.

Combinemos ahora esto con la aportación proveniente de los sucesos azarosos del mundo. He argumentado que en el acontecimiento real mi aflicción era idéntica a un juicio con una forma semejante a «Mi madre, una persona enormemente valiosa y una parte importante de mi vida, está muerta». Por descontado, esta forma de expresarlo resulta absurdamente rudimentaria, y ahora ya podemos ver que en realidad no tenemos entre manos un juicio único, sino una red de juicios que se encuentran en distintos niveles de generalidad y especificidad, unos permanecen en el fondo y otros se centran en las circunstancias particulares, otros resultan expectativas frustradas e invalidadas por el juicio de situación.⁷⁵ Pero lo que esta elemental formulación evidencia es el modo en que un episodio específico de aflicción une un juicio de valor de fondo y la percepción de cómo es el mundo con aquello que uno valora, combinando así nuestros objetivos y apegos persistentes con la realidad percibida.⁷⁶

Ahora que hemos reconocido la pluralidad y complejidad de los juicios que entraña todo ejemplo efectivo de aflicción, el adversario, o alguno de nuestros aliados, se apresta a intervenir. Pues ahora, alegará

75. Nótese que tanto los juicios de fondo como los de situación engloban componentes autorreferenciales (localizados) junto a los no autorreferenciales.

76. Estos apegos originan deseos y proyectos; abordaré nuevamente estas cuestiones relativas a las motivaciones en el capítulo 2.

este nuevo oponente, parecemos haber concedido también que en ningún caso concreto ninguna proposición particular de esta compleja red resulta necesaria para la aflicción. Lo que sí es preciso es que cierta parte de esa red permanezca en su sitio, y es este «parecido de familia» respecto de otros ejemplos de aflicción, y no unas estrictas condiciones necesarias y suficientes, lo que nos ha llevado a identificar esta emoción. Pero entonces podemos hacer lo mismo en el caso de los sentimientos y sensaciones involuntarios: no hay sensación particular que resulte necesaria para la aflicción, sino que es preciso que haya algunas sensaciones de una determinada familia. De este modo, la simetría entre pensamientos y sensaciones parece restablecida; y si esto no ha proporcionado al adversario todo lo que deseaba, al menos el revés que ha dado a mi búsqueda de condiciones necesarias y suficientes sí satisface a este género de oponente anticognitivista.

Al nuevo oponente le puedo responder, en primer lugar, que no estoy segura de que se haya restablecido la simetría, ni siquiera para el caso particular de la aflicción, pues tengo una noción muy clara del género de creencias y juicios concretos que he de buscar en un caso de aflicción, y también tengo una noción muy clara de cuáles de ellos habrían de considerarse parte de la aflicción en vez de otras características de mi estado en el momento en que la vinculación con ella era incidental. Pero no tengo una noción tan clara de las sensaciones, pues me parecía que en momentos distintos se vinculaban con mi aflicción sensaciones considerablemente contradictorias. Y creo que si mi oponente empieza a tratar de delimitar la «familia» relevante, se verá inexorablemente obligado (pese a su aversión por las condiciones necesarias) a hablar de «sensaciones» que en realidad son mis «pensamientos» descritos de otro modo, las «sensaciones» dotadas de un rico contenido emocional que describía con anterioridad.

Pero la cuestión realmente importante que debemos recordar a ese nuevo oponente es que pretendíamos encontrar *coincidencias de tipo* y no coincidencias de caso, y que nuestras afirmaciones acerca de la simetría entre sensación y pensamiento se referían a ese nivel. Y en este nivel me parece que permanece inquebrantable. Mi conclusión era que, en cualquier caso, poseo muchos juicios concretos, no sólo el juicio tosco y general «Una parte enormemente valiosa de mi vida ha desaparecido». Pero, por supuesto, mis juicios concretos contienen éste y, en sus términos, me gustaría identificar y definir la aflicción. Incluso aunque nunca me plantease la cuestión de esa forma, me parece que poseo efectivamente ese juicio general. (Deberíamos recordar que no es preciso que todos los juicios relevantes sean conscientes.) Y si no tuviese ese juicio general, considero que no experimentaría aflicción, sean cuan-

les fueran los juicios que estuvieran cerca del que yo poseyera. Pero he alegado que no hay una descripción general de una sensación no intencional que mencione de manera parecida una condición necesaria de la aflicción. Si esto es así, la asimetría se mantiene.

Ya podemos regresar al primer adversario y sus motivaciones originales, pues ahora que hemos expuesto nuestra concepción en su integridad, vemos que no obvia, sino que de hecho responde muy bien a sus objeciones empíricas. En primer lugar, nuestra perspectiva puede explicar el porqué del ardor y el apremio de las emociones: se debe a que atañen a nuestros objetivos y proyectos más importantes, las transacciones más imperiosas que tenemos con nuestro mundo.⁷⁷ Los planteamientos que presentan las emociones como cognitivas sin subrayar que las cogniciones en cuestión son a la vez evaluadoras y eudaimonistas experimentan dificultades para dar cuenta de su apremio; el mío, no. Es más, lo explica mejor que la concepción del adversario. Pues si me siento espoleada por la idea de que una ráfaga de viento me golpee, no se tratará, después de todo, de una urgencia no cognitiva: mis premuras, de haberlas, no vienen de la fuerza ciega, sino de mi pensamiento de que mi bienestar se ve amenazado por dicha fuerza. Mi teoría, al introducir el pensamiento acerca del bienestar en la estructura misma de la emoción, muestra por qué es *la propia emoción*, y no una reacción posterior a ella, lo que posee apremio y ardor.⁷⁸

En segundo lugar, la experiencia de la pasividad en la emoción se explica bien por el hecho de que el objeto de la misma sean cosas y personas cuya actividad y bienestar no controlamos y en las que hemos depositado una parte considerable de nuestro propio bienestar. Son

77. Éste es el lenguaje que emplea Lazarus (1991) para describir las emociones de los animales en su trabajo experimental: véase sobre ello el capítulo 2.

78. En relación con esto, es posible replicar ahora a un punto planteado por de Sousa (1987), quien afirma que la razón principal para no identificar las emociones con las creencias o los juicios consiste en que éstos pueden contemplarse de modo hipotético, mientras las emociones no: o bien están ahí con toda su fuerza motivadora o bien no están. Llegados a este punto, esa presunta asimetría debería resultarnos poco convincente. Uno puede contemplar cualquier proposición sin asentir a la misma: entre otras, aquellas que atañen a las emociones. Pero si no se suscribe la proposición, tan erróneo será (en el caso de la no emoción) sostener que uno *cree* en la verdad de la proposición, como, en el caso de la emoción, mantener que se experimenta dicha emoción. Considerar la proposición de que mi taza de café es roja no es creer que sea roja; pero lo que invoco para dar cuenta de las emociones es el creer realmente, el asentir, el incorporar la proposición como verdadera.

nuestros rehenes ante la suerte. En la emoción reconocemos nuestra propia pasividad frente a los sucesos incontrolados de la vida.

Esto nos proporciona nuestra tercera réplica al adversario: el motivo de que en algunas experiencias emocionales el yo se sienta desgarraido (y en otras más felices experimente una sensación maravillosa de plenitud) es, una vez más, que se trata de transacciones con un mundo que nos concierne intensamente, un mundo que puede completarnos o abatirnos. Ninguna concepción que asemeje la emoción a un simple objeto físico que nos golpea puede hacer justicia a la manera en que el mundo penetra en el yo en la emoción, con un enorme poder para herir o para curar, pues se introduce de modo cognitivo, es decir, en nuestras percepciones y creencias sobre lo que importa. Lo que recibe el impacto de la aflicción no es sólo un brazo o una pierna, sino un sentido de la vida.

No obstante, se dará una respuesta más completa al adversario al hilo de la explicación del desarrollo emocional que se presentará en el capítulo 4. Una de las principales razones por las que las emociones se experimentan, en ocasiones, como energías externas desligadas de nuestras formas actuales de valorar y evaluar es que a menudo derivan de un pasado que comprendemos de modo imperfecto. Preservamos en nuestro interior material de gran trascendencia procedente de nuestras relaciones de objeto tempranas. A menudo no examinamos esta historia y no nos hallamos en posición de declarar qué emociones encierra. Con todo, tales emociones siguen impulsándonos y, en ocasiones, afloran, unas veces con intensidad perturbadora y otras entrando en conflicto con otras valoraciones y emociones que pertenecen al presente. Resulta tentador, en tales casos, volver a emplear los modos de hablar del adversario —que el psicoanálisis ha refrendado con frecuencia: se trata de impulsos o fuerzas afectivas que en realidad carecen de contenido evaluador intencional. Argumentaré que esta concepción es errónea: no podemos explicar estas emociones y la manera en que nos impulsan si no las concebimos como actitudes hacia los objetos, intencionales y cargadas de valor.

Considerarlas de esta forma requerirá que reconozcamos que la intencionalidad de las emociones presenta niveles distintos de refinamiento y explicitud. Algunas de ellas, incluso en un adulto, pueden conservar una visión del objeto arcaica e indistinta, propia de un bebé aún preverbal. En consecuencia, no podemos concebir todas las emociones como portadoras de un contenido lingüísticamente formulable. Esta modificación (que efectuaré ya en el capítulo 2 en respuesta a objeciones relativas a las emociones animales) no nos exigirá rechazar ningún postulado fundamental de la concepción neoestoaica. Nos permitirá ha-

cer justicia a lo que es intuitivamente correcto en el planteamiento del adversario, pues no podíamos prescindir de una explicación evolutiva.

IX. LA «FRESCURA» Y LA DISMINUCIÓN DE LA AFLICCIÓN

Los estoicos griegos introducen una matización en su exposición que hemos de considerar ahora, pues tiene importancia en la experiencia de la aflicción. Sostienen que para que un juicio equivalga a una emoción debe estar «fresco», y usan el término griego *prósphaton*, referido a menudo a la comida así como a los avares de fallecimiento reciente, para dar a entender que no ha comenzado aún la descomposición. Su objetivo es dar cuenta de la suerte de merma o distanciamiento afectivo que tiene lugar en la aflicción. Seja implícito que la proposición inicial se mantiene, por lo cual la lengua ha de explicarse de algún otro modo. Mi violenta aflicción por la muerte de mi madre se ha apaciguado, pero parece erróneo afirmar que ya no creo que esté muerta, y más terriblemente erróneo sostener que ya no la considero extraordinaria y valiosa en grado sumo.

El adversario se prepara para el asalto, pues parece que los estoicos concedieran que no pueden explicar todos los fenómenos de la vida emocional apelando tan sólo a la cognición. Parecen admitir que hay algo más que juicio en la aflicción. ¿Y no se tratará de un movimiento o sentimiento irracional que siga sus propias normas, desvaneciéndose mientras el juicio permanece intacto? Los estoicos griegos carecen de una respuesta clara a este punto o, de no ser así, ésta no ha sobrevivido; sólo sabemos que Zisipo afirmó sobre el fenómeno de la aflicción menguante que resulta «fácil imaginársela». Pero nosotros precisamos imaginárnosla, puesto que plantea una amenaza a la esencia misma de nuestra teoría.

La verdadera cuestión, entonces, es la siguiente: la diferencia entre mi serenidad de agosto de 2000 y mi aguda aflicción de abril de 1992, ¿es o no es una diferencia cognitiva? Creo que se trata de una diferencia cognitiva, aunque de cuatro maneras considerablemente distintas. Primero, está el hecho de que, a medida que el duelo avanza, es más probable que la emoción pase a ser de fondo en vez de de situación, en el sentido de que habrá cada vez menos situaciones concretas que la despierten. Esto significa que, aunque persista, su carácter se modificará y se percibirá en menor grado como perturbador.

Segundo, hay que tener en cuenta el lugar que ocupan las proposiciones relativas a la aflicción en el conjunto de mi ordenación cognitiva. Cuando me hago cargo del conocimiento de la muerte de mi madre,

el carácter lacerante de tal conocimiento procede parcialmente del hecho de que desgarra con violencia el tejido de esperanzas, planes y expectativas que he fabricado a su alrededor durante toda mi vida. Pero cuando el conocimiento de su muerte lleva conmigo largo tiempo, reorganizo el resto de mis creencias sobre el presente y el futuro de modo que concuerden con aquél. Ya no tengo la creencia de que veré a mi madre en la cena de Acción de Gracias; ya no pienso en el final de un día ajetreado como el momento en que puedo llamarla y disfrutar de una larga conversación; ya no concibo un viaje al extranjero como una ocasión para comprarle regalos; ya no espero hacer planes para celebrar su cumpleaños. De hecho, la experiencia del duelo es en gran medida la experiencia de enfrentarse reiteradamente con la frustración cognitiva y, por tanto, volver a urdir la propia estructura cognitiva. Me encuentro a punto de levantar el auricular para contarle algo que acaba de pasar, y entonces veo ante mí su imagen en la cama del hospital, con el tubo en la nariz. En todas aquellas partes de mi vida en las que ha desempeñado algún papel me encuentro a mí misma esperando su aparición, para después intentar descartar y reordenar esas expectativas. Este rasgo de la aflicción es examinado de forma memorable por Proust y, hoy en día, ocupa un lugar importante en la investigación psicológica sobre el duelo. Se encuentra vívidamente expresado en el diario de C. S. Lewis, donde éste relata el duelo por su esposa, Helen:

Creo que estoy empezando a entender por qué la pena se siente como una expectativa. Procede de la frustración de tantos impulsos que se han hecho habituales. Todos mis pensamientos, sentimientos y acciones, uno por uno, tenían a H. por objeto. Sigo por rutina tensando el arco en la cuerda, pero de repente recapacito y me rindo a la evidencia. He tomado uno de los muchos caminos que llevan al pensamiento hacia H. Pero ahora hay un paso a nivel infranqueable que se cruza en mi ruta. Antes tantos caminos y ahora tantos callejones sin salida.⁷⁹*

Esta característica explica por qué el proceso del duelo adquirió formas diferentes en mi caso y en el de mi hermana, para quien mi madre era una parte habitual de cada día. Aunque la valorábamos y queríamos de igual modo, no habíamos construido estructuras de expectativas similares a su alrededor; y esta diferencia, de carácter cognitivo, explica el

79. Lewis (1961), pág. 59, examinado en Bowlby (1980), págs. 93-94. Véase Proust, *A la busca del tiempo perdido*, III.487 [III.407, trad. esp.]. «Para consolarme, habría debido olvidar no una, sino innumerables Albertine.»

* C. S. Lewis, *Una pena en observación*, trad. de Carmen Martín Gaite, Barcelona, Anagrama, 1994. (N. de las t.)

contraste en el ritmo al que la aflicción empezó a disminuir. Los pensamientos relativos a la aflicción permanecen; lo que cambia es su relación con otros pensamientos.

Pero aún no se trata de un cambio emocional. He definido las emociones por su contenido, no por sus lazos con otros componentes de nuestro contenido mental. Y he rechazado que las mismas se definan en términos de sorpresa o cambio, lo cual podría suponer una vinculación entre su contenido y otros contenidos mentales. (Abordaré esta cuestión en el capítulo 2.) Esto parece acertado. La vida de alguien que ha realizado muchos ajustes cognitivos tiene menos disonancia cognitiva, menos sorpresa, menos frustración; pero este hecho, por sí mismo, no implica que haya menos aflicción. El duelo es, en parte, un proceso de eliminación de disonancia cognitiva, pero también es un proceso de control y, en cierta medida, de reducción de la carga afectiva. Por lo tanto, hemos de buscar en otro sitio ese elemento del proceso.

Esto nos conduce a un asunto fundamental. He alegado que los juicios implicados en el amor y la aflicción, en éste y en otros casos, son eudaimonistas: esto es, evalúan el objeto o persona externos como una parte importante del mundo, no desde una perspectiva imparcial e impersonal, sino desde el punto de vista de los objetivos y proyectos del propio agente. He señalado que esto es plenamente compatible con valorar a esa persona y buscar su beneficio por sí misma; he sostenido que el ser querido y la relación de amor con el mismo pueden entrar en mi concepción del florecimiento no sólo en cuanto medios para mis propios estados de ánimo, sino en cuanto partes constitutivas de mi florecimiento. Pero también se da el caso de que los individuos que se escogerán para cumplir esta función serán elegidos sobre la base de su relevancia en *mi* vida, no en la de otro, y que este género de reconocimiento del valor intrínseco no resulta fácilmente separable (si es que lo es) de la idea de que sin esa persona o relación *mi propia* vida no está completa. Así pues, el pensamiento de la aflicción incluía de modo prominente el de una brecha abisal en *mi propia* vida.

Creo que esto tiene implicaciones para el análisis del duelo. En primer lugar, comporta que no sólo la relación de los mismos pensamientos de aflicción con otros pensamientos, sino los pensamientos mismos de aflicción, cambian a medida que pasa el tiempo. Seguiré aceptando muchos de aquellos juicios —entre otros, los juicios sobre la muerte de mi madre, sobre su valor e importancia, sobre el carácter funesto de lo que le ocurrió. Pero las proposiciones vinculadas con el papel fundamental de mi madre en mi propia concepción del florecimiento se mudarán al tiempo pasado. En estos momentos, agosto de 2000, ya no es tan cierto para mí como lo era en 1992 que «Mi madre es un elemento

relevante de mi florecimiento»; ahora me inclino más a aceptar la proposición «La persona que falleció *era* una parte importante de mi vida», y tal cambio de juicio en sí es una parte considerable de lo que constituye la disminución de la aflicción. Algunas cosas permanecen inalteradas: mis juicios relativos a su valor intrínseco, al carácter funesto de lo que le ocurrió y mi juicio de que ha figurado de un modo crucial en mi historia. Incluso podemos afirmar que no la he apartado por completo de mi vida presente, ya que después de todo no he dejado de escribir ni de pensar sobre ella. Así que en cierto sentido mi experiencia sigue caracterizándose por la pérdida. Pero ahora sitúo a mi madre en un lugar diferente de mi vida, compatible con el hecho de que esté muerta y de que ya no sea, por lo tanto, una compañera activa y asidua de conversación, amor y apoyo. El elemento eudaimonista de mis creencias ha variado, y con él, el aspecto eudaimonista de la creencia de haber sufrido una pérdida. (Podría añadirse que lo que distingue el duelo normal del patológico es, sobre todo, este cambio que tiene que ver con el tiempo: el doliente patológico sigue colocando al fallecido en el centro mismo de su estructura de objetivos y expectativas, lo cual paraliza la vida.)⁸⁰

Esto suscita cuestiones acerca de la identidad, que Proust aborda de manera conmovedora. A medida que uno vuelve a urdir el tejido de la existencia propia tras una pérdida, y a medida que cambian de tiempo los pensamientos en torno a los cuales uno ha definido sus objetivos y aspiraciones, se convierte hasta cierto punto en una persona diferente. Esto explica por qué la transformación que experimentamos no se lleva a cabo sin pugna: es una pérdida del yo, y el yo contempla el olvido y la calma como amenazas para su propio ser. Así es como el narrador de Proust describe su primera experiencia de ecuanimidad tras la muerte de Albertine: su alma, al tomar conciencia de que era feliz, empezó a temblar y a enfurecerse como un león que viera una serpiente en su jaula. La serpiente es el olvido, y el león tiembla porque sabe que lo atacará tarde o temprano.⁸¹

La consideración de la importancia y de lo fundamental nos conduce, asimismo, a una segunda cuestión destacada que sólo puedo mencionar aquí y que será abordada con mayor profundidad en capítulos posteriores (especialmente en los capítulos 4 y 6). Parecería que hay una segunda diferencia entre mi hermana y yo en lo que respecta a la aflicción: en concreto, que mi madre, en el momento de su muerte y durante varios años antes de la misma, no desempeñó en mi estructura

80. Véase Bowlby (1980).

81. Proust, *A la busca del tiempo perdido*, III.455-456. Sobre las etapas del duelo de Marcel, véanse también III.470, 487-525, 547-548, 570, 605-609, 637, 641-642, 751.

cotidiana de objetivos y proyectos un papel tan destacado como el que siguió oficiando para mi hermana. Esto no obedecía al distanciamiento o a la indiferencia, sino a la mera lejanía geográfica; no obstante, es cierto que yo no tejía mi vida alrededor de la de mi madre del mismo modo en que lo hacía mi hermana. Quiero decir, y ya lo he afirmado, que ambas queríamos por igual a nuestra madre. Esto es cierto en un sentido: las dos le atribuíamos importancia intrínseca por igual. Y, sin embargo, la descripción de la emoción parcialmente eudaimonista que acabo de trazar parece arrojar algo de duda sobre ello, sugiriendo que no sólo experimentamos el duelo de forma distinta a lo largo del tiempo, sino que también nos afligimos de manera diferente desde el principio y presumiblemente, en consecuencia, la quisimos también de manera diferente, al menos en lo que atañía a la referencia a nuestra propia *eudaimonía*. No aceptábamos proposiciones idénticas. Esta cuestión se encuentra en el núcleo de muchas objeciones a las emociones, y la abordaré más adelante.

Pero hemos de alcanzar finalmente una cuarta cuestión relativa a la mengua de la aflicción, que procede de las reservas a la tesis cognitiva introducida en la sección VII. He señalado que un rasgo típico de la emoción, aunque no imprescindible, consiste en que en nuestra imaginación perceptiva nos concentremos en el objeto, atendiendo a muchos detalles que no resultan estrictamente relevantes para el contenido proposicional (o que sirven para concretar la importancia particular del objeto de una manera no captada en absoluto en dicho contenido). Pero la imaginación se desvanece en ausencia de la persona. ¿No significará que hay una explicación mucho más simple que la que acabo de ofrecer para la disminución de la aflicción? La imaginación se desvanece, lo cual provoca el cambio del contenido de la emoción: ya no convierto a mi madre en una parte tan destacada de mi vida *porque ya no la veo ante mí*. Tal explicación es compatible con la anterior, que apelaba a un cambio de las proposiciones eudaimonistas, y no transforma la concepción en no cognitiva, pues la imaginación en sí misma es una facultad intencional-cognitiva altamente discriminadora. Pero sugiere que las actividades cognitivas externas al contenido proposicional desempeñan un papel dinámico en el cambio emocional, influyendo en la variación de dicho contenido.

Estamos frente a una cuestión compleja. Es muy acertada la idea de que las emociones, en los casos humanos más importantes, precisan el refuerzo de la percepción sensorial, pierden su vivacidad cuando tal percepción se restringe, y pueden ser despertadas por recuerdos perceptivos nítidos (véase el capítulo 6). De modo no inverosímil sostiene Proust que podemos recobrar nuestra vida emocional pasada sólo me-

diente esas vívidas experiencias. Pero la cuestión ahora es: ¿qué relación guardan con el juicio de relevancia o importancia? ¿Qué es primero, por así decir? ¿Es por ver esta bata en particular o este color de pintalabios en concreto por lo que creo que mi madre es indiscutiblemente crucial en mi vida? ¿O es por considerarla ya en el centro de mi vida por lo que percibo su bata con tal intensidad y la visión de ese pintalabios en una boca inmóvil me produce esa sensación de horror? Me parece que hay algo de verdad en ambas formulaciones, pero sobre todo en la segunda. Es cierto que el desarrollo del sentido del niño de la importancia de sus padres se cimenta en una multitud de experiencias sensoriales. Pero al principio, como veremos, las experiencias son considerablemente generales y giran en torno a los propios estados del niño. Es más la noción sobre la gran importancia que tienen los padres para la propia nutrición y comodidad del niño lo que le hace concentrar su atención en este progenitor en particular, que el hecho de que existan características del progenitor en concreto que lo hagan merecedor de su atención por derecho propio. El niño entra en una situación en que resulta un hecho establecido que morirá sin ciertas personas y (éste es otro hecho aparte) que necesita imperiosamente el consuelo de las mismas; esto modela lo que percibe e individualiza. Según pasa el tiempo y a medida que el amor adquiere un carácter más generoso y extrovertido, los reconocimientos sensibles también se hacen más complejos. Y, desde luego, el propio hecho de conferirle a alguien un gran papel en la vida de uno mismo comporta que se pasará mucho tiempo en la presencia física de esa persona, prestando atención al aspecto de la misma y estableciendo hábitos y recuerdos sensoriales que le atan. Pero, una vez más, aquí es la elección eudaimonista la que conduce a la atención, no al revés.

Pienso que Proust acierta al ver en el duelo (especialmente en el duelo por la muerte de un progenitor) una relación de ajuste idéntica entre la necesidad y la atención sensorial. Uno extraña de modo primario aquello que lo sostuvo y le dio consuelo: incluso cuando nos fijamos en detalles particulares, como la bata, se trata de complejos símbolos eudaimonistas de consuelo y apoyo. Esto apunta a que la mengua de la necesidad de consuelo y apoyo provoca el desvanecimiento del recuerdo sensorial, en vez de que el recuerdo simplemente se desvanezca solo, ocasionando así una disminución de la necesidad de consuelo y apoyo. Hasta cierto punto, ambas posibilidades pueden ser ciertas; y el equilibrio entre ambas puede variar en tipos de relaciones diferentes. Pero en el caso de la muerte de un progenitor, la explicación proustiana del papel de los sentidos está dotada de una mayor profundidad. Así pues, cuando alguna percepción despierta el recuerdo de su

chaquetón, de su forma de decir «Martha» o de su peinado, tales recuerdos resultan dolorosos por evocar la ausencia de consuelo y amor, más que por contar con significación propia. Vinculados a una persona que no fuese mi madre, no significarían nada. Son signos de ella. Por eso me hacen regresar al estado de aquel que no ha reparado la brecha en su vida, que necesita desesperadamente esas fuentes de consuelo y apoyo, así como a la persona misma a la que ha querido.

En consecuencia, podemos admitir que la pérdida gradual de frescura posee una dimensión cognitiva que, hasta cierto punto, resulta independiente del contenido del pensamiento, sin pensar que esta dimensión explique muchos aspectos por sí sola. En todo momento nos conduce de nuevo al contenido del pensamiento y adquiere significación a la luz del mismo. El cambio perceptivo deviene relevante en gran medida como corolario del reajuste de las necesidades, objetivos y proyectos propios.

X. EL CONFLICTO EMOCIONAL

La concepción neoestoaica de la emoción posee implicaciones para el análisis de los conflictos emocionales, tanto los que se dan entre las emociones y los otros juicios como los producidos entre las emociones mismas. Desde la perspectiva del adversario, tales discrepancias se conciben como pugnas entre dos fuerzas activas en el alma de modo simultáneo. En el segundo caso estamos ante fuerzas carentes de entendimiento que contienden hasta el final, como dos vientos opuestos; en el primero, tenemos una fuerza razonable y elocuente que presenta batalla a un viento de ese género —y parecería que la única forma de dominarlo es usar la fuerza, ya que el viento no atiende a razones. Ambas fuerzas siguen actuando la una sobre la otra hasta que una de ellas vence.

Supóngase ahora que estoy afligida por mi madre; que también me encuentro leyendo a Séneca y esforzándome por ser una buena estoica, distanciándome de la aflicción con el pensamiento de que la virtud basta para la felicidad (lo cual no es autobiográfico en absoluto). El punto de vista de nuestro adversario sostendrá que mi parte emocional e irreflexiva experimenta aflicción mientras mi razón concibe pensamientos filosóficos y también (de algún modo) trata de impedir que me afixa. Por el contrario, la concepción neoestoaica nos alentará a ver este conflicto como un debate entre el reconocimiento y la negación de la importancia de la pérdida ocurrida. En un momento dado asiento ante el pensamiento de que una persona extraordinaria e irreemplazable ha desaparecido de mi vida. En otro momento lo niego, afirmando «Ningún

ser humano es digno de tal interés», «Se trata de un ser humano mortal como tantos otros» o (si tengo esa petulancia moral) «Aún cuentas con tu buen carácter y eso es lo que realmente importa». Después, el pensamiento de mi madre, tumbada en la cama del hospital como tantas veces la vi acostada en casa, regresa —y sé que nadie es como ella, y que la quiero; y doy mi asentimiento de nuevo al pensamiento de que algo que no puedo reemplazar ha abandonado mi vida. (Una vez más: los detalles sensoriales son recordatorios de la relevancia de algo y hacen su aparición para impugnar la descripción estoica del valor.)

La visión neoestoaica alega que este relato de oscilaciones y perspectivas cambiantes brinda una explicación mucho más persuasiva de la vida interior de estos conflictos que el relato de batallas y pugnas, el cual dificulta la comprensión de cómo *podría* la razón sujetar una fuerza con la cual, por hipótesis, no podría comunicarse. Una vez que entendemos que las cogniciones cruciales son evaluadoras, no tenemos ninguna dificultad para ver el conflicto como un debate sobre lo que realmente es el caso en el mundo. En este vaivén de asentimiento y negación, en esta intermitencia desigual de la visión, encontramos un relato de las acuciantes pugnas de la razón consigo misma relativas nada menos que a cómo figurarse la vida. Combatir la aflicción es luchar por una concepción del universo en la cual esa cara no aparezca, luminosa y extraordinaria, en todos los caminos, y en la que la imagen de esa forma sin vida en una postura tan semejante a la del sueño no descuelle, como una de las montañas de Charlus, sobre el paisaje plano de la vida diaria.

Con los conflictos entre emociones parece suceder lo mismo. Las discrepancias entre el miedo y la esperanza, la ira y la gratitud, la aflicción y la alegría, se explican mal desde el punto de vista del adversario, como pugnas entre fuerzas irreflexivas. Cuando la alegría domina a la aflicción, como en mi experiencia en el funeral, es sobre la base de ciertos juicios: en este caso, el juicio de que mi madre, en algunos aspectos cruciales, no se había ido del mundo. La esperanza y el miedo se enfrentan de un modo más sutil: ambos parecen demandar cierto grado de incertidumbre y la posibilidad de que los resultados sean tanto buenos como malos, pero también difieren (a menudo) en su cálculo de las probabilidades y, lo que es más importante, en lo que consideran destacado en el futuro imaginado. Los conflictos entre la ira y la gratitud hacia la misma persona suelen girar en torno a la valoración de los daños y los beneficios producidos por tal persona, de su nivel de responsabilidad por ellos y de la importancia de los mismos.

Si consideramos ahora de un modo más general el paso de una emoción a otra, obtendremos una comprensión más cabal del motivo para agrupar las emociones en la misma clase. No es sólo que el temor,

la aflicción, la ira, el amor y las demás emociones comparten ciertos rasgos, aquellos que he tratado de describir. También sucede que establecen una relación dinámica entre sí. Si se da un apego intenso a algo que está fuera de nuestro control, los mismos accidentes de la vida, junto con ese apego a un objeto, traerán consigo o bien una inmensa alegría para quien siente ese apego, cuando el objeto querido está cerca, o bien temor, cuando se ve amenazado, o bien aflicción, cuando la catástrofe tiene lugar. Si otra persona promueve el bien del objeto —o, en otras palabras, los aspectos vulnerables del bien del sujeto—, éste siente gratitud; si otro daña el objeto, siente ira. Cuando otra persona tiene un objeto de valor y uno mismo no, uno experimenta envidia; cuando otro se convierte en su rival respecto de ese objeto, siente celos. En definitiva, una vez que se protege contra la fortuna, se entrega a todo el espectro de las emociones, o eso parece; será difícil admitir algunas y rechazar otras (aunque se podría separar la ira del resto, en caso de estar convencidos de que las personas nunca hacen el mal voluntariamente). Por lo que respecta al paso de una emoción a otra, uno se halla a merced del mundo. En mi relato, la esperanza y el temor se alternaban, no porque yo lo desease, sino porque las incertidumbres de la situación producían este pensamiento doble; la aflicción se produjo no porque yo decidiese pasar de la esperanza a la aflicción, sino porque un suceso fuera de mi control —dado mi amor subyacente por mi madre— me empujó hacia ella. Mi cólera era la respuesta a la creencia de que había una causa a la que achacar el daño —ya fuera en otros o en mí misma. La depresión era en este caso una manifestación de la aflicción que respondía a la extrañeza de vivir en un mundo no habitado por esa forma en particular. Parece que yo no habría podido afirmar «Querré a mi madre, pero nunca tendré miedo» —o aflicción, depresión o quizás incluso ira, pues los motivos de tales emociones me fueron suministrados por la vida, tal como simplemente sucedió, en combinación con la evaluación subyacente misma.

En resumen, la geografía del mundo tal y como es contemplado por las emociones presenta dos rasgos destacados: un movimiento incontrolado, junto con diferencias de altura y profundidad. Considérese de nuevo la descripción proustiana de Charlus. El mundo del Charlus enamorado se compara con un paisaje lleno de montañas y valles, producidos por una suerte de «levantamientos geológicos del pensamiento»; este paisaje de diferencias contrasta con la «llanura uniforme» de su anterior vida sin apegos, en la que ninguna idea descollaba por su carácter apremiante o su relevancia, ninguna evaluación sobresalía entre las demás.

Su mundo autosuficiente era, podría decirse, muy similar al universo contemplado desde el punto de vista de un sol distante, un mundo no humanizado aún por los seísmos del amor y la limitación humanos que resultan al tiempo cómicos y trágicos. Su nuevo mundo de celos tortuosos y amor intenso es más agitado, atento como está en cada momento a los pequeños movimientos del pensamiento y a la acción de una persona a la que en absoluto controla (y que además es particularmente inescrutable y poco fiable). Pese a ello, el narrador nos informa de que se trata de un mundo «enriquecido»; y enriquecido *por la agitación misma* (*«par là même»*). Esta conclusión normativa habrá de ser examinada. Por ahora, estamos comenzando a tener alguna noción de lo que es concebir las emociones como una suerte de visión o reconocimiento, como formas de entender el mundo cargadas de valor.

CAPÍTULO 2

Los seres humanos y otros animales Revisión de la concepción neoestoica

I. LA AFLICCIÓN DE LOS ANIMALES

En el año 55 a. C. el general romano Pompeyo ofreció el espectáculo de una lucha entre hombres y elefantes. Rodeados en la arena, los animales advirtieron que no tenían posibilidad alguna de salvación. Entonces, refiere Plinio que «suplicaron a la multitud tratando de despertar su compasión con ademanes casi indescriptibles; se dolían de su difícil situación emitiendo una suerte de lamento». El público, movido a la piedad y contrariado por sus dificultades, comenzó a maldecir a Pompeyo, sintiendo, escribe Cicerón, que entre los elefantes y el género humano había un vínculo de comunidad (*societas*).¹

Flo, un chimpancé hembra, murió de veja a orillas de un arroyo. Flint, su hijo, permanecía cerca del cuerpo y tomando uno de sus brazos intentaba levantarla de la mano. Durmió junto al cuerpo toda la noche y por la mañana evidenciaba signos de depresión. Durante los días siguientes, sin importar por qué sitios hubiese vagado, siempre retornaba junto al cuerpo de su madre e intentaba quitarle los gusanos. Finalmente, atacado por los gusanos él mismo, ya no volvió hasta el sitio, sino que se quedaba a unos cuarenta y cinco metros, sin moverse. En diez días perdió alrededor de un tercio de su peso. Y al fin, después de que el cuerpo de su madre hubiese sido trasladado para ser enterrado, se sentó sobre una roca cerca del sitio donde ella había yacido y murió. La autopsia no mostró causa alguna de la muerte. La primatóloga Jane Goodall llegó a la conclusión de que la causa principal de la muerte había sido la aflicción. «La totalidad de su mundo ha-

1. El episodio es narrado en Plinio, *Historia natural*, 8.7.20-21; Cicerón, *Ad Fam.* 7.1.3; véase también Dion Casio, *Historia romana*, 39, 38, 2-4. Véase su tratamiento en Sorabji (1993), págs. 124-125.

bía girado en torno a Flo, y con su partida la vida se volvió vacía y sin sentido.»²

George Pitcher y Ed Cone estaban viendo la televisión en su casa de Princeton, un documental sobre un niño en Inglaterra que padecía una enfermedad cardíaca congénita. Tras varias intervenciones médicas sin éxito el niño murió. A Pitcher, que estaba sentado en el suelo, los ojos se le llenaron de lágrimas. De inmediato, sus dos perros, Lupa y Remus, se acercaron a él, prácticamente se le echaron encima, y comenzaron a lamer sus ojos y sus mejillas entre quejidos lastimeros.³

Los animales tienen emociones. Son pocos quienes, habiendo vivido en compañía de perros y de monos, lo negarían; y la mayoría de los investigadores está de acuerdo en atribuir al menos algunas emociones también a muchos otros animales, incluso a las ratas, las cuales son el objeto más común de experimentación en esta área.⁴ ¿Qué implicaciones tiene este hecho para la teoría cognitivo-evaluadora de las emociones?

En el capítulo anterior, he sostenido que las emociones deben interpretarse como «levantamientos geológicos del pensar»: como juicios según los cuales las personas reconocen la gran importancia, para alcanzar su propio florecimiento, de cosas que no controlan completamente y, por lo tanto, reconocen su carácter necesitado ante el mundo y sus acontecimientos. Expuso esta concepción neoestoaica en términos de la noción estoica del juicio como asentimiento a la apariencia de las cosas. Las apariencias en cuestión estaban cargadas de valor y se vinculaban con lo que las personas consideran sus objetivos y proyectos más importantes; hay mucho en juego entonces en este asentimiento. La mejor explicación del ardor y el apremio de las emociones, sostuve, era esa suerte de explicación cognitiva, apelando al contenido de evaluaciones normalmente eudaimonistas.

En mis ejemplos, como en la concepción original de los estoicos, las «apariencias» en cuestión tienen un contenido proposicional, y me he figurado que ese contenido es formulable lingüísticamente. Lo que

2. Goodall (1990), pág. 165. Goodall reseña cinco casos de muerte por aflicción; en todos se trata de chimpancés que tenían menos de cinco años en el momento de la muerte de su madre.

3. Véase Pitcher (1995), una de las mejores exposiciones de la emoción animal; no es pretenciosa ni vulgar, sino que se dedica enteramente a narrar con muchos detalles la historia de una peculiar pareja de animales y su contribución a la vida emocional de su familia humana.

4. Véanse, por ejemplo, Seligman (1975), LeDoux (1996).

aparece es un estado de cosas en el mundo; y he obrado como si ese estado de cosas tuviese una traducción lingüística accesible que pudiera, en principio, ser realizada por el sujeto de la emoción. He sostenido que este análisis podría resultar, finalmente, demasiado estrecho para albergar todo lo que debería incluir una teoría de la emoción.

Precisamente era esa estrechez lo que causaba dificultades en la teoría original de los estoicos. Puesto que Crisipo entendía que las emociones implicaban la aceptación de *lektá*, entidades proposicionales correspondientes a las oraciones del lenguaje, le parecía obvio que las criaturas que no estuviesen dotadas de aptitud lingüística no podrían tener emociones. Concluía que la atribución popular de emoción a los animales (y a los niños pequeños) se basaba en una antropomorfización vaga e ilegítima.⁵ Había críticos, como el estoico Posidonio y el platónico Galeno, que insistían en que los animales sienten miedo, ira y aflicción. Dado que estaban de acuerdo con Crisipo en cuanto a la capacidad de los animales de aprender y juzgar, consideraban que esto era una objeción demoledora para el punto de vista de Crisipo de la emoción como juicio. Las emociones, concluían, deben ser «movimientos privados de razón» (*áloga páthe*), alojados en una parte separada del alma privada de razón.⁶

Los dos puntos de vista son difíciles de aceptar. La concepción de Crisipo hace caso omiso de nuestras experiencias de afinidad entre nosotros y muchos animales. Nos impide también dar una explicación adecuada del desarrollo emocional de los bebés y de los niños. El punto de vista de Posidonio descuida la intencionalidad dirigida hacia el objeto propia de las emociones y su conexión con las creencias sobre el mundo. Pero no estamos obligados a escoger ni una ni otra concepción, porque ambas comparten una premisa falsa: que los animales son incapaces de intencionalidad, de atención selectiva y de evaluación.⁷

5. Sobre esta cuestión véanse Sorabji (1993), Labarrière (1993); Sorabji sostiene, sin embargo, que la privación de emociones no es plenamente consistente, puesto que Crisipo se ve obligado a atribuir a los animales percepciones de contenido complejo que suponen algo similar a la predicación. Un punto de vista análogo al de Crisipo fue defendido recientemente por Averill (1980): la aplicación del vocabulario de las emociones a los animales es «fundamentalmente metafórica y derivada» (pág. 306); «la mayoría de las teorías fisiológicas se basan en estudios con animales y por eso se relacionan sólo tangencialmente con las emociones humanas».

6. Sobre el debate entre Crisipo y Posidonio y sus consecuencias para el análisis de la poesía y de la música véase Nussbaum (1993a).

7. Sobre los orígenes de la premisa falsa, véanse Sorabji (1993), quien echa todas las culpas a los estoicos, y Rachels (1990). En el mundo antiguo Aristóteles daba una explicación mucho más optimista de la continuidad entre los seres humanos y los otros animales, aunque no efectuó una exposición clara de la emoción animal. Para un resu-

En este capítulo indago sobre la manera en que la reflexión sobre las emociones de los animales debería hacernos revisar la teoría del capítulo 1. En la actualidad la emoción animal es objeto de estudio en una vasta bibliografía interdisciplinar. De ningún modo es mi intención ofrecer una explicación que comprenda todos los aspectos de la cuestión. Me ocupo de aquellos que son relevantes para mi tema de estudio. Llevo a cabo mi aproximación desde dos ángulos complementarios. Primero, me centro en algunos aspectos de los últimos trabajos experimentales realizados en psicología cognitiva, en los cuales un punto de vista cognitivo-evaluativo ha desplazado recientemente a diversas explicaciones reduccionistas de la emoción. Estos trabajos están estrechamente conectados con los desarrollos de la biología evolutiva, ya que los nuevos cognitivistas sostienen que su explicación de la emoción ofrece una mejor manera de elucidar la importancia de las emociones en la adaptación. Puesto que la teoría del capítulo 1 estaba basada en relatos sobre la experiencia, también aquí trataremos de emplear el mismo método. Aunque en el caso de los animales carecemos inevitablemente de informes en primera persona, podemos aproximarnos a éstos tanto como es posible centrándonos en una explicación narrativa detallada de las emociones de ciertos animales particulares, realizada por un observador que ha conseguido una empatía y un conocimiento inusuales de las capacidades específicas de los animales en cuestión. Encuentro una explicación de estas características en la biografía que George Pitcher escribió de sus perros Lupa y Remus.⁸ Tal explicación es consistente con las explicaciones científicas y nos permite apreciar la contribución de este tipo de explicaciones desde una perspectiva diferente. Nos recuerda, a su vez, que todas esas explicaciones científicas deben originarse en experiencias de interacción entre seres humanos y animales, y que tienen tanta riqueza cuanta capacidad de observación y empatía tenga el científico.⁹

Diré como conclusión que las líneas fundamentales de la teoría adelantada en el capítulo 1 pueden defenderse incluso a la luz de las pruebas concernientes a los animales. Pero debo admitir también que, si tiene que hacer frente a este desafío, la teoría debe sufrir algunas modificaciones importantes, modificaciones que la harán más adecuada también como explicación de las emociones humanas. Espero que se

men de los estudios modernos sobre la cognición de los primates (relacionada con una explicación histórica bastante insuficiente), véase Wise (2000).

8. Pitcher (1995).

9. Véase Wise (2000) tanto para buenos como para malos ejemplos. Y véase la introducción de este libro para una discusión metodológica adicional.

manifeste con claridad que una explicación filosófica y humanista de las emociones, como es ésta, no debe ser necesariamente a científica o indiferente a las pruebas de la ciencia, y también que una explicación sensible a esas pruebas no es necesariamente, y de hecho no debe serlo, reduccionista o indiferente a la compleja intencionalidad dirigida hacia el objeto propia de las emociones. Una vez efectuadas las revisiones necesarias de la teoría, podré explorar algunas distinciones ulteriores cuya discusión en una etapa previa de la argumentación podría no resultar beneficiosa: distinciones entre emociones y apetitos, emociones y estados de ánimo, emociones y deseos de acción.

II. EL OCASO DE LAS TEORÍAS REDUCCIONISTAS DE LA EMOCIÓN

Hasta hace poco, las aproximaciones psicológicas a la emoción animal han sido lastradas por diversas formas de reducciónismo físico que ignoraban, o incluso negaban, el papel de las propias interpretaciones del mundo de los animales. Tales puntos de vista no han desaparecido del todo. Si deseamos modificar nuestra concepción a la luz de los mejores trabajos de psicología, necesitaremos entonces comprender las razones del ocaso de las teorías reduccionistas y del resurgimiento de las teorías cognitivas. Puesto que estas teorías cognitivas, a su vez, han sido cuestionadas por el punto de vista de la nueva investigación psicológica, investigación que en algunos casos es conceptualmente más sutil y sofisticada que parte de los viejos programas de investigación reduccionistas, debemos ver exactamente qué forma asume ese cuestionamiento y hasta qué punto llega. Mi propósito final será comprender qué modificaciones exige en verdad el trabajo experimental que realicemos en la teoría bosquejada hasta ahora y qué modificaciones serían concesiones innecesarias al reducciónismo¹⁰ que aún persiste.

Hace cincuenta años la mayor parte de los psicólogos se burlaba de la idea de que el estudio de la emoción fuera una parte importante de su trabajo. En su afán por separar el mundo interior de la experiencia, los psicólogos, embarcados en la novedosa moda del conductismo, pro-

10. Algunos de estos trabajos se sirven de individuos humanos como sujetos de experimentación, pero su propósito es en general comprender el sustrato animal de la vida emocional. Habitualmente nos encontramos con que se emplean animales siempre que el experimentador tiene el propósito de provocar dolor o malestar, y seres humanos siempre que el informe del propio sujeto sobre el estado emocional resulta crucial para el plan de la experimentación. Muchos experimentos, desde luego, no suponen ninguno de estos extremos y pueden llevarse a cabo tanto con sujetos de experimentación humanos como con animales.

nosticaban que la emoción iba a desaparecer pronto de la escena científica como un fenómeno «vago» e «inobservable», una reliquia de nuestro pasado precientífico. Un fragmento típico de la retórica de aquel periodo es la siguiente declaración de M. F. Meyer:

¿Por qué introducir en la ciencia un término innecesario como «emoción», cuando ya existen términos científicos para cada una de las cosas que tenemos que describir? [...] Yo pronostico: la «voluntad» ha desaparecido prácticamente de nuestra psicología científica actual; la «emoción» se halla constreñida a que le suceda lo mismo. En 1950 los psicólogos norteamericanos sonreirán ante ambos términos como curiosidades del pasado.¹¹

La profecía no se ha cumplido. De hecho, en los últimos años se ha observado en la psicología una preocupación creciente por las emociones y una producción de trabajos de una sutileza y una sofisticación tanto filosófica como experimental cada vez mayores. En este momento, prácticamente la totalidad de los investigadores importantes del campo admiten que las emociones pueden, y deben, ser estudiadas por la psicología y que constituyen fenómenos de gran riqueza cognitiva, estrechamente vinculados con los modos en que los animales perciben e interpretan el mundo.¹² Como señala con ironía Richard Lazarus, en la actualidad la psicología ha abierto un camino de regreso al lugar en que se encontraba Aristóteles cuando escribió la *Retórica*, con lo cual se refiere a una situación en que la intencionalidad se tomaba seriamente y se consideraba parte de lo que toda buena teoría debería incluir.¹³ ¿Qué consecuencias ha tenido este progreso (o regreso)?

La esperanza de eliminar la emoción del discurso psicológico descansaba sobre dos expectativas más amplias: la esperanza en el éxito del conductismo radical, que iba a reemplazar todo el léxico de la actividad interpretativa de los seres por el vocabulario relacionado con las entradas de estímulos y las respuestas de conductas, y la fe en un reduccionismo psicológico exitoso, es decir, en una concepción psicológica que

11. Meyer (1933), pág. 300, citado por Lazarus (1991), pág. 8 y también por Hillman (1960); Hillman ofrece una amplia muestra de este tipo de afirmaciones, ordenándolas por fecha desde la década de 1930 hasta principios de la década de 1950.

12. Incluso quienes rechazan oficialmente el punto de vista cognitivo —por ejemplo R. B. Zajonc (1980, 1984) y J. Weinrich (1980), con quienes polemizaré brevemente— extraoficialmente admiten el cognitivismo en el lenguaje que emplean para describir sus propias perspectivas.

13. Lazarus (1991), pág. 14: «Irónicamente, estos cambios en las interpretaciones también nos llevaron de nuevo a una suerte de “psicología popular” que se podía hallar en la *Retórica* de Aristóteles».

volvería completamente eliminables las referencias a la intencionalidad y a la interpretación. En cierto momento del ascenso del conductismo, se daba simplemente por sentado que se probaría pronto que todo aquello que fuera «no observable» resultaba ocioso en la explicación psicológica, y que las explicaciones en términos de creencia-deseo serían reemplazadas por explicaciones en términos de estímulo-respuesta, en las cuales los propios pensamientos e interpretaciones de las criaturas serían evitados por completo, y la emoción junto con ellos. Sin embargo, tales modelos simples de conducta mostraron ser inadecuados por su escaso valor explicativo y predictivo; hubo que admitir que los modelos E-R debían ser reemplazados por los modelos E-O-R (estímulo-organismo-respuesta) pertenecientes a una categoría bastante más compleja.¹⁴ Este reconocimiento fue precipitado por los resultados experimentales obtenidos en el campo del aprendizaje, donde se pudo apreciar con claridad que la propia visión del animal de su situación y del estímulo al que era sometido resultaban factores explicativos cruciales.¹⁵ Parte importante de este trabajo experimental fue el trabajo de Seligman sobre la indefensión aprendida que describiré luego brevemente.

Más o menos al mismo tiempo, los filósofos criticaron con acierto los fundamentos conceptuales de la psicología conductista, argumentando a favor de la irreductibilidad de los conceptos intencionales y ofreciendo razones que mostraban que las explicaciones no intencionales de la conducta animal resultaban inadecuadas.¹⁶ Sin embargo, los psicólogos a menudo no admitían estas cuestiones conceptuales y fundamentales. Seguían tratando de preservar el programa conductista hasta que se vieron forzados a rechazarlo a causa de sus errores predictivos.¹⁷ Mirando hacia atrás, cabe recordar aquello de que no hay mal que por bien no venga, pues ahora ha quedado claro que el programa conductista falla en sus propios términos, en tanto teoría científica ex-

14. Un relato breve y elegante de esta historia se encuentra en Lazarus (1991), págs. 8-15, «The Retreat from Radical Behaviorism and the Rise of Cognitivism», donde pueden hallarse también numerosas referencias bibliográficas.

15. Véase Lazarus (1991), pág. 11.

16. Véanse Kenny (1963), C. Taylor (1964), Pitcher (1965); la obra de Taylor se ocupa ampliamente de las explicaciones de la conducta animal. Parte de esa obra recurre al trabajo más general de Roderick Chisholm sobre la intencionalidad: véase, por ejemplo, Chisholm (1957). Chisholm critica el conductismo en su artículo seminal sobre la intencionalidad «Sentences about Believing» (1956). Sus argumentos son empleados por Kenny en el debate que éste presenta, junto con argumentaciones de Aristóteles, Tomás de Aquino y Brentano.

17. Lazarus (1991) reconoce, cosa que no es frecuente, que las confusiones filosóficas han perjudicado buena parte del trabajo de sus colegas, y sostiene sus argumentos

plicativa. De modo que incluso quienes se muestran escépticos en cuanto a la contribución que es capaz de hacer el análisis filosófico a la interpretación científica deben conceder que la crítica al conductismo ha sido una crítica de peso.

Sin embargo, la extinción de la versión simple del conductismo no lleva directamente a una aproximación más compleja y conceptualmente más sofisticada al estudio de la emoción animal o humana. Al menos en algunas áreas persistía la idea de que, si no era posible eliminar la emoción a favor de explicaciones del tipo estímulo-respuesta, entonces podría reducirse al menos a alguna respuesta fisiológica relativamente simple, susceptible de ser investigada sin conceder importancia a las propias interpretaciones de la criatura. Una vez más los filósofos ya habían argumentado convincentemente que el intento de eliminar la intencionalidad de la emoción descansa sobre una confusión conceptual.¹⁸ Pero esas objeciones fueron desoídas durante un largo periodo de tiempo. El programa de investigación de la psicología de la emoción durante las décadas de 1960 y 1970, tanto para las emociones humanas como para las animales, podría caracterizarse con exactitud tal como se lee a continuación:¹⁹

Hallar un conjunto de indicadores fisiológicos de la emoción, realizar un estudio de validación mostrando que las introspecciones de los sujetos humanos se corresponden con esos indicadores, argumentar que esos indicadores revelan de manera fiable el sentimiento de la emoción y conservar luego en estudios futuros esos indicadores fisiológicos como la definición de la expresión de la emoción.²⁰

en consideraciones tanto filosóficas como experimentales. Averill y Oatley también subrayan la necesidad de una mayor claridad conceptual.

18. Véase Kenny (1963), págs. 48-49: «[...] un estado corpóreo no es *qua* estado corpóreo un estado emocional. Lo es solamente si ocurre en las circunstancias apropiadas en las que podemos llamarlo sin más un estado emocional [...] La ocasión en la que se suscita una emoción es parte del criterio que determina la naturaleza de la emoción». Véase también Pitcher (1965); Pitcher se interesa menos en las concepciones fisiológicas que en los puntos de vista humeanos centrados en la sensación; no obstante, los argumentos son válidos también contra tales concepciones.

19. Este resumen ha sido tomado de Weinrich (1980), pág. 125. Weinrich era en ese momento un psicólogo evolutivo. Recientemente se ha ocupado de la biología y de la psicología de la orientación sexual. Pero aquí ofrece una precisa caracterización de lo que sucedía en la psicología de la emoción en general.

20. Podemos prescindir de las palabras «la expresión de» sin inconvenientes, dado que en el resto de su exposición Weinrich habla de definir las emociones mismas y no efectúa distinción sistemática alguna entre una emoción y su expresión en la conducta.

(La descripción es de James Weinrich, en aquel momento un joven e importante científico experimental, invitado en 1980 a realizar una explicación retrospectiva de la investigación reciente en su campo.) Este programa estaba inspirado no sólo por la atmósfera general que rodeaba al conductismo, sino también por la temprana y todavía profunda influencia de la teoría de las emociones de James y Lange, que había llevado a los investigadores a esperar una correlación entre una emoción y un estado físico perceptible. La otra fuente de influencia sobre el reduccionismo psicológico en la teoría de la emoción de la época fue la concepción hidráulica de la emoción característica del primer psicoanálisis freudiano. Puesto que esta perspectiva ejerció una influencia menos directa sobre la psicología experimental, no me extenderé aquí sobre ella.

Es probable que si los juicios de los sujetos sobre experiencias concretas de la emoción hubiesen sido estudiados por los reduccionistas fisiológicos con la escrupulosidad sistemática con la que los filósofos los habían estudiado durante largo tiempo, el programa de investigación entero habría sido puesto en duda. Y en realidad había desde hacía tiempo pensadores experimentales que de hecho expresaron su escepticismo en cuanto a la eliminación de la intencionalidad, fundamentándose en esos avances de las investigaciones filosóficas.²¹ El enfoque intencional de una emoción sobre un objeto parecía cumplir un papel imposible de eliminar en la identificación de los sujetos de qué emociones estaban sintiendo. Pero aun cuando esto podía haber sido advertido de muchas maneras diferentes, y de hecho lo fue, tuvo un resultado experimental poco convincente en sus propios términos para estimular a la totalidad de la profesión a investigar una vez más sobre teorías intencionales.

En una serie de experimentos ahora famosa, Stanley Schachter y J. E. Singer²² se propusieron demostrar que las cogniciones de las personas acerca de las situaciones en que se encuentran son elementos esenciales en sus informes sobre su estado emocional. (Este trabajo fue concebido de manera que sus implicaciones alcanzaran también a los otros animales y estaba estrechamente relacionado con el trabajo experimental que los autores habían efectuado con animales.) Los investigadores comienzan observando que durante años los experimentadores habían tratado de hallar los mecanismos fisiológicos que permitirían individuar una emoción respecto a otra y que habían fracasado por

21. Véanse Lazarus (1991) y Oatley (1992); ambos dan cuenta del desarrollo de su propio pensamiento y del de científicos de ideas afines. Mandler (1975) es otra figura que ha contribuido significativamente al resurgimiento de las teorías interpretativas.

22. Schachter y Singer (1962).

completo. Ya en 1929 W. B. Cannon había criticado el programa fisiológico (cuyo origen consideraba que se remontaba a la influencia de la teoría de las emociones de James y Lange) haciendo notar que «los mismos cambios viscerales tienen lugar en estados emocionales muy diferentes y en estados no emocionales».²³ Cannon también notó que los animales y seres humanos a los que se les había practicado una simpatectomía manifestaban un comportamiento emocional e informaban sobre emociones, aunque no tenían ningún estado físico correlativo.²⁴ Los experimentos siguientes no encontraron en general ninguna correlación fiable entre el estado emocional y el estado fisiológico; quienes llegaron a hallar algunos patrones fisiológicos, encontraron a lo sumo dos estados diferentes correlacionados con una amplia gama de estados emocionales. Los investigadores describen ahora un tanto pintorescamente la perplejidad en la que estos resultados sumieron a un campo tan dominado por paradigmas fisiológicos:

Dado que, como seres humanos, más que como científicos, no tenemos dificultad alguna para identificar, rotular y distinguir entre nuestros sentimientos, los resultados de estas investigaciones se han mostrado bastante desconcertantes y paradójicos. Quizá por esto ha habido una tendencia persistente a no tener en cuenta tales resultados, considerando que se deben a la ignorancia o a una deficiencia metodológica, y a prestar mayor atención a unos pocos estudios que demuestran *alguna* suerte de diferencias fisiológicas entre estados emocionales que a los numerosos estudios que no indican la presencia de diferencias.²⁵

A esto podría replicarse que lo desconcertante resulta, más bien, por qué los científicos durante tanto tiempo se negaron a permitir que sus propias interpretaciones «en tanto seres humanos» influyeran en la ciencia que hacían, cuando ellos confiaban desde un primer momento, en algunos aspectos, en la capacidad de los sujetos humanos para clasificar las emociones.

Los experimentos de Schachter y Singer llegaron a la conclusión de que las evaluaciones de la situación en que se encuentran llevadas a cabo por los sujetos constituyen una parte necesaria de su estado emo-

23. Cannon (1929), pág. 351, citado en Schachter y Singer (1962), pág. 379.

24. Cannon (1929), pág. 350. Apuntando que tanto la teoría de James como la de Lange predecirían que esos animales iban a estar completamente privados de emoción, Cannon observa, sin embargo, que los animales actuaban «sin disminuir la intensidad de la manifestación de la emoción [...] comportándose con tanta ira, alegría o temor como siempre».

25. *Ibid.*, pág. 397.

cional, fundamental para la identificación de una emoción y para la individuación de una emoción respecto de otra. Dada una y la misma condición psicológica inducida, los sujetos identificarán su emoción con la ira si han sido colocados en una situación en la que se les han dado razones para airarse (por ejemplo, contra los experimentadores, por sus preguntas ofensivas e impertinentes); identificarán su emoción con la felicidad si han sido situados en unas condiciones en las que se les han dado razones para pensar que el mundo es estupendo (es divertido jugar al baloncesto), etc. Ésta es la conocida tesis filosófica de la irreductibilidad de lo intencional, una tesis que ha sido propuesta una y otra vez en la filosofía, no de una manera hostil a la explicación científica, sino a fin de señalar que una explicación científica adecuada debería incluirla. Los experimentadores esperaban también mostrar que el estado general de excitación fisiológica inducido mediante una inyección de epinefrina era una condición necesaria para una respuesta emocional, pero la experimentación no fue capaz de confirmar ese resultado, de manera que ni siquiera llegaron a alcanzar el vínculo muy débil con una condición fisiológica que esperaban conseguir.

Como a menudo se ha razonado, los experimentos adolecen de algunas debilidades conceptuales serias; y así, no es demasiado sorprendente que los resultados sean difíciles de reproducir.²⁶ Otro experimento anticonductista, por ejemplo el de Seligman, parece bastante más adecuado en su diseño conceptual. La importancia fundamental de Schachter y Singer fue el impulso que dieron a la nueva generación de investigadores para poner a prueba paradigmas más complejos y flexibilizar sus compromisos con un tipo simple de reduccionismo fisiológico. La mayor parte de los psicólogos abandonó la búsqueda de definiciones fisiológicas del estado emocional, aunque algunos continuaron en la investigación durante un tiempo, centrándose en el amor erótico y su conexión con la excitación sexual corporal. El intento de

26. Véase Reisenzein (1983). A las numerosas críticas que se han efectuado, quisiera añadir que el experimento confunde extrañamente el «contagio» emocional entre el actor de incógnito en la experimentación y el sujeto de la experimentación con una respuesta emocional compartida ante una situación. (Así, el hecho de que el sujeto de la experimentación llegue a compartir la ira del actor ante un cuestionario impertinente es considerado como contagio, cuando una inferencia más natural es que el actor dirigió la atención del sujeto a características del cuestionario que le proporcionaron razones para la ira.) Además, los sujetos, todos masculinos, un tanto infantiles, parecen tener una concepción más bien pobre de la emoción: se da por supuesto que correr alrededor del vuelo de un avión de papel es el paradigma de la felicidad. Y realmente resulta más bien sorprendente que esos sujetos se uniesen de hecho a la «felicidad» del actor en lugar de simplemente irritarse con él. Tal vez también haya que atribuir esto al número reducido de sujetos.

definir el amor en términos de cambios en el volumen sanguíneo del pene es un aspecto cómico-bizarro de nuestra cuestión que muestra la adhesión dogmática de algunos psicólogos al programa fisiologista pero, dado que no arroja luz alguna sobre las emociones animales ni sobre el desarrollo de una teoría adecuada, aquí puede dejarse de lado.²⁷

27. Véase Weinrich (1980), el cual contiene una copiosa referencia a bibliografía experimental. Weinrich refiere que él se dedicó a estudiar el amor porque pensaba que el experimento de Schachter y Singer había hecho que el propósito de hallar una explicación fisiológica única y simple de la ira y del miedo pareciera difícil de lograr. Sin embargo, él cree que «la pletismografía genital ofrece una oportunidad muy interesante para estudiar objetivamente una emoción de importancia para cualquiera que alguna vez haya estado enamorado» (pág. 135). Esperaba que su éxito lo condujera a un programa de investigación más amplio que finalmente incluiría también otras emociones. A pesar de las singularidades de estas afirmaciones, resultan dignas de estudiarse, dado que numerosas formas de reduccionismo fisiológico incurren en errores similares de una manera menos transparente y amable.

El diseño del experimento tiene una sencillez elegante. Un «pletismógrafo peniano» es esencialmente un dispositivo de medición de volumen conectado a una pequeña cámara colocada alrededor del pene del hombre [...] De esta manera, el grado de erección, y por ende el de excitación sexual, se mide directamente». El pletismógrafo vaginal, al contrario, «es una sonda que refleja y mide la luz por fuera de la pared vaginal», indicando el volumen de sangre de la vagina. Weinrich señala que, como este último instrumento se encuentra todavía en desarrollo, «se dispone de pocos resultados en el caso de las mujeres».

El pletismógrafo, entonces, se aplica. Si prueba que es posible para el hombre tener una erección mientras se encuentra asociado a ese dispositivo, éste mide la variación del volumen de sangre del pene. Esta nueva medición es considerada ahora la medida no sólo de la *excitación sexual*, sino del *deseo sexual*, y no sólo del deseo sexual, sino de «*la emoción*» (a veces denominada «una emoción sexual» y a veces denominada «estar enamorado»).

Primero, ¿mide el pletismógrafo también la excitación sexual? Quizá sea una medida útil de una excitación sexual relativa, en diferentes circunstancias, en un sujeto particular (uso para el cual estaba realmente destinado por los terapeutas sexuales). Pero incluso esto podría ser puesto en duda, pues es sabido que determinadas medicaciones (por ejemplo, algunos antidepresivos) aumentan la facilidad para tener una erección y, simultáneamente, producen una disminución de la sensación y de la facilidad para alcanzar el orgasmo. No sería contrario a la naturaleza describir esa condición en términos de una excitación disminuida, en comparación con la condición no medicada de un sujeto. Al mismo tiempo, algunas afecciones, como la diabetes, impiden la erección sin afectar a la sensación y al orgasmo. Nuevamente, no resulta obvio que un hombre que no tenga una erección plena, pero que sea capaz de experimentar un placer intenso y alcanzar el orgasmo, debería considerarse que está menos excitado de lo que lo estaba en cada ocasión en que tuvo una erección plena. En resumen, incluso la excitación sexual de una misma persona tiene múltiples dimensiones, y no todas ellas son medidas en la filosofía de Weinrich.

Pasando ahora a las comparaciones interpersonales de la excitación, ¿debería concluirse, según parece suponer la definición de Weinrich, que un hombre con un mayor volumen sanguíneo peniano está más excitado sexualmente, o es capaz de excitarse, en

Vuelvo ahora a las concepciones que reconocen un papel importante a la intencionalidad y a la interpretación en la explicación de lo que son las emociones y de la función que desempeñan en el comportamiento animal.

III. EL RESURGIMIENTO DE LA INTENCIONALIDAD: SELIGMAN, LAZARUS, ORTONY, OATLEY

¿Qué ha sido establecido entonces gracias a las nuevas explicaciones no reduccionistas²⁸ y de qué manera sus hallazgos científicos sobre los seres humanos y los animales deberían llevarnos a modificar la explicación que hemos presentado? Me ocuparé primero de un estudio que esclarece tanto cuestiones generales sobre la emoción y la cognición,

mayor medida que un hombre con un volumen sanguíneo más pequeño? Se podría dar de extraer esa conclusión. Además, ¿debería admitirse que la erección es necesaria o suficiente para la excitación sexual? El mismo Weinrich reconoce que no es suficiente, cuando refiere que «los machos de varias especies tienen erecciones cuando afirman su supremacía sobre otros machos; la relación entre esta forma y la excitación sexual "pura" debería ser aclarada». Podrían citarse ejemplos más mundanos, como las erecciones al despertarse por la mañana, las erecciones de los niños pequeños y el conocido fenómeno de la erección de los que mueren ahorcados. Ninguno de éstos parecen casos de excitación «pura» o impura. ¿Por qué no? Presumiblemente porque carecen del tipo correcto de intencionalidad dirigida hacia el objeto. En cuanto a la necesidad, ¿alguien se atrevería a admitir que una persona con un daño que le hiciera imposible tener una erección sería incapaz de excitarse? ¿Esa, en general, impotencia es incompatible con la excitación?

Pero si estas preguntas suscitan dudas sobre la posibilidad de emplear la pletismografía como medida de la excitación sexual, es obvio que, por todas las razones ofrecidas hasta aquí, e incluso por otras, malográn también el proyecto de emplearla como medida del deseo. El deseo es una noción intencional, de modo que ninguna descripción de un estado fisiológico no intencional de un sujeto será suficiente como explicación del deseo. Y los problemas que teníamos con la necesidad se vuelven ahora más obvios, pues si parece plausible decir que una persona que no experimenta una erección está excitada, resulta perfectamente evidente que puede decirse que tal persona tiene deseo sexual. Entre otras cosas, Weinrich había sorteado por completo el problema de la impotencia masculina: en efecto, si no hay erección, teniendo en cuenta su definición, no hay deseo y, por consiguiente, no se frustra ningún proyecto, a menos que sea el (nada despreciable) proyecto de manifestar el propio control masculino. Y, ¿hace falta que hablemos de definir la emoción del amor erótico? ¿La Viagra vuelve en verdad a los hombres más cariñosos, o incluso más enamorados? Debemos esperar hasta un capítulo posterior para aplicar el pletismógrafo a Heathcliff.

28. De aquí en adelante emplearé el término «reducciónismo» como una abreviatura de «reducciónismo fisiológico», en alusión al tipo de concepciones descritas en las secciones anteriores.

como algunas cuestiones sustanciales relativas a los vínculos existentes entre la depresión y la acción. La obra de Martin Seligman *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte* es por ahora un clásico en la materia y ha tenido gran influencia también más allá de su campo específico, junto con las modificaciones posteriores que Seligman realizó de su punto de vista.²⁹ La obra sigue siendo moralmente controvertida debido al tratamiento que dispensa a los animales como sujetos de experimentación; no ocultaré el malestar moral que me causa describir estos experimentos.³⁰ Por otro lado, el trabajo posee un rigor y una perspicacia notables, y resulta sumamente esclarecedor para nuestros asuntos. El tema del trabajo de Seligman es la depresión, tanto en seres humanos como en animales, y el vínculo de la depresión con la creencia de que se es incapaz de controlar el propio entorno. Su tesis es que una creencia en la propia incapacidad produce una emoción depresiva en animales tan diversos como los seres humanos, los perros y las ratas; que esta emoción depresiva es cognitiva y comporta complejas estimaciones evaluativas; y que posee consecuencias complejas y preocupantes en la conducta, que van desde la incapacidad de aprender hasta la muerte súbita.

El experimento más importante de Seligman es el siguiente. Los perros son colocados en un dispositivo conocido como «caja de vaivén», equipada con una barrera franqueable en el medio. Poco después de una señal dada mediante una luz, se aplica una pequeña descarga eléctrica en el lugar de la caja en el que el perro se había situado. Saltando la barrera el perro puede escapar de la descarga. Los perros normalmente aprenden a hacerlo muy rápido y pronto saltan con facilidad antes de la

29. Seligman (1975); para una «actualización» de la teoría, véase Abramson, Seligman y Teasdale (1978). La obra de Seligman ha tenido gran influencia en la psicología y, a diferencia de la mayoría de los trabajos de psicología —quizá debido a su rigor argumentativo—, ha tenido repercusión también sobre la tarea de los filósofos; véase especialmente Graham (1990).

30. Seligman es sensible a las críticas suscitadas por su experimentación con animales y se defiende a sí mismo empleando un franco antropocentrismo: «Desde mi punto de vista, en general, no son sólo justificables [los experimentos con animales], sino que, para los científicos cuyo compromiso básico es aliviar el sufrimiento humano, sería injustificable no realizarlos. En mi opinión, todo científico debe formularse a sí mismo una pregunta antes de realizar un experimento con un animal: ¿es probable que el dolor y los padecimientos que este animal está a punto de sufrir sean ampliamente compensados por el alivio consecuente del dolor y de los padecimientos humanos? Si la respuesta es sí, el experimento está justificado» (pág. xi). Tal justificación antropocéntrica podría ser adecuada para las ratas, pero difícilmente lo es para los perros. Si Seligman fuese una mente vulgar, sería fácil concluir que su trabajo no debe continuar. Sin embargo, puesto que es una de las pocas inteligencias profundas y sobresalientes que existen en la disciplina, su trabajo plantea un trágico dilema moral.

descarga, tan pronto como se enciende la luz. Tomamos ahora un grupo de perros y los amarramos suspendidos en el interior de una hamaca. Se les aplica una descarga sin que haya nada que ellos puedan hacer para alterar o poner fin a la descarga.³¹ Despues de haber experimentado esta situación de indefensión, los perros son colocados nuevamente en la caja de vaivén y se les ofrecen las mismas oportunidades de aprendizaje de la evasión que llevaron a la fluida conducta de escape a los perros normales. Se mostró que los perros previamente indefensos eran incapaces de aprender a escapar. Permanecían sentados, lánguidos y acurrucados en la caja, sin efectuar ninguna respuesta voluntaria. Porque habían aprendido que responder voluntariamente no comporta nada bueno. Sólo cuando, a fuerza de mucho sacrificio, los investigadores una y otra vez cargaron con el peso de los perros a través de la barrera, mostrándoles mediante ese fatigoso procedimiento que era posible escapar, los perros comenzaron a aprender a acometer la evasión por sí mismos. Se han probado numerosas variantes de este experimento: con distintas especies, distintas variedades de control o no control y diferentes clases de resultados no controlados, tanto buenos como malos.³²

Antes de describir la teoría de Seligman, permítaseme señalar que él y otros psicólogos cuyos trabajos iré presentando en esta sección son representacionistas contumaces. Esto es, asumen que la manera natural y mejor de describir el modo en que un animal se dirige a una situación u objeto en el mundo y de transmitir a sus lectores que ésa es la manera en que el mundo aparece ante un animal que tenga alguna virtud explicativa, es recurrir a una representación mental interna. Ellos nunca

31. Véase Seligman (1975), pág. 21, donde describe el descubrimiento accidental de fenómenos de indefensión durante el proceso de ejecución de una experimentación diferente sobre el condicionamiento. Muestra cuidadosamente cómo las condiciones le indicaron su definición de incontrolabilidad: «Ninguna respuesta voluntaria que el animal ejecutara —mover la cola, revolverse en la hamaca, ladrar— podía influir sobre las descargas. Su comienzo, final, duración e intensidad estaban determinadas sólo por el experimentador».

32 Hay uno de los resultados que podría tener consecuencias políticamente controvertidas; el hecho de proporcionarles alimento a las palomas sin que ellas realicen esfuerzo alguno inhibe su respuesta voluntaria cuando luego se encuentran en la necesidad de buscarse su alimento. Seligman advierte que esto podría emplearse en relación con las críticas al Estado del bienestar. Pero, desde luego, ello no muestra que las personas que reciben alimento y asistencia sanitaria no aprendan a trabajar o a esforzarse *de alguna otra manera*; sólo muestra que probablemente no se sentirán bien al buscarse su alimento o al procurarse su propia asistencia sanitaria. La mayoría de nosotros no enseña a nuestros hijos a buscarse su comida; de hecho, les damos de comer. Pero no pensamos que esto los haga completamente incapaces de responder voluntariamente, y por supuesto que no es así.

debatén sobre los méritos relativos del representacionismo interno y otras maneras de entender la intencionalidad. No me parece que esto sea perjudicial para los postulados fundamentales de sus teorías: se podría reemplazar el lenguaje representacionista por otra explicación de la interpretación o de la visión de las cosas sin cambiar mucho más. De modo que, por una cuestión de simplicidad, presentaré sus afirmaciones sirviéndome de su propio lenguaje, aunque, igual que antes, yo misma permanezco ajena al representacionismo.

Sobre la base de estos experimentos, Seligman aboga por su teoría de la indefensión, el miedo y la depresión. La teoría tiene tres componentes: 1) información sobre la contingencia en cuestión; 2) representación cognitiva de la contingencia en el animal; y 3) comportamiento.³³ Una parte importante del trabajo es la argumentación de que la conducta del animal no puede explicarse sin tener en cuenta sus representaciones cognitivas del mundo, y que esas representaciones incluyen una idea de control o no control de cuestiones importantes. (Esto es apoyado empíricamente por experimentos diseñados de modo que los sujetos tengan creencias falsas sobre su grado de control de las contingencias del medio; los resultados muestran que son las creencias y las anticipaciones, no la controlabilidad real, lo que determina el resultado.)³⁴ La teoría de la indefensión construida a partir de estos componentes formula tres postulados:

la anticipación de que un resultado es independiente de la respuesta (1) reduce la motivación para controlar el resultado; (2) afecta al aprendizaje de que la respuesta controla el resultado; y, si el resultado es traumático, (3) produce temor durante el tiempo en que el sujeto no esté seguro en cuanto a la no controlabilidad del resultado, y luego produce depresión.³⁵

La modificación más significativa que Seligman introdujo después³⁶ fue subrayar la importancia de la interpretación del sujeto del fallo en el control del resultado: hay una gran diferencia, parece, entre aquellos casos en los que el sujeto cree que el fallo en el control del resultado se debe a un fallo personal evitable, susceptible de ser corregido mediante un esfuerzo mayor, y los casos en los que el sujeto se siente sincera-

33. Seligman (1975), pág. 47.

34. *Ibid.*, págs. 48-49.

35. *Ibid.*, págs. 55-56. Ulteriores experimentos añadieron a las variables la *predicibilidad* y la *impredictibilidad*, mostrando que donde la controlabilidad permanecía constante, la impredictibilidad empeoraba las cosas; véanse los informes de Weiss (1968, 1970, 1971) en la pág. 118.

36. Abramson y otros (1978).

mente sin capacidad para hacer algo respecto al problema. Una bibliografía experimental cada vez más extensa aplica estos puntos de vista a variadas diferencias en el aprendizaje entre seres humanos: entre hombres y mujeres, niños pobres y privilegiados, minorías raciales y grupos raciales dominantes. Seligman sostiene que una actitud optimista en cuanto a las propias posibilidades de lograr metas importantes resulta una parte significativa en el mantenimiento de una agencia exitosa.³⁷

La teoría de Seligman es importante para nuestra propia explicación de la continuidad entre seres humanos y animales no sólo porque defienda un punto de vista cognitivo-evaluativo, sino también por su contenido específico en lo que concierne a la indefensión y la pérdida.³⁸ ¿Cómo sustenta Seligman su explicación cognitivista de la indefensión contra sus rivales no cognitivistas? En la obra se argumenta contra tres oponentes distintos.

El primer oponente sostiene que la conducta de indefensión puede explicarse sin atribuir al animal un complejo aprendizaje cargado de valoraciones, suponiendo que, mientras estuvo en la hamaca, el perro ha aprendido *otra respuesta motriz* que compite después con la del salto de la barrera —por ejemplo, una respuesta como la de quedarse inmóvil, que en ciertos casos podría disminuir la severidad de la descarga, mientras que una respuesta activa podría exacerbarla. Seligman argumenta contra esta hipótesis de tres maneras. Primero, señala que supone una dificultad lógica, pues si la respuesta activa ocasionalmente es «castigada» con la llegada de la descarga, también es ocasionalmente «premiada» con la finalización de la descarga. Segundo, Seligman muestra mediante experimentación que los perros cuyos músculos han sido completamente paralizados con curare mientras se encuentran en la hamaca, se comportan luego igual que los sujetos no paralizados. Tercero, apela al experimento de «escape pasivo» ideado por S. F. Maier para descartar la hipótesis de su oponente.³⁹ En este experimento los perros pueden controlar la descarga, pero sólo permaneciendo completamente quietos y pasivos. La hipótesis del aprendizaje-respuesta del oponente predice que estos perros se mostrarán como los más in-

37. Seligman (1990).

38. El hecho de haberse centrado primero en los animales constituyó un obstáculo para que Seligman hiciese justicia al papel prominente del autoinculpamiento en la depresión humana; e, incluso en sus trabajos posteriores, su optimismo al enfrentarse a situaciones de autoinculpamiento, respecto de las cuales piensa que son más prometedoras porque están más estrechamente vinculadas con la voluntad y el cambio, podría pasar por alto elementos importantes del autotormento de los seres humanos.

39. Maier (1970); véase Seligman (1975), págs. 64-65.

defensos en la caja de vaivén. La hipótesis de la indefensión aprendida de Seligman predice que serán capaces de aprender exactamente igual que otros perros que han aprendido que lo que ellos eligen hacer importa. La que se confirma experimentalmente es la hipótesis de Seligman: los perros saltan la barrera igual que los perros normales. Y con ratas se obtienen resultados similares.⁴⁰

Un segundo grupo de oponentes sostiene que la razón por la que los perros sometidos a una descarga en la hamaca no aprenden a saltar en la caja es que se han *adaptado* a la descarga o (alternativamente) que simplemente están demasiado *exhaustos* por las descargas para hacer cualquier cosa ante nuevas descargas. Otra vez esto resulta invalidado por la experimentación; en gran parte (simplifico aquí un argumento más complejo) mostrando que las descargas severas recibidas previamente no provocan la incapacidad de aprender a responder en la caja, si el animal conserva cierto grado de control sobre las posibilidades⁴¹ de escapar. Es la indefensión, no la descarga, lo que es explicativo. Además, la adaptación a un dolor intenso nunca ha sido demostrada.

Finalmente, Seligman se ocupa de las explicaciones fisiológicas. Nos recuerda que lo cognitivo se encuentra incorporado, encarnado, en la materia misma y que, en tal sentido, una explicación cognitiva no excluye una explicación fisiológica si podemos encontrar correlaciones dignas de confianza entre ciertas condiciones fisiológicas y lo cognitivo. En esta línea, el trabajo reciente de LeDoux, que abordaremos en la sección IV, propone continuar desarrollando la teoría de Seligman, dado que ofrece algunas maneras de entender la persistencia del condicionamiento emocional, a pesar del reaprendizaje. (La obra de LeDoux, como veremos, de ninguna manera es hostil a las teorías cognitivas; de hecho, es explícitamente cognitiva en su declaración de que el mensaje del susto es transmitido a la corteza cerebral auditiva y supone la conciencia sensorial de un objeto como peligroso.)

Seligman analiza luego la aseveración de que el comportamiento de indefensión en los animales es causado no por medio de alguna representación cognitiva, sino *directamente*, sin tales representaciones, por la sola disminución de sus niveles de norepinefrina (NE) (un punto de vista que recuerda aquel contra el cual argumentaron Schachter y Singer en el caso de los sujetos humanos). Este enfoque prueba que es posible generar circunstancias en las que las ratas que han tenido un condicionamiento de indefensión no presentan una disminución de sus niveles de NE, lo cual en la mayoría de los casos está asociado con este

40. Seligman (1975), págs. 62-65.

41. *Ibid.*, págs. 65-68.

condicionamiento. El punto de vista de la disminución de los niveles de NE pronostica que esas ratas tendrán un comportamiento de indefensión; el punto de vista cognitivo pronostica que no. En un ingenioso experimento realizado por Weiss⁴² fue confirmado el punto de vista no cognitivo: las ratas sin disminución en sus niveles de NE escapaban y evitaban igual que las ratas normales. Pero, cuando Maier, Seligman y otros trataron de reproducir este resultado, obtuvieron uno muy diferente: las ratas eran completamente incapaces de evitar la descarga. La cuestión, pues, permanece sin aclararse; pero hay otros datos que la teoría cognitiva puede explicar y que no pueden ser explicados por la teoría de la NE. En primer término, hay muchos otros casos en los que el condicionamiento de indefensión no produce una disminución en los niveles de NE; no obstante, se obtiene como resultado un comportamiento de indefensión.⁴³ De nuevo, la disminución en los niveles de NE es siempre momentánea; sin embargo, el condicionamiento de indefensión resulta relativamente permanente en las ratas. Finalmente, enseñar a las ratas o a los perros a evitar las descargas guiándolos hasta la respuesta puede deshacer el condicionamiento de indefensión, aunque no hay ninguna razón para pensar que este adiestramiento restaure repentinamente los niveles de NE.⁴⁴ Otros datos sugieren, de manera similar, que una interpretación más amplia de los fenómenos fisiológicos complementará, que no desplazará, las hipótesis cognitivas.⁴⁵

El trabajo de Seligman no se dirige *per se* al análisis de las emociones. No trata de elaborar definiciones de emociones como el miedo y la depresión (cognitiva) y frecuentemente se expresa sin excesivo rigor, como si la cognición y la emoción fueran fenómenos diferentes. Su obra está llena de sugerencias para el análisis de esas emociones y sus vínculos con la indefensión y el control; muestra que el comportamiento animal no puede explicarse correctamente sin atribuir a los animales una rica vida cognitiva que incluye numerosas clases de evaluaciones relativas a elementos de su propio florecimiento y a su relación con los mismos. Obviamente, ofrece una buena explicación de algunos ejemplos de aflicción en los animales y de sus efectos a veces devastadores, como el caso de Flo y su joven hijo. Pero las consecuencias del trabajo experimental para el desarrollo de *teorías* de la emoción en psicología cognitiva han sido extraídas por otros antes que por el mismo

42. Weiss, Stone y Harrell (1970); Weiss, Glazer y Pohorecky (1974).

43. Tales son los casos en los que seres humanos y ratas se encuentran ante problemas de discernimiento insolubles y después no logran resolver los problemas que se suceden, aunque su nivel de NE no haya disminuido.

44. Seligman (1975), págs. 71-73.

45. *Ibid.*, págs. 68-74.

Seligman. Teorías que encarnan estas y otras intuiciones relacionadas han sido presentadas por Richard Lazarus, Keith Oatley y Anthony Ortony.⁴⁶ No me extenderé sobre los datos experimentales que las fundamentan; simplemente describiré las teorías, las cuales convergen sorprendentemente con la posición neoestoiaca.

Para Richard Lazarus, las emociones son «evaluaciones» en las que un animal reconoce que algo importante para sus propios objetivos está en juego dentro de lo que sucede en su entorno. En otros términos, se dan intensas transacciones entre un animal y su mundo, en las que el animal asimila «noticias» sobre cómo están las cosas en las relaciones que mantiene con el medio.⁴⁷ Tomamos como punto de partida el hecho de que los animales necesitan cosas de su mundo. Los animales son sistemas organizados que viven en un medio y se adaptan a él. Por lo tanto, necesitan atender cuidadosamente a lo que está sucediendo en ese medio y estimar en qué medida ello puede influir en sus objetivos. Las emociones son formas intensas de atención y de compromiso en las que el mundo es evaluado en su relación con el yo.

Lo que propongo es que, para generar una emoción, un encuentro adaptativo debe centrarse sobre un *asunto personal*, por así decirlo. Se trata de una transacción en curso entre la persona y el medio que tiene influencia sobre objetivos personales que se aportan al encuentro y respecto a los cuales las condiciones del medio son relevantes [...] La persona debe decidir si lo que está sucediendo es relevante para sus valores o proyectos importantes. ¿Esto impugna la identidad de esa persona? ¿Pone de relieve su debilidad? ¿Coloca en peligro su estatus social? ¿Tiene como resultado una pérdida importante? ¿Es un reto que puede asumirse o un daño que no tenemos posibilidades de reparar? ¿O más bien se trata de una fuente de felicidad y de orgullo?⁴⁸

46. Lazarus (1991), Oatley (1992), Ortony y otros (1988). Durante años, Lazarus y Oatley desarrollaron elementos de sus concepciones en numerosos artículos, antes de reunirlos en forma de libro; Oatley publicó también una serie de artículos a partir de la década de 1970; véanse Oatley y Johnson-Laird (1987), Oatley y Bolton (1985) y los trabajos afines de Mandler (1975)—importante como antecedente del trabajo de Oatley—y de Fridja (1986) y la teoría relacionada de Bowlby, ahora complementada con el trabajo con primates de Sarah Hrdy, presentado en Hrdy (1999). Abordaré los puntos de vista de Bowlby y Hrdy más adelante, en el capítulo 4.

47. Lazarus (1991, véanse págs. 16, 30, 38, 39 y *passim*). Se advertirá que Lazarus emplea frecuentemente el término «persona», centrándose en el caso de los seres humanos antes que en los animales. Sin embargo, la suya es una teoría general, apoyada por datos recogidos en el estudio con animales. La faz humana de la teoría se halla más desarrollada en Lazarus y Lazarus (1994).

48. Lazarus (1991), págs. 30-31; véase también pág. 39.

Las emociones individuales se definen con referencia a los tipos particulares de relación que es posible establecer entre una criatura y su mundo, lo que Lazarus denomina «temas relationales básicos», y especifica como «los perjuicios y beneficios personales presentes en cada relación persona-medio».⁴⁹ Una taxonomía de emociones es así una taxonomía de proyectos de una criatura en relación con los eventos y la situación temporal propios de su medio. Tomadas en su conjunto, las emociones de una criatura resumen el modo en que ella se figura su propia identidad en el mundo, el sentido de lo que es su individualidad y de lo que es capital para su individualidad.

Continuando el espíritu de la teoría de Lazarus, Anthony Ortony y sus coautores⁵⁰ han desarrollado una taxonomía particularmente provechosa de las emociones tanto animales como humanas. Sostienen que las emociones deben clasificarse 1) mediante la referencia temporal —relación con un estado de cosas, evento o acción pasado, presente o futuro; 2) mediante la distinción yo-otro —uno aprecia los eventos como buenos/malos para uno mismo y también como buenos/malos para los otros; y sobre todo 3) mediante la distinción bueno-malo. Así, por ejemplo, dentro de las emociones vinculadas con la fortuna presente de otros, tenemos cuatro categorías principales: a) emociones que consideran un acontecimiento que es bueno para el otro como una cosa buena —emociones de com-placencia* y de alegría empática; b) emociones que consideran un acontecimiento que es bueno para el otro como una cosa mala —emociones de envidia y resentimiento; c) emociones que consideran un acontecimiento que es malo para el otro como una cosa mala —piedad o compasión; d) emociones que consideran un acontecimiento que es malo para el otro como una cosa buena —maldad y regocijo en el mal ajeno. Adviértase que esta taxonomía es muy similar a las clasificaciones de los estoicos antiguos, con el importante agregado de la distinción yo-otro y la adición del pasado al presente y futuro.

Lazarus aclara que estas valoraciones son efectuadas a partir del propio punto de vista de la criatura, sobre la base de la información que ella posee: las «valoraciones cognitivas» resultan en este sentido «evaluaciones subjetivas». Pero, puesto que las emociones son transacciones apremiantes, encarnan un nivel elevado de atención dirigida hacia el mundo. Resultan así fenómenos altamente reveladores en más de un sentido. A la criatura le revelan el mundo y los objetivos

49. *Ibid.*, pág. 39.

50. Ortony, Clore y Collins (1988).

* En el sentido de asociarse en un sentimiento común de placer. (*Nota de las t.*)

más importantes para ella misma, y a un observador sagaz le revelan lo siguiente:

La reacción nos dice que el compromiso que se ha asumido con un valor o un objetivo importantes está sufriendo un perjuicio, corre riesgos o progresá. A partir de una reacción emocional podemos aprender mucho de lo que a una persona le interesa en la relación con su medio o en la vida en general, cómo interpreta el mundo y a sí misma y cómo se enfrenta a los perjuicios, peligros y retos. Ningún otro concepto en psicología revela con tanta riqueza el modo en que un individuo se relaciona con la vida y las especificidades de su medio físico y social.⁵¹

Podemos localizar aquí, como plausiblemente sugiere Lazarus, la dimensión adaptativa de las emociones —y aun más, la importancia de las emociones en la explicación del fenómeno de la adaptación en su totalidad.⁵² En virtud de su carácter apremiante, de su vinculación con proyectos importantes y de la intensidad de sus percepciones, las emociones explican mejor que otros tipos de cognición cómo las criaturas deciden moverse desde un entorno a otro y/o modificar sus proyectos a fin de que se adecuen al medio. En respuesta a su adversario de siempre, Zajonc (cuyos puntos de vista desarrollaré al final de esta sección), Lazarus precisa con irreprochable corrección que no existe contradicción alguna entre concebir las emociones como valoraciones cognitivas e insistir en su importancia y en que poseen un carácter apremiante: «Una cognición puede ser relativamente fría cuando hay una *mínima implicación o un escaso interés* en lo que se piensa; pero la cognición puede ser también intensa o emocional».⁵³

Lazarus señala que los objetivos pueden presentarse ante un animal de varias maneras: pueden ser proporcionados por la biología, por la sociedad o por un proceso de desarrollo personal; pueden ser objeto de una reflexión consciente o pueden ser internalizados en profundidad sin ser conscientes; la evaluación puede seguir patrones preestablecidos o darse asistématicamente según cada caso. No es necesario que las

51. Lazarus (1991), págs. 6-7.

52. Sobre emoción y adaptación véanse también de Sousa (1987), Oatley (1992) y Gibbard (1990), págs. 132-135.

53. Lazarus (1991), pág. 131; para una respuesta directa a Zajonc, véase Lazarus (1984). Lazarus no es siempre absolutamente consistente; en ocasiones insiste en que la valoración cognitiva es la emoción, otras veces parece hacer de ella sólo una parte constitutiva de la emoción entre otras, y en ocasiones sugiere incluso que precede temporalmente a la emoción. Por mi parte, presento su teoría de la manera en que considero mejor —pero también creo que ése es el punto de vista que su argumentación realmente apoya y en el que él se suele apoyar.

emociones sean «racionales», en el sentido de que en todos los casos lleguen a ser explícitas o verbales. Pero en un sentido diferente, normativo, son profundamente racionales, pues son maneras de recoger informaciones importantes acerca del mundo. La recomendación de despojarnos de las emociones o de dejar de ser movidos por ellas consiste, según el parecer de Lazarus, en una recomendación de reorganizar radicalmente el sentido del yo que posee la mayor parte de nosotros y el tipo de racionalidad práctica que nos ayuda a la mayor parte de nosotros —así como a otros animales— a efectuar nuestras transacciones con un mundo que nos auxilia o nos daña:

Desear algo y comprender lo que debe hacerse para alcanzarlo, así como comprender cuándo se ha tenido éxito o se ha fracasado en alcanzarlo, tiene que ser inevitablemente emocional. De esta manera, las emociones y la razón se hallan inextricablemente vinculadas en una lógica inexorable.⁵⁴

La teoría de Lazarus resulta así en todos sus puntos esenciales la concepción de las emociones que he defendido en el capítulo 1. Lo mismo que ésta, aquélla insiste en que usualmente las emociones son eudaimonistas y están relacionadas con uno o más de los objetivos y proyectos más importantes de las criaturas. De hecho, en el caso de los animales no humanos, parece plausible afirmar que siempre son fuertemente eudaimonistas. Y, como mi punto de vista, Lazarus puntualiza que las emociones vienen usual, aunque no necesariamente, acompañadas por un alto grado de atención sensorial dirigida hacia el objeto, atención que explica en parte la importancia motivacional y adaptativa de las emociones.

En su excelente libro,⁵⁵ Keith Oatley plantea una cuestión adicional sobre la emoción. Oatley, quien desde hace tiempo ha sido asociado con la línea de argumentación cognitivista sobre la teoría de las emociones y ha mostrado una mayor conciencia de las distinciones y argumentaciones filosóficas que la mayor parte de los psicólogos,⁵⁶ aboga por una explicación general de la emoción y sus beneficios adaptativos que se encuentra muy cerca de la de Lazarus. Se centra algo más que Lazarus en la evidencia animal. Sin embargo, hay una diferencia crucial que ahora debemos considerar. Oatley retoma y desarrolla una idea pionera de George Mandler⁵⁷ según la cual el «conflicto» y la «inte-

54. Lazarus (1991), pág. 468.

55. Oatley (1992). Véase también Fridja (1986).

56. Véanse Oatley y Bolton (1985), Oatley y Johnson-Laird (1987).

57. Mandler (1984).

rrupción» —así como también la «evaluación»— resultan esenciales en el estudio de la emoción. A la idea fundamental de Lazarus de que las emociones son evaluaciones del medio relacionadas con los proyectos importantes del agente, Oatley añade el requisito de que la cognición sea sobre algún *cambio* en el estatus de esos proyectos. «[L]as emociones tienen lugar cuando una tendencia psicológica es obstaculizada o cuando la progresión fluida de una acción es interrumpida.»⁵⁸ En ocasiones presenta la cuestión manifestando que tiene que intervenir algo desde el mundo para provocar un cambio en la evaluación; otras veces se expresa como si el cambio en la evaluación pudiese ser iniciado en cualquier momento por la criatura misma. La conclusión final de su punto de vista es que la emoción supone la conciencia del cambio en las probabilidades de progreso hacia algún objetivo importante. Oatley se apoya en parte en las pruebas intuitivas, alegando que experimentamos emociones como el miedo y la aflicción en situaciones de agitación o cambio repentinos.

Hay, desde luego, muchos fenómenos de esa clase. Sin embargo, la teoría, tal como está dirigida a las emociones que poseen una estrecha conexión con la acción, presenta algunas debilidades en dos puntos: en la explicación de algunas emociones positivas y en la explicación de lo que he denominado emociones de fondo. El mismo Oatley admite que la alegría, el amor, la esperanza y otras emociones positivas que no parecen consistir en un progreso hacia un objetivo constituyen un problema para su teoría, puesto que en principio amamos y disfrutamos de personas y cosas aun cuando permanecen tal como están. Su respuesta vuelve tan elástica la noción de «cambio» que ésta pierde todo valor explicativo, pues declara que estas emociones positivas representan la evaluación de que determinado plan valioso se encuentra «progresando bien».«⁵⁹ Su caracterización de tales casos es clara, pero discrepa de su teoría:

El gozo tiene lugar cuando un objetivo general es importante, como estar enamorado. Tiene lugar también cuando no existe ningún objetivo general apremiante, en estados en los que la mente se encuentra plena, como al escuchar música, en actividades creativas, en un juego o cuando la participación social es más importante que cualquier resultado final. Ser feliz requiere que no haya reevaluaciones angustiosas, sino más bien que sea fácil la incorporación de nuevos elementos en la actividad.⁶⁰

58. Oatley (1992), pág. 46.

59. Oatley (1992), págs. 46 y sigs.

60. *Ibid.*, pág. 48.

Aquí —aparte de la confusión entre convertir una cosa en un fin en sí mismo y no tener *ningún objetivo*— hay una buena caracterización de algunos tipos de emociones felices. Pero no cuadran con la teoría, y Oatley lo reconoce —«que no haya reevaluaciones angustiosas» significa aquí «que no haya reevaluaciones». Incluso algunas emociones negativas no quedan bien explicadas de esta manera: podríamos encontrarnos persistentemente enfadados por un episodio que sea fijo e inmodificable, y hasta por un episodio que hubiese ocurrido antes de que naciéramos. Pero está claro que esta concepción no puede pretender explicar la satisfacción, la alegría o el amor. (Proust ofrece realmente un análisis bastante oatlesco del amor que retomaré en el capítulo 10; sin embargo, pienso que como explicación de esa emoción resulta incompleto.) Quizá no deberíamos considerar esta flaqueza como una limitación muy grave de la teoría en todo ámbito de aplicación, sino como un signo de que es adecuada para explicar un cierto conjunto de emociones, pero lo es menos para explicar otro. Sería una limitación grave sólo en la medida en que la teoría pretendiese ofrecer una explicación global para todas las emociones, lo cual, según interpreto a Oatley, no es el caso.⁶¹

En cuanto a las *emociones de fondo*, Oatley tampoco las explica. Desde su punto de vista no puede haber ninguna emoción persistente vinculada con proyectos importantes que no se relacionen con una situación de cambio: por consiguiente, nada de amor o afecto duraderos, ni de miedo de fondo a la muerte, ni compasión alguna por las personas que se mueren de hambre en el mundo entero, siempre que continúen muriéndose sin que nada cambie. Insisto, se trata de una limitación sólo en la medida en que Oatley se proponga ofrecer una explicación de la totalidad de los fenómenos emocionales, cosa que, según interpreto, él no hace.

El análisis de Oatley resulta así una buena explicación para un rango de fenómenos más estrecho que aquel al que se dirige mi teoría. Esta estrechez se entiende en gran parte por la atención que dedica a animales no humanos, que es por lo demás uno de los puntos fuertes de su teoría,⁶² pues puede verse que este tipo de explicación, aunque incompleta para las emociones de los animales no humanos, es mucho más

61. Agradezco a Oatley su correspondencia sobre esta cuestión.

62. También se equivoca en prestar atención a *Ana Karenina*, donde el agitamiento y el levantamiento súbitos son, en efecto, fundamentales. Y creo que incluso aquí confunde lo súbito en la manifestación de una emoción con el papel del cambio y de la interrupción en la génesis de la emoción misma. La emoción parece estallar de la manera súbita en que lo hace debido al carácter reprimido del matrimonio de Ana Karenina. Pero esto no nos muestra que antes no hubiera allí ninguna emoción.

completa para éstos que para los humanos. Los demás animales, en especial los que carecen del sentido de la duración temporal, probablemente tengan menos emociones de fondo que los humanos y más emociones de situación, aunque existen dificultades obvias para establecer esta conclusión. Temen a la muerte sólo cuando algún cambio en el medio les recuerda que es inminente; poseen un menor número de apegos duraderos y se encuentran menos influidos por ellos. Son menos propensos a guardar rencor o a permanecer enfadados por episodios pasados que ya no pueden modificarse. Es probable que no sean completamente capaces de internalizar una culpa persistente por una mala acción ejecutada en el pasado, aunque al parecer algunos de ellos son capaces de sentir vergüenza.

Sin embargo, la teoría de Oatley no logra explicar varios casos importantes de emociones animales persistentes.

Considérese el amor de los perros por sus dueños, como el perseverante amor de Lupa y Remus por George Pitcher y Ed Cone. Remus manifestó su amor por Pitcher con motivo de un cambio en el comportamiento de éste; pero al lector del relato de Pitcher no le caben dudas de que los dos perros lo amaban constantemente y de que este amor persistente organiza sus vidas, así como la del propio Pitcher. Quizá sea más sencillo para los psicólogos estar seguros de adscribir una emoción a los animales no humanos cuando manifiestan una respuesta clara ante el cambio de una situación;⁶³ pero esto no significa que las emociones no estén presentes en otras ocasiones, tal como nos demuestra el detallado relato de Pitcher. De manera similar, los animales descritos por Seligman tienen emociones omnipresentes de miedo, aflicción y depresión que persisten sin cambios durante muchos acontecimientos de diferente tipo. En efecto, en estos casos es precisamente la falta de cambio en su situación lo que resulta crucial para explicar sus emociones.

Sin embargo, a fin de cuentas, las nuevas explicaciones basadas en la intencionalidad ofrecen paradigmas inteligentes y esencialmente adecuados para la explicación de la emoción humana y animal que guardan una sorprendente semejanza con el tipo de explicación filosófica que he tratado de desarrollar. Podemos advertir que centrarse en la interpretación y en la experiencia de ningún modo comporta una falta de rigor científico: es más, es una parte imprescindible de una explicación científica adecuada. De hecho, parece que la intencionalidad de las emocio-

63. Véase Lazarus (1991), pág. 16, donde explica las teorías de la interrupción como respuestas al hecho de que advertimos más fácilmente tal atención en otras criaturas cuando se produce un cambio.

nes es importante no sólo en la explicación del comportamiento animal corriente, sino también en la explicación evolutiva de cómo las emociones llegan a adquirir relevancia en la vida de los animales.

El único programa reduccionista actualmente influyente en psicología es un programa que he asociado en el capítulo 1 con «el adversario»: el programa de reducir las emociones a estados-sensación subjetivos no cognitivos y no intencionales. El valedor más influyente de esta corriente es R. B. Zajonc, quien ha sostenido un largo debate con Lazarus.⁶⁴ Igual que el trabajo de Lazarus, el de Zajonc se ofrece como una explicación del terreno común entre los seres humanos y los otros animales, por más que sea difícil tener acceso a los estados-sensación subjetivos de los animales. Sin embargo, es preciso examinar esto para ver si nos conduce a modificar algunas de nuestras opiniones.

Zajonc comienza con la aseveración irreprochable de que toda buena explicación de la emoción debe hacer justicia al ardor y al carácter apremiante de las emociones, a su frecuente dependencia de canales no verbales y al hecho de que a menudo se dirijan hacia sus objetos de una manera imperfecta e incompletamente articulada. Estas apreciaciones son correctas. Han sido evidentes para todos los teóricos cognitivos que se centraron en los animales; sin embargo, no minan los postulados fundamentales de concepciones intencionalistas como las de Lazarus y Ortony. Zajonc opone entonces el amor a otras emociones acompañadas de una suerte de pensamiento frío e intelectual. El punto de vista que realmente defiende es que la emoción debe contener un elemento de evaluación que explique su «calor». Pero, sin una argumentación clara, concluye que para hacer justicia a estos fenómenos debemos definir las emociones como totalmente no cognitivas, rechazando la teoría cognitivo-evaluadora de Lazarus. Para que todo resulte todavía más desconcertante, Zajonc continúa la caracterización de las emociones empleando un lenguaje fuertemente intencional y cognitivo; las denomina «cogniciones calientes», en contraste con las «friás contrapartidas cognitivas», y habla de «juicios afectivos» en oposición a las «operaciones cognitivas».

Creo que en buena medida Zajonc no se diferencia en realidad de Lazarus y Ortony: simplemente emplea una terminología diferente. Una vez que descubrimos que en su teoría la intencionalidad desempeña un papel significativo, creo que podemos concluir que, en la medida en que Zajonc presenta una explicación coherente, no se trata de una aproximación que desbarate las afirmaciones más importantes de los intencionalistas. Parece estar animado por el pensamiento de que

64. Zajonc (1980, 1984); el segundo es respondido por Lazarus (1984).

el punto de vista intencionalista no puede dar cabida a sentimientos de ningún tipo o al hecho de que las emociones se registren en la conciencia. Puesto que, obviamente, éste no es el caso de Lazarus, Ortony y Oatley, podemos concluir que son los malentendidos los que nutren este debate. Sin embargo, la concepción de Zajonc nos recuerda que necesitamos desarrollar una explicación flexible de la intencionalidad y de la cognición que no se centre exclusivamente en el lenguaje.

IV. CONCEPCIONES FISIOLÓGICAS NO REDUCCIONISTAS: LEDOUX Y DAMASIO

Desde luego, la investigación dedicada a la base fisiológica de la emoción ha continuado, pero intenta ser mucho menos reduccionista y mucho más compatible con concepciones que destaquen la intencionalidad y la interpretación que con las obras del primer periodo, cuando el conductismo constituía el paradigma de investigación predominante. Un buen ejemplo del esclarecimiento que puede proporcionar una teoría fisiológica no reduccionista inteligente es la obra más interesante de Joseph LeDoux sobre aprendizaje y memoria emocionales.⁶⁵ LeDoux ha mostrado mediante la producción de lesiones cerebrales en ratas que diversas partes del cerebro se hallan implicadas en la transmisión de señales de miedo y en el establecimiento de un hábito o memoria emocionales. La amígdala, un órgano con forma de almendra situado en la base del cerebro, desempeña un papel muy importante en este proceso, así como también el tálamo y la corteza auditiva. Adviértase que la teoría es ya en este sentido una teoría cognitiva: la transmisión de información en el interior del animal resulta fundamental.

LeDoux evita cuidadosamente aseverar que las emociones humanas comporten procesos fisiológicos similares; podría ser así, pero todavía no ha sido demostrado. También evita manifestar que haya dado con los procesos fisiológicos específicos que distinguen una emoción individual de otra. Sería bastante difícil efectuar una argumentación así en el caso de las ratas, donde no tenemos una manera independiente de distinguir o categorizar las emociones y, por lo tanto, de establecer las correlaciones necesarias. Sin embargo, aunque determinadas emociones de las ratas estuviesen correlacionadas con un tipo particular de proceso fisiológico y esto fuese establecido legítimamente, el caso de los seres humanos ofrece manifiestamente tantas posibilidades dada su plasticidad, que resulta desaconsejable formular generalizaciones prematuras

65. LeDoux (1993, 1994, 1996).

sin disponer de pruebas directas. Incluso en el caso de las criaturas que LeDoux ha estudiado debe realizar un gran esfuerzo para señalar la complejidad y variabilidad de la fisiología: «El establecimiento de recuerdos es una función de la red entera, no sólo de uno de sus componentes. Ciertamente, la amígdala es crucial, pero no debemos perder de vista el hecho de que sus funciones existen sólo en virtud del sistema al que pertenece». ⁶⁶ Si esto es así para las ratas, es más probable aún que sea verdad para los seres humanos. Por último, LeDoux declara que sólo ha descubierto algunos fenómenos implicados en el comportamiento relacionado con el temor, no que haya dilucidado la experiencia subjetiva de la emoción del temor en las ratas o en los humanos. LeDoux considera que el temor es un «estado subjetivo de conciencia» que supone la reacción del organismo ante el peligro y que, por lo tanto, lo que él estudia no es esa emoción. «Cualquier tipo de experiencia subjetiva es terreno cenagoso para los científicos.» ⁶⁷

De modo que esta aproximación matizada de LeDoux apoya y no desacredita la actitud prudente ante la base fisiológica de las emociones que hemos asumido hasta ahora. Ciertamente, no deberíamos eliminar la explicación intencional a favor de una explicación fisiológica, ni deberíamos incluir en este momento un proceso fisiológico particular como un elemento necesario en la definición de un tipo de emoción dado; aunque tampoco deberíamos descartar que esta posibilidad sea avalada en el futuro por pruebas adecuadas, al menos para las emociones más simples como el temor y la sorpresa. ⁶⁸ Dentro de los límites fijados por el mismo LeDoux para su trabajo, sus resultados son muy estimulantes para nuestro análisis posterior de la trayectoria cronológica de los estados emocionales. En particular, muestra que el temor consuetudinario modifica el organismo, y de ese modo se demuestra muy difícil la vuelta a la normalidad. Una vez que los animales están condicionados por un estímulo atemorizante sólo pueden regresar a su estado no condicionado mediante un proceso muy largo de recondicionamiento. Estos resultados podrían ayudarnos a la larga a explicar la tenacidad de los hábitos emocionales y su resistencia al cambio.

66. LeDoux (1994), pág. 56.

67. LeDoux (1994), pág. 57.

68. Véase el buen análisis de Jenefer Robinson sobre el «sobresalto» (1995). Robinson se equivoca sólo en considerar que el carácter inmediato y relativamente simple que adscribe correctamente al «sobresalto» es incompatible con una explicación cognitiva. Desde luego, el hecho de denominar cognitiva a una emoción no supone que sea consciente o reflexiva; sólo implica afirmar que comporta procesamiento de información y, en el caso de mi teoría, una suerte de evaluación rudimentaria de la situación en relación con los proyectos del agente.

Otro neurocientífico cuyo trabajo no es reduccionista y puede asociarse sin inconvenientes a una concepción intencional-evaluativa es Anthony Damasio.⁶⁹ La preocupación central de Damasio en *El error de Descartes* es convencer a su lector de que la distinción emoción-razón es inexacta y engañosa: las emociones son formas de conciencia inteligente. Son «tan cognitivas como las otras percepciones sensibles»⁷⁰ y ofrecen al organismo aspectos esenciales de la razón práctica. Sirven como «guías internos» con respecto a la relación entre el sujeto y su circunstancia.⁷¹ De esta manera, sus conclusiones convergen con las de Lazarus, aunque desde un punto de partida muy diferente. Su propósito secundario consiste en mostrar que el funcionamiento emocional está vinculado con centros particulares del cerebro. (Una tesis adicional, a saber, que el objeto de todas las emociones es el propio cuerpo del agente, se encuentra inaceptablemente argumentada, tal como alegaré más tarde.)

El caso del que parte Damasio es la triste historia de Phineas Gage, un capataz de la construcción que en 1848 sufrió un brutal accidente: una explosión hizo que una barra de hierro atravesara su cerebro. Gage no murió; de hecho, tuvo una asombrosa recuperación. Su conocimiento y su capacidad perceptiva permanecieron inalterados. Pero su vida emocional cambió completamente. Parecía un niño, sin ningún sentido estable de lo que era importante y de lo que no lo era. Era errático, inmoderado, obsceno. Parecía que ninguna cosa le importase más que otra. Parecía mostrarse groseramente indiferente a la realidad de su conducta, de manera que no podía hacer buenas elecciones ni sostener buenas relaciones con las personas de su entorno. «Alguna parte del sistema de valores permanece», sintetiza Damasio, y puede ser empleada en términos abstractos, pero está desconectada de las situaciones de la vida real.⁷²

Damasio descubrió por accidente un Gage moderno en un paciente llamado Elliot, que padeció un tumor cerebral benigno. Elliot era extrañamente tranquilo, distante e irónico, indiferente incluso a la intrusión indiscreta en sus asuntos personales, como si tales comentarios no fueran realmente sobre él. No era así antes: había sido un esposo y un padre cariñoso. En ese momento retenía una parte de las funciones cognitivas: era capaz de realizar cálculos, tenía una excelente memoria para fechas y nombres, y capacidad para tratar temas abstractos y asuntos mundanos. Después de que se le extirpase el tumor

69. Damasio (1994).

70. Damasio (1994), pág. XV.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, pág. 11.

(en una operación que se llevó parte del lóbulo central dañado), disminuyó todavía más su capacidad de preocuparse por las cosas y establecer prioridades. Podía aplicarse obsesivamente a una tarea y realizarla muy bien; pero podía cambiar repentinamente su atención y hacer algo por completo diferente. «Podría decirse que Elliot se había vuelto irracional respecto a la estructura más amplia de la conducta, la que tiene que ver con las prioridades más importantes, mientras que dentro de la estructura más reducida de la conducta, relacionada con tareas subsidiarias, sus acciones eran innecesariamente minuciosas.»⁷³

En los tests de inteligencia los resultados de Elliot eran perfectos. Incluso las tareas cognitivas (ordenar elementos y otras tareas de ese género) que habitualmente se emplean para evaluar el daño del lóbulo frontal fueron pan comido para él. Los tests normales para determinar el coeficiente intelectual revelaban una inteligencia superior. Pero había dos cosas fuera de lugar: sus emociones y su capacidad de establecer prioridades y tomar decisiones. A Elliot le faltaba algo específico desde el punto de vista emocional: el sentido de que algo importante estaba en juego para él en situaciones que era capaz de narrar con frialdad. «Siempre estaba controlado, siempre describía las escenas como un espectador desapasionado, no implicado en ellas. La sensación de su propio sufrimiento no aparecía por ninguna parte, incluso cuando él era el protagonista [...] Parecía moverse por la vida siempre de la misma manera neutral.»⁷⁴ En otros términos, tenía cogniciones, e incluso, en cierto sentido, evaluaciones, pero carecía del elemento eudaimonista de las mismas, del sentimiento de proyectos vitales en los que su propio ser estuviese involucrado. La idea de Damasio era que este fallo —que parecía claramente vinculado a su daño cerebral (incluso el mismo Elliot podía recordar que antes él había sido diferente)— explicaba su fracaso en la toma de decisiones. ¿Cómo puede alguien establecer correctamente las prioridades en la vida, si ninguna cosa le parece más importante que otra? Aun cuando Elliot podía razonar su camino para resolver un problema, carecía del tipo de implicación que le diera un sentido a lo que tenía que hacer.⁷⁵

La investigación de Damasio confirma los trabajos de Lazarus, Ortony y Oatley: las emociones proveen al animal (en este caso humano)

73. *Ibid.*, pág. 36.

74. *Ibid.*, págs. 44-45.

75. Véase *ibid.*, págs. 46-51, donde Elliot es sometido a una batería de tests de toma de decisiones que requiere únicamente análisis pero no una decisión personal y los resuelve muy bien. Proporciona abundantes opciones para la acción. «¡Y después de todo esto», dice Elliot a Damasio, “todavía no sabría qué hacer!”.»

de un sentido de cómo se relaciona el mundo con su conjunto de objetivos y proyectos. Sin ese sentido la toma de decisiones y la acción se desbaratan. Damasio sugiere además que estas operaciones se localizan en una zona específica del lóbulo central, la zona que se sabía que había sido afectada por la operación de Elliot y que la esposa de Damasio había determinado como el sitio probable del daño cerebral de Phineas Gage. Estas conclusiones son sumamente interesantes. De ninguna manera sugieren que las emociones sean procesos fisiológicos no intencionales: es más, el sentido general de la argumentación de Damasio es marcadamente antirreducciónista. Todos los procesos cognitivos tienen su raíz en una función cerebral, pero esto no significa que debamos entenderlos como sentimientos no cognitivos. Lo que Damasio puntualiza es que sucede lo mismo con las emociones: nos ayudan a ordenar nuestra relación con el mundo. Pero que el funcionamiento sano de un área particular del cerebro resulte necesario para esos procesos es un hecho relevante y muy interesante.

¿Debemos incluir esta información fisiológica en la definición de las emociones?⁷⁶ Como en el caso de las prudentes conclusiones de LeDoux, parece que un paso como éste sería prematuro. No tenemos demasiados datos, ni es probable que los consigamos, puesto que se requiere un tipo de vivisección que no toleramos en los seres humanos e indudablemente no deberíamos tolerar en los animales —a menos que nos encontremos con algún sujeto lesionado como Elliot o Gage. No sabemos cómo afecta la evidente plasticidad del cerebro, al menos en relación con algunas funciones, a la «localización» del funcionamiento emocional, ni sabemos cuánta variación intersubjetiva hay. (Las lesiones de Elliot eran bastante graves; las de Gage, tal como nos las representamos, son el resultado de una reconstrucción histórica, de modo que ni siquiera podemos comparar estos dos casos con precisión.) Finalmente entonces, contamos con un esclarecedor conjunto de conclusiones que requieren un nuevo programa de investigación; mientras tanto, la definición funcional de las emociones parece descansar sobre una base sólida.

El tercer postulado de Damasio declara que el objeto de todas las emociones es un estado del propio cuerpo del sujeto. Retoma así un as-

76. Para LeDoux y Damasio, es importante apuntarlo, esta pregunta no está sobre la mesa. Ellos trabajan con una estructura que ni siquiera intenta establecer correlaciones tipo a tipo entre las emociones y los cambios fisiológicos; investigan, por el contrario, las maneras en que lo mental generalmente sobreviene a lo físico. Pero cabe formular la cuestión lícitamente empleando sus conclusiones, puesto que cualquiera podría intentar emplearlas para postular correlaciones tipo a tipo.

pecto de la concepción de James-Lange, aunque sin el reduccionismo de esa perspectiva. En este caso, sin embargo, los argumentos que proporciona parecen débiles y poco convincentes. Verdaderamente no parecen adecuados para explicar la indiferencia de Gage y Elliot para con todos sus proyectos y apegos. Es verdad, desde luego, que todas las emociones comportan un importante elemento eudaimonista y por ello, un elemento deíctico ineliminable (véase el capítulo 1): el sujeto es consciente de que es *ella* o *él mismo* quien posee la meta o el apego en cuestión. De manera que en ese sentido la conciencia del yo (y por lo tanto, frecuentemente, del cuerpo propio) es una parte de la experiencia de toda emoción. De esto no se sigue que el *objeto* de la emoción sea el cuerpo: el objeto es la persona, cosa o proyecto —lo que sea— hacia el que el sujeto dirige su atención. Cuando siento aflicción por mi madre, soy consciente de que esa persona es *mi* madre. Siento la pena como una ausencia en mi ser. Pero eso no implica que en realidad yo esté llorando por mí misma: eso sería la misma confusión entre eudaimonismo y egoísmo que antes, en el capítulo 1, tratamos de deshacer. La intención de Damasio no es convertir las emociones en egoístas; de hecho, todas sus explicaciones del papel de las emociones sugieren que éstas suponen la adscripción de un valor real a cosas y personas exteriores al yo. Sus afirmaciones acerca del cuerpo resultan simplemente insuficientes para captar la concepción, más rica, de la emoción que él propone en la mayor parte de su libro.

La neurociencia, cuando no va unida a un programa reduccionista, puede efectuar contribuciones ricas y esclarecedoras a la comprensión de las emociones, de su intencionalidad y del papel que desempeñan en la economía de la vida animal. No está claro, por el momento, si a través del estudio de los casos estas contribuciones producirán o no alguna vez el tipo de uniformidad y constancia que nos dé motivo para incorporar una descripción concreta de un tipo específico de funcionamiento neurológico en la definición de una clase particular de emoción.

V. LA EMOCIÓN ANIMAL EN FORMA NARRATIVA: PITCHER

Los científicos experimentales nos ofrecen razones para concluir que los animales tienen emociones y que sus emociones, como las nuestras, son evaluaciones del mundo en relación con su bienestar. Es posible, sin embargo, albergar algunas dudas sobre la categoría de las emociones que son capaces de tener los otros animales: por ejemplo, si los ani-

males no humanos son susceptibles de experimentar emociones que requieran un pensamiento causal (ira) o un pensamiento desde una determinada perspectiva o empático (compasión). Y lo que es más básico, necesitamos asegurarnos de que estas observaciones experimentales concuerdan con la experiencia considerada sensiblemente. Muchos científicos experimentales son ellos mismos observadores altamente empáticos de animales particulares y llegan a conocer bien a sus sujetos de experimentación individualmente. Pero también hemos visto que la psicología cognitiva ha sido propensa a concepciones de la inteligencia animal reduccionistas e inadecuadas, perspectivas que fueron inmediatamente rechazadas por quienes conocían a los animales e interactuaban con ellos. Esto nos coloca en la situación de querer contrastar las concepciones científicas con las visiones interpretativas del comportamiento, al igual que contrastamos las concepciones científicas de los seres humanos con las ricas descripciones que produjimos a partir de nuestra experiencia emocional. No podemos ocuparnos ahora de la experiencia de igual manera que lo hicimos en el capítulo 1, basándonos tanto en la pormenorizada historia de mi caso como en la participación socrática de los lectores, en la medida en que ellos explotaban sus propias historias en busca de un material similar. Sin embargo, existe una analogía metodológica. Podemos centrarnos en historias pormenorizadas de interacción con animales particulares escritas con un potencial de sensibilidad e imaginación que nos convence de que el autor ha logrado evitar los escollos del reduccionismo y del antropocentrismo. (Y, desde luego, como en el capítulo 1, el papel de tal explicación es invitar al lector a servirse de los casos similares que encuentre en su propia experiencia.) Si tal planteamiento cuadra con las teorías experimentales, tendremos una mayor confianza en que los científicos experimentales no han simplificado en exceso —y también en que el biógrafo no ha incurrido en una antropomorfización ilegítima.⁷⁷ Un ejemplo clásico de una biografía animal de este tipo es el testimonio que ofrece George Pitcher sobre los perros Lupa y Remus en *The Dogs Who Came to Stay*.⁷⁸

77. Sobre la importancia de una consideración filosófica de los hechos científicos véase Pitcher (1965).

78. Otros ejemplos fructíferos se hallan recogidos en Wise (2000). Un relato fascinante de una rica relación con un perro es la exposición de Barbara Smuts de su «amistad» con Safi, incluida en Smuts (1999), cuya sutileza es comparable a la de Pitcher; contiene también desarrollos muy interesantes de su interacción con un grupo de babuinos con el cual convivió durante un largo periodo. Véanse también de Waal (1989a, 1989b, 1996).

Pitcher es un filósofo que ha escrito obras influyentes sobre la intencionalidad de las emociones —en este caso, centrándose sólo en casos de seres humanos.⁷⁹ La biografía, sin embargo, no se propone un plan teórico, aunque exhibe una capacidad de observación propia de un trabajo filosófico que persigue fines teóricos. En su aproximación a las vidas de Lupa y Remus, Pitcher no se abstiene de la especulación imaginativa, ni la emplea con vaguedad; siempre se muestra cuidadosamente consciente de que está tratando con criaturas privadas de expresión verbal que poseen determinadas capacidades específicas. En consecuencia, su exposición de las emociones de Lupa y Remus resulta una explicación convincente de las emociones de dos perros particulares, antes que una extravagante serie de proyecciones humanas. La intención de Pitcher en este libro es manifestar que los perros le mostraron determinados aspectos de la emoción que verdaderamente antes no había comprendido, o no había sido capaz de exemplificarlos en su propia vida —una vida caracterizada por la imposibilidad de expresar el amor y la aflicción y por un trasfondo permanente de duelo que él remonta a la insistencia de su madre en que todos los episodios malos debían ser negados. Una ventaja adicional para mí de trabajar con esta explicación es que conocí a los dos perros en cuestión y, por lo tanto, puedo cotejar la narración de Pitcher con mi propia experiencia.

Lupa era una perra callejera, acostumbrada a las privaciones y probablemente a un maltrato reiterado. (Años más tarde, todavía se acurrucaba ante la vista de una vara en la mano de un hombre.) Pitcher la encontró en una «cueva» bajo su cobertizo con una camada de cachorros. Él, junto con Ed Cone, decidió alimentarla mientras permaneciera allí; pero ella se negaba a acercarse a la comida mientras hubiese alguna persona a la vista. Llegamos ahora al punto central del relato:

Estaba claro que le tentaba la galleta, pero simplemente no podía acercarse a un ser humano. (¿Qué habría tenido que soportar? ;Cómo debió de haber sido maltratada!) Cada una de esas sesiones en las que yo trataba de mostrarme inofensivo y de ser irresistiblemente agradable terminaban de la misma manera: después de diez o quince minutos de sopesar mis lisonjas, se daba la vuelta y se deslizaba de nuevo hacia el interior de su guarida.

Al sentirme rechazado y extrañamente herido, y percibiendo al mismo tiempo una enorme vulnerabilidad en ella, me encontré más resuelto que nunca a permanecer cerca de la perra. Sabía que su temor a las personas era generalizado, pero no podía evitar tomármelo de manera personal: después de todo, era conmigo con quien ella había guardado decidida-

79. Véase Pitcher (1965), tratado en el capítulo 1.

mente las distancias. Deseaba mostrarle que, aunque su pobre opinión sobre el género humano estaba sin duda justificada, al menos yo no quería hacerle ningún daño.

Los días pasaban sin retroceso alguno en la tenaz desconfianza que me dispensaba [...] Estoy seguro de que, si no hubiese sido por la comida que le proporcionaba, no se habría preocupado por si yo vivía o estaba muerto. Dejando de lado la comida, yo era simplemente un fastidio, siempre dando vueltas por ahí, fisgoneando, molestándola. Se debe de haber sentido como las dos plantas de las macetas que hace unos años salían en la tira cómica del *New Yorker*: cuando se les aproxima una señora de mediana edad llevando acaramelada una regadera en su mano enguantada, una planta comenta a la otra: «¡Vaya por Dios, otra vez cotorreo, cotorreo y más cotorreo!».

Una tarde, al observar el interior de la cueva, la encontré por primera vez no escondida en la completa oscuridad, sino agazapada, sólo a 30 o 60 centímetros de donde yo estaba arrodillado.

«Hola», le dije con tranquilidad, tratando de no amedrentarla con un exceso de rudeza. Apenas me atrevía a respirar. Quería extender la mano y tocarla, pero no podía arriesgarme a eso. Ella apartó su cabeza y pensé que se escurriría hacia el fondo de la gruta; pero no, se mantuvo en su lugar. En cierto momento comenzó a mover la cola muy lentamente, golpeando con ella uno de los lados de la cueva. Bastó ese suave movimiento para que todas mis defensas fuesen barridas en un instante. De repente, mi mirada se empañó mientras me decía: «¡Bien; soy tuyo para siempre!».⁸⁰

Esta descripción podría ser objeto de estudio en la teoría de Lazarus. Aquí Pitcher adscribe a Lupa emociones con un contenido proposicional definido, conectadas con proyectos importantes. Su temor a los seres humanos (¿o quizás a los humanos varones adultos?) supone el pensamiento de que probablemente son fuente de dolor y maltrato. Su ávido deseo de la galleta, que la movía contra su miedo, es otra manera de centrarse sobre un objetivo que ella ve como extremadamente bueno. Sus dudas pueden ser caracterizadas plausiblemente como un «sopesar» las «lisonjas» que Pitcher le dirigía en sus intentos por mostrarse «inocuo» y «agradable» ofreciéndole la galleta. Ella también experimentaba algo bastante parecido a la ira o a la irritación ante Pitcher, quien regresaba una y otra vez con sus palabras y la fastidiaba por su manera de darle la comida. Pitcher le atribuye convincentemente pensamiento causal cuando le adscribe el pensamiento de que su presencia le ha interrumpido la tentativa de disfrutar de la galleta. Finalmente, aunque Pitcher no nos ofrece explícitamente el contenido del

80. Pitcher (1995), págs. 20-21.

crucial movimiento de cola, está claro que piensa que es: «Aunque hay que evitar a la mayoría de los humanos, me parece que tú eres diferente». Ella vio a Pitcher como bueno y se comportó de acuerdo con esa cognición. Fue esta conciencia de que él estaba siendo percibido como bueno lo que suscitó la fuerte respuesta emocional de Pitcher, el modo en que la confianza del animal abrió su propia capacidad de dar amor que había sido comprometida por su incapacidad de llorar la muerte de su madre —y, más generalmente, por la enseñanza implícita de su madre de que cualquier signo de duelo o manifestación de la pérdida es una debilidad culpable.⁸¹ La culpa de la vulnerabilidad que había relegado sus emociones a un «profundo congelamiento» fue de alguna manera absuelta por la «enorme vulnerabilidad» de la perra y su disposición a mostrar afecto a pesar de los riesgos.

Éste es, desde luego, un relato sumamente humano, en el cual una persona pone nombre a las emociones de una perra en un lenguaje humano. Sin embargo, no tenemos ninguna razón para suponer que el informe sobre las emociones de Lupa sea menos fiable que el informe de Pitcher sobre sí mismo. (Se nos recuerda, en efecto, que todas las descripciones de nosotros mismos son igualmente falibles.) A medida que la narración progresá, es precisamente el entretejido de respuestas y contrarrespuestas lo que convence al lector de que Pitcher se desempeña correctamente con la perra: no se queda simplemente de pie a una cierta distancia, se implica en una relación emocional. Una y otra vez una hipótesis provisional es confirmada por ulteriores interacciones en el comportamiento, y la cercanía y la receptividad de la relación que los dos perros (madre e hijo) desarrollan con Pitcher y Cone permiten en sí mismas que los perros cultiven emociones complejas que los investigadores a veces adscriben solamente a los primates. El lector observa que Lupa y Remus sienten amor por sus amigos humanos, e incluso una suerte de compasión cuando ellos sufren —así como miedo, aflicción y alegría de diversos tipos, asociados con diferentes objetivos y proyectos específicos. Durante mis visitas a su casa, no tuve dudas de que Lupa me temía, como un ser humano de fuera y amenazante que no se había ganado su confianza; de que Remus se alegraba cuando se le pedía que fuera a despertarme a las siete de la mañana con un ladrido ante mi puerta, y de que sintió una profunda pena, que lo afectó toda su vida, cuando su madre murió de vieja.

Sobre todo, como puntualiza Pitcher, los perros tenían la capacidad de mostrar un amor incondicional, sin reservas, que los seres hu-

81. Véase *ibid.*, págs. 7-8, 130.

manos no siempre llegan a tener. En efecto, Pitcher ofrece numerosas evidencias de que los perros eran plenamente capaces de valorar a dos personas de una forma que dejaba muy atrás su interés por obtener alimento y refugio. Manifestaban desánimo cuando Pitcher y Cone estaban temporalmente ausentes, y una bulliciosa alegría cuando retornaban a casa, lo cual mostró que habían situado a esos dos seres humanos en sus vidas de una manera mucho más que instrumental —e incluso eudaimonista, en el sentido de que estos seres humanos resultaban fundamentales para sus esquemas de objetivos y proyectos, y no simplemente un vínculo de supervivencia, modo en que tienen lugar la mayoría de las emociones eudaimonistas entre los animales. Los relatos reiterados del comportamiento fiel de los perros y su alegría genuina ante la presencia de los dos hombres confirman la hipótesis de que el vínculo entre ellos no es instrumental. (Recuérdese que la relación con Pitcher comenzó cuando Lupa fue capaz de realizar una distinción entre tratar a Pitcher como un mero medio para su supervivencia y tratarlo como algo más, como un aliado leal.)

Pitcher retoma aquí un tema de su anterior trabajo filosófico acerca de las emociones, donde señala que el amor, a diferencia de la mayoría de las otras emociones, no está basado en razones articulables y, por lo tanto, es más incondicional que las emociones basadas en la razón.⁸² Reflexionando sobre Lupa y Remus, llega a la misma conclusión:

Sí, teníamos muchas razones para amar a Lupa y a Remus, pero en lo que concierne al amor, las razones, como todo el mundo sabe, no cuentan demasiado. Es posible enumerar algunas, si uno se lo propone, pero la lista se agota pronto y uno se queda ante el hecho inexplicable del amor mismo. De modo que, fueran cuales fueran las razones, más allá de todas las razones, sencillamente los amamos con todo nuestro corazón; quizás los amamos incluso —no me avergüenza decirlo— más allá de toda razón. Y ellos nos amaron también absolutamente, más allá de cualquier límite.⁸³

Uno podría preguntarse si este relato no es sospechosamente antropocéntrico, si la emoción proyectada sobre los perros no es demasiado parecida al tipo de amor incondicional que Pitcher refiere que su madre no le ha dado ni ha recibido de ella. (Pitcher puntualiza que Cone y él se sentían como los padres de Lupa y también como sus hijos, protegidos por ella de cualquier daño.)⁸⁴ Pero el hecho de que el

82. Pitcher (1965).

83. Pitcher (1995), pág. 163.

84. *Ibid.*, pág. 66.

amor de los perros satisficiera una necesidad humana percibida, no significa que no fuese verdaderamente un amor incondicional. Como sugiere Pitcher, es el carácter condicional del amor lo que es considerado con mayor plausibilidad un producto específicamente humano.

Siempre hay lugar para el escepticismo en relación con estas atribuciones de inteligencia y emoción a los animales. Pero será útil que también recordemos en este momento que nuestra atribución de emociones a los otros seres humanos supone en sí misma una proyección que se encuentra más allá de la evidencia. Como dice Proust, una persona real impone «un peso muerto que nuestra sensibilidad no puede eliminar». La primatóloga Barbara Smuts plantea acertadamente la cuestión cuando describe la reacción que tuvo su perra Safi al advertir que ella se sentía deprimida. En esa época Safi

se aproximaba, me miraba a los ojos y apretaba su frente contra la mía. Luego, se tendía sin falta a mi lado, procurando que hubiese el mayor contacto entre su cuerpo y el mío [...] Tan pronto como yo me tendía, colocaba su mentón sobre mi pecho, justo encima de mi corazón y fijaba su mirada en la mía hasta que mi humor cambiaba. Tal vez un escéptico podría responder que se comportaba así simplemente porque había aprendido, primero, que se está más alegre cuando no se siente tristeza y, segundo, que podía levantarme el ánimo de esa manera. A esto respondería: si tuviésemos alguna persona cercana que se comportara prácticamente de la misma manera, por motivos idénticos, ¿dudaríamos de su sinceridad o consideraríamos, en cambio, que somos muy afortunados?⁸⁵

(Y por si acaso pensamos que las cosas son diferentes en nuestro caso, permítasenos recordar que nos servimos de un lenguaje común para describir nuestros estados interiores y que la naturaleza de esos estados no resulta precisamente transparente, ni siquiera para la más cuidadosa introspección.) En este sentido, toda nuestra vida ética supone una instancia de proyección, un ir más allá de los hechos, un empleo de la «fantasía». No debemos negar que la imaginación simpatética pueda atravesar la barrera de la especie, si nos exigimos a nosotros mismos, si pedimos a nuestra imaginación un poco más que rutina cotidiana. El personaje de J. M. Coetzee, Elizabeth Costello, una novelista que imparte conferencias sobre la vida de los animales, declara que, con esfuerzo y sacrificio, podemos ser capaces de pensar en el hecho de nuestra propia muerte. Pero entonces, ¿por qué decir que somos incapaces de imaginar la vida de una criatura de otra especie? «El

85. Smuts (1999), págs. 199-200.

corazón es la sede de una facultad, la *simpatía*, que a veces nos permite compartir el ser ajeno.»⁸⁶

La concepción de Pitcher, como todos los relatos particulares, necesita ser evaluada por su conformidad con resultados experimentales. Y, desde luego, está plenamente de acuerdo con el cuadro de las emociones animales trazado por Lazarus y por Seligman, cuya concepción del temor y la indefensión de los animales nos ayuda a comprender el comportamiento de Lupa. Pero también es necesario evaluar el trabajo experimental por su conformidad con la riqueza de datos propia de las vidas de los animales particulares. Precisamente porque Seligman y Lazarus han elaborado una explicación capaz de entender relatos como éste sus teorías parecen más convincentes que las teorías reduccionistas anteriores. En tanto que aliado de ese tipo de concepciones psicológicas, la narración de Pitcher ofrece información sobre la capacidad de los perros de pensamiento causal, de pensamiento posicional y de amor no instrumental que, en lo sucesivo, puede y debe ser puesta a prueba mediante métodos experimentales.

VI. REVISIÓN DE LA CONCEPCIÓN NEOESTOICA

Observando a los animales no humanos y observándonos a nosotros mismos en tanto animales, advertimos que el punto de vista neoestóico no es extraño al mundo animal; y aun más, que las teorías más sólidas propuestas para explicar el comportamiento animal en esta área son, como la visión neoestóica, cognitivas, evaluativas y eudaimonistas. Pero ahora debemos compendiar las modificaciones que debe sufrir la concepción neoestóica en el proceso de su extensión a los otros animales.

Las pruebas que provienen del estudio de los animales confirman el punto de vista estoico de que la emoción es una estimación evaluativa del mundo. Estos modos de ver siempre implicarán alguna suerte de combinación o predicación, normalmente de alguna cosa o persona con una idea de relevancia, apremio o importancia. Además, estas predicciones de relevancia se hallan a su vez combinadas con una apreciación de la suerte del objetivo en el mundo. En todos los casos, el mundo no afecta directamente al animal, sino que lo hace a través de

86. Coetzee (1999), pág. 34. La argumentación de Costello va dirigida aquí contra el famoso artículo de Thomas Nagel «What Is It Like to Be a Bat?» (Nagel, 1979). Acerca de mi punto de vista sobre la empatía y la simpatía véase el capítulo 6. Para reflexiones adicionales sobre la simpatía con animales véase Nussbaum (2001a).

estas valoraciones evaluativas —que pueden ser exactas o inexactas y son susceptibles de ser modificadas a través de la enseñanza. Todo esto ya está contenido en nuestro punto de vista; sin embargo, deben realizarse ahora las modificaciones siguientes.

Primero, debemos insistir enfáticamente en una cuestión que ya hemos mencionado con anterioridad: no es necesario que las evaluaciones cognitivas sean *objeto de una autoconciencia reflexiva*. Los animales (y los seres humanos) pueden discriminar lo amenazante de lo no amenazante, si son bien o mal acogidos, sin necesidad de autoconciencia. Hay muchos animales, si no la mayoría, que tienen algo que podríamos denominar atención consciente: esto es, que el mundo se les presenta bajo un aspecto determinado, y que la visión intencional del mundo es primordial para explicar sus acciones; pero esto no supone la necesidad de que ellos escudriñen su propia atención. Algunos de los animales que hemos estudiado tienen emociones sin tener jamás autoconciencia. Nosotros tenemos autoconciencia, pero no siempre la ejercitamos; y podemos discriminar una amenaza de lo que no lo es, lo amado de lo no amado, sin formulárnoslo explícitamente a nosotros mismos en cada caso, o sin examinar reflexivamente nuestras propias atribuciones.

Pero ¿qué sucede con la conciencia en el sentido más simple de la conciencia ordinaria (no autorreflexiva) sobre una experiencia? He declarado que en algunas ocasiones las emociones humanas no se registran del todo en la experiencia sentida. A veces la emoción no llega a la conciencia porque forma parte de una rutina,⁸⁷ otras veces porque es una emoción de fondo, más que una emoción de situación. En ambos casos no hay nada en la situación que nos haga registrar nuestra emoción: no sentimos nada. Y, sin embargo, a menudo es correcto decir que la emoción permanece ahí, explicando lo que hacemos, así como la creencia en que dos más dos es igual a cuatro está presente explicando las operaciones matemáticas más complejas, aun cuando no estemos atentos a ello todo el tiempo. En ocasiones hay razones más complejas por las que una emoción podría movernos sin alcanzar la conciencia: el miedo a la muerte, por ejemplo, puede ser reprimido activamente, mientras continúa explicando nuestras acciones.

¿Deberíamos decir que todo esto es verdadero también para los animales no humanos? Nos encontramos en dificultades para saber qué decir, pues no disponemos en este caso del tipo de pruebas en forma de autorregistro que nos convencería de que la emoción no alcanza

87. Véase Lazarus (1991), págs. 151, 156.

el nivel de la conciencia (como cuando las personas niegan temer a la muerte y, sin embargo, manifiestan por sus actos que la temen, o dicen que no son conscientes de enfado alguno, pero en su comportamiento se advierte que están airados). Inferimos las emociones de los animales mediante una combinación de imaginación empática y de pensamientos acerca de lo que es necesario para explicar el comportamiento; ambos recursos son falibles y es difícil, en cualquier caso, para un procedimiento de esa naturaleza, generar la distinción entre lo que es propio del fondo y lo que es propio de la situación que encontramos en el caso de los seres humanos. Y, sin embargo, parece razonable que, en la medida en que los animales posean la capacidad de un pensamiento general y extendido temporalmente, las emociones de fondo como el miedo, el amor y la ira desempeñen al menos algún papel en la explicación de lo que hacen. He señalado que Lupa y Remus amaban a Pitcher y Cone continuamente, no sólo cuando brincaban de alegría y movían la cola; que Lupa temía a las demás personas continuamente, no sólo cuando se acobardaba ante el contacto físico. En la medida en que se dan apegos persistentes que organizan la estructura de la vida del animal, explicando pautas de búsqueda y de evitación, parece correcto atribuirles emociones de fondo. En esto, entonces, no necesitamos introducir una modificación significativa en la teoría, aunque debemos conceder que algunas razones para el rechazo de la emoción en los seres humanos están ausentes en los otros animales.

Sin embargo, la teoría requiere un cambio importante en el área del lenguaje. Las evaluaciones cognitivas implícitas en las emociones de los animales son formulables lingüísticamente de alguna manera, puesto que caracterizamos su contenido cognitivo eligiendo la fórmula verbal plausible más cercana. Estas caracterizaciones pueden ser aproximadamente exactas. Pero esto no significa, desde luego, que el contenido realmente haga uso del simbolismo lingüístico o que sea formulable en el lenguaje sin ningún grado de distorsión. Ni significa que sea formulable, incluso con distorsión, por el sujeto de la emoción. Todo esto es verdadero no sólo con relación a nuestra atribución de emociones a los animales, sino también respecto a nuestra atribución de emociones a los lactantes y niños pequeños, y a algunas de nuestras atribuciones de emociones a nosotros mismos: en todos estos casos el sujeto podría no ser capaz de hacer una buena (o quizás ninguna) traducción verbal del contenido de la emoción, y aun la mejor traducción que un observador pueda hacer supondrá algún grado de distorsión.

A veces la distorsión simplemente entraña la traducción de un medio considerablemente sofisticado a otro. Hay muchos tipos de actividad cognitiva o de ver-como en los cuales figuran ideas de relevancia e

importancia: figuraciones pictóricas, imaginaciones musicales, formas móviles de imaginación implícitas en la danza, etc. No son todas reducibles o sencillamente traducibles al simbolismo lingüístico, ni tampoco deberíamos suponer que la representación lingüística posea un lugar de privilegio como si fuese el modo más sofisticado o fundamental.⁸⁸ Allí donde todas las emociones se hallan implicadas, deseamos insistir en la presencia de la combinación o predicción y en la gran importancia de la evaluación eudaimonista. Pero hemos visto que tenemos buenas razones para atribuirlas a criaturas totalmente no lingüísticas; incluso en el caso de los seres humanos, el lenguaje está lejos de ser el único medio a través del cual puede registrarse el contenido de una emoción. Las traducciones de algún otro medio al lenguaje pueden ser razonablemente precisas. Así, Henry James admitía que su Maisie, su personaje de 11 años de edad, no podría haber empleado un lenguaje jamaesiano y sin embargo insistía en que sus palabras eran una traducción precisa de los actos de percepción que la imaginación de ella podía llevar a cabo en cada circunstancia. En otras oportunidades podemos sentir que las traducciones tergiversan el mensaje simplemente por el hecho de ser lingüísticas: así, Mahler insistía en que toda traducción verbal de sus ideas musicales era tergiversadora, puesto que él nunca expresó musicalmente lo que podía expresar en palabras.⁸⁹

En ocasiones, sin embargo, la tergiversación supone no sólo el cambio a un medio nuevo, sino también atribuir a la emoción un nivel de articulación y exactitud que no ha alcanzado y que quizás no pueda conseguir. Éste es el motivo por el cual los buenos relatos sobre animales son cuidadosos en el empleo de contenido lingüístico, tal como ocurre en la narración de Pitcher. Es también por esta razón por lo que tanto Lazarus como Oatley son especialmente precavidos en las comparaciones entre diferentes especies, y por lo que Averill, más cauto aún, considera con escepticismo la idea misma de tales comparaciones. De otro lado, la fecundidad de comparaciones de esa naturaleza en los trabajos de Seligman y de otros autores⁹⁰ muestra que, empleadas con suficiente cuidado, pueden ofrecer aproximaciones interesantes, sobre todo revelando un nivel animal de la psicología humana que demasiado frecuentemente se encuentra oscurecido debido al excesivo énfasis que se atribuye a lo verbal. La cuestión de la exactitud resulta relevante para el desarrollo humano: en etapas ulteriores de la vida a menudo nos encontramos motivados por un sentido de lo relevante que no sólo

88. Véase Goodman (1968).

89. Véase el capítulo 5.

90. Véase también la teoría del apego de Bowlby, que será analizada en el capítulo 4.

deriva de la primera infancia, sino que sigue al nivel de la infancia, embrionario y sin límites claros. Llevar ese material a la expresión verbal o a algún otro tipo de expresión simbólica supone a la vez descubrirse y cambiarse a uno mismo.⁹¹

Lo que necesitamos, para decirlo en pocas palabras, es una noción multifacética de la interpretación o del ver-como cognitivos, acompañada de una noción flexible de intencionalidad que nos permita atribuir a una criatura maneras más o menos precisas, más vagas o más exactas, de dirigirse a un objeto y de distinguirlo como relevante.

Por otro lado, el trabajo de Lazarus sobre los animales nos obliga a insistir una vez más en la importancia de la intensa atención perceptiva que se halla implícita en la emoción. Nuestros argumentos intuitivos a favor de este rasgo, presentados en el capítulo 1, cuentan ahora con el apoyo de una fuente diferente: en efecto, la atención parece importante a fin de explicar la importancia adaptativa de las emociones. Debido a las razones esgrimidas por Lazarus no nos proponemos hacer de ella una condición necesaria de la experiencia emocional, pero sí hemos de decir que es un rasgo importante cuando se produce.

Finalmente, el interesante trabajo de LeDoux sobre la memoria nos lleva a comprender la importancia de estar atentos a lo que la biología pueda decírnos sobre los recorridos de la respuesta emocional. Existe el peligro de que, contrariados por las ambiciosas afirmaciones del reduccionismo fisiológico, pudiéramos virar demasiado bruscamente hacia el lado opuesto y dejar de aprender cuanto sea posible sobre la geografía específica de la emoción que la biología ha trazado en una especie. Como sabemos, el trabajo de LeDoux es un complemento muy útil del estudio de Seligman sobre la indefensión, que explica por qué determinados tipos de condicionamiento emocional resultan extraordinariamente difíciles de deshacer. Con el correr del tiempo, tales descubrimientos y otros similares pueden llevarnos a agrupar las emociones de nuevas maneras y a comprender más cabalmente la relación que se establece entre las emociones de fondo y las de situación.

VII. APETITOS, ESTADOS DE ÁNIMO Y DESEOS DE ACCIÓN

A estas alturas nos encontramos en situación de responder a tres preguntas que fueron introducidas en el capítulo 1: ¿en qué se parecen y en qué se diferencian las emociones de los *apetitos corporales*?; ¿en qué

91. Hay una buena explicación de esta cuestión en Lear (1990).

se parecen y en qué se diferencian de los *estados de ánimo*? y ¿qué relación tienen con la *acción*?

La reflexión sobre los animales nos muestra que existe cierto fundamento compartido entre emociones como el temor y la ira y apetitos corporales como el hambre y la sed. Tanto unas como otros son elementos de la psicología animal que vinculan a ésta con su medio; pueden estar a la vez centrados situacionalmente y tener una influencia profunda; están ligados al sentimiento del animal de su propio bienestar y responden a la presencia o ausencia de factores que parecen ser importantes para ese bienestar. Unas y otros contienen cierto grado de conciencia intencional —conciencia, a la vez, según parece, de la condición misma y de un objeto de cierta clase que respondería a la condición.⁹² Pero si empezamos por reflexionar sobre el tipo de intencionalidad que opera en uno y otro caso, comenzaremos a percibir qué es aquello que diferencia a las emociones de los apetitos corporales.

El mejor planteamiento antiguo del problema fue realizado por Platón, quien en el pasaje más oscuro de la *República*⁹³ parece haber argumentado como sigue: los apetitos siempre están dirigidos a un determinado tipo de objeto del que nunca se separan: la sed a la bebida, el hambre al alimento; y el apetito en sí mismo no contiene ningún pensamiento adicional acerca del valor o la bondad del objeto. Resultan entonces *fijados a su objeto e indiferentes al valor del mismo*. Las emociones contienen⁹⁴ en su interior una concepción del valor o de la importancia del objeto. Y, en efecto, este pensamiento acerca del valor es la principal manera de que dispone la emoción para caracterizar a su objeto; en otro sentido, las emociones como el temor, la aflicción, el amor y la ira son muy flexibles en cuanto al tipo de objeto al que pueden dirigirse. Es posible amar a personas o cosas, afligirse por un animal o por un hijo; lo que resulta crucial para la emoción es el valor con el que ha sido investido el objeto.⁹⁵ Las emociones, entonces, se hallan *imbuidas*

92. Podría no ser éste el caso en los apetitos de todos los animales; y, ciertamente, sería difícil demostrar que lo fuera. Pero si en algunos casos los apetitos carecen por completo de intencionalidad, su diferencia de las emociones en esos casos es clara. Me centro, por lo tanto, en los casos en los que las diferencias son más sutiles.

93. *República*, IV, 435 y sigs. El pasaje ha sido interpretado de varias maneras diferentes; ofrezco una de las lecturas plausibles.

94. Platón no habla aquí de emociones. El propósito del pasaje es mostrar la diferencia entre las partes del alma «apetitiva» y «racional»; la explicación de la parte «irascible» que presenta a continuación probablemente sea una explicación de las emociones, pero resulta notablemente poco desarrollada y oscura.

95. Aristóteles sostiene que la ira debe dirigirse contra una persona en particular; declara también que el amor, propiamente hablando, se da siempre respecto de un ser que es capaz de reciprocidad. No tengo claro que estas afirmaciones sean correctas. El amor

das de valor y (por lo menos hasta cierto punto) son *flexibles en cuanto a su objeto*.

Otra diferencia estrechamente vinculada con lo anterior tiene relación con el origen. Un apetito corporal como el hambre nos *empuja*: es decir, surge de manera relativamente independiente del mundo, como un resultado de la propia condición corpórea del animal, y es esa condición lo que provoca que el apetito se represente un objeto que posteriormente busca. (Es posible, desde luego, que el hambre se acreciente ante la presencia de un alimento apetecible, pero en general el hambre es un impulso que se suscita regularmente.) Por otro lado, en el caso de las emociones, es el objeto el que *tira de ellas*, auxiliado por la importancia aparente del mismo. En ese sentido, la intencionalidad se encuentra en el núcleo mismo de las emociones. (El deseo sexual es bastante complejo, comporta elementos tanto de empuje como de tirón: de un lado, es un impulso que se suscita independientemente de la presencia del objeto y demanda satisfacción. De otro lado, también es arrastrado a la existencia por el valor del objeto y muestra una intencionalidad rica y selectiva.)

Estas diferencias tienen consecuencias para la adaptabilidad y la flexibilidad de los fenómenos. Dado que son impulsos, los apetitos corporales no desaparecen si no hay algún objeto de la clase adecuada en las inmediaciones. El hambre, por no decir más, persiste en ausencia de alimento. En efecto, puesto que estos apetitos son impulsos independientes del valor del objeto, no desaparecen aunque la persona esté convencida de que un objeto de la clase apropiada sea en realidad dañino: si estoy sedienta en el mar, mi conocimiento de que beber agua salada es peligroso no impide mi deseo de beberla. Las emociones, por el contrario, de hecho cesan cuando se modifican las creencias relevantes sobre el objeto y sobre su valor. No me siento airada cuando no soy consciente de una injusticia que considero importante; y si estoy convencida de que la injusticia en realidad no tuvo lugar o no fue realmente una injusticia, mi ira pasará. Por supuesto, es difícil alterar tales creencias de una manera firme, sobre todo si están basadas en tradiciones culturales aprendidas en las etapas tempranas de la vida. En el capítulo 4 se ofrecerán algunas razones más de por qué determinadas emociones resisten las modificaciones. Pero si la creencia es realmente alterada con firmeza, la emoción se altera con ella.

puede no ser correspondido; y no se siente siempre por una persona capaz de ser reciproca. Además, es posible sentirse airado con una nación, con un animal e incluso con la naturaleza, y también se puede amar un poema, una pintura, un cuadro, una ciudad.

Las emociones son más flexibles también en otro sentido. Puesto que los apetitos se hallan fijados a su objeto, no se pueden sobornar con los objetos de otros apetitos: un alimento seco no satisfará la sed, ni el agua el hambre. Pero el amor, si carece de objeto de una determinada especie, puede encontrar satisfacción en otro. La esperanza también puede modificar su fundamento, lo mismo que el temor y la alegría. (En tales casos, como las emociones no son «empujes» persistentes, la razón por la que permanecen en escena para buscar otro objeto, si es que lo hacen, probablemente sea que la persona ha formado un plan general de vida en el que tener algo o alguien a quien amar ocupa un lugar importante: este lugar será ocupado por un objeto concreto nuevo.) Dado que las emociones se encuentran tan estrechamente vinculadas a nuestro sentido de lo que tiene valor e importancia, el hecho de rehacer ese plan modificará los objetos y la textura concreta de todas las emociones. El deseo sexual también aquí se halla en un sitio intermedio: por un lado, está claro que frecuentemente persiste en ausencia de un objeto apropiado y, por otro, el fenómeno de la sublimación —del que nos ocuparemos en capítulos posteriores— muestra que posee una flexibilidad de objeto desconocida en los casos del hambre y de la sed.

Los contrastes son, hasta aquí, bastante simples: en la medida en que los apetitos pueden ser modificados por la educación y el hábito, son capaces de alcanzar al menos parte de la intencionalidad y del criterio selectivo según el valor que caracteriza a las emociones. Desarrollamos gustos particulares relativos a alimentos y bebidas en función del aprendizaje, los hábitos y las preferencias personales. Nuestros apetitos pueden entonces una atención dirigida al valor de ciertos objetos, como cuando deseamos un pan casero recién horneado o un buen vino. Epicuro sostenía con razón que este elemento evaluativo propio del apetito es especialmente notable en los seres humanos y representa la contribución de las normas sociales y de los hábitos a nuestra vida apetitiva. Sin embargo, también los animales desarrollan preferencias por determinados alimentos, y puede decirse que tienen, cuando menos, cierta intencionalidad selectiva en sus apetitos. (En el próximo capítulo mostraré que en la emoción existe una diferencia de grado afín a ésta: las normas sociales desempeñan un papel más importante en las emociones de los seres humanos que en las de los animales.) Sin embargo, estas características no eliminan el contraste entre apetitos y emociones: cuando el pan recién horneado no está disponible, el apetito del hambre puede ser satisfecho aun con alguna cosa no tan deliciosa: en esa medida el hambre permanece fijada sobre el alimento y resulta relativamente no selectiva. Del mismo modo, la aflicción que uno pueda sentir por su ma-

dre no tiene fijado un componente apetitivo que pueda ser satisfecho, digamos, por la visita de un extraño.

Éstas son algunas de las relaciones lógicas que se dan entre las emociones y los apetitos. Las relaciones causales entre unas y otros también deben ser analizadas. El hecho de que los animales y los seres humanos experimenten hambre, sed, deseo de guarecerse del frío y aliviarse del calor y deseo sexual no es irrelevante para el estudio de los fundamentos del temor, la esperanza, el amor y la aflicción. La naturaleza de nuestra necesidad corporal modela nuestra geografía emocional; y los apetitos son señales de nuestra necesidad. Los apetitos señalan necesidades corporales y es razonable que tengamos emociones relativas a los objetos que satisfacen esas necesidades; a menos que, como los estoicos, hayamos aprendido que no debemos valorar ningún bien externo.

La diferencia entre los *estados de ánimo* y las emociones se halla implícita en la explicación de las emociones que he venido ofreciendo, pero la teoría de Seligman sobre la depresión nos permite entenderla mejor. Las emociones siempre tienen un objeto, aunque se trate de un objeto vago; siempre invisten al objeto de valor y comportan la aceptación de creencias acerca del objeto. Es muy importante insistir en que a menudo las emociones tienen un objeto vago: el temor de que los proyectos propios fracasen, la esperanza de que ocurran buenos acontecimientos, la alegría por las cosas tal como son. Pero no deja de haber un objeto en tales casos, y la emoción sigue entrando en la concepción que se tiene de lo que vale la pena y es importante. Los estados de ánimo como la irritación, la melancolía, la euforia y la serenidad carecen de estas características. Es muy difícil, en realidad, distinguir una emoción cuyo objeto sea vago o muy general de un humor: alguien podría sentirse temeroso de una manera general, y eso será una emoción con un objeto vago si su contenido consiste en que algún (vago) peligro es considerado inminente. Será un estado de ánimo mientras ese tipo de objeto vago o muy general esté ausente. De manera similar, uno podría sentir una alegría muy general por cómo marcha su propia vida o por cómo es el mundo, y eso sería una emoción con un objeto muy general; por otra parte, la alegría puede ser parecida a un estado de ánimo y carecer verdaderamente de objeto, una suerte de euforia que no se halla dirigida hacia ninguna cosa.

El hecho de que estas distinciones sean difíciles de precisar en muchos casos particulares y de que incluso la disquisición teórica sea imprecisa (*¿en qué punto en realidad un objeto deviene tan vago que deberíamos decir que la intencionalidad dirigida hacia el objeto resulta insuficiente para llamar a ese estado una emoción?*) no debe considerarse un problema para la teoría: el verdadero problema en una explicación

de la emoción sería proceder con excesiva rigidez o ser dogmático en las definiciones. La primera responsabilidad de cualquier buena explicación es para con los fenómenos, y las clasificaciones que fijan límites que parecen irrealmente nítidos o rígidos resultan, por ello, sospechosas.

Hay otro problema que vuelve esta distinción todavía más compleja. A veces nos ocultamos a nosotros mismos el objeto de una emoción o somos incapaces de recuperarlo. Un sentimiento generalizado puede pasar por un estado de ánimo y aun así tener un objeto muy definido, como en el caso de la bella descripción de Lucrecio del miedo a la propia muerte, el cual simplemente se experimenta como un grave peso en el propio pecho. Aquí el análisis del patrón completo de las acciones de la persona revelará, afirma Lucrecio convincentemente, que lo que está experimentando es de hecho una emoción con un objeto oculto. Por otra parte, podría haber perfectamente casos con síntomas similares (de peso, angustia o descontento generalizado) que sean lisa y llanamente como los humores, en los que no se revela objeto alguno.

Este fenómeno puede presentarse también en las emociones de los animales no humanos, hasta el punto de que su comportamiento es modelado por acontecimientos pasados respecto de los cuales comúnmente no son conscientes. De este modo, Lupa experimentaba un recelo generalizado hacia los seres humanos que bien podría entenderse como un estado de ánimo que caracterizaba su manera completa de relacionarse; y aun así, en un análisis ulterior, resultó que en realidad se trataba de una emoción de temor dirigida hacia alguna persona, o hacia algunas personas que la habían maltratado, como Pitcher descubrió la vez que tomó una vara en su mano y ella se estremeció de miedo. Asimismo, un observador incidental podría interpretar la tendencia de Lupa a gruñir a las personas que pasaban por la casa como un signo de un humor irritable. Pitcher, en cambio, sugiere que había un objeto que dicho observador no podía identificar.

La obra de Seligman ofrece un análisis similar de varios casos de depresión. Aunque se dan muchos casos de depresión que son genuinos estados de ánimo causados por la química, sin intervención de las creencias e indiferentes a los cambios de las situaciones y de las creencias, también hay muchos casos en los que los síntomas generales de la depresión son *sobre* alguna cosa en la vida de la persona. En particular, es probable que se centren en la creencia (consciente o no consciente) de que la persona se halla indefensa en cuestiones de gran importancia.⁹⁶

96. Véase un análisis de ello en Oatley y Bolton (1985) y una admirable argumentación filosófica en Graham (1990), quien distingue cuidadosamente la depresión que posee intencionalidad de la depresión sin intencionalidad.

Como ha mostrado Seligman, este análisis cognitivo no es incompatible con un análisis fisiológico: esta clase de cambios cognitivos son experimentalmente correlativos con cambios fisiológicos, frecuentemente de gran importancia para el bienestar de la criatura.⁹⁷

La distinción conceptual entre la depresión emocional (intencional) y la depresión endógena o humoral es bastante clara; pero en la práctica puede ser extremadamente difícil diferenciar ambas cosas. Incluso en caso de que un tratamiento químico produjera buenos resultados para curar la depresión, esto no mostraría que no tuviera objeto; sólo pondría de manifiesto que en ese estado de la vida de la persona el alivio de los síntomas fue suficiente para producir una mejoría real. Por consiguiente, puede resultar indiscernible en un caso particular el que estemos ante un estado de ánimo, o ante una emoción cuyo objeto es vago, general o se halla oculto.

Las emociones se encuentran estrechamente conectadas con la *acción*; pocas cosas relacionadas con las emociones son más evidentes que ésta. Y, no obstante, sería un error identificar las emociones con *deseos* de tipos de acción particulares.⁹⁸ Las emociones nos conducen hacia un componente significativo de nuestro bienestar y registran la manera en que las cosas se hallan respecto de ese componente importante. A veces, este reconocimiento valorativo, en combinación con las percepciones y las creencias relativas a la situación que están inmediatamente disponibles, originará directamente motivaciones para actuar. Los miedos concretos desencadenan una acción evasiva o, al menos, un deseo de ella; la ira genera un deseo de represalia;⁹⁹ el amor da lugar a deseos de proteger y de estar con el objeto amado. Sin embargo, no todas las emociones sugieren un curso definido a seguir. En ocasiones esto podría suceder porque las cosas están bien con relación a uno mismo y al objeto. Un amor afortunado promovería el deseo de su propia continuidad y de diversos tipos de acción esenciales para su continuidad, pero podría también manifestarse prescindiendo en absoluto de cualquier acción, o bien en una suerte de goce exuberante, o en una so-

97. Argumenta Seligman que incluso los casos de muerte súbita ocurridos en el momento que se ha previsto en maldiciones o encantamientos pueden explicarse como resultado del impacto de la creencia que tiene el sujeto de estar inerme contra su muerte en ese momento.

98. Véase Deigh (1994) para un debate sobre los puntos de vista basados en el deseo, como el de Davidson, y una provechosa crítica.

99. Aunque no en todos los casos: uno puede pensar que la represalia resulta inapropiada, o bien, imposible (como cuando nos enfadamos ante una injusticia histórica); véase C. C. W. Taylor (1986).

segada contemplación.¹⁰⁰ La alegría podría no inspirar deseo alguno, o simplemente el deseo de actuar de alguna manera que expresara la alegría —escribir, hacer el amor, escuchar el *Concierto para violín* de Dvorak. La aflicción puede dar lugar a muchos deseos, sobre todo el deseo de que la persona que uno ama no hubiese muerto.¹⁰¹ Pero mi deseo de que mi madre no hubiese muerto no me sugiere un curso de acción definido; y el hecho de correr hasta el Hospital Universitario no era tanto una acción desencadenada por la emoción, como una acción cuyo objetivo irracional consistía en hacer el mundo distinto de como la emoción sabía que era.

La emoción, en resumen, es un reconocimiento de nuestros proyectos y de su estatus. Queda por ver, después, lo que el mundo nos permitirá hacer por ellos. Todos los deseos pueden contener una percepción de sus objetos como un bien;¹⁰² pero no todas las percepciones del bien dan lugar directamente a deseos que guían una acción. Esto sugiere que es necesario introducir una mayor complejidad en la tendencia a explicar la acción en términos de dos tipos diferentes de elementos, creencias o juicios y deseos.¹⁰³ Las emociones son juicios, pero no juicios inertes; debido a su contenido evaluativo, poseen una íntima conexión con la motivación de la que carecen otras creencias; por otro lado, puesto que las emociones no pueden involucrarse en una situación dada de modo que generen un plan de acción concreto, son también diferentes de los deseos.

El cuadro de las emociones y los deseos que he presentado aquí supone una modificación considerable de los consabidos modelos humeanaos de explicación de la acción, tanto para los seres humanos como para los animales.¹⁰⁴ De acuerdo con estas concepciones familiares, los deseos están integrados en la psicología, carecen de intencionalidad y no se ven afectados por modificaciones. La función de las creencias consiste simplemente en proveer al deseo de información relativa a cómo

100. Estos aspectos de la emoción y otros están particularmente bien analizados en Taylor (1986).

101. Véase *ibid.*, pág. 222.

102. Esta observación es crucial en la teoría de la acción de Aristóteles: véase *De anima* III.9-11 y *De motu animalium*, capítulos 6-11; puede hallarse un interesante tratamiento moderno de este tema en Stampe (1986).

103. Nótese que en Aristóteles la cuestión es más complicada que en algunos filósofos posteriores, quienes dejan a la intencionalidad fuera del deseo: en efecto, la concepción de la intencionalidad del deseo de Aristóteles es compleja, y también lo es, por lo tanto, la de los vínculos lógicos, no meramente causales, entre creencia y deseo.

104. Para una buena explicación de la necesidad de hacer más compleja la psicología tradicional humeana, véase Baier (1986).

alcanzar su objeto. Fue sobre la base de esta explicación que Hume efectuó su famoso aserto de que la razón es y siempre debe ser esclava de las pasiones.

Por el momento hemos hallado tres razones para modificar esta teoría. Primero, es incorrecta en cuanto al deseo: el deseo contiene una intencionalidad y un criterio selectivo notables, aun cuando nos estemos refiriendo a animales no humanos.¹⁰⁵ En segundo término, en la explicación de las acciones necesitamos mencionar otros elementos psicológicos además de la creencia y del deseo, en particular las emociones, las cuales contienen en sí mismas evaluaciones del mundo y de estados de cosas dentro del mismo. Tales evaluaciones forman parte de las emociones y esto también significa que otras creencias pueden modificarlas. Tercero, el análisis del deseo y la emoción también implica que no es necesario que el papel de la creencia sea meramente instrumental, y de hecho no lo es. Puesto que la emoción y el deseo contienen intencionalidad dirigida hacia el objeto, no hay necesidad de que la creencia esté al servicio de ellos como una esclava. La creencia (o alguna forma de percepción predicativa afín) ya está en ellos; y otras creencias podrían, por lo tanto, modificar su contenido cognitivo. Esto significa asimismo que podemos deliberar no sólo sobre cómo lograr los fines que ya se encuentran establecidos, sino también sobre los fines en sí mismos, preguntándonos, por ejemplo, si son consistentes con nuestros otros fines, cómo deberíamos precisar alguno de nuestros fines de manera más concreta, etc. Esta especie de deliberación tiene lugar también en los animales. En ese sentido, Lupa deliberó sobre Pitcher y finalmente decidió precisar su concepto de «amenaza proveniente de un ser humano malo» de modo que él quedara excluido. O, para expresarlo de otra manera, decidió que su inclusión inicial de Pitcher en el concepto de «amenaza proveniente de un ser humano malo» era inconsistente con la evidencia de su voz amable y de sus maneras nada amenazadoras. De modo que la concepción hidráulica de la acción ofrece una explicación inadecuada del comportamiento animal, así como de la acción humana.

VIII. ANIMALES NO EMOCIONALES

En el capítulo 3 trataré algunas diferencias entre la emoción humana y la emoción animal originadas en la peculiaridad del lenguaje y la vida

105. Véase Quinn (1993).

social. Pero hay una diferencia que debe mencionarse ahora, puesto que es el punto principal del relato de Pitcher y el motivo más importante que alega para pensar que podemos aprender mucho de las emociones de los animales. Se trata, expresado en mis propios términos, de que los seres humanos parecen ser los únicos seres finitos y mortales que desean trascender su finitud. De manera que son los únicos seres emocionales que desean no ser emocionales, que desean ocultar el reconocimiento de sus necesidades y crear para sí mismos una vida en la que no haya que admitir cosas de ese tipo. Esto significa que con frecuencia aprenden a rechazar su propia vulnerabilidad y a suprimir la conciencia de los apegos que ésta supone. Podríamos decir también (introduciendo un tema del capítulo 4 y de la tercera parte) que son los únicos animales para los que sus necesidades son una fuente de vergüenza y que se sienten orgullosos de sí mismos en la medida en que mantienen a raya su vulnerabilidad.

La cuestión no es simple en el caso de los animales no humanos. El trabajo de Seligman muestra que un animal no puede desarrollarse plenamente a menos que crea hasta cierto punto en su propia capacidad de control y de dominio. Si piensa que todas sus reacciones voluntarias no traerán ningún cambio a su situación, caerá en la depresión e incluso puede llegar a morir. Sin embargo, los animales no humanos jamás llegan al punto que frecuentemente alcanzan los humanos con o sin la ayuda de la filosofía: a colocar todas sus emociones «en un congelamiento profundo», para emplear la propia descripción de Pitcher, y a creer que la autoestima (o, quizás, el orgullo viril) supone no necesitar ni esperar nada importante que provenga de fuera de uno mismo.

En el polo opuesto, considérese a Lupa, cuya historia justificaría la indiferencia de los estoicos tanto como fuera posible para cualquier historia humana de maltrato y exposición a los peligros. Durante cierto tiempo ella vivió su vida de perro muy estoica, sin vínculos con nadie, merodeando por la vecindad de Princeton, asomándose en busca de comida sólo cuando no había ninguna forma humana a la vista. Pero nadie diría que se sentía *orgullosa* de su autosuficiencia y de carecer de amor. Y tal vez sea ésa la razón de por qué los simples acercamientos hacia ella que Pitcher intentaba al principio resultaron finalmente exitosos. A diferencia de muchos seres humanos que han sufrido, ella nunca concibió la idea de que una vida buena, bella o digna requiriese la extirpación del amor. Su «enorme vulnerabilidad» era evidente, no estaba escondida. A su vez, esto puede vincularse con el hecho de que ella nunca pensara que fuese vergonzoso para ella ser una criatura corpórea, necesitar alimento y bebida, sentir dolor o desear. La explicación de Pitcher sugiere verosímilmente que el orgullo específicamente

humano con frecuencia bloquea el logro de un amor incondicional. Cuando era niño, él había aprendido lo que a menudo justifican los sistemas filosóficos: que ser incompleto es malo. Eso lo llevó a lo que describe como una «incapacidad de lisiado para sentir y expresar afecto o cariño». ¹⁰⁶ Lupa lo curó de ello porque gracias a su presencia fue capaz de ser como ella: dejar que la desconfianza cediera paso a la confianza y la autoprotección al afecto. La explicación apunta la idea de que aprender a ser más parecidos a Lupa en este aspecto podría ser la clave para el fenómeno humano tan a menudo denominado, en filosofía, como el «ascenso» o la reforma del amor. En la tercera parte desarrollaré esta sugerencia.

106. Pitcher (1995), pág. 66.

CAPÍTULO 3

Las emociones y las sociedades humanas

I. LA AFLICCIÓN Y LAS NORMAS SOCIALES

Tomas, un niño ifaluk de 5 años, contrajo meningitis y veinticuatro horas después entró en coma. Parientes y amigos empezaron a reunirse en casa de sus padres. Las mujeres de la familia lavaron el cuerpo febril hasta que los esfuerzos parecieron vanos; entonces los hombres de la familia se turnaron para abrazar el cuerpo medio rígido, sollozando mientras lo mecían. «En el momento de la muerte, se oyeron llantos agudos. La madre biológica del niño muerto, que estaba sentada en unas esterillas cercanas al mismo, se irguió sobre sus rodillas como si la hubiesen apuñalado y se golpeó violentamente el pecho con los puños. La madre adoptiva [...] comenzó a gritar y a revolcarse en el suelo». Toda la casa se llenó de sollozos, «desde suaves gemidos hasta gritos desgarradores y llantos inconsolables, pasando por el plaño de poemas fúnebres, que continuaron sin descanso a lo largo de la noche. Varones y mujeres derramaron lágrimas en lo que parecía [...] igual medida». (Los ifaluk creen que aquellos que no «lloran grande» una muerte enfermarán después.) La antropóloga Catherine Lutz encontró «chocantes» estos acontecimientos: al igual que muchos jóvenes estadounidenses, su único contacto con la muerte había sido «el contenido ritual de un funeral».¹

Una tarde, en Bali, la asistenta de la antropóloga noruega Unni Wikan, una muchacha balinesa, le pidió varios días libres. Sonreía y reía. Al preguntarle el motivo, replicó que quería asistir al funeral de su prometido, en una parte lejana de la isla. Wikan sospechó inmediatamente un engaño: no podía creer que esta chica alegre y risueña hubiera sufrido recientemente una pérdida tan grave. Varios días después, la chica

1. Lutz (1988), págs. 125-127.

regresó, con más alegría y ánimos incluso que antes. Segura de que se había ido de vacaciones a su costa, Wikan consideró la posibilidad de despedirla por mentir. Hablando con otras personas, sin embargo, descubrió que la muchacha decía la verdad: su prometido, al que había querido mucho, efectivamente había muerto por una enfermedad repentina. Con el tiempo, Wikan llegó a comprender que los balineses creen que los sentimientos de tristeza son peligrosos para la salud. Si te mortificas y te permites afligirte, debilitas tu fuerza vital y te conviertes en presa fácil de poderes malignos. Por tanto lo mejor ante la pérdida es responder distrajéndose, centrándose en los eventos felices y actuando con jovialidad.²

Los seres humanos experimentan las emociones de formas modeladas tanto por su historia individual como por las normas sociales. Mi propia aflicción fue conformada no sólo por mi apego a mi madre, sino también por una serie de normas sobre el modo apropiado de dolerse por la pérdida de los padres. Estas normas, tal y como yo las experimentaba a través de mis propias inclinaciones, eran confusas y, hasta cierto punto, inconsistentes, una amalgama inestable de elementos ifaluk junto a otros balineses. Se supone que uno puede permitirse «llorar grande» en ocasiones, pero también las convenciones estadounidenses acerca de la autosuficiencia exigen que uno continúe con su trabajo, su ejercicio físico o sus compromisos con los demás sin excesivos aspavientos. En consecuencia, pensé en cancelar la conferencia que había estado escribiendo en el avión por respeto a mi madre y a mi aflicción. Quería indicar que, sólo una semana después del funeral, no podía seguir como si no pasase nada. La cancelación parecía un sustituto del luto, un gesto expresivo que ya no estaba disponible. Pero pronto algunos amigos me insistieron en que cancelar una gran conferencia no era bueno. No se deserta de un compromiso de ese modo, alegaban, y hay que ser capaz de estar a la altura de las circunstancias. Además, añadían, sería bueno para mi salud psicológica concentrarme en algo que pudiera controlar, ante lo que no estuviese indefensa. Estas instrucciones contradictorias venían también de mi propia historia, al preguntarme qué habría querido mi madre de mí (una prolongación de la tristeza, o eso me parecía) y qué habría dicho mi padre (que una persona con dignidad sigue adelante frente a la adversidad, con la cabeza «ensangrentada pero erguida»).^{3,*} (Este contraste ejemplifica la existencia de

2. Comunicación personal de Unni Wikan; véase también Wikan (1990).

3. Véase Nussbaum (1998) para la relación de estos versos con la visión de la vida de mi padre.

* Del poema «*Invictus*», del británico William Ernest Henley (1849-1903). La expresión se ha convertido en una frase hecha en inglés. (*N. de las t.*)

diferencias de género comunes en la respuesta de los estadounidenses ante los sucesos tristes.⁴ En ocasiones me concentraba en pensamientos de pérdida y pasaba por períodos de llanto intenso; pero también me enorgullecía pronunciar la conferencia todo lo bien que podía, revisándola sin descanso, distrajéndome de mis tristes pensamientos. Me sentía culpable cuando me afligía, por no estar trabajando en la charla; y me sentía culpable cuando trabajaba en la conferencia, por no estar afligida. La noche previa a la conferencia, mis anfitriones quisieron llevarme a una cena, pero ahí puse el límite. Hacer una gran comida de celebración me pareció irrespetuoso y terrible. Algunos de mis anfitriones entendieron estos sentimientos, pero a otros les pareció extraña. Cené tranquilamente en casa de alguien, insistiendo en tomar pollo asado sin salsa.

Hasta ahora he subrayado la universalidad de ciertas emociones humanas. Basadas como están en vulnerabilidades y apegos de los cuales los seres humanos difícilmente pueden carecer, dada la naturaleza de su cuerpo y su mundo, las emociones como el temor, el amor, la ira y la aflicción cuentan con muchas probabilidades de ser, en algún sentido, ubicuas. Asimismo he argumentado que son elementos de nuestra animalidad común de considerable importancia adaptativa: por tanto, es probable que su base biológica sea común a todos. Pero ello no significa que las emociones no sean modeladas de modo diferente por sociedades distintas. De manera similar, la capacidad del lenguaje es común a todos y todo niño puede aprender cualquier lengua —las lenguas, sin embargo, difieren extraordinariamente, tanto en estructura como en semántica y, en consecuencia, hasta cierto punto, en alcance expresivo. Debemos ahora preguntarnos hasta qué punto difieren también los repertorios emocionales y en qué medida estas variaciones son provocadas por diferencias sociales más que individuales.

Resulta evidente que el comportamiento asociado a la emoción difiere considerablemente en mis tres ejemplos. Pero es probable que las diferencias sean más profundas y afecten a la propia experiencia de la emoción. Las tres personas desconsoladas que he descrito anteriormente han sufrido una pérdida importante que atañe al núcleo de sus objetivos y planes. Pero las respuestas ante la pérdida adoptan formas muy distintas, y no sólo en lo exterior. La madre ifaluk cree que enfer-

4. Véase Nolen-Hoeksema (1990), quien sostiene que las mujeres corren un mayor riesgo de enfermedad depresiva que los hombres, puesto que se inclinan a responder a los contratiempos y las pérdidas permitiéndose pensamientos tristes y retratándose como indefensas, en vez de distrajéndose y siguiendo adelante con la vida, lo cual es una respuesta masculina común. En cierta medida, apoya la teoría balinesa de que los pensamientos tristes enferman.

mará si no se concentra en su aflicción y alimenta sus pensamientos tristes. La asistenta de Wikan cree que enfermará si se permite pensamientos tristes y, en consecuencia, trata no sólo de actuar con jovialidad, sino también de distraerse con pensamientos alegres. Yo oscilaba entre la creencia de que es una señal de respeto y amor por el difunto concentrarse en la pérdida y en la tristeza, y la creencia de que uno ha de distraerse y seguir con sus asuntos, mostrando que no está indefenso. Estas diferencias marcaron no sólo mi comportamiento, sino también mi experiencia interior.

Una concepción cognitivo-evaluadora de la emoción no resulta necesaria ni suficiente para el reconocimiento de la variación social significativa o, como suele denominarse, la «construcción social». Si uno postulase una visión mecanicista o hidráulica de la emoción, se haría difícil ver cómo las sociedades pueden modelar o conformar las emociones de modos distintos, pero no resultaría imposible. Platón, en *Las Leyes*, parece sostener que las emociones son movimientos irreflexivos del organismo, y sin embargo ofrece consejos a las embarazadas para sosegar y modelar las emociones del feto mediante movimientos rítmicos regulares y otras técnicas no cognitivas. Tampoco basta un planteamiento cognitivo-evaluador para reconocer la «construcción social»: se podría mantener que las cogniciones relevantes son universales y que son conformadas por nuestra común situación en tanto seres vulnerables en un mundo que no controlamos. O se podría sostener que hay variaciones significativas entre repertorios emocionales, pero que la fuente primaria de divergencia se encuentra en la historia del desarrollo de niños singulares con padres singulares.

Por otro lado, una teoría cognitivo-evaluadora ayuda a entender cómo puede afectar la sociedad al repertorio emocional de sus miembros. Si sostenemos que las creencias sobre lo que es importante y valioso desempeñan un papel fundamental en las emociones, podemos ver de inmediato cómo tales creencias pueden ser modeladas con fuerza por las normas sociales, así como por la historia individual; y también podemos entender cómo el hecho de cambiar las normas sociales puede alterar la vida emocional. Esto era, por supuesto, muy importante en el programa ético de los estoicos originales, quienes usaban su concepción cognitivo-evaluadora de las emociones para mostrar cómo las sociedades podían librarse de algunas formas perniciosas de ira, envidia y temor. Aunque ellos mismos se inclinaban a concentrarse en grandes áreas generales de la vida emocional que hasta cierto punto todas las sociedades comparten, su visión se presta de forma natural al reconocimiento de las diferencias entre los conjuntos de normas sociales. Los estoicos se interesaron apenas por tales diferencias, pues mante-

nían el punto de vista extremo de que todas las emociones son malas y, en consecuencia, todas las sociedades conocidas están profundamente enfermas. Si se rechaza esa perspectiva extrema, pero se mantiene que hay algunas emociones socialmente perniciosas, la variación social adquiere una significación importante, pues entonces se querría ver lo que hacen las diferentes sociedades con las emociones y si hay formas mejores y peores de construir una taxonomía emocional. Abordaremos estas cuestiones normativas bastante más adelante; pero sólo las podremos afrontar bien si tenemos alguna noción del grado y la naturaleza de la variabilidad social de las emociones.

Los teóricos de la emoción suelen caer en uno u otro de dos puntos extremos en lo que atañe a esta cuestión. Algunos ignoran completamente el papel de la sociedad y tratan la vida emocional como universal en todos los sentidos importantes. Se trata de una postura común en la psicología evolutiva y en al menos parte de la investigación llevada a cabo en el ámbito de la psicología cognitiva que subraya, siguiendo a Darwin, la supuesta universalidad de las expresiones faciales en cuanto indicadores de emociones.⁵ No obstante, es igualmente común en el psicoanálisis, donde el papel de los factores culturales en la formación del proceso de desarrollo apenas está empezando a discutirse.⁶ Los pensadores psicoanalíticos a menudo son profesionales con un marco de referencia culturalmente estrecho. Con frecuencia experimentan dificultades para distinguir en lo que observan lo universal de lo local y muchas veces ni siquiera se plantean la cuestión. Es posible percibir patrones culturales propios de Viena en los pacientes de Freud, rasgos de la vida emocional británica en los de Bowlby y Winnicott, estilos estadounidenses de paternidad (centrados a la vez en la empatía y la independencia) en los sujetos paternales de Mahler y Stern, entre otros; pero pocos análisis introducen el reconocimiento de la diferencia cultural en sus exposiciones.

En el otro extremo, los antropólogos a veces hablan como si el repertorio emocional de una sociedad no fuese sino un constructo, y como si apenas hubiese límites sobre esta construcción, ya sea impues-

5. Véase, por ejemplo, el influyente trabajo de Paul Ekman acerca de la expresión facial, que retoma los puntos de vista de Darwin: Ekman ha publicado muchos artículos sobre este tema, pero puede encontrarse una exposición representativa de su concepción en Ekman (1975, 1993, 1994) y en Ekman y Davidson (1994). Este autor no desfiende siempre que su perspectiva muestre una universalidad completa de la emoción en diferentes culturas, pero se lo interpreta en general como defensor de tal postura. Examinaré su propuesta en la sección IV.

6. Véase por ejemplo Kurtz (1992), Kakar (1978), Carstairs (1967). Para un examen pionero, breve pero efectivo de este asunto, véase Klein (1984), págs. 247-263, especialmente págs. 262-263.

tos por la biología o por las circunstancias vitales comunes. Como mínimo, suele darse cierta falta de curiosidad acerca de en qué podrían consistir estos rasgos comunes. La tendencia a presentar las culturas como sistemas de emociones con escaso solapamiento se exacerba cuando el investigador describe una cultura en términos generales, obviando la variedad de sus miembros individuales. Recientemente han surgido concepciones más complejas de la cultura entre los antropólogos que acentúan la pluralidad, el conflicto y la porosidad de los límites, y que han abierto camino a descripciones más equilibradas y matizadas del abanico emocional concreto de una sociedad.⁷

Así pues, una descripción cabal de la variación social no debería ni exagerar la diferencia ni obviarla —tópico fácil de sancionar en la teoría, pero mucho más difícil de llevar a la práctica. Como en el capítulo anterior, mi objetivo al desarrollar esta exposición es mostrar cómo la concepción cognitivo-evaluadora precisa ser modificada o complementada. El modo más efectivo de conseguirlo es reflexionar primero acerca de algunas diferencias entre los animales y los seres humanos que desempeñan un papel relevante en la construcción social de la emoción. A continuación, podemos proceder a identificar las *fuentes* más destacadas de variación social, lo cual, a su vez, nos permitirá describir los *tipos* y *niveles* más comunes de variación.

II. DIFERENCIAS ENTRE SERES HUMANOS Y ANIMALES: TIEMPO, LENGUAJE Y NORMAS

En los animales no humanos, la capacidad de *pensamiento temporal* —de memoria, de expectativas, de concebir una vida como un proceso temporal con comienzo, desarrollo y fin— es obviamente limitada. Tales límites difieren entre las especies, pero incluso en los perros y los primates el pensamiento temporal desempeña un papel mucho menor que en la vida de un humano adulto normal, para quien el tiempo constituye un eje de coordenadas sobre el cual el yo se orienta y sin el que no puede tener experiencia de sí en tanto yo continuo.⁸ En la medida en que un animal carece de conciencia del paso del tiempo, ha de carecer asimismo de sentido del hábito y la rutina, algo de tamañas consecuencias para el sentido del yo y la vida emocional.⁹

7. Véanse por ejemplo Lutz (1988), Briggs (1970), Turner (1998).

8. Véanse la maravillosa exposición de Proust, I.5-6.

9. Éste es, por descontado, un tema fundamental en la descripción de Proust de la emoción; lo examinaré con detalle en el capítulo 4.

En la medida en que carecen de conciencia temporal, la capacidad de *generalización* de los otros animales es limitada. Todos los animales reconocen al menos algunos objetos como ejemplos de tipos que se han visto con anterioridad. Así, su propia capacidad de supervivencia exige el reconocimiento de «alimento», de depredadores peligrosos (cuyos esquemas mentales generales probablemente sean innatos) y de miembros de su propia especie. Pero los tipos de generalización que demandan una conciencia refinada de patrones históricos o de estructuras sociales se les escapan. Lupa y Remus podían efectuar muchas generalizaciones, incluyendo la estructura probable de un día; en consecuencia, podían esperar la llegada de Pitcher y Cone a una hora determinada. También poseían otros conceptos generales, tales como «ladrón», «ser humano peligroso», «invitado de mis amigos» e incluso «momento en que el invitado se levanta», junto a los más obvios «alimento», «caminar» y «sentarse». No obstante, en la medida en que carecían de un sentido de la historia, les faltaba capacidad para otros tipos de generalización pertinentes para su vida, por ejemplo, la noción de «haber sufrido maltrato cuando era un cachorro» o de «hombre de mediana edad»; y de muchos que no resultaban muy pertinentes relativos a asuntos políticos o cívicos.

Reuniendo ambos elementos, encontramos que hay pensamientos de trascendencia potencial para la vida emocional y moral que probablemente los animales no humanos no sean capaces de formar: por ejemplo, la idea de ser miembro de un grupo particular con una historia particular, una historia quizá de hazañas gloriosas o tal vez de opresión; la idea de pertenecer a una especie que ha causado grandes males y que también puede conseguir ciertos logros; la idea de proyectar o luchar por la realización de la justicia nacional o global; el sentido de que ciertas calamidades son la condición común de la propia especie. No hemos de postular una discontinuidad profunda entre seres humanos y otras especies: la investigación reciente con chimpancés y bonobos muestra su notable capacidad de aprender un repertorio conceptual, que iguala a la de un niño de entre 3 y 4 años.¹⁰

Los animales también difieren en el grado en que poseen *conceptos causales*; y, de nuevo, la mayor parte de las especies los tienen en una medida mucho menos marcada que los seres humanos. Lupa poseía con claridad muchas formas de pensamiento causal: veía en Pitcher a la persona que la alimentaba, veía en una vara una causa probable de maltrato, entre otras. En ese sentido, podía tener emociones tales como la vergüenza y la cólera, las cuales parecen depender de formas de pensa-

10. Véanse las referencias de la nota siguiente y el útil resumen de la investigación reciente en Wise (2000), capítulos 8-10, con sus referencias.

miento causal («él me hizo eso», «lo he decepcionado de esta forma»). Muchos animales carecen de base para tales emociones. Desde luego, resulta difícil asegurar hasta qué punto las reacciones de un animal expresan una rutina condicionada y en qué medida exteriorizan una cognición más específica con contenido causal real. Pero en mi opinión la historia de Pitcher con Lupa muestra que la perra pudo ir desde la mera asociación de la presencia del hombre y la comida hasta algún pensamiento del tipo «Este hombre me ha traído comida». Esto subyace claramente a su cambio final de conducta hacia Pitcher y sus ulteriores expectativas, demandas, etc. Sin embargo, probablemente Lupa no podía narrarse a sí misma ciertos relatos causales: por ejemplo, los que apuntan a una historia de opresión y maltrato que comenzó cuando era un cachorro. Es difícil que se conciba a sí misma igual que Pitcher, como una perra que fue maltratada vergonzosamente en una época pero que ahora es querida y cuidada; ciertamente, no creía haber sido maltratada por un humano por ser una perra. Tampoco explicaría, como hace Pitcher, sus estados adultos de timidez y sospecha remontándose a una historia de cuando era un cachorro.

Todo ser humano normal es capaz de imaginarse cómo es estar en la piel de otro, y desde la primera infancia practica constantemente tal habilidad. Este pensamiento perspectivista resulta fundamental para la vida emocional y moral humana. He alegado que Lupa y Remus poseen esta habilidad en cierto grado, en el sentido de que efectivamente responden ante las señales de tristeza emitidas por Pitcher y le ofrecen consuelo. Los simios poseen formas más refinadas de esta habilidad, y son capaces de jugar a juegos de imitación, de reconocer su imagen en cuanto tal en un espejo y de manifestar de otros modos una compleja conciencia de su ubicación y de la relación entre el yo y el otro.¹¹ La medida en que una criatura posea tales habilidades será fundamental para su capacidad de compasión y amor.

Algunas emociones quedarán por completo fuera del alcance de muchos animales en la medida en que se demuestre que el género de pensamiento subyacente no les resulta accesible: la esperanza, por ejemplo, con su firme sentido de la posibilidad futura; la culpabilidad, con su aguda identificación de alguien que en el pasado cometió algo desplorable con el yo presente del agente;¹² el amor romántico, en la medida en

11. Véanse de Waal (1989, 1996), de Waal y Lanting (1997) y Wise (2000), págs. 152-154, donde se comparan en un test de pensamiento perspectivista los resultados de un chimpancé con los de un niño autista (los del chimpancé fueron mucho mejores).

12. Véanse acerca de esto las penetrantes afirmaciones de Nietzsche en *Genealogía de la moral*, ensayo II, sobre «criar a un animal con derecho a hacer promesas».

que implica un sentido temporal de objetivos y aspiraciones junto a un fino sentido de lo particular; la compasión, en tanto invoca un sentido de posibilidad general y de cercanía al prójimo; aquellos tipos de vergüenza que suponen pensar en una norma respecto de la cual uno se mide y se encuentra deficiente; e incluso algunas formas de ira, miedo y aflicción en cuanto demandan juicios causales o temporales. Los simios y los perros pueden poseer algunas de estas emociones, o al menos hasta cierto punto; pero muchos animales carecen por completo de ellas.

Al parecer, sólo los humanos elaboran teorías explícitas sobre el mundo. La religión, la metafísica, la filosofía y la ciencia son fenómenos humanos. Pero esto también supone una gran diferencia para la vida emocional, no sólo al proporcionar al ser humano nuevos objetos emocionales (la Naturaleza, Dios), sino también al proveer un marco de comprensión dentro del cual operará el pensamiento causal y temporal. La naturaleza de este marco modelará las emociones. De este modo, la ira es conformada por opiniones sobre quién es responsable de qué y sobre el modo de funcionamiento de la causalidad del mal. El temor es modelado por pensamientos relativos a qué agencias dañinas existen en el mundo, su grado de peligrosidad y cómo prevenirse contra ellas.

Todas estas diferencias cognitivas entre los humanos y los animales crean divergencias en el concepto del yo y en el concepto de las relaciones entre el yo y el otro. El modo en que nos vemos a nosotros mismos depende de nuestras capacidades innatas cognitivas, perceptivas e integradoras, pero también de nuestra concepción específica de la temporalidad y la causalidad; de nuestra concepción de la especie, la nación y la familia; de las ideas sobre dios, los espíritus y el universo. Va de la mano del grado hasta el cual captamos nuestra singularidad frente a los otros y también de la medida en que nos consideramos integrantes de categorías que incluyen a otros. Los animales tienen concepciones de sí comparativamente rudimentarias y en muchos casos carecen de ellas.

El carácter eudaimonista de las emociones descansa sobre cierto sentido del yo, sus objetivos y proyectos. En consecuencia, variará junto con el concepto del yo en cada especie. Para todos los animales, algunas partes del mundo desciuellan por su relevancia, en virtud de su relación con necesidades apremiantes del yo. Pero es mucho más probable que el animal humano posea una concepción relativamente organizada y comprehensiva del yo y sus objetivos, que se figure los mismos en forma de una suerte de red, y también que incluya entre ellos personas y cosas a distancia, ya sea temporal o espacial.¹³ Por lo demás,

13. Pueden encontrarse buenas descripciones de jerarquías de objetivos en Ortony

los humanos poseen una flexibilidad sin igual en los objetivos que persiguen.

De lo anterior se sigue una serie de implicaciones para la lógica de las emociones. En primer lugar, que en el caso humano *hay* lógica en las mismas hasta un punto desconocido en el resto del mundo animal. Los humanos pueden formar objetivos inconsistentes y tener emociones relacionadas con ellos; pero la conciencia de una inconsistencia probablemente se convierta en motivo de deliberación, autocritica o, al menos, preocupación de un modo que en las otras especies no se da.

Desde un punto de vista más general, las emociones humanas, a diferencia de las de los animales, están sujetas a deliberación y revisión según la reflexión general sobre los objetivos y proyectos propios. Si, al igual que Séneca, una persona cree que la dignidad exige no depender de nada ni nadie fuera de uno mismo, pero al mismo tiempo está tan apasionadamente apegada a su estatus y reputación que se enfurece si en una cena la sientan en un sitio que no es lo bastante digno,¹⁴ se halla ante una inconsistencia, pues a la vez cree y no cree que cierto elemento externo está revestido de enorme importancia. Aclara esto y ordena tu vida, se dice Séneca a sí mismo. Eso no significa que resulte fácil liberarse de la cólera, de la aflicción o del temor en los casos en que los mismos no concuerdan con nuestro sentido reflexivo del valor, pues los juicios que encarnan estas emociones pueden estar profundamente radicados en la personalidad y ser componentes muy asentados de nuestro sentido del yo. Sin embargo, en principio pueden ser objeto de deliberación y «terapia», en tanto parte de una reflexión general sobre la *eudaimonia*. Tal actividad deliberativa se inicia en interacciones con los otros y tiene lugar en un grado sustancial en el contexto de dichas interacciones.

La sociabilidad deliberativa humana también afecta al rango de emociones del que los seres humanos son capaces, pues permite que el objeto de la emoción sea un grupo: una ciudad, un país o la nación misma, y posiblemente incluso la totalidad de la humanidad, abstracciones de las cuá-

y otros (1988) y Lazarus (1991). Scruton (1997) ofrece esta útil formulación: «En general, las emociones de los seres autoconscientes presentan una estructura que las distingue de los motivos de los animales. Un sujeto autoconsciente no sólo percibe el objeto de un sentimiento, sino también se percibe a sí mismo en cuanto sujeto de aquél. Por tanto se pone a sí mismo dentro de su emoción y se expresa a través de ella. En un grado variable, sus emociones son artefactos de su propia invención y derivan de pensamientos no sólo acerca del objeto, sino también sobre el sujeto. De ahí que las emociones autoconscientes sean propensas a la corrupción de maneras desconocidas en el reino animal. Pueden devenir narcisistas, sentimentales, estereotípicas...» (págs. 347-348).

14. Véase Séneca, *De la ira*, III.36 y sigs.

les ningún otro animal es capaz. Algunas emociones sociales e interactivas entrañan formas complejas de reciprocidad que son peculiarmente humanas: así, los animales pueden tener apegos, pero pocos experimentarán amor en el sentido en que Aristóteles lo define, esto es, caracterizado por la conciencia mutua, las mutuas buenas intenciones y la reciprocidad.

Y puesto que los humanos son más plenamente sociales, también son en mayor medida capaces de estar *solos* y, en consecuencia, de sentir euforia ante la contemplación en soledad, maravilla ante el silencio de la naturaleza, júbilo tranquilo y solitario por el aire y la luz que los envuelve, así como soledad, el oscuro horror que puede asaltarle a uno en medio de un bosque en cuyas sombras se encuentran imágenes de la propia muerte. Parece probable que la capacidad de estar solo (incluso en presencia de otros) resulta fundamental para el desarrollo emocional humano y es un elemento importante de las relaciones emocionales del adulto.¹⁵

En definitiva, en una criatura ética y socio-política, las propias emociones son éticas y socio-políticas, componentes de la respuesta a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?» y «¿Cómo he de vivir?».¹⁶

Al mismo tiempo, sin embargo, en ocasiones las emociones humanas rebasan su marco eudaimonista de una forma que raramente se da en las emociones animales. De este modo, parece probable que pocos o ningún animal no humano se maravillen o experimenten un temor reverencial, emociones que, como sostuve en el capítulo 1, se alejan de la concentración en el esquema propio de objetivos y proyectos.

Como he manifestado, el lenguaje no lo es todo en la emoción: ésta puede basarse en otras formas de representación simbólica. Pero el fenómeno del lenguaje cambia la emoción. El hecho de nombrar nuestras emociones altera las emociones que podemos experimentar. (Lo mismo cabe presumir sobre los simios que han aprendido el lenguaje de signos estadounidense.) No aplicamos de manera simple los términos a unos elementos previamente organizados. En el proceso de la denominación, a menudo estamos también organizando, separando unas cosas de otras o afinando distinciones que pueden haberse experimentado de un modo informe. A partir de entonces, experimentamos nuestras emociones de una manera guiada por tales descripciones.

15. Véase Winnicott (1965), que se examinará en el capítulo 4.

16. No es mi intención negar que en principio también se encuentre cierta capacidad de modificación en las emociones de algunos animales superiores; pero tendría que considerarse cada especie de forma separada, en conexión con la capacidad de la criatura de formar y reevaluar planes y objetivos generales.

No cabe asumir que una persona que no conoce la «gramática» emocional de su sociedad posea la misma vida emocional que una que sí la conoce. La capacidad de expresar las emociones propias implica *eo ipso* poseer una vida emocional distinta. Lo cual no significa que no se pueda temer sin ser capaz de nombrar el propio temor, por ejemplo; he afirmado que hay múltiples razones por las que una emoción, especialmente si es de fondo, puede permanecer inconsciente en una persona que, en las circunstancias adecuadas, la reconocería y la denominaría sin dificultad. Pero aquel que nunca maneja con fluidez las palabras de la emoción y sus criterios de aplicación, probablemente será diferente «por dentro» de una persona que sí lo hace.

Esto arroja luz sobre un problema complicado. Hay una cantidad considerable de estudios que muestran que, en nuestra sociedad, los varones son mucho más propensos que las mujeres a equivocarse al nombrar sus emociones. Tienen tendencia a no saber qué criterios evaluadores y situacionales han de buscar, y encuentran dificultades para nombrar todo aquello que no se manifieste en la forma de una sensación fisiológica poderosa.¹⁷ Esto no parece ser cierto en las sociedades en las que los varones son socializados para prestar más atención a estas cosas,¹⁸ ni es de ningún modo verdad acerca de todos los varones de la sociedad estadounidense; por lo tanto, probablemente no deberíamos concebirlo como una diferencia de género fundada en la biología. Posiblemente se explica por el hecho de que los niños estadounidenses pasan mucho tiempo juntos practicando deportes, mientras que las niñas suelen pasar tiempo juntas hablando de la gente. De cualquier manera, uno estaría tentado a pensar que estos varones de hecho tienen las mismas emociones, pero simplemente no saben hablar acerca de ellas. Este planteamiento resulta atractivo, pues ofrece la esperanza del descubrimiento, de la «apertura» y, con ello, del entendimiento mutuo. Pero si, como parece ser más plausible desde el punto de vista filosófi-

17. Para algunos hallazgos interesantes y una bibliografía comprensiva sobre la cuestión, véase Pennebaker y Roberts (1992). Su conclusión es que varones y mujeres nombran la misma emoción mediante criterios diferentes: los varones, atendiendo a su respiración, ritmo cardíaco, etc., y las mujeres atendiendo a la situación, su reflexión sobre la misma, etc. Creo que sería mejor afirmar que las mujeres consiguen nombrar correctamente el *miedo*, la *cólera* y el *amor*, mientras que los varones vinculan tales términos a estados fisiológicos que pueden o no estar en correlación con esas emociones, mostrando así su ignorancia de la «gramática» de las emociones.

18. Véanse, por ejemplo, Briggs (1970), Lutz (1988); y considérese la meticulosidad de la denominación emocional entre los romanos, influida por el estoicismo, a quienes el mandato de Epicteto de vigilarse a uno mismo como a un enemigo llevó a prácticas de autoescrutinio obsesivo; véase sobre esto Foucault (1986).

co, la verdadera conclusión es que esos hombres en realidad no tienen exactamente la misma vida «interior», ni experimentan exactamente idénticas emociones, las perspectivas de un entendimiento resultan menos halagüeñas.

Todas estas diferencias —pero especialmente las que están vinculadas a la denominación y la deliberación en torno al bien— nos dan motivos para examinar el papel que desempeña la sociedad en la construcción de las emociones. Los animales tienen emociones acerca de otros animales con los cuales comparten una sociedad; pero las sociedades humanas transmiten prácticas de denominación de las emociones y de valoración normativa que de hecho se introducen en el contenido de las emociones que sus miembros experimentarán.¹⁹ La tesis de la «construcción social», en su forma más plausible, postula que estas prácticas, en su especificidad, marcan una diferencia en el repertorio emocional de una sociedad.²⁰

III. FUENTES DE VARIACIÓN SOCIAL

La vida humana presenta algunas características invariables que son dictadas por la naturaleza de nuestro cuerpo y del mundo en que habitamos. Somos una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico. (En el próximo capítulo veremos que estos rasgos crean

19. Una consecuencia llamativa de la convincente argumentación de Wise (2000) a favor de concebir a los chimpancés y los bonobos como capaces de muchos tipos de pensamiento humano —a grandes rasgos, con el nivel de un niño de unos 3 o 4 años— es la noción de que este potencial se realiza con mayor plenitud cuando los simios viven entre humanos que los socializan y les enseñan. Lo que la investigación parece mostrar es que estos simios poseen capacidades que sus propias prácticas educativas y sociales no explotan en su totalidad.

20. La hipótesis de que las emociones son «construidas socialmente» ha sido propuesta en psicología cognitiva por James Averill (1980, 1982), cuyo trabajo es extremadamente riguroso y bien argumentado; véase también Lazarus (1991); en antropología, los comienzos correspondieron a los influyentes trabajos de la última época de Michelle Rosaldo —véanse, por ejemplo, Rosaldo (1980, 1984) y Scheweder y LeVine (1994); véase también Harré (1986) para una selección representativa de la investigación reciente. Hay dos estudios antropológicos en esta línea que me han impresionado extraordinariamente: Briggs (1970), una notable exposición sobre los ifaluk, pueblo esquimal que rechaza la cólera y la agresividad, y Lutz (1988), un examen de una comunidad polinesia con un sólido análisis teórico. Estos trabajos guardan estrecha relación con la investigación histórica y «genealógica» sobre el deseo sexual de Foucault (1985, 1986); véase también Halperin (1990).

algunos patrones generales constantes de desarrollo emocional.) Hay multitud de cosas verdaderamente peligrosas para nosotros y que, por lo tanto, tenemos buenos motivos para temer, si se asume que estamos apegados a nuestra propia supervivencia, como lo estamos de manera innata. Así, una sociedad que no conociese el miedo resultaría sorprendente y, con toda probabilidad, estaría abocada al fracaso. Pero algunos temores específicos también son ubicuos y están determinados por nuestra herencia animal: el miedo a las serpientes, por ejemplo, parece ser innato y basarse en esquemas mentales dotados de significación adaptativa. El temor a los truenos y los relámpagos, a los ruidos fuertes repentinos, a los animales grandes: todos estos miedos son, asimismo, omnipresentes y sumamente funcionales.²¹ (Ahora se piensa que todos los niños pasan por una larga serie de miedos, la mayoría de los cuales son finalmente dominados después de ser activados.²² De este modo, un niño que tiene miedo a los perros grandes sería un niño que nunca habría desaprendido un miedo de base innata, no una persona que ha aprendido un miedo atípico.) De manera análoga, todas las sociedades conocidas contienen algunas variedades de ira, esperanza y aflicción. Los apegos intensos a los progenitores y los cuidadores son también omnipresentes, al igual que las bases tempranas de la empatía imaginativa y la compasión social.²³

¿Qué características de la diferencia social podrían invocarse convincentemente al defender las diferencias entre sociedades en la vida emocional? En primer lugar, están las *condiciones físicas*. Algunas sociedades afrontan los peligros de los elementos de una manera mucho más habitual que otras. Lutz alega plausiblemente que la cultura ifaluk (una cultura insular cuya economía se basa en la pesca) se preocupa especialmente por los peligros de la naturaleza, y que su repertorio emocional se ha desarrollado en respuesta a tal preocupación. Algunas sociedades se enfrentan a enemigos hostiles con mayor regularidad que otras. Así por ejemplo, a un joven romano de la época imperial se le enseñaba que su cometido en la vida era derrotar a todos los enemigos bárbaros de Roma, lo cual afectaba a su desarrollo y su respuesta emocionales. Algunas sociedades, y grupos dentro de las mismas, tienen oportunidades de ocio de las que otras carecen, lo cual, de

21. Véase Pinker (1997), págs. 386-388, acerca de los estudios sobre el miedo a las serpientes de D. O. Hebb y Mark Hauser. Las arañas también son temidas de manera universal; otros temores que parecen tener una base universal son el miedo a la oscuridad, a los animales grandes, a las aguas profundas y a los lugares cerrados. Se trata de circunstancias que realmente significaban un peligro para nuestros antepasados.

22. Véase Marks (1987).

23. Véanse los capítulos 4 y 6.

nuevo, modelará el rango de emociones que se desarrollarán y expresarán: algunos tipos de amor romántico, altamente autoconscientes, parecen demandar la vida relativamente tranquila propia de la clase media o incluso de la aristocracia. Algunas personas comparten espacios abarrotados y otras pasan mucho tiempo en soledad. Así, los fines cultivan y valoran con intensidad las emociones vinculadas a la contemplación solitaria del bosque, la pequeñez e insignificancia ante la naturaleza monumental; las condiciones para estas experiencias específicas resultan desconocidas en Calcuta. Algunos cooperan estrechamente para lograr sobrevivir, mientras otros pueden seguir su propio camino, ejecutando proyectos orientados hacia sí mismos. Los esquimales utku estudiados por Jean Briggs necesitaban en todo momento una cooperación eficaz para cazar la comida suficiente para vivir en un clima inhóspito; en consecuencia, no podían permitirse una hostilidad que no habría causado demasiados perjuicios en el Lejano Oeste americano, con sus grandes espacios abiertos en los que la gente podía evitarse.

En segundo lugar, las sociedades divergen en sus *creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas*. El miedo a la muerte, que de alguna forma es omnipresente, es modelado con fuerza por lo que uno piensa que es la muerte y por la creencia o no en la existencia de otra vida. La teoría hindú según la cual debemos renunciar a los impulsos y deseos egoístas conforma la vida emocional y las costumbres relativas a la crianza de los niños de las personas que creen en esa doctrina.²⁴ La creencia en que la maldición de un enemigo puede provocar la muerte influye tan profundamente en la vida emocional que, como ha mostrado Seligman, puede provocar una sensación de indefensión extrema que dé como resultado una muerte súbita.

Estas diferencias metafísicas afectan profundamente a la aflicción. Aunque la gente que confía en la otra vida se aflige por la muerte de sus seres queridos, a menudo lo hace de forma distinta y su aflicción está vinculada a la esperanza. No es el caso de los ifaluk, para quienes toda muerte perfora el tejido de la comunidad y pone en peligro su seguridad. La teoría balinesa acerca de la fuerza vital y sus enemigos determina la aflicción en Bali, enseñando a la gente a contemplarla como una amenaza peligrosa para la salud. Lo mismo sucede, de manera en cierto sentido parecida, con la concepción estadounidense (de origen europeo protestante) de que uno puede conquistar todas las contingencias mediante el trabajo: la aflicción, por tanto, en ocasiones se concibe como una señal de que uno no se está esforzando lo suficiente.

24. Véase Kurtz (1992).

(Un retoño idiosincrásico de esta visión se encuentra en la metafísica de la Ciencia Cristiana, cuyos miembros creen que las enfermedades corporales son provocadas por las deficiencias personales en la disposición religiosa. Este punto de vista conduce a una negación radical de la aflicción.)

Las prácticas también configuran la vida emocional, por lo general de manera estrechamente vinculada a las condiciones físicas y las creencias metafísicas. Por ejemplo, los usos relativos a la crianza de los niños divergen de modo significativo, probablemente con efectos importantes sobre el desarrollo emocional. A los bebés chinos se les suele alentar a permanecer inmóviles. Sus extremidades se envuelven con fuerza; las pautas de interacción tienden a disuadir la iniciativa y promueven la concordia. Por el contrario, los niños estadounidenses reciben gran cantidad de estímulos y se les anima a moverse; sus extremidades están libres. Por su parte, es típico de la India que un bebé sea transportado en todo momento sobre la cadera de su madre durante los primeros meses de vida, y se le da el pecho cuando lo pide; por otra parte, la madre pasa poco tiempo hablando con el niño o interactuando con él, a menudo porque tiene otros hijos y tareas que atender, y también porque su vivienda suele ser extremadamente abierta: siempre hay miembros de la familia extensa y vecinos del pueblo que entran y salen.²⁵ Los bebés estadounidenses, por el contrario, suelen pasar largos períodos separados del cuerpo de su madre, y con frecuencia lloran antes de mamar; además, la madre interactúa mucho con el bebé, sonriendo y hablando —en parte porque pasa largos lapsos de tiempo sola con él, en una vivienda unifamiliar donde la privacidad es la norma, y es poco probable que tenga muchos niños que cuidar. Todas estas divergencias influyen en el desarrollo, aunque la naturaleza de tal influjo resulta difícil de precisar.

Las prácticas de destete, asimismo, varían considerablemente. Las madres estadounidenses suelen retirar el pecho de modo gradual, una vez que el niño se acostumbra bien a la comida sólida. Los niños utku son destetados abruptamente para favorecer a otro recién nacido: de repente se ven apartados del pecho y ven a otro niño en su lugar. Briggs relaciona de forma plausible esta diferencia con los intensos celos entre hermanos que estallan de manera característica.

En el último periodo de la infancia también encontramos grandes diferencias culturales. A los niños utku se les permite agredir a sus hermanos de un modo que sorprendió a Briggs por la teoría de los utku de que los niños no tienen raciocinio ni capacidad de controlar sus pasio-

25. Kurtz (1992), Kakar (1978), Carstairs (1967).

nes. Los padres estadounidenses son propensos a esperar más control por parte de sus hijos, en la creencia de que los niños son capaces de controlarse. Por lo general, los niños estadounidenses ven a su madre diariamente durante su infancia. En cambio, los niños varones indios a menudo son separados abruptamente, a los 6 años de edad aproximadamente, de la compañía constante de su madre e introducidos en un mundo de hombres donde rara vez la ven. De forma parecida, los niños británicos de las clases altas suelen ser apartados con bastante brusquedad de la atmósfera acogedora del cuarto de juegos para enviarlos a un internado a los 8 años de edad, un entorno en el que (todavía) los sexos están separados y que suele estar sumamente jerarquizado. De nuevo, es de esperar que tales diferencias tengan alguna influencia sobre el desarrollo emocional, aunque de nuevo resulta difícil aislar estos factores y determinar con precisión sus efectos.

En todas las culturas las prácticas educativas establecen al menos algunas distinciones entre niños y niñas, aunque el grado y naturaleza de tales diferencias varían entre culturas e individuos. La costumbre de preparar a los niños para su separación de la madre y a las niñas para continuar las funciones domésticas de la misma modela poderosamente el desarrollo de los géneros en muchas sociedades.²⁶

Es muy importante no generalizar prematuramente acerca de tales prácticas culturales. Todo grupo cultural, estudiado con suficiente detalle, exhibe muchas prácticas distintas, incluso en estas áreas comunes del desarrollo infantil. (Las diferencias entre varones y mujeres, por ejemplo, son muy raramente estudiadas con el cuidado que merecen.)²⁷ Las investigaciones de Amy Halberstadt sobre niños estadounidenses de diferentes entornos étnicos y económicos muestran una amplia variedad de estilos familiares en las áreas de comunicación y expresividad —como uno esperaría de manera natural, pues estamos acostumbrados al hecho de que las personas que conocemos sean distintas entre sí: que las familias WASP* sean diferentes de las judías, etc. Algunas familias hablan mucho, mientras que otras no lo hacen; unas se dicen lo que piensan, otras reprimen sus quejas.²⁸ No debemos incurrir en el error de pensar que los miembros de una cultura distante, especialmente una cultura tan amplia y diversa como la india, por ejemplo, son más ho-

26. Véase Chodorow (1978).

27. Véase Kurtz (1992).

* Siglas en inglés de blanco, anglosajón y protestante (*White Anglo-Saxon Protestant*), que describen a la mayoría de los integrantes de la clase privilegiada de Estados Unidos. (*N. de las t.*)

28. Halberstadt (1991); véase también Parke y otros (1992).

mogéneos de lo que consideramos a los miembros de nuestra propia cultura. Muchas de las generalizaciones sobre «el niño indio», por más sugerentes que sean, descansan sobre un conjunto de ejemplos muy pequeño y no reflejan adecuadamente las diferencias culturales, religiosas o regionales —o las de sexo, pues todos los estudios se han centrado exclusivamente en los varones.²⁹ Los estudios de Briggs sobre los utku y los de Lutz sobre los ifaluk son distintos porque han tratado de examinar a todos los individuos, si bien es cierto que dentro de una población muy reducida; estos trabajos resultan convincentes en parte porque apuntan la existencia de diferencias significativas entre familias e individuos.

Es probable que las diferencias *lingüísticas* conformen la vida emocional de diversas maneras, pero el papel de la lengua ha sido a menudo sobreestimado y resulta muy difícil calibrarlo correctamente. Por ejemplo, no debemos de cometer el error común de suponer que si no hay un término aparte en una lengua para designar una experiencia, ésta está ausente. Esto es tan incorrecto como la idea de que si una palabra es la misma, es probable que la experiencia sea igual. Ya Aristóteles apuntó que ciertos patrones de conducta virtuosa que podía describir y exemplificar claramente en su cultura carecían de denominación específica en su lengua. Esta «carencia de nombre» probablemente posee alguna significación. Por ejemplo, el hecho de que no existiera un nombre para una disposición moderada del carácter respecto de la ira y el ánimo de tomar represalias (Aristóteles ha de escoger el término, cuya imperfección reconoce, «serenidad», *práotes*), probablemente refleja el hecho de que su cultura valoraba extraordinariamente el comportamiento retributivo y se explayaba sobre el mismo mucho más que sobre la conducta afable. No obstante, se suponía que su público reconocería lo que es la «serenidad», y que dicho término no era completamente adecuado (pues incluso la persona «serena» se vengará cuando su familia sufra un daño).

Lo mismo ocurre con los términos relativos a las emociones. El hecho de que las culturas griega y latina posean multitud de palabras para expresar las distintas variedades de cólera muestra que dicha emoción les preocupaba inusualmente. Pero una vez leemos sus definiciones, podemos entender cómo separaban las distintas clases y reconocer ejemplos de las mismas en nuestro propio mundo. Por lo tanto, queda por demostrarse que la existencia de un gran número de palabras dis-

29. Véase Kurtz (1992), quien señala que los estudios que han dado origen a las generalizadoras hipótesis de Carstairs y Kakar se apoyan en unas cuantas observaciones dispersas.

tintas realmente comparte diferencias en la propia vida emocional. Cicerón señala que el latín sólo cuenta con una palabra para el amor —*amor*—, mientras que el griego posee muchos términos y, sin embargo, espera que sus lectores estén familiarizados con los diferentes tipos de amor identificados por los debates griegos: simplemente se trata de subtipos distintos de *amor*, que han de deslindarse mediante palabras calificativas adicionales.³⁰

La lengua es una fuente de diferencias más reveladora cuando advertimos que una cultura clasifica juntas cosas que usualmente nosotros colocaríamos en clases separadas. Por ejemplo, Lutz muestra que la palabra ifaluk para el amor —*fago*— también es el término para designar el cuidado compasivo del débil y para la tristeza por la suerte del desdichado, entre otras emociones. De esta forma, cubre parte del territorio de la «compasión» pese a ser el término principal para designar el amor personal. Lutz es convincente al argumentar que los estadounidenses se centran en el amor romántico como caso paradigmático de «amor», mientras los ifaluk se centran en los cuidados maternales y, de modo más general, en la satisfacción de las necesidades básicas del otro, en cuanto experiencia paradigmática de *fago*. Esto probablemente revela (o ayuda a constituir) al menos algunas diferencias de la vida emocional. Los estadounidenses probablemente otorgan al amor romántico un lugar más decisivo en su visión de lo que es importante en la vida que el que le atribuyen los ifaluk, y su experiencia emocional varía en consecuencia. Desde luego, la lengua no determina por sí sola estas diferencias: en este caso, podemos entender que la divergencia se origina en gran medida en las distintas condiciones físicas. Puede que una sociedad preocupada por la mera supervivencia disponga de menos tiempo para el amor romántico que una sociedad próspera, y es más probable que se centre en el cuidado compasivo de la vulnerabilidad como experiencia medular. Pero resulta plausible que el vocabulario de la cultura también conforme, en cierta medida, el sentido de sus miembros de lo que es relevante en la experiencia.

Por último, quizás lo más importante: las *normas sociales* que guardan relación con la vida emocional varían. Si las emociones son valoraciones evaluadoras, podemos esperar que los puntos de vista culturales sobre lo valioso afecten a éstas muy directamente. Así, una cultura que aprecie extremadamente el honor y que atribuya un valor muy negativo a las ofensas a la honra contará con muchas ocasiones para encolerizarse; sin embargo, una cultura centrada en la igualdad, tal como la utku, no promoverá tales ocasiones. Los estoicos estaban

30. Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, IV.

en lo cierto al pensar que, cuanto más se valoran los bienes externos que no se encuentran de manera permanente bajo el propio control, más ocasiones se producen para todo tipo de emociones, tales como el temor, la aflicción, la cólera, la envidia, los celos y la esperanza. (Como afirmó Séneca, «Si dejas de esperar, dejarás de temer».) Las sociedades poseen diferentes doctrinas normativas acerca de la importancia del honor, el dinero, la belleza corporal y la salud, la amistad, los niños o el poder político. Por lo tanto, presentan muchas diferencias en cuanto a la ira, la envidia, el temor, el amor y la aflicción.

IV. TIPOS Y NIVELES DE VARIACIÓN

En primer lugar y de modo más obvio, los criterios de la *manifestación conductual* apropiada de emociones tales como el miedo y la cólera se enseñan socialmente y pueden variar en grado considerable entre las sociedades. Los ifaluk aprenden a «llorar grande» por una pérdida, los balineses a sonreír y parecer animados, los ingleses a manifestar una serena compostura.³¹ Cathy Lutz encontró chocantes los gemidos ifaluk, pero un estadounidense también podría sorprenderse ante el decoro británico. Para los utku, los occidentales resultan infantiles en su expresión imprevisible de la cólera y el sufrimiento; se dice que son una raza incontrolada e irritable. A un paseante finés, el saludo alegre de un sonriente corredor estadounidense le parece una intrusión que linda con la hostilidad: uno no se conduce con alborozo en el bosque y, ciertamente, no invade el espacio contemplativo de otra persona.

En algunos casos, probablemente debamos imaginar que la experiencia emocional resulta muy similar y que es tan solo la manifestación exterior lo que difiere. Como se puede ver en la literatura, las cartas y las amistades personales, la aflicción británica y la estadounidense probablemente no sean muy distintas, aunque las reglas para su manifestación pública divergen ligeramente. En otros casos, las normas conductuales quizás alteren la propia experiencia. Por descontado que los fineses experimentan júbilo intenso, pero la alegría despreocupada del exuberante y extravertido estadounidense, que saluda a los otros corredores, es un tipo de contento que quizás no sea accesible para personas que han aprendido a ser extremadamente tímidas e introvertidas y que asocian el bosque con profundos pensamientos sobre la indefensión y la brevedad de la vida. Pocas emociones finesas son despreocu-

31. La respuesta pública ante la muerte de la princesa Diana muestra que estas normas están cambiando —aunque no para las clases altas.

padas o se expresan con facilidad.³² Esto constituye una diferencia empírica.

La investigación de Paul Ekman sobre la expresión facial, en la estela de Darwin, sugiere que ciertas expresiones faciales se reconocen en culturas diferentes en tanto signos de cólera, temor, asco, sorpresa, alegría o tristeza. De manera menos concluyente, también muestra una tendencia intercultural a la expresión de tales emociones, en las circunstancias apropiadas. (Por ejemplo, incluso los sujetos japoneses que inhibieron rápidamente la manifestación de una de las expresiones clásicas mostraron, al ser observados sin su conocimiento, una propensión momentánea de la boca a realizar esa expresión.) ¿Qué muestra esta investigación exactamente?

Debo admitir una deficiencia cerebral aquí, pues no siempre me resulta fácil reconocer las emociones de los sujetos de estas fotografías; en la medida en que reconozco algunas, suelen parecerse a las contorsiones de los niños cuando ponen caras, no a expresiones que tendría una persona real. Y tiendo a preguntarme si lo que veo es el dibujo habitual de las arrugas faciales de una persona mayor que podría estar sintiéndose completamente feliz en ese momento o la expresión de una tristeza efectiva. No obstante, dejemos atrás tales preocupaciones y establezcamos que la investigación muestra lo que Ekman sostiene. ¿Qué manifestaría eso? Evidenciaría que probablemente haya una base evolutiva subyacente en algunos comportamientos y señales emocionales. No evidencia, desde luego, que esta parte intercultural resulte esencial en el comportamiento emocional en una cultura dada, ni que sin ella no se pudiera reconocer que una persona experimenta la emoción en cuestión. Tampoco muestra que la tendencia en la dirección de un tipo dado de conducta facial no pudiera ser borrada de modo efectivo por la enseñanza social —como las manifestaciones de tristeza que Wikan esperaba en el comportamiento de su empleada fueron anuladas por el aprendizaje de que tales expresiones son peligrosas. Y, desde luego, no significa que la expresión facial en cuestión no pueda ser asumida por alguien que no tiene tal emoción. En eso precisamente consiste el engaño.

Asimismo, como señala Paul Griffiths, cuando sostiene que demuestra que las *emociones* se experimentan de manera universal, Ekman postula algo que no concuerda con sus datos, pues la investigación trata exclusivamente la manifestación conductual de (algunas) emociones (lo que Griffiths denomina el lado del *output*), y sólo una parte de

32. Durante ocho años he pasado un mes de verano en Finlandia. Sigo volviendo allí casi cada año.

tal manifestación conductual. No se ocupa en absoluto del contenido de las emociones, ni de los modos en que las personas interpretan las situaciones en tanto vinculadas a una emoción particular.³³ En consecuencia, no aporta nada acerca de la universalidad de las ocasiones de cólera, aflicción o temor. Éstas son cuestiones de interpretación y creencia, y los estudios se limitan a la conducta y al reconocimiento de la misma.

Así pues, cabe aceptar el postulado de universalidad conductual en el caso de algunas emociones, sin comprometer de ninguna manera la defensa de la variación cultural. Un segundo tipo de variación es la divergencia social relativa a los *juicios sobre el valor de una categoría emocional en su integridad*. Los esquimales utku de Briggs enseñan que la cólera siempre es inapropiada, porque siempre resulta inapropiado, al menos para un adulto, preocuparse hondamente por las afrontas y los daños. Aunque en ocasiones se apartan de esta pauta y, ciertamente, experimentan cólera,³⁴ los utku siempre la consideran un signo de inmadurez que infantiliza a su poseedor. Los adultos deben dejar de lado esas niñerías. En esto, ya que no en todos los aspectos,³⁵ son verdaderos estoicos. Pese a la dificultad para el antropológico de captar la distinción entre mostrar y experimentar una emoción, la argumentación de Briggs resulta convincente en este punto, pues tuvo el cuidado de sostener largas conversaciones con la familia a la que investigaba acerca de las normas de la bondad humana. Especialmente reveladora resultó la incomodidad que sentían ellos ante el incidente bíblico en el que Jesús expulsa a los mercaderes del templo. Como buenos cristianos, debían aprobarlo, pero, en realidad, les costaba encajarlo en su descripción normativa del carácter de Jesús (no sólo en su comportamiento público). Su explicación fue que, en efecto, reprendió a los mercaderes, pero no por ira: lo hizo para que fueran mejores, pues estaban siendo «muy malos, *muy malos*, y se negaban a escucharlo».³⁶ En general Jesús es alabado por no experimentar cólera. (Briggs se fijó en que los utku, avergonzados de sentir enfado, castigaban a sus perros con una dureza inusual —sin admitir la cólera y tratando el castigo

33. Griffiths (1997), capítulo 3.

34. Los hallazgos de Briggs son malinterpretados en Pinker (1997), quien ataca el planteamiento de que los utku «carecen de una palabra para la cólera y no experimentan la emoción» (Pinker, págs. 364-366). Briggs describe en detalle un complejo conjunto de términos para diversos tipos de emociones y conductas coléricas, encontrando al menos cinco palabras en la lengua que se refieren a la emoción de la cólera (Briggs, [1970], págs. 328-337).

35. Se les permite tener apegos fuertes vinculados a la añoranza, la soledad e incluso la aflicción.

36. Briggs (1970), págs. 331-332.

como una forma de entrenamiento. Sin embargo, en la violencia de los golpes vio plausiblemente una vía de escape encubierta para las emociones de ira y frustración que no podían reconocerse ante los demás seres humanos.)

Compárese con la actitud hacia la ira en la Roma descrita por Séneca, en la que se esperaba que un hombre realmente viril estuviese sumamente apegado a su honor y, en consecuencia, dispuesto a enojarse por cualquier afrenta o perjuicio. Tanto las taxonomías estoicas griegas como las romanas clasifican la cólera como una emoción placentera dirigida hacia el futuro, debido al placer de contemplar la venganza. Se trata de una idea cultural específica. Incluso aunque los estadounidenses contemporáneos estén mucho más cerca de los romanos que de los utku en cuanto al comportamiento violento, nuestras normas sobre lo apropiado de la cólera son mucho más ambivalentes. Durante los muchos años en los que he pasado encuestas en mis clases sobre la ubicación de la ira dentro de los ejes estoicos de bien-presente, bien-futuro, mal-presente, mal-futuro, no he encontrado ni un solo alumno (exceptuando a los expertos en estoicismo) que la incluyese en la categoría bien-futuro, como hacen todos los filósofos grecolatinos. Nuestro bagaje cristiano ejerce al menos cierto impacto sobre nuestra concepción de la cólera, aunque no siempre sobre nuestras acciones.

Estas diferencias de juicio normativo afectan a la propia experiencia. Para un utku, el enfado se relacionará con la vergüenza y el sentimiento de una mermada madurez; para un romano, se vinculará a un sentimiento de orgullo viril y a una excitación casi erótica, mientras se prepara para aplastar a su adversario. Los estadounidenses crecen entre señales contradictorias, además de que se dan divergencias en su educación, y las diferencias de género constituyen una de las principales fuentes de variación. De niña aprendí a encontrar la cólera aterradora y llegué a la convicción de que significaba que haría algo irrevocablemente destructivo; como mencioné en el capítulo 1, esto significa que rara vez la experimento de forma directa, pero descubro su presencia a través de jaquecas, ciertos patrones de conducta, etc. Mis auditórios, especialmente sus integrantes varones, aseguran experimentar la ira como una suerte de ebullición o explosión dolorosas; esto aún está muy lejos del planteamiento grecorromano según el cual la cólera es algo terrible y delicioso, que gotea «más dulce que la miel» por el corazón.³⁷

Lo mismo sucede con otras emociones. Cabe esperar que la experiencia del amor erótico en una sociedad que ha interiorizado la visión

37. Aristóteles, *Retórica* II.2, citando a Homero. Aristóteles no niega que la cólera resulte dolorosa: sostiene que posee ambos aspectos.

agustiniana del pecado original difiera considerablemente de la experiencia amorosa en una sociedad que carece de esa doctrina. A menudo las personas aprenden a avergonzarse o a atribularse por su propia excitación sexual, lo cual afecta a la experiencia tanto del sexo como del amor erótico. De manera similar, de nuevo, el juicio balinés relativo a la aflicción —que entraña peligro para la salud— afecta a la experiencia, así como al comportamiento. La opinión de mi padre de que uno no debe doblegarse ante la vida acercaba considerablemente su aflicción a la balinesa, y la alejaba en gran medida de la aflicción de quien considera correcto entrar de lleno en la experiencia de la indefensión y la desesperanza.

También cabe la posibilidad de que las sociedades difieran de modo más sutil en sus juicios normativos sobre un tipo de emoción, simplemente concediendo mayor o menor prominencia a una emoción. Resulta evidente que los Estados Unidos de la modernidad atribuyen al amor romántico-erótico un grado infrecuente de relevancia entre las culturas del mundo, hecho que tiene su origen en una larga tradición de Europa Occidental. Y el amor es una experiencia diferente cuando se lo considera fuente central de significado en la vida. Ciertamente, los ifaluk experimentan amor romántico, pero no creen que sea lo primordial en la vida: lo fundamental es la estabilidad material y la supervivencia.

En un destacado estudio comparativo de prácticas relativas a la crianza de los niños, Stanley Kurtz sugiere que el romanticismo occidental afecta al comportamiento temprano de las madres (de clase media) y de los niños en Estados Unidos, a través de normas románticas de cercanía y fusión. Observa que, en general, una madre estadounidense mira con frecuencia a su bebé a los ojos, le sonríe y le responde creando, con el paso del tiempo, un mundo interpersonal de gran receptividad.³⁸ Una madre típica de la India,³⁹ por el contrario, lleva a su bebé apoyado en la cadera, haciéndole sentir la solidez de su presencia corporal pero sin mirarle apenas a los ojos, mientras realiza sus tareas. Incluso cuando le da el pecho, el contacto visual es mucho menos elaborado que en el caso estadounidense. Le proporciona un sentido de estabilidad y seguridad materiales, pero parece interesarse menos en cultivar un tipo de interacción amorosa intensamente personal con el niño. (En cierta medida, como hemos visto, estas diferencias son producto de las dimensiones de las familias y de las circunstancias físicas.) La conclusión de Kurtz es que los usos estadounidenses conducen a

38. Véase también Stern (1977, 1985).

39. Vuelvo a consignar aquí la necesidad de más datos y del reconocimiento de la existencia de una enorme variedad cultural dentro de esta nación.

unas expectativas exageradas de intimidad y armonía perfectas que acrean dificultades en la vida romántica posterior; las costumbres indias le parecen más sensatas y realistas.⁴⁰ Sea cual fuere el juicio normativo que uno emita, podemos ver cómo nuestra idea cultural de que el amor romántico es necesario y esencial puede matizar muchos aspectos de la vida emocional y de hecho puede conformar sus mismos cimientos.

Cada una de las cinco fuentes de variación emocional desempeña su papel en estas diferencias de juicio normativo. Las condiciones físicas modelan el deseo de los *utku* de evitar la cólera, la vida de ociosidad estadounidense que tanto se centra en el amor o la vida *ifaluk* que acomoda mejor la compasión que el romance. Las creencias metafísicas (o su ausencia) conforman la aversión balinesa por la aflicción o el vínculo estadounidense entre amor y salvación. Las prácticas y hábitos también contribuyen, como cuando una madre mira a su bebé a los ojos porque es lo que ha visto hacer a otros, o cuando un romano amenaza a un adversario porque así se hacen las cosas en su entorno social. Es probable que el lenguaje cumpla algún papel: así, la ausencia de un término específico para el amor romántico, y el hecho de que la palabra *fago* se enseñe vinculada a experiencias basadas en cuidados maternales y de satisfacción de necesidades, pueden ayudar a explicar por qué los *ifaluk* no comparten la creencia estadounidense de que el amor romántico es el centro del universo. Y finalmente, por supuesto, las normas sociales —relativas a cómo han de ser todos los integrantes de una cultura, cómo han de ser varones y mujeres, cómo han de ser las clases sociales diferentes— determinan en gran medida los juicios sobre las categorías emocionales, tanto para la sociedad en su conjunto como para los actores sociales particulares.

Por otro lado, las sociedades transmiten concepciones diferentes acerca de los *objetos apropiados para una emoción*, las cuales, una vez más, moldean la experiencia, así como el comportamiento. La doctrina de la «provocación razonable» del derecho penal anglo-estadounidense encarna normas sociales relativas a las ocasiones en que un «hombre razonable» se enfada de manera violenta. Incluyen el adulterio de la esposa (pero no de una prometida) y un golpe en la cara (pero no en las orejas).⁴¹ Aunque los jueces saben perfectamente que la gente se enoja virulentamente por muchas otras provocaciones, la asunción tras la doctrina es que las normas sociales han de guiar las normas de las condenas: la persona bien criada responde con violencia sólo a algunas provocaciones. Hoy en día la doctrina permanece, pero los objetos han

40. Kurtz (1992).

41. Véase Kahan y Nussbaum (1996), págs. 306-308.

cambiado. La esposa de un hombre ya no se considera su propiedad; en consecuencia, ya no se concibe el adulterio como «la mayor invasión de la propiedad de un hombre», y la alegación de cólera violenta por adulterio tiene menos probabilidades de conseguir para el acusado una condena por homicidio en vez de por asesinato. Sin embargo, se han añadido al repertorio nuevos objetos de cólera apropiada: en particular, la ira de una mujer maltratada contra su maltratador.

Tales diferencias se dan en el interior de una sociedad; también existen divergencias entre sociedades distintas. Los romanos aprobaron un repertorio mucho más amplio de objetos para la cólera extrema, incluso asesina, que los estadounidenses modernos. Séneca lleva a cabo un autoexamen al final de cada día recapitulando sobre la cólera que ha sentido por desdenes recibidos en una invitación a cenar, al ser sentado en un sitio indebido, etc. Y su libro *De la ira* está repleto de relatos de provocaciones triviales que suscitan asesinatos en respuesta a ellas: la idea es que se trata de lo que la sociedad enseña como aceptable, aunque se espera que el lector lo vea, finalmente, como inaceptable. La cólera también se suele enseñar de modo diverso a distintos actores sociales. Muchos estudios muestran que el comportamiento colérico y agresivo de los niños varones estadounidenses se alienta sutilmente o al menos se disuade poco, mientras una conducta similar de las niñas se disuade de manera tajante. Cabe encontrar diferencias similares en el objeto del miedo, la compasión y otras emociones importantes.

Podría pensarse que los objetos apropiados de aflicción son bastante uniformes en todas las culturas que consideran la aflicción apropiada; pero incluso en este punto hallamos divergencias. Cathy Lutz comentó a sus anfitriones ifaluk que la muerte de una mujer muy mayor no era tan mala, pues «pondría fin a su sufrimiento», expresando un juicio estadounidense muy común, pero lejos de ser universal. Los ifaluk se mostraron sorprendidos e incluso incrédulos: «la muerte de una persona de cualquier edad perfora una red de gran amplitud».⁴²

Finalmente, las propias *taxonomías de la emoción* varían entre sociedades. He afirmado que todas las sociedades conocidas poseen alguna variedad de los principales tipos de emociones: amor, temor, aflicción, celos, envidia, compasión y algunos más. Pero ni siquiera en las grandes categorías genéricas encontramos una correspondencia perfecta de las mismas entre las culturas, pues éstas organizan de forma distinta los elementos que distinguen a las emociones entre sí. De esta manera, el *fago* ifaluk encierra elementos tanto del amor personal como de la compasión y su noción esencial es una actitud protectora

42. Lutz (1988), pág.110.

centrada en la necesidad o la vulnerabilidad del objeto. Las culturas que vinculan el amor al valor elevado o al carácter especial del objeto, más que a su necesidad, no pueden unir de este modo ambas emociones; en este sentido, la lista que acabo de enumerar de «grandes categorías genéricas» es sectaria. De forma similar, cabe dudar de si la cólera clasificada por los romanos como bien-futuro es exactamente la misma emoción genérica que la ira que mis alumnos colocan uniformemente en la categoría de presente-mal.

Si esto es así en cuanto al género, lo es aún más con relación a la especie en particular. Las especies precisas de la culpabilidad y la vergüenza relativas al cuerpo sexual que muchas culturas cristianas experimentan y cultivan no cuentan con un equivalente preciso en la antigua Atenas, que carecía de la creencia metafísica cristiana en el pecado original. Las especies del amor erótico y romántico son notablemente variadas, incluso dentro de la tradición occidental. El *érōs* del griego antiguo no es mutuo: es un deseo erótico vehementemente por un objeto, que incluye la idea de la posesión y el control del mismo. Contrastá explícitamente con la *philia*, un tipo de amor que no precisa ser sexual (aunque puede serlo) y que supone la reciprocidad y el beneficio mutuo; difiere también del *ágape*, un amor benevolente, desinteresado y por lo común de carácter no sexual.⁴³ Si bien una lengua sin una pluralidad de términos amorosos podría expresar tales distinciones (y los autores latinos lo intentan, empleando sólo la palabra *amor*), los contrastes conceptuales representan y determinan, al parecer, contrastes reales en la experiencia: un griego no espera que el amor erótico, en cuanto tal, persiga la reciprocidad. (Confróntese con la concepción estadounidense moderna del amor erótico, que hace hincapié en la correspondencia y la reciprocidad.) Por otra parte, el amor cortés medieval posee algunas características distintivas que no estaban presentes en la antigua Grecia y que probablemente no podrían aparecer en los Estados Unidos de hoy en día: la idealización del objeto femenino, considerado casto e inalcanzable; el paradigma de devoción desinteresada y de riesgo al servicio de ese ser perfecto. Las concepciones estadounidenses modernas del amor contienen rasgos del antiguo *érōs* y del amor cortés, pero también son modeladas con fuerza por paradigmas románticos del amor como empeño incesante que culmina en la muerte o la extinción. Veríamos estratos similares de complejas interrelaciones históricas en la mayoría de las demás sociedades si las comprendiéramos lo suficientemente bien.

43. Considerese, sin embargo, la cortesana con el pecho desnudo denominada «Agape» en un jarrón de época temprana de figuras rojas: véase Dover (1989).

V. LA MUERTE ESTADOUNIDENSE

A fin de reunir todos estos elementos, examinaremos a continuación un ejemplo complejo diseccionando sus componentes culturales y personales. Retomemos el caso de la aflicción que hemos seguido en calidad de caso central en este capítulo, así como en los capítulos 1 y el 2. En el capítulo 5 y en la tercera parte me ocuparé del rico contenido de varias obras de arte influyentes y originales. Pero los artistas a menudo se sitúan en los márgenes de la cultura; en este caso, una parte de mi interés por las obras que escojo reside en su retrato del forastero y de la mirada del mismo. Por lo tanto, para ocuparnos de la cuestión de la «construcción social» en su fuerza cotidiana, necesitamos una obra popular y «desde dentro», cuya representación de la emoción haya apelado a un público de masas en su propia cultura y haya logrado suscitar en él emociones intensas. Por ello elijo el final de la película *La fuerza del cariño*, un melodrama clásico de Hollywood cuyo relato de una muerte prematura hace llorar al público estadounidense.

Recordemos rápidamente la trama. Deborah Winger interpreta a la hija de Shirley MacLaine, una adinerada viuda tejana conocida por su encanto y refinamiento. Winger se va de casa para casarse con un profesor universitario y la pareja se muda de Tejas a Iowa. Su marido no es muy trabajador ni tiene mucho éxito; mientras ella cuida de sus dos hijos con unos ingresos ajustados, él tiene aventuras con alumnas. Finalmente el matrimonio se separa. Poco después, Winger descubre que tiene cáncer de mama. A lo largo de la película, ha mantenido una relación muy estrecha con su madre, de modo que vuelve a casa para estar con ella, con sus dos hijos: es allí donde recibe la noticia médica. Mientras tanto, MacLaine, atrapada durante mucho tiempo por su propio sentido del decoro, ha tenido una aventura con un extravagante y poco fiable ex astronauta, interpretado por Jack Nicholson. Éste ha roto con ella porque no puede comprometerse y llegar al matrimonio.

Winger llega al final de su vida en un moderno hospital urbano. Es una actriz de tremenda vitalidad, se la ve prodigiosamente guapa y fuerte durante estas escenas finales, como un caballo encadenado, lo cual de algún modo acentúa el efecto de la muerte prematura. Recibe la visita de los que la quieren y todos guardan la compostura, incluida ella misma, pese a que su sufrimiento y su aversión a la muerte resultan evidentes. (Su voz se quiebra, pero ella no se viene abajo.) Incluso su infértil marido se presenta y trata de reparar el daño; lo hace de una manera reticente y fría que nos dice que no se ha convertido en alguien mejor ni más fuerte, pero también que no era malo en realidad, sino sólo dé-

bil. Finalmente, para sorpresa de todos, aparece el ex astronauta fingiendo como siempre que no le afecta lo que está pasando. Fuera del hospital, tiene una conversación con MacLaine que deja claro que ahora está dispuesto a comprometerse.⁴⁴

En una escena que puede considerarse el clímax, los dos niños entran en la habitación de su madre por última vez. Tratan de mantenerse serenos, pero cada uno reacciona ante la situación de forma característica: el pequeño, cariñoso, con abrazos y lágrimas; el mayor, más difícil, con un silencio hosco y glacial. Winger considera que su deber es decir algo útil a los niños, algo que recuerden toda su vida. Al hijo mayor, que no le habla, le dice en voz alta y emocionada: «Sé que me quieres». Conteniendo apenas las lágrimas, le dice que quiere que dentro de unos años recuerde que lo sabía. Entonces abraza al niño pequeño otra vez y dice con más dulzura y un ligero temblor: «Bueno, ha ido bastante bien, ¿no crees?». Éstas son sus últimas palabras y éste es el momento en que el público suele llorar con mayor profusión.

Como argumentaré después, las emociones del público cuando responde a una obra así descansan sobre actos de identificación empática en los que consideramos los eventos representados como (en palabras de Aristóteles) el tipo de «cosas que pueden pasar», a nosotros o a nuestros seres queridos. Analicemos a continuación la aflicción retratada en la película y, al mismo tiempo, la respuesta del público en forma de aflicción, preguntándonos hasta qué punto sus componentes son universales y en qué medida exhiben rasgos particularmente estadounidenses (además de regionales).

En uno de sus niveles, la historia es una tragedia de una clase reconocible interculturalmente. La muerte prematura por enfermedad ha sido un elemento fundamental de la ficción trágica en todas las épocas, al igual que lo es en la vida real, y la muerte de una mujer joven es un objeto clásico de la aflicción del público, desde la *Alcestis* de Eurípides hasta *La Bohème* de Puccini. Tal muerte está dentro de ese género. Pero sus circunstancias físicas concretas han sido sagazmente escogidas para suscitar miedos específicamente estadounidenses. Los estadounidenses no han de temer la inanición, los sacrificios humanos y ni siquiera la tuberculosis. El cáncer de mama, no obstante, constituye el gran miedo de las jóvenes estadounidenses y una mujer golpeada de esta manera sin aviso provoca miedos especialmente potentes entre el

44. En lo que concierne a esta película: en su continuación, *La historia continúa*, evidentemente no se ha comprometido con ella y ha continuado sus aventuras con mujeres más jóvenes. No he leído las novelas de Larry McMurtry en que se basan ambos largometrajes, así que no les puedo contar lo que pasó.

público de ese país. Se trata desde luego del tipo de cosas que pueden pasar.

La construcción de la aflicción en la película también se apoya en *creencias metafísicas y cosmológicas* comunes en Estados Unidos: la falta de una fe firme en la otra vida, la noción de que el cáncer de mama es un castigo misterioso que acecha a las jóvenes, la creencia en la medicina y los hospitales en calidad de grandes fuerzas salvadoras (si es que las hay), la creencia casi psicoanalítica de que el niño recibirá un golpe psíquico, si se le permite creer que sus deseos agresivos han contribuido a la muerte de su madre. La aflicción se escenifica a través de *prácticas* característicamente estadounidenses: la muerte se produce en un hospital inmaculado bajo supervisión médica y el impresionante y moderno exterior del edificio revela que MacLaine ha conseguido el mejor cuidado posible para su hija. Todos se comportan con el decoro exigido por el entorno médico. Nadie mira ni toca el cadáver y al público no se le permite verlo.

Por último, encontramos las *normas sociales*: primero, en la construcción de la heroína como objeto apropiado de compasión. Resulta significativo que Winger, a diferencia de Mimi o Violetta, sea madre. Al igual que estas dos heroínas operísticas, ha tenido una vida erótica compleja, y el público recuerda con aprobación romántica su aventura con un solitario hombre de negocios, conmovedoramente interpretado por John Lithgow. Pero asimismo es importante que la aventura haya terminado y que desde el principio Winger se muestre ante todo consagrada a sus hijos. Acaba su vida en compañía de éstos y de su madre, con el ex marido en los márgenes y la desaparición del ex amante —una vez recuperada la castidad, o su equivalente estadounidense. Esto la convierte ante el público norteamericano en una persona muerta seductora e incuestionable. Uno se imagina que un director italiano o francés habría contado la historia con mayor ambigüedad y tonos más oscuros, sin hacer que el amante extraconyugal desapareciese. (Hasta cierto punto, la táctica es problemática incluso en términos normativos estadounidenses, pues Lithgow es claramente el hombre más interesante de la película.)

En la escena de la muerte en sí, se evidencian algunas otras reglas: normas relativas al perdón, al valor y al coraje, a los cuidados maternales, a la vida que sigue frente a la pérdida (MacLaine y el astronauta). Es muy relevante que a Winger, en la muerte, se la vea hermosa, energética, valiente, centrada en sus hijos y en todo momento cariñosa, en vez de deprimida y desconsolada; que el astronauta deponga su actitud de macho a la defensiva en el momento de crisis; que se plantee una solución para la difícil relación entre madre e hijo y que se asegure en

principio la liberación de éste de una culpa paralizadora.⁴⁵ La victoria del perdón sobre la ira y la del amor sobre la culpa manifiestan un característico optimismo estadounidense.

Algunas de estas normas son estadounidenses en general, pero el largometraje también presenta nociones regionales relativas a la sensibilidad y al cuidado de los otros, marcando tales actitudes como características del Sur y el Medio Oeste. (A una dependienta que asegura ignorar que estaba siendo descortés con Winger al burlarse de su incapacidad para pagar, Lithgow le espeta la memorable réplica de «Entonces debes de ser de Nueva York».) De este modo, la película aliena al público a responder con las emociones del interior del país, no (si es que las tiene) con las de la élite urbana, altanera y caprichosa. Finalmente, desde luego, la película localiza el origen de las emociones en una historia personal que, en algunos aspectos, resulta sumamente particular: el amor entre madre e hija está dotado de una textura, humor y profundidad fuera de lo común, y el modo en que la hija afronta la muerte se presenta como imbuido de los recursos interiorizados de la inquebrantable fuerza de su madre.

Tales elementos construyen una escena de aflicción que en algunos aspectos resulta universal, pero en la que también puede reconocerse el carácter estadounidense. La *conducta* de los personajes es, de manera obvia, totalmente distinta del comportamiento de la madre ifaluk y de la asistenta balinesa; difiere incluso en parte de la profesora universitaria de la costa Este que trabaja en su conferencia. Todos los personajes comparten ciertas *normas relativas a la propia aflicción*: que es buena y apropiada, pero no se ha de permitir que repercuta demasiado en la conducta propia y, ciertamente, no debe arruinar la búsqueda personal de la felicidad. (El niño ha de ser liberado de la culpa; MacLaine debe casarse con Nicholson.) Estas normas no son *sui generis*, sino reconociblemente estadounidenses, al igual que otros aspectos del optimismo e individualismo estadounidenses. Las *normas relativas a las ocasiones y los objetos de aflicción apropiados* de la película son en cierto modo universales, puesto que en toda cultura la muerte por enfermedad de una persona joven resulta una ocasión apropiada de aflicción donde las haya. Pero, como he alegado, la elección del cáncer de mama posee una significación cultural especial, y la decisión de tratar la muerte de alguien joven muestra la determinación de la película de evitar controversias culturales: a menudo los estadounidenses sienten una incómoda ambivalencia acerca de la muerte de los padres. También hay normas

45. De nuevo, sólo en lo que atañe a este largometraje: *La historia continúa* muestra que tiene una vida difícil.

de género: está bien que el niño pequeño lllore, pero los varones mayores no pueden derramar lágrimas.

En definitiva, las diversas nociones culturales hábilmente manipuladas por la película le proporcionan a la emoción genérica de la aflicción un entorno y una tonalidad altamente específicos, convirtiéndola en una experiencia interna muy diferente de la que se tendría en Bali, en Gjoa Haven o incluso en Nueva York.

VI. CULTURA Y COMPRENSIÓN

La cultura constituye un componente crucial de la explicación de las emociones de un individuo y la teoría cognitivo-evaluadora está bien pertrechada para iluminar este aspecto de la vida emocional. Sin embargo, los partidarios de la construcción social a menudo plantean algunas tesis más ambiciosas: que las fuerzas culturales no dejan espacio para la variedad y la libertad del individuo; que aquéllas convierten los detalles de la historia personal en intrascendentes desde el punto de vista etiológico; que crean mundos mutuamente inaccesibles. Pero ahora disponemos de razones para cuestionar todos estos postulados.

El postulado de incomprendibilidad recíproca es, por supuesto, refutado por el propio acto de la descripción cultural sensible y por la larga historia de receptividad imaginativa que precede a todo buen estudio antropológico sobre las emociones. Tanto Lutz como Briggs encontraron al principio que gran parte de los aspectos que estudiaban les resultaban opacos. Tampoco el tiempo hizo desaparecer por completo el misterio: a Briggs la siguió desconcertando la inestabilidad e inconsistencia de su anfitrión *utku*, Inutiaq. Pero, como también ella comprendió, las personas son misteriosas e inconsistentes, y algunas más que otras. Cuando llegó al punto de tratar a Inutiaq como a una persona en vez de como un texto cultural, pudo permitirle ser tan misterioso como cualquiera de sus amigos occidentales y no considerar esto un fallo metodológico.

He argumentado que tanto la biología como las circunstancias comunes tornan extremadamente improbable el que los repertorios emocionales de dos sociedades resulten mutuamente opacos en su integridad. No sorprende que la comunicación intercultural se centre a menudo en experiencias genéricas que derivan de esta situación común. Así, las obras de Sófocles y Eurípides cruzan barreras culturales con una fuerza inusitada, pues abordan mitos de pérdidas y conflictos familiares que resultan fácilmente reconocibles para otras culturas. La *Iliada* de Homero se ha empleado con resultados satisfactorios en el

tratamiento de veteranos de la guerra de Vietnam que sufren de trauma postcombate, pues sus historias de cólera y temor resultan identificables a través de las diferencias culturales. Igualmente, el *Mahabharata* atrajo a mucho público cuando un elenco internacional lo presentó en Nueva York, en una puesta en escena de Peter Brooks que pretendía subrayar la universalidad humana de la obra. Jean Briggs descubrió que la ópera italiana proporcionaba un valioso terreno común entre los conceptos occidentales y utku de la emoción. Dado que los utku en general, e Inuttiaq en particular, eran grandes amantes de Verdi y Puccini, algunos momentos de sus obras podían emplearse para discutir acerca de emociones específicas. La favorita de Inuttiaq era *Il Trovatore*, que describía como «la música que lo hace a uno querer llorar».⁴⁶ El mundo de un auditorio teatral neoyorquino está, por descontado, sumamente alejado del mundo de la épica india antigua, al igual que el universo de la mítica España italianizada de Verdi dista mucho de la sencilla vida de los cazadores utku. Sin embargo, en otro nivel, la aflicción por la pérdida de una madre y los pensamientos de venganza hacia aquellos que nos infligieron un daño no resultan de ningún modo extraños en ninguna sociedad.

Algunas formas de vida, en cuanto tales, no están a nuestra disposición. Por ejemplo, el amor cortés medieval no constituye una opción viva en el presente, ya que no podemos compartir las creencias y prácticas metafísicas precisas para respaldarlo. Cabe comprenderlo razonablemente bien mediante la figuración literaria e histórica, pero podemos imaginarnos *a nosotros mismos* en ese mundo sólo en un nivel muy general y parcial, centrándonos en las nociones de sacrificio, idealismo, devoción y «corazón noble» que todavía siguen a nuestro alcance. De igual modo, es posible que algunos conceptos de la emoción contemporáneos no se encuentren disponibles, en el sentido de que no podamos imaginarnos cabalmente la experiencia de poseer tales conceptos. Creo, sin embargo, que se dan muy pocos casos de este género, una vez entendemos la lógica que se oculta bajo las emociones de otra cultura a un nivel lo suficientemente profundo. Aunque no pretendo entrar a fondo en los debates antropológicos relativos al carácter universal de la racionalidad, estoy convencida, junto con Donald Davidson, de que el mismo acto de interpretación exige la asunción de que las cosas tienen sentido y, por lo tanto, de que la comunicación presupone una suerte de racionalidad común.⁴⁷ Sólo en este sentido la idea basílica de la fuerza vital parece a primera vista extraña y supersticiosa,

46. Briggs (1970), pág. 154.

47. Davidson (1984).

hasta que recordamos que nosotros pensamos algo muy similar acerca del efecto del estrés en el sistema inmunológico. Por lo común habrá razones de hábito y una historia personal íntima que de hecho nos impidan adoptar un conjunto diferente de conceptos sobre las emociones, pero éstos no parecen impensablemente extraños ni inhabitables.

En lo que concierne a la variedad y libertad individuales, algunas explicaciones de los defensores de la construcción social son erróneas, en ocasiones bajo la influencia de Michel Foucault —quien, a pesar de su genialidad, no mostraba especial interés por la diversidad individual.⁴⁸ No debemos llegar tan lejos como el psicoanalista Donald Winnicott, quien escribió que las divergencias culturales pueden estudiarse simplemente «como un solapamiento de innumerables patrones personales».⁴⁹ La propia cultura desempeña un papel explicativo: el hecho de que algo sea una norma cultural ampliamente refrendada proporciona un motivo para que las personas la sigan que no cabe reducir a un solapamiento de refrendos individuales. No obstante, Winnicott está en lo cierto al destacar que la cultura sólo existe en las historias de los individuos, que los individuos varían enormemente y que la existencia de patrones personales diversos crea espacios de diversidad en el interior de la propia cultura. Las personas suelen ser conscientes de ello en cuanto atañe a su propia cultura. De modo intuitivo, la conciben con un grado alto de abigarramiento; no como una máquina de poder que troquela una serie de seres humanos idénticos, como galletas que salieran de una fábrica, sino como un escenario de encendidos debates y de una diversidad considerable donde precisamente estas características crean ámbitos en los que el individuo tiene espacio para moverse. También intuyen que los padres de un individuo son el primero y, de alguna manera, el principal medio de transmisión cultural, y que la cultura sólo se transfiere cuando entra en la vida de cada niño en particular. Los padres y los niños divergen en gran medida, y aquéllos disponen al menos de cierta libertad para escoger los elementos de la cultura que formarán parte de la vida de sus hijos.

Cuando reflexionamos sobre otras sociedades, especialmente si son distantes, no siempre recordamos estos hechos. Mostramos propensión a hablar de «la visión utku de la cólera» o, de forma todavía más absurda (dada la magnitud y diversidad de la sociedad), de «la visión

48. Foucault (1985, 1986) refunde diferentes tipos de textos griegos y romanos, procedentes de distintas clases sociales, de diferentes localizaciones geográficas y con una concepción religiosa y filosófica distinta, para producir una imagen singular y unicificada de cada época.

49. Winnicott (1965), pág. 15

india del niño». Y no siempre concedemos a los demás las prerrogativas que solemos dar por sentadas en nuestro caso —de crítica, cambio, y formación consciente del desarrollo moral.⁵⁰

Esto nos remite de nuevo al carácter eudaimonista de las emociones. La concepción cognitivo-evaluadora implica que el contenido emocional en sí integra la búsqueda del florecimiento por parte de una criatura. El hecho de que los seres humanos deliberen éticamente sobre cómo vivir supone que las emociones son una parte fundamental de la deliberación moral. Si consideramos las emociones impulsos, pensaremos que podemos educarlas o alterarlas sólo mediante la supresión. Así, Kant pensaba que la virtud siempre es cuestión de fuerza, pues la voluntad aprende a contener las inclinaciones inapropiadas, como un buen cocinero que sostiene la tapa de una olla hirviendo. Pero en la vida cotidiana apoyamos con mayor frecuencia una perspectiva diferente: creemos que las emociones poseen un contenido intencional y que las personas pueden hacer mucho por modelar el contenido de las suyas y, especialmente, de las emociones incipientes de sus hijos.⁵¹ Así pues, el reconocimiento de la «construcción social» habría de conducir a un reconocimiento del espacio y de la libertad, no a lo contrario.

Una estadounidense que pase un tiempo con los *utku* y que juzgue valiosas las ideas de los mismos sobre la cólera, no puede sencillamente volver a casa y convertir Estados Unidos en Gjoa Haven.⁵² Su postura hacia Estados Unidos y hacia sí misma se asemejará a la de Séneca en Roma: la de un crítico de la sociedad que tiene la posibilidad de intentar modelar el curso del desarrollo moral de la generación siguiente, incluso al tiempo que se enfrenta a sus propios impulsos culturales, profundamente arraigados. Pero, desde luego, no se verá obligada a considerar que su destino la condena a (lo que conceptúa) una cólera excesiva. A medida que su concepción de la *eudaimonía* se modifique debido a la reflexión, también sus emociones podrán variar progresivamente —pese a que sus hondas raíces en la infancia hacen que el cambio haya de ser gradual y parcial. Quizá lo más importante: ella puede modelar conscientemente su interacción con los niños, transmitiendo las normas que su reflexión respalda.

50. Véase Winkler (1990) para una exposición de estas cuestiones en el tratamiento de las normas de la Grecia antigua.

51. Acerca de la preponderancia de este planteamiento en la tradición jurídica anglo-estadounidense, véase Kahan y Nussbaum (1996).

52. Mi ejemplo es hipotético. Briggs, aunque es de origen estadounidense, lleva años viviendo y enseñando en Canadá; tampoco efectúa los juicios normativos que exploró aquí.

De hecho, una de las mayores ventajas de una perspectiva cognitivo-evaluadora es que muestra dónde tienen las sociedades y los individuos libertad para mejorar. Si reconocemos el elemento de la valoración *en las emociones*, veremos también que ellas mismas pueden ser evaluadas y, de alguna manera, alteradas en caso de no superar la crítica. Las construcciones sociales de la emoción se transmiten mediante el aliento, las acciones y las instrucciones paternales, mucho antes de que la sociedad modele al niño. Enseñamos a los niños qué y a quién temer, qué ocasiones de ira son razonables y qué conducta resulta vergonzosa. Si creyésemos que el odio y la agresión raciales son innatos, podríamos, en el mejor de los casos, enseñar a los niños a suprimir tales impulsos. Pero según la teoría cognitivo-evaluadora, no habría odio racial si no existieran ciertas percepciones de relevancia: que las personas cuyo color de piel sea diferente son amenazantes, peligrosas o malas. Al moldear la forma en que los niños ven los objetos, nos enfrentamos a estas convenciones sociales.

El reconocimiento de la «construcción social» conlleva la admisión de que nuestras emociones están compuestas por elementos que nosotros no hemos hecho. Desde luego, toda visión de la emoción habría de conceder esto de una u otra forma. Pero la perspectiva de la construcción social sostiene que al menos⁵³ muchos de tales elementos son de un tipo particular: se trata de piezas inteligentes de actividad normativa humana, del tipo que en principio, dentro de ciertos límites, cabe alterar mediante una mayor actividad humana inteligente.

Una concepción plausible de la construcción social tiene que dar cabida tanto a la inteligibilidad intercultural como a la libertad humana. Hemos de mencionar ahora una limitación adicional. Todo planteamiento de este tipo debe hacer justicia a la historia narrativa de la personalidad individual, puesto que sus rasgos emocionales distintivos se constituyen extremadamente pronto en las interacciones con cada uno de los progenitores, los hermanos y otros cuidadores. Es cierto que no hay padre que sea una isla libre de cultura, y los partidarios de la construcción social han proporcionado valiosos recordatorios de este hecho a los psicoanalistas. El modo de sostenerlo en brazos, de cuidarlo, de hablarle a un niño entraña la influencia de la cultura. Pero un aspecto fundamental de tratar a una persona como tal es el reconocimiento de que un niño tiene una historia aparte en un cuerpo separado,

53. Esta concesión apunta al reconocimiento de algunas bases innatas de ciertos miedos. Nótese, sin embargo, que este estudio asegura que estos protomiedos pueden desaprenderse; en ese sentido, incluso esas emociones son sociales, en la medida en que descansan sobre la confirmación social de la inclinación innata.

entrelazada con otros individuos específicos en una historia de gran hondura e intensidad. Sólo desde una historia de este tipo un niño llega a convertirse en miembro de un grupo social más amplio. En este punto Winnicott tiene toda la razón: «la clave para la psicología social y de grupo es la psicología del individuo».⁵⁴ A este aspecto fundamental de nuestro tema me dedicaré a continuación.

54. Winnicott (1965), pág. 15.

De hecho, una de las mayores ventajas de una perspectiva cognitivo-evaluadora es que muestra dónde tienen las sociedades y los individuos libertad para mejorar. Si reconocemos el elemento de la valoración en las emociones, veremos también que ellas mismas pueden ser evaluadas y, de alguna manera, alteradas en caso de no superar la crítica. Las construcciones sociales de la emoción se transmiten mediante el aliento, las acciones y las instrucciones paternales, mucho antes de que la sociedad modele al niño. Enseñamos a los niños qué y a quién temer, qué ocasiones de ira son razonables y qué conducta resulta vergonzosa. Si creyésemos que el odio y la agresión raciales son innatos, podríamos, en el mejor de los casos, enseñar a los niños a suprimir tales impulsos. Pero según la teoría cognitivo-evaluadora, no habría odio racial si no existieran ciertas percepciones de relevancia: que las personas cuyo color de piel sea diferente son amenazantes, peligrosas o malas. Al moldear la forma en que los niños ven los objetos, nos enfrentamos a estas convenciones sociales.

El reconocimiento de la «construcción social» conlleva la admisión de que nuestras emociones están compuestas por elementos que nosotros no hemos hecho. Desde luego, toda visión de la emoción habría de conceder esto de una u otra forma. Pero la perspectiva de la construcción social sostiene que al menos⁵³ muchos de tales elementos son de un tipo particular: se trata de piezas inteligentes de actividad normativa humana, del tipo que en principio, dentro de ciertos límites, cabe alterar mediante una mayor actividad humana inteligente.

Una concepción plausible de la construcción social tiene que dar cabida tanto a la inteligibilidad intercultural como a la libertad humana. Hemos de mencionar ahora una limitación adicional. Todo planteamiento de este tipo debe hacer justicia a la historia narrativa de la personalidad individual, puesto que sus rasgos emocionales distintivos se constituyen extremadamente pronto en las interacciones con cada uno de los progenitores, los hermanos y otros cuidadores. Es cierto que no hay padre que sea una isla libre de cultura, y los partidarios de la construcción social han proporcionado valiosos recordatorios de este hecho a los psicoanalistas. El modo de sostenerlo en brazos, de cuidarlo, de hablarle a un niño entraña la influencia de la cultura. Pero un aspecto fundamental de tratar a una persona como tal es el reconocimiento de que un niño tiene una historia aparte en un cuerpo separado,

53. Esta concesión apunta al reconocimiento de algunas bases innatas de ciertos miedos. Nótese, sin embargo, que este estudio asegura que estos protomiedos pueden desaprenderse; en ese sentido, incluso esas emociones son sociales, en la medida en que descansan sobre la confirmación social de la inclinación innata.

entrelazada con otros individuos específicos en una historia de gran hondura e intensidad. Sólo desde una historia de este tipo un niño llega a convertirse en miembro de un grupo social más amplio. En este punto Winnicott tiene toda la razón: «la clave para la psicología social y de grupo es la psicología del individuo».⁵⁴ A este aspecto fundamental de nuestro tema me dedicaré a continuación.

54. Winnicott (1965), pág. 15.



CAPÍTULO 4

Las emociones y la primera infancia

I. LA SOMBRA DEL OBJETO¹

Aquella noche en el Trinity College, cuando soñé con mi madre, me di cuenta de que me miraba como solía hacerlo cuando yo era una niña de 2 o 3 años. En el fragor de mi amor y mi inquietud la había llamado «mami», algo que no había vuelto a hacer desde la niñez. Cuando más tarde la contemplé muerta, tendida en la cama del hospital, volvieron a pasar ante mis ojos las veces en que la había visto en casa dormida, tumbada exactamente en esa postura, con esa misma puntilla de encaje en torno al cuello.² Y del mismo modo que en mi sueño había un deseo desesperado por recuperarla con vida y salud, latía también el angustioso anhelo de brindarle algún motivo especial de alegría (en el sueño quería decirle algo que le agradara y que nadie más hubiera pensado antes). Quizá porque el recuerdo de su rostro juvenil se encuentra muy cerca de otros dos recuerdos, los recuerdos más tercos de mi niñez.

En uno de ellos estoy jugando con otros niños un poco mayores que yo. Ellos están haciendo experimentos con un palito; un palito que

1. Esta expresión proviene del texto de Freud «La aflicción y la melancolía» («La sombra del objeto cayó así sobre el yo...»). Como título, está tomada de Bollas (1987), un texto que discutiremos más adelante.

2. Esta percepción se ha conformado, a su vez, a partir del impacto emotivo que me causó la descripción que hace Dickens de Steerforth en *David Copperfield*: David lo vio «tumbado, con la cabeza sobre el brazo, como lo había visto tantas veces tumbado en el colegio». Se trata de una descripción de un cadáver que alude a una descripción previa del hombre cuando estaba vivo. Cuando vi la postura de mi madre, ya muerta, tan parecida a la que era su postura más habitual cuando estaba viva, esta frase de Dickens acudió a mi mente de tal manera que ya no podría describir la escena con otras palabras.

todo esto determinará su relación con Albertine de una manera tan clara como en este primer momento marca su sueño con la mujer desconocida. Años después, cuando siente que necesita el consuelo y el amparo que le brinda Albertine, acusa a ésta de ser lesbiana y le dice que ya no la quiere: todo esto para dar lugar a la escena de ternura que llega a continuación. Él deseaba intensamente esa escena, pero le resulta del todo insatisfactoria: ella lo vuelve a sostener en sus brazos y lame lentamente con su lengua unos labios que él se niega a abrir.⁸ Albertine es la víctima de esta historia. Puesto que, como él mismo reconoce, debe a su inseguridad en el pasado el que ahora nunca vaya a poder considerarla como una persona por sí misma y, por tanto, el que nunca vaya a poder amarla realmente.⁹

En su clasificación de las emociones los estoicos omitieron el pasado como categoría temporal. Su taxonomía no encuentra un lugar para las emociones que se dirigen hacia acontecimientos pasados. Y lo que es más importante, tampoco supieron dar la debida importancia al modo en que los sucesos del pasado, especialmente ciertos eventos de la infancia y la niñez, influyen en las emociones del presente. En este caso su cognitivismo hiperintelectualista les impide alcanzar una comprensión plena del contenido cognitivo específico de las emociones. Creo que esto también es cierto, en buena medida, respecto de algunos de los intentos recientes más relevantes que se han hecho en filosofía por defender una concepción cognitiva de las emociones, pues se desgaja a las emociones de su pasado y se representan como si estuvieran total y claramente determinadas por las cosas que afectan, en el presente, a la situación actual de la persona.¹⁰

8. Proust, (Moncrieff-Kilmartin), II.863.

9. Véase *Sodome et Gomorrah* (II.857-858, en la traducción de Moncrieff-Kilmartin), donde el narrador adopta (según mi propia traducción) «ese ritmo binario que adopta el amor en todos los que, dudando demasiado de sí mismos, no consiguen creer que una mujer pueda amarlos nunca, ni tampoco que ellos mismos puedan amarla verdaderamente. Se conocen lo bastante para saber que con las más diferentes sentían las mismas esperanzas, las mismas angustias, inventaban las mismas novelas, pronunciaban las mismas palabras, para así haberse dado cuenta de que sus sentimientos, sus acciones, no están en relación estrecha y necesaria con la mujer amada, sino que pasan a su lado, la salpican, la rodean como la marea que rompe contra las rocas, y el sentimiento de su propia inestabilidad aumentaba todavía más en ellos la sospecha de que esa mujer, de la que tanto querían ser amados, no los ama [...] [E]se temor, esa vergüenza traen consigo el contrarritmo, el reflujo, la necesidad [...] de reanudar la ofensiva y de recuperar la estima, el dominio». Volveré a comentar este pasaje más adelante, en el capítulo 10 de este volumen.

10. En realidad, ciertos cognitivismos modernos dan cuenta de emociones que, como la culpa o el arrepentimiento, tienen su objeto en el pasado. Pero mi objeción tie-

Sin embargo, lo que voy a proponer aquí es que, en un sentido importante, todas las emociones humanas se refieren, al menos en parte, al pasado y llevan consigo las trazas de una historia que es, a un mismo tiempo, idiosincrásica, común para todos los humanos y construida socialmente.¹¹ Ya me he referido a las emociones como transacciones apremiantes con un entorno cambiante. En el capítulo 2 mostré que podemos comprender tanto las emociones humanas como las animales como si implicaran tales transacciones, mediadas por una intencionalidad cargada de valor. El capítulo 3 completó este enfoque con una dimensión social, en tanto que el reconocimiento de lo social está siempre mediado por procesos personales complejos y profusamente variados. Ahora me dispongo a volver sobre esos procesos para rematar la «concepción común» de las emociones humanas y animales ya presentadas en el capítulo 2, pero centrándome esta vez en el desarrollo humano. Comprender las emociones de una manera evolutiva nos ayudará a ultimar el mapa de nuestra concepción neoestoaica revisada. Llegados a ese punto, estaré además en posición de comprender por qué ciertas objeciones a las concepciones cognitivistas de la emoción tienen tanta fuerza, y también podremos defender que esas críticas no afectan a la teoría que yo propongo precisamente por el modo en que incorpora una dimensión evolutiva.

Lo que voy a mostrar, pues, es que las emociones de un ser humano adulto no pueden entenderse si no se comprende la historia de su primera infancia y su niñez. Y esto se debe a que dicha historia arroja luz sobre las emociones tanto cuando son una buena respuesta —es decir, cuando son apropiadas para la vida de una criatura incompleta en un mundo poblado de accidentes dotados de sentido, cuando están bien relacionadas con el desarrollo de la razón práctica y de una noción del yo—, como cuando son una mala respuesta al entorno, algo bas-

ne más que ver con su fracaso a la hora de considerar cómo las emociones presentes están coloreadas por el pasado. Lyons y Gordon ignoran esta dimensión de las emociones, si bien no ocurre así en de Sousa, cuya concepción de las situaciones «paradigma» deja sitio para las complejidades propias de la historia personal. Lo que pasa es que su libro (1987) no pone énfasis en esta cuestión del mismo modo en que yo lo hago aquí. La ausencia del pasado en la concepción de Gordon es una de las razones por las que se topa con la enorme dificultad de no poder distinguir su ordenador de una persona. Del mismo modo, Solomon, al pensar en las emociones en términos de evaluaciones existenciales, pasa por alto el pasado como uno de los factores determinantes de la personalidad presente. (Sartre, sin duda, habría rechazado las ideas que estoy desarrollando aquí como una especie de mala fe que enmascara el grado en que nuestra libertad hace valoraciones.) En otro campo de este mismo saber, Pinker (1997) también se encuentra con dificultades a la hora de distinguir a un ser humano de un ordenador.

11. Véase una observación similar realizada por de Sousa (1987), capítulo 8.

tante frecuente, por su rigidez ante objetos presentes en tanto que proyectan las imágenes de cierto pasado. El niño Marcel, en ausencia de su madre, se entretiene con una linterna mágica que proyecta las imágenes de sus historias preferidas en la pared, de manera que ve su habitación como si estuviera iluminada por la presencia de Golo y Barbazul. Muchas veces las emociones son como una linterna mágica: colorean la habitación donde estamos con las vivas imágenes de otros objetos o de otras historias. Esta peculiaridad de las emociones puede proporcionarnos cierta sabiduría o llevarnos a un amor más profundo, como cuando ciertas ideas infantiles relativas a los sentimientos de nuestros padres pueden capacitarnos para comprender algunas necesidades y deseos propios de un amor adulto: por ejemplo, la seguridad infantil en la reciprocidad del amor de los padres puede enseñarnos a amar a un compañero sentimental sin suspicacias. No todos los fracasos de nuestra capacidad de respuesta al entorno presente son normativamente malos: sin un cierto grado de confianza que vaya más allá de la evidencia no sería posible ningún amor adulto. Pero esta misma característica de las emociones puede conducirnos, como le ocurre al adulto Marcel, a la falta de amor y de cierta sensibilidad particular, o a un amor que no es sino la máscara de un profundo egoísmo encerrado en sí mismo y en sus propias inseguridades. Cuando Marcel ve el presente a través de los lentes del pasado se siente incapaz de aceptar un amor que no pueda controlar.

Está claro, entonces, que un enfoque de las emociones que se proponga plantear cuestiones normativas —como yo haré en las partes segunda y tercera de este libro— debe adentrarse en estos problemas evolutivos. Debemos preguntarnos, en primer lugar, si ciertas características de una historia humana hacen que las emociones sean intrínsecamente problemáticas desde el punto de vista moral y, en general, desde el punto de vista de la racionalidad práctica. En segundo lugar, debemos preguntarnos si hay otras propiedades del desarrollo emocional que puedan suministrar cierto auxilio a la moral. Por último, deberíamos examinar las fuentes de las variaciones evolutivas, individuales y sociales, y averiguar cómo o hasta qué punto es posible incitar pautas evolutivas que sean más proclives a respetar y menos dadas a subvertir las normas morales.

Al investigar sobre estas cuestiones también contribuiremos a refinar un poco más el esquema de las emociones esbozado en el capítulo 1, pues revisaremos algo más el análisis cognitivo estoico de la emoción, que era demasiado simple. Argumentaré que el contenido cognitivo de las emociones llega envuelto en una historia narrativa compleja, y si no hacemos referencia a dicha historia no podremos dar plena

cuenta de las emociones mismas. En este capítulo trataré de articular estas dificultades esbozando una teoría general que explique cómo las raíces de la emoción se hunden en la infancia y la niñez. Esta teoría, además, debería servirnos para analizar la historia de ciertas emociones particulares y para entender su variedad. Voy a proponer dos tesis: una genética y otra causal. Es decir: mostraré, por un lado, que las emociones que aparecen en un momento avanzado de la vida brotaron por vez primera en la infancia como relaciones cognitivas con objetos importantes para el propio bienestar; y, por otro lado, que esta historia afecta de diversas maneras al modo en que posteriormente se experimentan dichas emociones. Después voy a explicar cómo estos descubrimientos aclaran por qué las emociones, aunque en su origen y en muchas de sus operaciones posteriores sean racionales desde un punto de vista adaptativo, en bastantes ocasiones pueden ser también irracionales en el sentido de que, al proyectarse sobre ellas imágenes del pasado, no se corresponden adecuadamente con los objetos presentes. Esta rigidez también afecta a los diversos intentos por parte del sujeto de actuar moralmente o de que sus hijos sean morales. También examinaré cómo funcionan pautas evolutivas opuestas en relación con un conjunto de propósitos morales muy generales. La investigación de estas cuestiones normativas acabará por asignar un papel decisivo, en la comprensión de la emoción y en el desarrollo emocional mismo, a la imaginación y, por tanto, al arte narrativo.

Voy a presentar una perspectiva del desarrollo de la emoción de carácter filosófico. Yo no soy psicóloga empírica ni psicoanalista. No obstante, la tradición filosófica ha tratado de manera deficiente los aspectos evolutivos de la vida emocional (si bien podemos encontrar algunos pasajes de profunda agudeza en Lucrecio y Spinoza; volveré sobre los mismos). Así, en la literatura y la psicología podemos encontrar muchas ideas que iluminan nuestra concepción filosófica. Por eso Proust, en este capítulo igual que en los demás, está llamado a cumplir un papel fundamental en mi explicación. Entre los psicoanalistas modernos me encuentro especialmente en deuda con Donald Winnicott y los primeros teóricos de la escuela de las Relaciones de Objeto, cuyas inquietudes han completado y dado cuerpo a una teoría neoestoaica de la emoción.¹² El psicoanálisis ha prestado mucha más atención en los

12. Entre los teóricos de la escuela de las Relaciones de Objeto, quienes han influido de manera especial en mi obra han sido W. R. D. Fairbairn (1952) y Winnicott (1965, 1986). De los escritores recientes, creo que es muy valiosa la concepción del contenido embrionario y arcaico de las primeras cogniciones y del anhelo de plenitud que se encuentra en Christopher Bollas (1987), así como la explicación de los resulta-

últimos años que en sus primeros tiempos al trabajo experimental; hay dos figuras eclécticas que han establecido vínculos muy valiosos entre los estudios experimentales y los datos clínicos: John Bowlby, con sus perspicaces estudios sobre el apego y la pérdida,¹³ y Daniel Stern, con sus reconstrucciones de las más tempranas fases de la infancia y del mundo de objetos del niño basadas en la experimentación.¹⁴

La argumentación que voy a ofrecer aquí se centra en los temas de la ambivalencia y la omnipotencia y está influida por la obra de estos pensadores, especialmente por Proust y Winnicott; pero en esencia constituye un desarrollo filosófico de la concepción que se propuso en el capítulo 1, así como un intento de terminar de articular y revisar la teoría neoestoaica de las emociones antes de pasar a un análisis normativo. Lo que me propongo es, de un lado, mostrar cómo el estudio del desarrollo infantil nos ayuda a construir una concepción más compleja y sutil de las que podemos encontrar entre las teorías cognitivo-evaluadoras y, por otro lado pero al mismo tiempo, mostrar que a partir de una versión cognitiva como la que he desarrollado podemos situarnos en un ángulo privilegiado para observar con provecho algunos de los temas tradicionales de la psicología evolutiva y del psicoanálisis.

En los Estados Unidos se ha puesto de moda despreciar el psicoanálisis. En parte, esta actitud desdeñosa es el resultado de que los norteamericanos en general se impacientan con las cosas complejas y tristes y, por el contrario, suelen empeñarse en arreglar los problemas humanos más profundos con una solución química rápida. Las personas que tienen esta concepción de la vida, en cualquier caso, no llega-

dos discutibles de la búsqueda de control y de completitud que aparece en Nancy Chodorow (1978). Para terminar, Andrew Morrison (1989) ha ofrecido un análisis muy convincente del papel de la vergüenza y su relación con el narcisismo infantil; sin embargo, Morrison sigue la línea de la escuela de la Psicología del Yo de Heinz Kohut y no la de la escuela de las Relaciones de Objeto, así que en este caso las dos doctrinas se aproximan mucho en su énfasis y se complementan mutuamente.

13. Bowlby (1982, 1973, 1980). La teoría del apego de Bowlby ha sido recientemente completada y confirmada por el trabajo de Sarah Hrdy con primates; véase Hrdy (1999). La obra de Bowlby es, como la de Fairbairn, de una importancia fundamental para el estudio de Chodorow; y Bowlby, a diferencia de muchos psicoanalistas ortodoxos, se ha dejado influir por la psicología cognitiva —especialmente por la obra de Lazarus y Seligman. Oatley es un investigador poco corriente en psicología cognitiva en la medida en que se apoya tanto en Fairbairn como en Bowlby, así como por sus relaciones con el trabajo antropológico de Lutz. La perspectiva del apego de Bowlby sigue siendo provechosa para el trabajo experimental contemporáneo; véase la interesantísima defensa de esta concepción, así como un repaso a la bibliografía sobre el tema, en López y Brennan (2000).

14. Stern (1977, 1985, 1990).

rán al capítulo 4 de este libro, de manera que aquí ya no me dirigiré a ellos. Sin embargo, hay gente que admira las concepciones humanísticas de la vida cuando se presentan en forma literaria o filosófica (Proust, Platón), pero que siguen reaccionando con suspicacia ante cualquier alusión a los nombres de Klein, Fairbairn y Winnicott. A mí me parece que, en parte, su escepticismo proviene de ver en esas figuras supuestos científicos que, por supuesto, no están a la altura de un modelo de ciencia basado en las ciencias naturales. Lo único que me gustaría decir a quienes así piensen es que yo misma trato a estos individuos como si fueran pensadores humanistas, estrechamente relacionados con Proust y Platón, cuya obra alcanza cierta textura y profundidad gracias a su dimensión clínica —y, en el caso de Daniel Stern y Bowlby, también por su dimensión experimental.¹⁵ Y, en definitiva, les pediré que consideren la posibilidad de que la perspectiva de Winnicott sobre los seres humanos resulte a la postre más esclarecedora que la de Proust —pese a su genio—, sencillamente porque Winnicott es una persona más sensata y sensible, interesada de una manera más genuina por la variedad y la interacción humanas.

II. LA EDAD DE ORO: INDEFENSIÓN, OMNIPOTENCIA Y NECESIDADES BÁSICAS

Al igual que otros animales, los seres humanos nacen en un mundo que ellos no han hecho y que no controlan. Después de un tiempo en el vientre materno, un tiempo durante el cual las necesidades se satisfacen de manera automática, entran en el mundo dando, como afirma Freud en el pasaje que constituye el epígrafe de este libro, «el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de los objetos». Las criaturas humanas llegan al mundo en unas circunstancias de indefensión y penuria que no tienen parangón en ninguna otra especie animal. Lo que se encuentran es a la vez causa de inquietud y de deleite. Como lo expresa Lucrecio: el niño, indefenso y lloroso por la perturbación del nacimiento,

como marinero echado a tierra por olas implacables, se queda tirado en el suelo, desnudo y sin habla, necesitado de toda ayuda para vivir, en cuan-

15. Es importante destacar que Winnicott, a diferencia de otros psicoanalistas, se dedicó la mayor parte del tiempo a tratar a niños sanos, puesto que era pediatra, de manera que su ejemplo no está sesgado por la criba de los pacientes que buscan tratamiento psicoanalítico.

to en las orillas de la luz a empellones la naturaleza lo descarga del vientre materno, y llena la estancia de tristes lamentos, lo propio de uno al que en la vida le queda por recorrer tan largo trecho de males. (5.222-7)*

Entonces llega una «dulce nodriza» que calma al niño con palabras tranquilas, con caricias y, por supuesto, con alimento.¹⁶ El poeta señala de una manera un tanto sombría que los animales salvajes, más rudimentarios pero mejor equipados, no necesitan tales cuidados (229-230). Esta afirmación no es del todo cierta, como ya hemos visto y como veremos después, pero en algún sentido sí es válida. La prolongada indefensión del bebé humano determina su historia, y el drama con que inaugura su infancia es el de su estado de indefensión ante un mundo de objetos: un mundo que contiene cosas tanto buenas como amenazadoras, todo lo que quiere y todo lo que necesita. Como sugiere Lucrécio con acierto, la percepción más profunda que el bebé tiene de sí mismo es la de una entidad muy débil y muy impotente que se sitúa ante cosas que revisten la mayor importancia para él. Freud, al percatarse de estos mismos hechos, comenta que «no somos capaces de soportar durante mucho tiempo el nuevo estado creado por el nacimiento y nos evadimos periódicamente de él, para hallar de nuevo en el sueño nuestro anterior estado de impasibilidad y aislamiento del mundo exterior».

Pero el bebé no está del todo indefenso: desde el primer momento existen instancias en su entorno que atienden a sus necesidades y le suministran lo que no puede procurarse por sí mismo. Así es como dichos agentes adquieran una gran importancia en la formación del niño y en su todavía indeterminada conciencia del mundo. Su relación con

* Lucrecio, *La naturaleza*; trad. Francisco Sucas, Gredos, Madrid, 2004 (N. de las t.).

16. Aquí ya podemos reparar en algunos de los sesgos culturales del psicoanálisis: Lucrecio, cuya visión está condicionada por su pertenencia a la clase alta romana, nunca supone que la figura reconfortante que ofrece alimentos sea la propia madre del bebé, mientras que todos los psicoanalistas —con la excepción de Chodorow, así como Bowlby en alguno de sus últimos escritos— simplemente lo dan por hecho. Los últimos pensadores de la tradición de la teoría del apego son mucho más flexibles, pues han entrado en contacto con los descubrimientos procedentes de la biología evolucionista que demuestran que, para que se dé la evolución de ciertas especies, es fundamental que exista cierto grado de flexibilidad en las relaciones de apego (la capacidad, por ejemplo, de criarse en guarderías). Reconocen, por ejemplo, que si los bebés humanos sólo estuvieran preparados para que una madre única se ocupara de ellos en todo momento, la especie humana no habría sobrevivido (comunicación personal de Kelly Brennan; véase también Hrdy [1999]).

ellos se centra, desde el principio, en su deseo apasionado de asegurarse lo que el mundo natural no le ofrece espontáneamente: amparo, alimento y protección.

Pero Lucrecio nos brinda sólo una imagen, no una explicación teórica. A partir de dicha imagen nosotros tenemos que construir una teoría. El cuadro resultante diferirá en gran medida de las versiones ofrecidas por los psicoanalistas clásicos freudianos y kleinianos. La diferencia principal es que en la representación de Lucrecio el drama de la infancia tiene poco que ver con la sexualidad *per se*, menos incluso que con el placer *per se*, y nada en absoluto con una agresividad innata (tal como sostendría Klein; volveré sobre esta cuestión fundamental más adelante). En lugar de eso, el drama infantil está totalmente relacionado con lo que el mundo antiguo llamó los «bienes externos», es decir, con la relación del niño con objetos que adquieren una enorme importancia para él. Como hemos visto, ésta es precisamente la concepción del desarrollo emocional de los animales en la que han ido convergiendo los psicólogos cognitivos. Como veremos a continuación, tanto el trabajo experimental como el analítico proporcionan un apoyo adicional a este enfoque. De manera que a continuación analizaremos los diferentes aspectos de la imagen infantil de Lucrecio al hilo de un repaso del material moderno que existe al respecto.

La descripción de Lucrecio apunta a tres facetas diferentes de la condición de necesidad en que se encuentra el bebé y cada una de ellas parece irreductible a las demás. Si las consideramos una a una tendremos un punto de partida para hablar de las emociones del bebé, es decir, de su reconocimiento de la importancia de ciertas entidades externas. Lo primero y más evidente es que está «necesitado de toda ayuda para vivir», que tiene necesidades corporales básicas —ser alimentado y cuidado— de las que adquiere conocimiento por sus apetitos de hambre y sed. Esto ha sido subrayado en todos los textos sobre la infancia y no hace falta decir mucho más sobre ello. Si nos centramos en la evolución de las percepciones del niño, veremos esta necesidad como nos la han presentado Lucrecio y los psicólogos modernos: como la necesidad de eliminar el dolor o los estímulos externos intrusos y de restablecer una condición de gozo imperturbable.

Para que pueda servir a los fines de la explicación evolutiva del desarrollo del bebé, dicho restablecimiento debe relacionarse con la supervivencia; de ahí la importancia evolutiva de esas emociones del desarrollo, como hemos visto en nuestras reflexiones sobre las emociones animales. Pero en la conciencia subjetiva del propio niño no está explícita esta relación con la supervivencia. La percepción subjetiva que el niño tiene del hambre está bien reflejada en la reconstrucción metafó-

rica de Daniel Stern de la «tormenta de hambre» que sitúa en el centro de la existencia del pequeño, una tormenta que se libera en su interior desencadenando oleadas de dolor hasta que, con la aparición del alimento, llega la calma.¹⁷ Resulta fascinante darse cuenta de que Stern, en su esfuerzo por plasmar en palabras la experiencia no verbal del pequeño, se sirve de las mismas imágenes de «tormenta» y «calma» que solían usar los epicúreos para describir el modo en que el hambre nos trastorna y en que nos gratifica su satisfacción.¹⁸

Estas necesidades, a medida que el niño desarrolla la capacidad de percibir objetos definidos y de ser consciente de sus propios límites —y ahora sabemos que esto comienza muy pronto, en los primeros meses de vida—,¹⁹ hacen que en el «mundo objeto» del niño adquieran una gran importancia aquel o aquellos objetos que son percibidos como los agentes del restablecimiento del orden del mundo. Ya se trate de su madre, su padre, su nodriza o cualquier otro cuidador (o cuidadores), esta instancia restauradora del orden ya no será sentida por el niño como un objeto determinado más, sino como un proceso de transformación a través del cual el propio estado del bebé se ve alterado. Por esta razón Bollas se refiere al cuidador como un «objeto de transformación»,²⁰ y con gran acierto subraya que buena parte de la historia subsiguiente del ser humano lleva consigo la impronta de un anhelo elemental por ese objeto, un anhelo que adopta la forma de un deseo de «segunda venida» de este movimiento hacia el goce, y también de ese objeto que es el vehículo de dicho traslado.²¹ Al estar toda-

17. Stern (1990), págs. 23-43.

18. Véase, por ejemplo, Epicuro, *Carta a Meneceo*, 128: tan pronto como una criatura logra liberarse de la molestia o del dolor, «se diluye cualquier tempestad del alma». Véase Lucrecio, II.1 y sigs.: «Es grato, cuando los vientos en mar abierto revuelven las aguas, contemplar desde tierra el esfuerzo de otro».

19. Véase Stern (1985), capítulo 3; (1990), págs. 23-43. La vívida descripción realizada por Stern de un lactante de seis semanas —que constituye un intento por resumir el estado actual del tema en el marco de la investigación en psicología evolutiva— atribuye al pequeño percepciones de formas definidas en el espacio que destacan sobre otras, así como de pautas de sonido, tacto y luz que le permiten distinguir unas regiones de otras. Entre las ocho y nueve semanas el bebé se hace consciente del rostro y comienza a establecer un contacto visual con otras personas, haciendo de los ojos «ventanas» que le permiten acceder a acontecimientos cruciales de su mundo. A los cuatro meses, y de una forma verdaderamente notable, el niño comienza a ser capaz, en parte debido a la conciencia que tiene de sus propias respuestas voluntarias, de demarcar suyo respecto de lo que no es él.

²⁰ Bollas, *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991. (N. de las t.)

21. Bollas (1987), págs. 13-29.

vía inmerso en un estado de «dependencia infantil»,²¹ el niño poco puede hacer para controlar la llegada de ese proceso de transformación, y las repentinhas llegadas y desapariciones del mismo hacen que el mundo del pequeño sobre la forma de un lugar azaroso e impredecible en el cual las cosas buenas llegan como un relámpago: como una súbita invasión de luz y alegría.

Considérese un mito que desempeña un papel fundamental en las concepciones antiguas de la emoción. Creo que se puede ver ese mito como un intento imaginativo de recrear el mundo de la infancia. Se trata del famoso relato de la Edad de Oro, una edad en la cual los hombres no tenían que hacer nada por sí mismos: ni faenar, ni actuar, ni moverse de aquí para allá. Brotaban del suelo ríos de leche y de miel; la suavidad del clima hacía innecesario buscar refugio. Como cuenta Hesíodo, las personas de esta época no tenían razón instrumental, posiblemente porque tampoco necesitaban pensamiento. Vivían en un estado de gozosa plenitud. Los estoicos que repiten este relato agregan que en esos tiempos «la maldad se hallaba muy lejos»:²² no había agresiones porque había de todo. Lo que describe este mito es la omnipotencia del bebé, su sensación de que el mundo gira en torno a sus necesidades, que está dispuesto sólo para satisfacerlas.

Pero, por supuesto, como nos permite ver la imagen de Lucrecio, el mundo que experimenta el lactante desde el comienzo de su vida no es como el mundo de la Edad de Oro. Quizá, como observa Freud en nuestro epígrafe, ciertas experiencias prenatales brindan al niño una verdadera Edad de Oro: ligado firmemente a la fuente misma de su alimentación y amparo, el bebé se encuentra en un estado de gozosa plenitud. Pero el nacimiento lo desbarata todo porque, como dice Freud, arrastra al criado al mundo de los objetos, en el cual dependerá para su supervivencia de cosas y personas externas. Así, aunque a veces el mundo del niño es el de la Edad de Oro, esos tiempos se alternan con otros en los que en el mundo también hay hambre, dificultades y desasosiego.²³ La Tierra no nos provee de nada de manera automática y el mundo de súbitas transformaciones del bebé se percibe, desde el principio,

21. Fairbairn (1952) emplea este término en contraste con el de «dependencia madura», que se da cuando alguien reconoce su dependencia de otros pero también reconoce y acepta su existencia separada; volveré sobre este tema, así como al modo en que Fairbairn relaciona esta noción con una audaz tesis sociopolítica.

22. Véase Séneca, *Medea*, 329-330.

23. He elegido esta extraña locución —al poner como sujeto el mundo experimentado por el niño y no al niño mismo— para recordar al lector que, en las primeras ocho semanas de vida, el bebé todavía no ha comenzado a experimentarse a sí mismo como un sujeto definido. Compárese con Stern (1990), capítulo 3.

como arbitrario, azaroso, lleno de incertidumbre y de peligros. Por esta razón, el pequeño tiene cierta noción de su propia indefensión, la cual origina una necesidad de sentirse reconfortado y seguro que no puede explicarse en términos de sus necesidades corporales básicas. Esta idea ya se vislumbra en la imagen de Lucrecio cuando se refiere a la nodriza que, al mismo tiempo, alimenta y calma al chiquillo con caricias y palabras dulces.

Las primeras teorías psicoanalíticas de la infancia reducían todas las necesidades a aquellas relacionadas con la gratificación corporal.²⁴ Una excepción temprana y notable a esta tendencia es Winnicott, en cuyo concepto de «sostenimiento» se incluyen la nutrición, los cuidados sensibles y la creación de un «entorno facilitador». Como señala Winnicott, un «entorno facilitador» razonable y que de verdad preste auxilio al niño es aquel donde se reconozca y se dé cumplimiento a su omnipotencia (que equivale a su completa indefensión, lo que justifica que sus demandas ocupen el centro de atención). Al identificarse con el niño, el cuidador o los cuidadores saben lo que aquél necesita y se lo proporcionan: no sólo alimento, sino también una interacción sensible y reconfortante. Del mismo modo Bowlby muestra que hemos de considerar la necesidad de seguridad como una necesidad específica, y pensar que el apego del bebé hacia su cuidador o sus cuidadores tiene que ver con estos dos aspectos distintos y que, en principio, podrían ir por separado. Según él, algunos experimentos realizados con simios sugieren que los animales que están bien alimentados por un dispositivo mecánico duro y espinoso necesitan aferrarse a algo suave y reconfortante y ser acariciados. Si esta necesidad no se ve satisfecha, el cachorro crece con severos problemas de conducta: no consigue desarrollar el tipo de seguridad en su entorno que permite una acción y un funcionamiento cognitivo normal.²⁵ Y si la necesidad se satisface, pero por una figura que no es idéntica a la fuente de nutrición, entonces el mono desarrollará un apego más firme hacia la fuente de alivio que el que pueda desarrollar hacia la fuente de alimentación. Ante la posibilidad de elegir entre una fuente de alimentos mecánica y dura y un objeto suave, placentero pero no comestible, lo que hacen los simios es dedicar un breve espacio de tiempo a la obtención del alimento necesario de la fuente de nutrición y, el resto del tiempo, se afellan con fuerza al ob-

24. Véase el sumario en Bowlby (1973); Chodorow (1978), págs. 72 y sigs., ofrece un buen análisis de esta cuestión.

25. Una vez más hago notar que estos experimentos son moralmente controvertidos, pues algunos de ellos dan lugar, de hecho, a que ciertos animales se vuelvan psicóticos e incapaces de llevar una vida normal.

jeto suave y tierno.²⁶ Bowlby da una explicación convincente de por qué hemos de ver en la necesidad de ser sostenidos y reconfortados una parte de nuestra herencia común con los primates: en términos evolutivos, se trata de una cualidad muy adaptativa porque nos aferramos así a un objeto que nos protege del peligro. Agarrar objetos es una actitud dominante en la vida del cachorro primate; la diferencia principal con el caso humano es que el bebé es tan inmaduro físicamente al nacer que no puede iniciar el contacto por sí mismo, y por tanto debe confiar en la iniciativa de sus objetos de transformación. Como dice Winnicott, «el bebé que está siendo sostenido en brazos [...] no es consciente de ser preservado de una caída infinita. Pero una ligera merma en su sosténimiento le produce la sensación de una caída infinita».²⁷ Esta aguda indefensión crea un espacio en su vida para la incertidumbre, la angustia y la ira.

Así pues, lo que refiere Proust sobre sus prácticas en busca de consuelo antes de dormirse apunta hacia algo profundo no sólo de la vida humana, sino también del desarrollo de los animales. La necesidad de *soulagement* contra los dolorosos estímulos que provienen de un mundo extraño es, en tanto que vínculo entre adultos y niños, más potente incluso que el vínculo derivado de la nutrición. Tal y como lo formuló la bióloga Sarah Hrdy, «los bebés humanos tienen un deseo casi insaciable de que se les coja en brazos y de disfrutar de la sensación de ser queridos».²⁸ A través del sosténimiento, los bebés sienten deseos de vivir en el mundo y desarrollan la convicción de que, a pesar de sus peligros,²⁹ el mundo es un lugar lo bastante benigno como para premiar sus esfuerzos. La idea de que uno no está completamente inerme, de que las propias demandas encontrarán alguna respuesta en el entorno, es uno de los fundamentos esenciales de todo aprendizaje. En la temprana infancia, cuando la acción es más o menos imposible, la experiencia pasiva de recibir caricias reconfortantes elimina la sensación incipiente de desamparo. A la luz de esta idea, la imagen de Bollas del «objeto de transformación» adquiere cierta complejidad y profundidad, pues este objeto ahora hace algo más que atender a ciertas necesi-

26. Bowlby (1982); y sobre el apego como un elemento básico de la conducta de los primates véase Hrdy (1999).

27. Winnicott (1965), pág. 113.

28. Hrdy (1999), pág. 493.

29. Bowlby persiste en menospreciar la importancia de los peligros, pues considera que un bebé adecuadamente cuidado por su madre verá el mundo como perfectamente benigno y no tendrá motivo alguno de inquietud. Pero esto no es plausible y, como mostraré, sería desastroso para el niño, pues también necesita aprender a moverse por el mundo real.

dades corporales. Hace que el mundo sea un lugar donde merezca la pena vivir.

Muchos análisis, tanto experimentales como clínicos, dan por hecho que en las fases iniciales el cuidado vendrá proporcionado por una figura singular, la cual se asume que será la madre (aunque Winnicott hace hincapié en que éste es un término genérico que incluye, además, a los padres en la medida en que desempeñen el papel que convencionalmente se atribuye a las madres). Las pruebas experimentales demuestran que los bebés pueden reconocer a un cuidador en particular casi de manera inmediata: a los tres días un lactante ya es capaz de discriminar sobre un cojín el olor de la leche del pecho de su propia madre de la leche de otra madre, y se dirigirá hacia la de su propia madre.³⁰ En general, la capacidad de reconocer a un cuidador particular y de desarrollar un apego fuerte y exclusivo es una característica sorprendentemente temprana y dominante de la vida del primate.³¹ Pero el objeto de afecto de una cría de mono puede ser su madre, otro simio masculino, una hembra o incluso un investigador humano —que puede ser tanto mujer como hombre.³² A veces Bowlby habla como si la segura presencia de la propia madre fuera esencial para la buena salud emocional del niño, y otras veces parece sugerir que cualquier preparativo para cuidar al niño que sustituya a la madre puede ser peligroso en los bebés muy pequeños. Pero sus datos muestran algo mucho menos comprometido: que los bebés humanos, como los otros primates, necesitan seguridad y estabilidad en su entorno, y para ello necesitan la habilidad de reconocer y disfrutar de la tranquilidad que proporcionan un cuidador o un grupo reducido de cuidadores fiables.³³ Sarah Hrdy

30. Stern (1985), pág. 39.

31. Bowlby (1982); él observa que esta capacidad también es evidente en los pájaros, pero que esto no tiene ningún significado evolutivo para los seres humanos puesto que el punto de divergencia entre pájaros y humanos está en un ancestro reptil común, y en los reptiles no parece darse esta habilidad.

32. En relación con esto véase el relato de Bowlby sobre el doctor Z, el cual, durante la ausencia del investigador que estaba a cargo de un joven chimpancé, se convirtió desde entonces en su objeto favorito y más querido.

33. Véanse Chodorow (1978); Hrdy (1999), págs. 485-581; López y Brennan (2000). Hrdy señala que la idea de un «periodo crítico» de vinculación inmediatamente después del nacimiento ha sido descartada hace mucho: los datos muestran que dicho «marcaje» tiene lugar en las ovejas, pero que los primates son, de lejos, mucho más flexibles. En los sujetos humanos, entre los que ya no existe el riesgo de que la madre abandone a su bebé, no es en absoluto perjudicial que transcurra un lapso de tiempo de separación después del nacimiento (págs. 486-488). Bowlby ha estudiado tres tipos de niños separados de su madre: unos niños desplazados de su país a causa de la guerra, otros que habían sufrido algún tipo de pérdida, y otros que provenían de familias pobres que estaban en institu-

señala que, en la medida en que aumenta nuestro conocimiento de las culturas primates, así como de otras culturas humanas, vemos que los apegos seguros pueden ofrecerse de formas muy diversas; los niños criados por múltiples cuidadores pueden sentirse tan seguros, «si no más», como los niños criados por una única madre.³⁴

Es importante que, a medida que se va desarrollando la relación entre bebé y cuidador(es), estos últimos muestren sensibilidad ante los peculiares ritmos del niño y a su estilo personal: a lo que Stern denomina el «baile».³⁵ El cuidador debe dar con el equilibrio adecuado entre mostrarse indiferente y entrometido, entre prestarle demasiada atención y dejarle su espacio, pues de lo contrario el niño no desarrollará la capacidad de confiar. Winnicott argumenta de manera persuasiva que una persona dotada de buena imaginación y que sea capaz de identificarse con el niño por medio de la fantasía logrará mejor este equilibrio.³⁶ Los estudios fotográficos de Stern de escenas de madre e hijo revelan una sutil interacción de ojos y rostros característica de la mayoría de estas relaciones. También muestran cómo la relación puede torcerse y derivar hacia un exceso de estimulación o de entrometimiento o hacia un descuido deprimente.³⁷

Me centraré ahora en el tercer aspecto de la experiencia infantil que menciona Lucrecio. Viene introducido por la feliz frase «en las orillas de la luz», *in luminis oras*. Esta expresión nos permite ver que el mundo al que llega el niño es radiante y maravilloso, que llama su atención como un objeto que por sí mismo es interesante y placentero. (Más adelante, en el contexto de la descripción de nuestro miedo a la muerte, Lucrecio se refiere al dolor con que las personas dejan «la dulce luz de la vida», *dulcia lumine vitae*.) Los psicoanalistas no han hecho excesivo hincapié en lo maravilloso e interesante que es el mundo, pues

ciones porque sus madres tenían que trabajar. En los tres casos los niños estaban privados de un cuidado estable y constante. Sorprendentemente, Bowlby nunca tiene en cuenta el hecho de que en la Inglaterra de su tiempo era muy raro que los niños privilegiados fueran criados por sus propias madres y, sin embargo, es de suponer que la relación constante con su nodriza condujera a un resultado diferente del que describe.

34. Hrdy (1999), pág. 495, refiriéndose a los aka y los efé, «donde los bebés pasan, desde su nacimiento, por múltiples cuidadores a los que llegan a conocer bien y con los que se encuentran muy a gusto».

35. Stern (1977); véase especialmente el capítulo «Traspiés en el Baile».

36. El análisis de Kurtz de numerosas familias trabajadoras indias nos recuerda, sin embargo, que una norma habitual de la clase media norteamericana —según la cual la madre dedica la mayor parte del día a cocinar para su niño— no es necesaria para la salud psíquica del niño, e incluso en muchos casos puede conducir a un exceso de entrometimiento.

37. Stern (1977).

suelen ser unos epicúreos más estrictos que el propio Lucrecio: de hecho, retratan las tendencias básicas del bebé como dirigidas únicamente a la evitación del sufrimiento y la molestia.³⁸ Pero Aristóteles llevaba razón: el interés por adquirir capacidades cognitivas forma parte de los niños desde que comienzan a vivir. Así pues, Stern, apoyándose en un trabajo experimental reciente, hace hincapié en el agudo interés que muestra el lactante por la estimulación cognitiva y su capacidad, sorprendentemente temprana y madura, de hacer distinciones.³⁹ Ahora está claro, por ejemplo, que los niños muy pequeños buscan la intensidad de la luz y dirigen su atención hacia los estímulos más brillantes e intensos de su mundo; un mundo que, en efecto, no es un mundo de pesar.⁴⁰ Esta tendencia les resulta extremadamente provechosa para comenzar a clasificar el mundo. En este mismo sentido, Winnicott llama la atención sobre la importancia de los impulsos creativos del niño y el placer que encuentra al comenzar su actividad imaginativa.

De hecho, y al margen de todas estas pruebas, hemos de suponer que existe una necesidad primordial de hacer distinciones cognitivas, así como un placer genuino en clasificar el mundo, para poder explicar por qué las criaturas se ponen en marcha espontáneamente y se lanzan a cumplir sus propios proyectos en un mundo incierto. Si el valor positivo que atribuyen a ciertas instancias de su entorno se redujera a un valor instrumental relacionado con la eliminación de una circunstancia negativa, entonces sería válido lo que dice Epicuro: que toda vez que el sufrimiento y la molestia hayan desaparecido, «no [tiene] el ser vivo que caminar más allá como tras una urgencia».*⁴¹ Pero también los seres vivos se embarcan espontáneamente en diversos proyectos. Y entre los seres humanos el hecho de que la curiosidad, el interés cognitivo y el asombro sean independientes de la mera protección de sí mismo resulta muy significativo y es, además, esencial para explicar la iniciativa y la creatividad.

38. Lear (1990) parece ser una excepción, puesto que a veces dice que el mundo es lo bastante digno como para encariñarse con él e, incluso, señala que hay indicios de esta misma idea en los últimos escritos de Freud.

39. Véase Stern (1985, 1990).

40. Véase Stern (1990), págs. 17 y sigs., donde el niño se queda fascinado mirando la línea de un rayo de sol reflejada en la pared y, según la recreación metafórica de Stern, la luz del sol es un imán que se mueve, que baila atrayendo la atención del bebé hasta que éste, a la busca de estímulos nuevos, se vuelve a explorar el siguiente rayo de sol proyectado en la pared.

* Carlos García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1983. (N. de las t.)

41. Epicuro, *Carta a Menecio*, 128. Sobre este pasaje véase Nussbaum (1994), capítulo 4.

III. LAS PRIMERAS EMOCIONES: EL «SOSTENIMIENTO», EL AMOR Y LA VERGÜENZA ORIGINARIA

Y en todo esto, ¿dónde aparecen las emociones? En un primer momento, como ya he dicho, el bebé no tiene una noción clara de los límites entre su propio yo y los demás. Experimenta transformaciones misteriosas cuyo origen externo no es capaz de comprender. En esta incipiente sensación de que algunos procesos de enorme importancia para él aparecen y desaparecen de modos que escapan a su control, ya están las raíces de las emociones. Las emociones son ese reconocimiento de lo que importan dichos procesos junto con la falta de un control total sobre ellos. Ello significa que las emociones se desarrollan gradualmente, a medida que el pequeño se va haciendo más y más consciente de la importancia que tales transformaciones revisten para su vida, así como del hecho de que, por decirlo de algún modo, llegan desde fuera. Cuando averigüe que su origen se remonta a un agente definido, y cuando hasta cierto punto sea capaz de distinguir ese agente de transformación de su propio yo, las emociones podrán proveerse de un objeto. Es probable que las emociones más antiguas sean el miedo y la angustia, cuando la transformación se hace esperar un poco, y la alegría, cuando la transformación está presente. Y poco a poco, a medida que pase el tiempo, se abrirá camino una cierta forma de ilusión ante la expectativa de la gozosa transformación.⁴² El amor no aparecerá del todo, pues el niño todavía no es capaz de concebir al cuidador en su totalidad, como una persona con su propia trayectoria espacio-temporal. Pero sí aparecerá una forma rudimentaria de amor y de gratitud a medida que cobre conciencia de que los otros promueven sus esfuerzos por vivir (ésta es la definición de amor que da Spinoza). Al mismo tiempo, los bebés sentirán una forma incipiente de admiración y deleite frente a ciertas porciones del mundo que no tienen nada que ver con sus propios estados. Esas regiones del mundo incluyen personas y partes de personas, hacia las cuales la admiración y la gratitud pueden volcarse intensamente.

En este momento (en los seis primeros meses de vida), el niño no tiene una noción clara de los objetos externos en tanto entidades completas, continuas y persistentes, y tampoco la tiene de sí mismo como sustancia plena, distinta y constante. Sus pensamientos sobre los obje-

42. Véase Wittgenstein (1967), pág. 469: «Se podría observar a un niño hasta que un día manifestara esperanza; y entonces se podría decir: "Hoy ha tenido una esperanza por primera vez". ¡Pero esto suena extraño! [...] ¿Y por qué extraño? [...] Ahora bien, la vida cotidiana paulatinamente se transforma en algo donde cabe la esperanza».

tos y sobre su propio yo están menos definidos. A medida que las emociones tienen objetos, éstos pueden ser regiones del mundo o, un poco más adelante, partes o fases de su cuidador, pero no el cuidador como persona completa.

¿Cómo pueden relacionarse estas emociones con los apetitos del lactante? El hecho de que un bebé sea una criatura necesitada y llena de apetitos, cuyas noticias del mundo más intensas y primigenias le llegan a través de sus propios apetitos, tiene una importancia crucial en el desarrollo de sus emociones. Muchas de sus más agudas inquietudes tienen que ver con la consecución de alimentos, y en un primer momento es difícil distinguir su angustia del hambre: sus emociones son una revuelta algarabía en pos de placer en un sentido epicúreo, es decir, en el sentido de liberarse de las molestias y del dolor. Por otro lado, la necesidad de seguridad y de ser sostenido es distinta de la necesidad de ver gratificados sus apetitos; esta diferencia se va acentuando a medida que el niño va cobrando conciencia de las diversas fuentes de alivio que habitan su mundo. Como he dicho anteriormente, el deseo de adquirir capacidades cognitivas tampoco se puede reducir a la satisfacción de sus apetitos. Este impulso permite a la criatura desarrollar una vida interna donde aparecen emociones como la admiración, que es una emoción no egoísta y, hasta cierto punto, no eudaimonista. Además, ya desde el primer momento esta emoción deja su impronta en otras, pues dota de un aspecto no instrumental ni eudaimonista a las relaciones de objeto, lo cual permite al bebé considerar sus propios estados emocionales como objeto de curiosidad.

Si la gratitud, o al menos la idea de que los otros colaboran en los propios esfuerzos por vivir, está presente de un modo rudimentario, entonces, por las mismas razones, la ira también tiene que aparecer en el bebé en la medida en que se dé cuenta de que a veces los otros obstruyen esos esfuerzos por vivir. Como sostiene Spinoza, un ser dependiente que se ve a sí mismo de esta guisa experimentará tanto amor como enfado hacia aquellas instancias de las que depende. Sin embargo, el chiquillo todavía no comprenderá que el cariño y la ira se dirigen hacia la misma fuente. De hecho, a esta incertidumbre relativa a los límites del yo y del otro se debe el que no quede claro si la fuente de frustración está dentro o fuera de uno mismo. El lactante puede desarrollar una sensación vaga de que hay instancias buenas y malas que de alguna manera son parte de sí mismo, y puede que dirija su enojo hacia afuera, pero también, de una manera un tanto confusa, lo orientará hacia esas porciones de su propio ser; o quizás no pueda hacer esa distinción.⁴³ Es

43. Ésta es una de las ideas elementales que subyacen a algunos análisis muy eláticos.

posible que esta ambivalencia surja también en la vida de los animales no humanos; pero en el caso del niño, la combinación única de capacidades cognitivas con incapacidades corporales da lugar a una complejidad emocional igualmente única.

Si se entiende de este modo, la ira no es un instinto innato de destrucción: es una reacción frente a la propia situación vital.⁴⁴ Al igual que Fairbairn, Bowlby y otros teóricos de las relaciones de objeto han mostrado que para explicar el comportamiento del bebé no hace falta alguna suponer un instinto de destrucción. Un instinto que, sin embargo, existen buenas razones para descartar, en especial si se quiere dar cuenta de la conducta genuina en el recién nacido de buscar sensaciones reconfortantes y de que lo sostengan en brazos. Por otro lado, en el proceso de desarrollo hay muchos momentos de molestia o frustración. De hecho, es fundamental para el crecimiento que algunos deseos del bebé se vean frustrados por las diferentes idas y venidas del cuidador. Es más: si se le da todo a la criatura antes de que sienta molestias, entonces nunca terminará por acometer sus propios proyectos para aumentar su control sobre el entorno.⁴⁵

Por otro lado, no cabe esperar que el pequeño esté en condiciones de comprender este escenario. Por el contrario, la postura que adopta es de infantil omnipotencia:⁴⁶ siente que todo el mundo gira en torno a sus deseos. Cada fracaso del cuidador en cumplir su voluntad producirá en él una reacción airada, como si (por decirlo en unos términos prematuramente complejos) hubiera faltado a un derecho que el bebé detentaba.⁴⁷ Otra forma de expresar esta idea es la que emplea Séneca: en la Edad de Oro «la maldad se hallaba lejos», mientras que la inquietud y la ira estaban ausentes (porque el mundo funcionaba de modo que cumplía por anticipado todos los deseos de sus moradores). Pero,

borados del psicoanálisis kleiniano de la «introyeción» y la «escisión». Dicha idea —si no toda la compleja superestructura de esa corriente psicoanalítica— ha sido avalada por Fairbairn de un modo bastante razonable, pues da cuenta de la naturaleza rudimentaria de las emociones en esta etapa.

44. Sin embargo, véase lo que apunta Klein (1984, 1985) sobre la ira como instinto de muerte. Ella toma esta idea de Freud (1920).

45. Véase también Bollas (1987), pág. 29: «La transformación no equivale a gratificación. El crecimiento se promueve sólo parcialmente a partir de la gratificación, y una de las funciones de transformación de la madre debe consistir en frustrar al crío». Compárese con Seligman (1975) y la importancia que tiene aprender que las respuestas voluntarias pueden controlar el entorno.

46. Esta idea está bien plasmada en la famosa (aunque sexista) expresión de Freud: «su majestad: el bebé». Una expresión que —salvando la alusión al género— siguen de cerca tanto Fairbairn como Bollas.

47. Fairbairn (1952), págs. 171 y sigs.

como ya se ha dicho con insistencia, nuestro mundo no es ese mundo ni lo ha sido nunca. A la vez que el niño va reconociendo que su cuidador a veces no cumple todo lo que él quiere, va surgiendo en su interior una cólera que está estrechamente emparentada con un cariño también incipiente. De hecho, el reconocimiento mismo de que tanto las cosas buenas como su ausencia tienen una fuente externa garantiza la aparición de las dos emociones⁴⁸ (si bien el niño todavía no ha reconocido que el objeto de ambas es una única persona).

Esta ira producirá poco después una crisis en la vida del lactante. Sin embargo, ya podemos observar que, según se va aproximando tal crisis, el carácter que tenga el sostenimiento paterno⁴⁹ afectará a la situación del niño. Winnicott pone el acento en que un sostenimiento «lo bastante bueno» permite al pequeño ser al mismo tiempo omnipo-tente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona.⁵⁰ Este marco precoz de estabilidad y continuidad le brindará un recurso valioso para afrontar la crisis de ambivalencia que tendrá lugar más adelante. Por otra parte, en la medida en que un bebé no reciba un sostenimiento lo bastante estable, o si el mismo es excesivamente controlador y entrometido, si no le deja espacio para relajarse en una relación de confianza, el niño se aferrará después a su propia omnipotencia: se exigirá perfección a sí mismo y se negará a tolerar imperfecciones tanto en sus relaciones de objeto como en su propio mundo interior.

Estas ideas han recibido una fascinante elaboración en un fragmento del prolífico análisis de Winnicott publicado póstumamente bajo el título de *Holding and Interpretation*.⁵¹ El paciente B., un joven estudiant-

48. Véase la concepción de Spinoza del amor y del odio, la cual será objeto de discusión en el capítulo 10.

49. En este y otros momentos emplearé este término de forma genérica, pero debe entenderse que me refiero a los primeros cuidadores del niño, sean o no sus padres.

50. Para estas mismas ideas pero corroboradas experimentalmente véanse López y Brennan (2000) y Hrdy (1999), quienes se inspiran en la teoría de los apegos de Bowlby.

51. Winnicott (1986), junto con un apéndice que pertenece a la parte más antigua de la terapia, publicado como artículo en 1972. El paciente tenía 19 años en el momento en que comenzó su primer psicoanálisis; fue remitido por su madre, que también era paciente de Winnicott. Se recuperó bien. Ocho años después Winnicott escribió a la madre para preguntarle por los progresos de B.; le hizo una entrevista y ella le relató entonces los cuidados que había procurado al chico y cuya naturaleza patológica ella había descubierto mediante su propia terapia. Un tiempo después el joven, ya médico residente, tuvo una recaída y fue hospitalizado. Winnicott fue a visitarlo y comenzó a psicoanalizarlo una semana después. Durante los últimos seis meses de terapia Winnicott tomó abundantes notas y, después de cinco sesiones cruciales, llegó a la conclu-

te de medicina, padecía una incapacidad de expresar de manera espontánea pensamientos personales. En presencia de otras personas no podía iniciar conversaciones ni actividades y se aburría enormemente. Al presentarles a los demás un personaje pétreo y hierático trataba de mantener un control omnipotente sobre su mundo interior, vigilando constantemente su lenguaje y su pensamiento.

En el transcurso de la terapia salió a la luz que B. había estado sometido a una educación insensible, rígida y llena de angustia.⁵² Su madre se exigía perfección e interpretaba cualquier carencia de la criatura como un indicio de no haber logrado la perfección deseada (algo que ella veía como el mandato de su marido, al cual había idealizado de una forma casi paternal).⁵³ (Winnicott se da cuenta de que la tendencia de la madre a idealizar a su marido implicaba que no lo amaba: «[N]o le importaba la persona real, sino que se fijaba en sus cualidades de perfección».) A medida que B. entra en contacto con los recuerdos de un sostenimiento agobiante va haciéndose consciente, de forma gradual, de sus propias exigencias de perfección en todo, que constituyen un corolario de su incapacidad de permitirse ser un niño con necesidades. Como su madre ansiaba la perfección (lo cual él percibía como una demanda de inmovilidad e incluso de muerte) no podía permitirse depender o confiar en nadie. «Para mí, ser imperfecto significa ser rechazado», acabó por decirle a Winnicott. Y continuó: «Tengo la sensación

sión de que, aunque con muchas dificultades, no era del todo imposible recordar lo que había ocurrido. Catorce años después de terminar el segundo psicoanálisis, Winnicott escribió a B. para preguntarle a qué se dedicaba; le había ido bien en su vida y en su trabajo.

52. Winnicott (1986), pág. 10: el síntoma que presentaba el paciente era un miedo a la aniquilación como resultado de su propia satisfacción, es decir, como si una vez que hubiera terminado de alimentarse no tuviera ningún medio de saber si esas cosas buenas volverían a aparecer alguna vez. La interpretación de las primeras fases de la vida de B. que se fue desarrollando a lo largo de la terapia se corroboró posteriormente en la entrevista de Winnicott con la madre, durante la cual ella le proporcionó el material que había descubierto mediante su tratamiento con otro terapeuta. Tal como le informó a Winnicott durante la entrevista, ella llegó a darse cuenta de las rígidas exigencias de perfección que había en su comportamiento materno, así como de su negativa a tolerar la vida separada del niño: concebía que la perfección debía ser una especie de muerte para el crío, como consecuencia de la cual éste ya no podría seguir pidiendo cosas. Adviértase que, en muchos aspectos, la madre de B. se parece a la madre de George Pitcher tal como éste la describe en Pitcher (1995), y también ha ocasionado problemas emocionales similares en su hijo. Véase el capítulo 2 de este libro.

53. La madre aparece como una persona que padece mucha ansiedad, pero no como una figura pasiva: de hecho, la impresión que da es la de una mujer muy extravagante. En su última carta a B., donde responde a la noticia de la muerte de su madre, Winnicott escribe: «Realmente, tenía personalidad».

de que está usted sacando a la luz un gran problema. Yo nunca llegué a convertirme en un ser humano. Me lo he perdido».⁵⁴ Debido a su propia ansiedad, su madre rechazaba en él todo indicio de humanidad, y por eso sólo le agradaba que su bebé fuera perfecto y silencioso.

Así pues, ya en los seis primeros meses de vida el tipo de cuidados y de sostenimiento paternos que haya recibido el niño conforma su actitud ante su propio horizonte humano de carencia, ya sea generándole la sensación de que no hay nada de malo en esa condición de necesidad del ser humano y de que su cuerpo indefenso es también una fuente de interés y de placer, ya sea, por el contrario, enviándole el mensaje de que el único estado tolerable es la perfección y que todo lo demás será repudiado.

¿Qué podríamos decir, siguiendo nuestra teoría, que ha ocurrido con las primeras emociones de aquel joven? En primer lugar, que se pierde la dinámica del amor-gratitud y de la ira por su incapacidad de confiar en que alguien iba a velar por él, en que su madre querría tomar en sus brazos y cuidar a ese niño necesitado e indefenso. En su trasfondo acechaba un sentimiento de «caída infinita». Estas sensaciones dan lugar a una ira intensa y a un amor posesivo que no admite la realidad humana. (En esto el paciente se asemeja al narrador de Proust.) Es tanto el terror que siente por su propia ira que muchas veces se duerme. Como le decía Winnicott, «esta somnolencia lleva en su seno una gran cantidad de hostilidad».⁵⁵ En segundo lugar, ésta es la razón por la que se detiene el juego del asombro y la curiosidad: la creatividad, que se despliega en un contexto de sostenimiento y confianza, no llega a madurar nunca, y la imagen de sí mismo que ofrece el paciente es artificiosa, rígida y completamente impersonal. Una relación personal suele estar llena de aspectos imperfectos, pero el paciente hace que «todo sea impersonal; no hay ni ilusión, ni ira ni alegría; y no quiero levantarme y pegarte».⁵⁶ Además, esta rígida impersonalidad marca sus relaciones con otras personas: en el transcurso de la terapia puede adivinarse en el paciente una incapacidad permanente para describir a su mujer o a cualquier otra persona, así como para emplear los nombres de pila de la gente.⁵⁷ Winnicott le dice al paciente que en toda relación

54. Winnicott (1986), pág. 96.

55. *Ibid.*, pág. 172. Véase también p. 163: «El problema es el miedo a la ira».

56. *Ibid.*, pág. 123.

57. Véase *ibid.*, pág. 96: «En realidad no sé si puedo describirla. En general he dado por hecho que usted no está interesado en ella como mujer. Además, siempre me cuesta mucho describir a la gente. Nunca puedo describir una personalidad, el color del pelo de las personas y todo ese tipo de cosas [...] y siempre trato de evitar los nombres de pila [...]».

personal real se da cierta «transacción sutil»: esto es lo que faltaba en sus primeros contactos con su madre, y lo que expresa su somnolencia es que ha desesperado de encontrar una relación así en su vida. El paciente le responde con verdadero entusiasmo: «Yo debo de haber sido consciente de esta idea de la transacción sutil porque me doy cuenta de que es justo algo así lo que había estado tratando de encontrar aun sin saber realmente lo que era». Winnicott le señala que lo acaba de lograr: «Pues justo ahora nosotros dos estamos metidos en esa especie de interacción sutil. Y creo que esta experiencia te parece agradable porque se te ve claramente desesperado a este respecto». Y entonces responde el paciente: «Yo iría todavía más lejos: yo diría que es apasionante». Winnicott concluye que el amor conlleva muchas cosas, «pero una de ellas es esta experiencia de interacción sutil, y podríamos decir que en este momento estás sintiendo lo que es el amor y lo que es amar».

Finalmente, hemos de decir que hay otra emoción primordial que domina toda la existencia de este paciente: la emoción de la vergüenza, que está íntimamente relacionada con el hecho mismo de su propia humanidad. Toda omnipotencia infantil viene acompañada de cierta impotencia. Cuando un bebé advierte que depende de otras personas, podemos esperar que a continuación sienta una emoción embrionaria de vergüenza. Y es que la vergüenza conlleva el darse cuenta de la propia debilidad y de la propia incapacidad para, de alguna manera, adecuarse a las propias expectativas.⁵⁸ El acto reflejo de esta emoción es esconderse de los ojos de aquellos que verán la propia deficiencia; es decir, taparla. Si el lactante esperaba controlar el mundo, como en cierto modo esperan todos los niños, sentirá vergüenza —amén de cólera— cuando se vea incapaz de hacerlo.

Adviértase, pues, que la vergüenza no requiere una consideración denigratoria del propio yo. En cierto modo, exige la consideración positiva de uno mismo como telón de fondo esencial.⁵⁹ Sólo en caso de que alguien espere de sí mismo tener cierto valor o, incluso, ser perfecto, se acobardará o tratará de cubrir sus imperfecciones o las pruebas de su falta de valor. En la medida en que todos los niños gozan de una sensación de omnipotencia, todos sienten vergüenza al advertir sus imperfecciones humanas: se trata de esa experiencia universal que subyace al relato bíblico de la vergüenza ante la propia desnudez. Pero un correcto desarrollo del niño irá aflojando poco a poco esa omnipotencia a favor de la confianza, pues irá entendiendo que no debe avergon-

58. Se encontrarán discusiones fundamentales sobre la vergüenza en Morrison (1989) y Piers y Singer (1953).

59. Véase el agudo análisis que aparece en Deigh (1996), págs. 226-247.

zarse de tener necesidades y aprenderá a deleitarse constructivamente en la «interacción sutil», creativa y lúdica, con otros seres imperfectos. Por el contrario, la madre del paciente de Winnicott creía que todo lo que no fuera perfecto estaba desprovisto de valor y, por tanto, que su hijo no valía nada precisamente por ser un niño y por querer que lo abrazaran y lo protegieran. «Para mí, que algo sea imperfecto significa que debe ser rechazado». Su llanto, que pidiera alimentos, todos esos indicios de su humana desnudez eran también, a sus ojos, signos de su falta de valor. Tal como el paciente acabó asumiendo, la alimentación apropiada para él sería aquella que lo hiciera desaparecer del todo. (Y por eso soñaba que se asfixiaba con el pelo de su madre.) Así concluye: «Sólo hay una forma de alcanzar algo: mediante la perfección».⁶⁰

De modo que B. acaba obsesionado con la manera en que lo mirarán los demás y quiere que lo encuentren perfecto a pesar de saber que, si vieran cómo es realmente, no verían tal perfección.⁶¹ Su falta de flexibilidad, su poca disposición a exponerse, no son más que intentos de mantener un control omnipotente sobre su realidad interior de tal manera que no tenga que avergonzarse por permitir que su yo, necesitado y dependiente, salga a la luz. El sueño es una defensa contra la ira, pero también es el reflejo escogido por su vergüenza por si alguna parte humana de sí mismo quedase al descubierto. Un bebé dormido es un bebé bueno, perfecto, y eso es lo que su madre habría querido. Por tanto, la vergüenza hace que el verdadero yo se esconda mientras que salta a un primer plano un «falso yo», inauténtico y robotizado. Es curioso que, al reconocer que también había esperado esa perfección en Winnicott, y como respuesta a una provocación del terapeuta (quien le recuerda con delicadeza que esta idea es una defensa contra la ansiedad), el paciente dice: «Lo que más me inquieta de la igualdad es que es como si nosotros dos fuéramos niños, y entonces el problema es: ¿dónde está nuestro padre?».⁶² Aquí es cuando el paciente ha llegado, por un momento, a esa situación de confianza y de sostentamiento lúdico que muchos niños logran en su primera infancia.⁶³

Este caso muestra hasta qué punto la relación de ambivalencia del niño hacia su propia falta de omnipotencia puede conformarse, para

60. Winnicott (1986), pág. 97.

61. Véase *ibid.*, donde describe que quiere que las mujeres lo vean como un amante perfecto y, cuando se da cuenta de que es visto como un humano, se rinde sin esperanzas.

62. *Ibid.*, pág. 95

63. Compárese con *ibid.* pág. 147, donde el paciente se enfada con Winnicott y le dice que es como «el ogro de un juego infantil». Winnicott entonces expresa su contento: «Así que ha sido capaz de jugar conmigo, y en su juego soy un ogro».

bien o para mal, por las interacciones con los otros, las cuales unas veces agravan y otras alivian su vergüenza primitiva. Probablemente una vergüenza primordial ante la propia debilidad e impotencia sea una característica básica y universal de nuestra vida emocional. Pero un padre que se deleita por tener un niño que no es sino eso, un niño, y que en sus interacciones con él revela que no hay nada malo en ser humano, facilita la ambivalencia de las relaciones de objeto posteriores. La madre de B. agudizó tanto su vergüenza originaria que el hombre real se vio obligado a dormir prudentemente o a esconderse bajo tierra y dejar que ocupase su lugar un simulacro. B. dice que «una característica del estado de excitación es la irritación porque no es privada [...] Siempre he sentido como una dificultad el que en las relaciones sexuales con las chicas no haya ninguna privacidad, porque hay dos personas. Y eso no es grato».⁶⁴ (Quizá Proust asentiría.)

Desde luego que la vergüenza surge de muchas maneras. Ninguno de los ideales que solemos tener como referencia tiene a la vergüenza como una posibilidad permanente. Lo que he denominado «vergüenza originaria» —la demanda de perfección y la consecuente incapacidad de tolerar la más mínima merma en el control o cualquier imperfección— es un tipo específico de vergüenza, estrechamente relacionado con el narcisismo o la omnipotencia infantil. Ya he dicho que es probable que todos los seres humanos padeczan esta emoción de una manera o de otra. Asimismo, no cabe duda de que se renueva y se agudiza a medida que se cobra conciencia de la propia mortalidad, y en especial cuando se tiene plena conciencia de ella. Nadie quiere verse condenado a morir y a todo el mundo le gustaría ejercer control sobre la muerte. Sin embargo, está claro que no disponemos de semejante control. De ese modo el cuerpo puede convertirse en una fuente elemental de esa vergüenza originaria en tanto sede de nuestra incapacidad de dominar el mundo y seguir viviendo. Pero si estas circunstancias son, de alguna forma, universales, la historia de B. revela una exagerada y paralizante hipertrofia tanto de la vergüenza como de su contrapartida, el narcisismo (demandas de omnipotencia y de grandiosidad). Morrison expresa esta misma idea con mucha precisión: «Así pues, la vergüenza y el narcisismo se informan mutuamente, en la medida en que el yo se siente, por un lado, solo, pequeño y aislado pero, al mismo tiempo, imponente, empeñado en ser perfecto y reconciliado con su ideal».⁶⁵

64. *Ibid.*, pág. 166. Compárese con los datos experimentales en López y Brennan (2000) en relación con los vínculos entre los problemas de apego prematuros y la incapacidad de tolerar la ambigüedad y la incertidumbre, especialmente en la vida amorosa.

65. Morrison (1989), pág. 66. Véase también Wurmser (1981), con numerosos es-

Hasta ahora, al fijarnos en B., cuya vergüenza estaba íntimamente relacionada con las exigencias perfeccionistas de su madre, hemos pasado por alto que existen otras razones que explican las variaciones individuales y sociales de esa vergüenza primordial. Los estudios psicoanalíticos suelen poner el acento en el papel que desempeñan los padres, si bien no siempre excluyen otras variables. Pero es fácil suponer que caben otros muchos elementos que contribuyen a hipertrofiar la sensación de vergüenza. Uno de ellos es la discapacidad física.⁶⁶ Una niña que yo conozco, C., presentaba unas dotes cognitivas precoces y, a la vez, una disfunción del hemisferio derecho que afectaba a su percepción espacial, la coordinación motriz y la capacidad de asimilar entornos físicos nuevos. Podríamos decir que C. era humana por partida doble: porque tenía más capacidades cognitivas de las normales a su edad y porque también estaba mucho más indefensa físicamente que la mayoría de las personas. Es asombroso hasta qué punto se daba esta divergencia: C. aprendió a leer antes de los 2 años y a atarse los zapatos a los 8. Del mismo modo, los test de inteligencia mostraban que tenía aptitudes verbales y conceptuales que batían todos los *records* y un retraso moderado en sus capacidades técnicas y espaciales. Para la niña C., el mundo no sólo presentaba un aspecto inquietante: es que incidía sobre ella de maneras que no podía controlar y, debido a sus agudas capacidades cognitivas, tenía una conciencia especialmente aguda de sus impedimentos. Éste es el caldo de cultivo perfecto para un desarrollo excesivo de la vergüenza ante la propia capacidad de dominio. Las aptitudes cognitivas contribuyen a ello, y en su caso el empuje hacia el control cognitivo era inusitadamente enérgico en el caso de C. Un día Henny Wenkart, una conocida de la madre de C. de gran prestigio en la enseñanza de la lectura, le regaló un ejemplar de una cartilla que acababa de publicar. En su cubierta aparecía una foto de la autora sentada leyendo con una niña pequeña. C., que todavía no tenía 2 años y ya conocía con soltura el alfabeto, persiguió a su madre con ese libro, que le fascinaba, con la cantinela: de «enseñame, mamá». Cuando su madre se dio por vencida C. dijo: «Yo era Henny Wenkart y tú la niña». El juego prosiguió hasta que, poco después, C. ya podía seguir leyendo por sí sola. Adviértase el modo llamativo en que C. eligió los papeles: ella quería ser la adulta que enseñaba, detentar el control del proceso cognitivo, en lugar de ser la niña vulnerable, como, en realidad, se sentía.

tudios clínicos bien detallados; el capítulo 1 lleva por título «La vergüenza: la compañera oculta del narcisismo».

66. Compárese con lo que apuntan López y Brennan (2000) sobre la influencia de una variedad de acontecimientos de la vida en el desarrollo de los apegos seguros.

Leer fue para ella el pasaporte hacia ese ideal de control. Cuando tenía 6 años y le pidieron que inventara una historia sobre la creación del mundo, escribió que el mundo había sido creado a partir de un libro. Y efectivamente, así fue para ella.

Pero todo su conocimiento no le sirve para disipar su aguda percepción de que no puede moverse como lo hacen los demás, que no puede ir de aquí para allá como las otras personas, no puede aprender a montar en bicicleta, y así sucesivamente. Todos los cuerpos humanos están limitados, y eso siempre suscita, de un modo u otro, cierta vergüenza. Pero un cuerpo que, en relación con los demás, está mucho más limitado, produce una vergüenza desproporcionada. De este modo, era prácticamente inevitable que la vergüenza, que en cualquier caso ya estaba presente en C., creciera inopinadamente en el transcurso de su vida. El hecho de que sus iguales le hicieran rabiar por sus dificultades de coordinación agravó el problema. De manera que, como ocurre con cualquier discapacidad, lo biológico y lo social interactúan de una forma extremadamente compleja.⁶⁷

Así pues, en el caso de C. encontramos una etiología de la vergüenza diferente de la que aparece en B. Y tampoco conduce al mismo resultado, puesto que C. tenía muchos más recursos emotivos que B.—formados a partir de relaciones llenas de cariño—y todo un mundo interior de imaginación y creatividad. Sin embargo, le causaba sufrimiento una vergüenza exagerada. En general, en un mundo hecho para los niños normales, cualquier chiquillo que presente una anomalía corre el riesgo de desarrollar una vergüenza hipertrofiada, en particular si la cultura en la que vive es intolerante a las diferencias, como lo son la mayoría de las culturas y, muy especialmente, las de los niños.

Otra fuente distinta de vergüenza puede provenir del hecho de que las culturas imponen diferentes ideales sobre los niños. En algunas culturas, por ejemplo, se espera de los chicos mucho más que de las chicas que demuestren un control y un dominio perfectos. Y esto tiene que ver, al menos en parte, con la rigidez de B. y con su incapacidad de establecer o participar en «transacciones sutiles». En otros lugares puede que se anime a los muchachos a jugar y explorar el entorno mientras que a las chicas se las trata como futuras novias, de modo que se las protege celosamente en casa y llevan una vida puramente doméstica. (Cuando di con este tipo de muchachas en la rural Rajastán, en la India, noté que daban muestras de una actitud muy rígida frente a la edu-

67. Véase el excelente análisis de esta interacción en Bérubé (1996), el emotivo relato de un crítico literario del constructivismo social en el que cuenta la vida de su hijo nacido con síndrome de Down.

cación y les costaba mucho tiempo aprender a contar historias y dedicarse a juegos de imaginación.)⁶⁸ Así pues, para pensar en esa vergüenza originaria hemos de apelar a multitud de aspectos y atender los múltiples tipos de influencias que pueden combinarse para aumentarla.

Hasta este momento hemos visto las emociones, entendidas no como la aceptación formal de proposiciones, sino como evaluaciones cognitivas embrionarias, que surgen en el transcurso del desarrollo de la conciencia de la incertidumbre de lo bueno y de la propia falta de omnipotencia. Lo que ahora pasaremos a examinar es que las emociones, así postuladas, son esenciales para el desarrollo de la razón práctica y del sentido del yo; que causan problemas a la vida moral, pero que también ofrecen recursos considerables sin los cuales la vida sería drásticamente incompleta.

IV. EL ASCO Y LAS FRONTERAS DEL CUERPO

Ahora debemos tomar en consideración una emoción relacionada con la vergüenza: el asco.⁶⁹ El asco aparece un poco después que la vergüenza originaria. Parece estar ausente en los niños hasta la edad en que aprenden a ir al baño, de modo que al estudiarlo proseguimos nuestra explicación evolutiva que, todavía en este punto, se centra en los dos primeros años de vida. Pero hablamos del asco precisamente ahora porque guarda una relación muy estrecha con la atención que pone la vergüenza en las insuficiencias corporales y porque en capítulos posteriores estos vínculos se revelarán importantes. En la tercera parte se indagará sobre ulteriores desarrollos de esta idea.

El asco parece ser una emoción especialmente visceral. Implica reacciones corporales intensas a estímulos que a menudo tienen características corporales muy marcadas. Su expresión específica es el vómito; sus estímulos clásicos son los malos olores y otros objetos cuya mera apariencia resulta repugnante.⁷⁰ Sin embargo, una importante investigación del psicólogo Paul Rozin⁷¹ ha puesto de manifiesto que el asco

68. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 1.

69. Para un análisis más extenso, que incluye reflexiones socio-legales, véase Nussbaum (1999b).

70. Por «clásicos» Rozin y yo queremos decir que aparecen en todas las ocasiones de asco y también que son casos fundamentales o paradigmáticos a los que las personas suelen recurrir para explicar el asco o por qué alguna cosa es asquerosa.

71. Rozin ha publicado muchos artículos sobre ciertos aspectos del asco, pero una versión completa de su perspectiva se encuentra en Rozin y Fallon (1987).

tiene un contenido cognitivo complejo, que tiene que ver sobre todo con la idea del contacto con un contaminante. La definición principal del asco es «repugnancia ante la posibilidad de entrar en contacto (oral) con un objeto desagradable. Los objetos desagradables son contaminantes; esto es, si entrasen en contacto con alimentos aceptables, aunque sea por un momento, harían que estos alimentos se tornasen inaceptables».

Rozin no cuestiona la idea de que el asco pueda tener bases evolutivas subyacentes; sin embargo, muestra que es distinto tanto del *desagrado*, entendido como una reacción negativa ante factores sensoriales, como (la noción) del *peligro*, una repulsa motivada por la anticipación de consecuencias dolorosas. El asco no es meramente desagrado, porque el simple olor suscita diferentes reacciones de asco en función de la concepción del objeto que detente el sujeto. Por ejemplo: se da a oler a unos sujetos dos frascos diferentes que hueulen a podrido, los cuales, en realidad, contienen la misma sustancia; se les dice que un bote contiene heces mientras que en el otro hay queso. (Los olores reales pueden ser confundidos.) A aquellos que creen que están oliendo queso normalmente les gusta el olor; los que creen que hueulen heces lo encuentran desagradable y repulsivo. «Es la concepción que el sujeto tiene del objeto, en lugar de las propiedades sensoriales del objeto mismo, lo que en esencia determina el valor hedónico.»⁷² En general, el asco está motivado principalmente por factores vinculados a las ideas: la naturaleza o el origen del elemento y su historia social (por ejemplo, quién lo ha tocado). Aunque los sujetos estuvieran convencidos de que la cucaracha seca molida sabe a azúcar, se negarían a comerla o, si lo hicieran, dirían que su sabor es asqueroso.

Tampoco es lo mismo el asco que el peligro (percibido). Las cosas peligrosas (por ejemplo, las setas venenosas) se toleran en el ambiente, al menos en la medida en que no se ingieren; las cosas que dan asco no se toleran de igual modo. Cuando se elimina el peligro, el objeto peligroso puede ser ingerido: así ocurre, por ejemplo, con las setas venenosas desintoxicadas. Pero las sustancias asquerosas siguen siendo repulsivas aunque no haya ningún peligro en ellas. La gente se negaría a comerse una cucaracha esterilizada; muchos incluso tendrían reparos en tragarse una cucaracha introducida en una cápsula de plástico no digerible que saliera, tal cual entró, en las heces del sujeto.

El asco tiene que ver con los límites del cuerpo: con la perspectiva de que una sustancia problemática sea incorporada a uno mismo. Respeto de muchos objetos y para muchas personas, la boca es un límite

72. *Ibid.*, pág. 24, n.1.

muy especial. Lo asqueroso se ve como algo ajeno: los productos del propio cuerpo no son vistos como repugnantes en la medida en que están dentro del propio cuerpo, aunque en cuanto lo abandonan se vuelven repulsivos. La mayoría de las personas sienten asco al beber de un vaso en el que ellos mismos han escupido a pesar de que no son sensibles a la saliva que está en su propia boca. La noción que constituye el contenido del asco es que el yo se envilecerá o se contaminará por la ingestión de una sustancia que se considera desagradable. Muchos de los experimentos de Rozin y sus colaboradores indican que la idea que subyace a estas reacciones es que «eres lo que comes»: si ingieres algo abyecto, tú mismo te envileces.

Los objetos que provocan asco comprenden una gran cantidad de cosas, pero Rozin ha confirmado experimentalmente que «todos los objetos asquerosos son animales o productos de animales», u objetos que han tenido algún contacto con animales o con productos de animales. Y una fuente principal de asco es estar en contacto con «personas que no nos gustan o que se consideran sucias». Es difícil explicar por qué los productos de las plantas (aparte de especímenes mohosos o en descomposición) no suscitan asco,⁷³ pero la investigación sugiere que las ideas que motivan el mismo tienen que ver con nuestro interés por custodiar las fronteras entre nosotros y los animales no humanos o por vigilar nuestra propia animalidad. De ahí que las lágrimas sean la única secreción corporal que no se considera repelente, probablemente porque se conciben como algo único de los seres humanos y, por eso, no nos recuerdan lo que tenemos en común con los animales.⁷⁴ Por el contrario, las heces, los mocos, el semen y otras secreciones animales se consideran contaminantes: no queremos ingerirlas y nos parece que quienes entran normalmente en contacto con ellas están contaminados. (Así ocurre con los «intocables» en el sistema de castas de la India, que tenían como ocupación cotidiana la limpieza de letrinas; en muchas culturas, se considera una contaminación y un indicio de extracción baja y vil la recepción oral o anal del semen.) En la medida en que comemos carne, solemos camuflar su origen animal para no encontrarla asquerosa: se quitan la piel y la cabeza y se corta la carne en trozos pequeños.⁷⁵

73. Algunas personas consideran que el calalú es asqueroso, y se ha sugerido que esto se debe a que parece una membrana mucosa y, por tanto, incide en nuestra sensibilidad como si fuera un animal. Esta reacción parece menos dominante en culturas en las que el calalú se sofrié hasta que pierde su mucosidad (de esta guisa es un alimento básico en la cocina de la India).

74. Rozin y Fallon (1987), pág. 28, donde citan a Sherry Ortner.

75. *Ibid.*, que se refiere a una investigación de A. Angyal. Cuando no cambiamos

Rozin concluye de forma tentativa que en el núcleo del asco está la creencia de que si tomamos las secreciones animales en su animalidad entonces nosotros mismos nos veremos reducidos al estatus de animales. Podemos extender esta idea añadiendo, junto a las líneas que sugiere la investigación de Rozin, que también reaccionamos con asco ante los despojos y las cosas corruptas, es decir, ante lo que, según esta misma imagen, nos haría mortales y corruptos si lo comiéramos. De este modo, el asco conjura tanto la animalidad en general como esa mortalidad de nuestra condición animal que tanta aversión nos causa. Efectivamente, tenemos que añadir esta restricción para poder explicar por qué algunos aspectos de nuestra animalidad (por ejemplo, la fuerza o la agilidad) no nos resultan repulsivos. Los productos que sí dan asco son aquellos que vinculamos con nuestra vulnerabilidad a la descomposición, con la idea de que nosotros mismos también seremos productos de desecho. Así, en todas las culturas la capacidad de lavar y de deshacerse de los desperdicios es una marca especial de la dignidad humana. (Rozin apunta que, a partir de los análisis de las condiciones encontradas en algunas prisiones y campos de concentración, se ha podido establecer que aquellos a quienes se prohíbe lavarse o usar los baños son enseguida considerados por los demás infrahumanos y, así, resulta más sencillo torturálos y matarlos.⁷⁶ Se han convertido en animales.)

Un aspecto destacado del asco tiene que ver con la «contaminación psicológica». La idea básica es que el contacto en el pasado entre una sustancia inocua y un elemento repulsivo hace que lo que era aceptable se vuelva repelente. Esta contaminación está mediada por lo que Rozin, con acierto, denomina las leyes de la «magia comprehensiva». Una de estas leyes es la del *contagio*: las cosas que han estado en contacto actúan una sobre otra incluso mucho después de dejar de estarlo.⁷⁷ De este modo, la gente suele negarse a beber de un vaso de zumo en el que

el aspecto de la carne (al asar un cordero entero, con ojos y todo, en un espeto, o al servir un cerdo con la cabeza intacta y una manzana en la boca) suele haber en el gesto un cierto aire de bravuconería, como cuando los cazadores muestran la cabeza de sus presas como trofeo con la intención de impactar y, también un poco, provocar el asco de los timoratos. (En este sentido, las famosísimas y polémicas viñetas de *Playboy* de los «cazadores de conejitos» llegan a las raíces más profundas de la misoginia con su imagen de una mujer abierta de piernas sobre el techo del coche de los cazadores como si fuera un ciervo.)

76. Rozin y Fallon (1987), citando a T. Despres. Pueden verse más ejemplos de esta tendencia y su relación negativa con la empatía y la compasión en el capítulo 6.

77. Esta ley tiene un lado positivo: por ejemplo, en nuestros afanes por poseer o incluso por tocar los objetos que han sido propiedad de celebridades, dormir donde ellos han dormido, etc.

antes haya habido una cucaracha muerta. Una segunda ley es la de «similitud»: si dos cosas son iguales, se tiende a suponer que la acción que se ejerza sobre una (por ejemplo, contaminarla) afectará también a la otra. Así, aunque los sujetos conozcan su verdadera composición, rechazarán un trozo de chocolate con forma de heces de perro. Tampoco se tomarían una sopa que se sirviera en un orinal (esterilizado) o que se hubiera revuelto con un matamoscas (también esterilizado).

Estas reacciones se dan en un nivel irracional y están originadas por un error que afecta a muchas emociones: parece como si el objeto se identificara en un nivel erróneo de generalidad y, por eso, se relaciona con objetos de los que es completamente diferente. Pero aunque, si nos parece, podemos decir que esta tendencia es irracional, hemos de reconocer que, al menos en dos aspectos, resulta altamente funcional. En términos evolutivos, una excesiva generalización relativa a los objetos que han de ser evitados sin duda ha contribuido a que nuestros ancestros se hayan mantenido con éxito alejados de muchos elementos verdaderamente dañinos. Como dijo Nietzsche hace mucho tiempo, una especie que renunciara a hacer esas generalizaciones excesivas y se dedicara a investigar minuciosamente cada objeto particular habría desaparecido hace muchos años.⁷⁸ Incluso en términos contemporáneos, parece que una demarcación firme y muy general del yo frente a las cosas repulsivas permite a ese yo confirmarse en su propia solidez y potestad. Por eso el asco tiende a extenderse de una forma tan promiscua entre las personas y los grupos, como veremos inmediatamente.

El asco no parece estar presente en los niños durante los primeros tres años de vida. Lo enseñan los padres y la sociedad. Esto no demuestra que no tenga un origen evolutivo; hay muchas cualidades que se basan en nuestro equipamiento innato pero que necesitan tiempo para madurar. No obstante, lo que sí demuestra es que con el asco, como con el lenguaje, el aprendizaje social desempeña un papel muy importante a la hora de dar forma a esos rasgos innatos. Normalmente esta enseñanza comienza en el transcurso del aprendizaje de las prácticas de aseo; en general, hasta mucho más adelante no empiezan a aparecer las ideas de contaminación indirecta y psicológica. En estos desarrollos influyen tanto las enseñanzas de los padres como de la sociedad. (Los niveles de asco de los niños son correlativos, en gran medida, a los de sus padres,⁷⁹ y los objetos repulsivos varían considerablemente de unas culturas a otras.)

78. Nietzsche, *La gaya ciencia*, págs. 111-112.

79. Véase Rozin y otros (1984).

Como sostiene Rozin, el asco es un vehículo muy potente de aprendizaje social. Al enseñar a qué y cómo tener asco las sociedades cuentan con un recurso eficaz para canalizar ciertas actitudes hacia la animalidad, la mortalidad y otros aspectos relacionados con el género y la sexualidad. Aunque el contenido cognitivo y la etiología del asco sugieren que es probable que en todas las sociedades haya ciertos objetos originares de asco —heces y otros fluidos corporales—, los diversos grupos humanos muestran bastante laxitud a la hora de extender las reacciones de repulsión a otros objetos y de juzgar qué cosas son parecidas en un sentido relevante a los objetos genuinamente asquerosos. De ese modo, aunque hasta cierto punto parece correcto decir que hay algunos objetos de asco «naturales», en el sentido de que en la experiencia del asco hacia ciertos objetos primordiales están involucradas algunas formas de pensamiento humano ampliamente extendidas y profundamente arraigadas, muchos objetos devienen cosas repugnantes como resultado de una gran diversidad de tradiciones y formas de aprendizaje social. No obstante, en todas las sociedades el asco se expresa como un rechazo a ingerir y, por lo tanto, a contaminarse con cosas que recuerdan poderosamente la propia condición mortal y animal.

Imaginemos, entonces, a un niño que asimila, a partir de su adquisición de hábitos higiénicos y de otras actividades relacionadas con éstos, ciertas actitudes bien definidas hacia sus propios desechos corporales y las sustancias que tienen que ver con ellos. El asco cumple un papel crucial a la hora de motivar que los niños se aparten de sustancias genuinamente dañinas y, de hecho, parece tener una base evolutiva, de manera que no sería inteligente, y quizás ni siquiera posible, criar a un niño totalmente desprovisto de la disposición a experimentar asco, pese a que los padres y la sociedad puedan sin duda ejercer una poderosa influencia sobre la intensidad y las manifestaciones de tal emoción. Así aparece entonces una fuente más de conflicto en la vida de este niño: ahora su propio cuerpo le parece problemático, el origen de sustancias viles. En cierto grado aprende a parapetarse frente a todo lo que hay en él mismo de corruptible y viscoso, y llega así a contemplarse de una manera completamente nueva. Una reacción ampliamente extendida a este sentido de la propia inmundicia consiste en proyectar la reacción de asco hacia afuera, de tal manera que en realidad no sea uno mismo el que suscite asco, sino otro grupo humano que, en su vilanía y perversión, es una fuente de contagio que hay que mantener a raya. Como veremos en la tercera parte, la misoginia ha constituido un ejemplo muy característico de este tipo de reacciones, del mismo modo que lo ha sido el antisemitismo o la repulsión hacia los homosexuales. Sin embargo, en esta edad temprana en que los niños aprenden a ir al

baño y comienzan a moverse entre sus iguales, lo que ocurrirá más bien es que nuestro pequeño comenzará a pensar en piojos y, por supuesto, en quién los tiene. Alrededor de los 6 años se fijará en algunos niños que, por alguna razón, sean diferentes y entonces dirá que tienen piojos, así que creará unos cazadores de piojos de papel y hará como si cazara esos animalitos en los cuerpos de esos niños. De ese modo, lo que hará será establecer un grupo de integrados y otro de excluidos, y el de los excluidos será utilizado para que los integrados se reafirmen en la idea de que ellos están lo bastante lejos de provocar asco (de ser purulentos, hediondos o corruptibles).

Con el asco ocurre algo parecido a lo que ocurría con la vergüenza originaria: la ambivalencia respecto de nuestro equipamiento corporal, su indefensión y su relación con la mortalidad y la descomposición, tiñe las emociones de la vida social del niño que madura, sembrando las simientes de algunos problemas morales y sociales que luego serán tenaces.

V. JUGAR SOLO, LA CRISIS DE AMBIVALENCIA Y LA DEFENSA MORAL

Pero volvamos ahora a nuestro niño, algo más pequeño.⁸⁰ Los pobladores de la Edad de Oro eran, como señala Hesíodo, *népiοι*: infantiles, desprovistos de habla y de razón. Ésta es la condición apropiada para su feliz entorno. Lo eran puesto que no necesitaban aprender a protegerse, a labrar la tierra, a buscar alimentos o, para decirlo brevemente, a formar sociedades. Ni siquiera tenían que aprender a trasladarse de un lado a otro: precisamente porque allí donde estaban tenían de todo. Justamente por eso no tenían las emociones de cualquier niño. No sólo no conocían la ira, puesto que ignoraban la frustración; tampoco sabían lo que era la alegría del niño, pues no tenían noción de que los objetos que satisfacían sus necesidades proviniesen del exterior, ni de que las transformaciones tuvieran lugar de forma externa a sus propios deseos. Y, desde luego, el miedo y la ansiedad estaban ausentes de esa vida que no conocía la amenaza ni el sufrimiento.

Para las personas de la Edad de Oro no había nada de malo en no conocer las emociones, puesto que eso es lo que cuadraba con el mun-

80. Las edades a las que suele detectarse la ambivalencia varían muchísimo (desde el segundo semestre de vida hasta unos cuantos años después), pero voy a suponer que la crisis tiene lugar en torno a los 2 años, si bien no creo que para el resultado global del análisis sea muy importante determinar con precisión la edad.

do que habitaban. Pero en el nuestro las emociones son necesarias para suministrar al niño que se está desarrollando un mapa del mundo. Las emociones del pequeño son sus reconocimientos de dónde se encuentran las cosas buenas y dónde las malas, y también de la proveniencia externa de esos bienes y esos males, así que también son sus reconocimientos de dónde están los límites de su control seguro. La alegría, el cariño o el temor, incluso la ira, demarcan el mundo y, al mismo tiempo, ubican al yo en ese mundo. El yo se va situando a medida que las primeras evaluaciones del niño, provocadas por sus propias necesidades internas de seguridad y bienestar, se van refinando según van dando resultado sus intentos activos de controlar y manipular el entorno, intentos mediante los cuales aprende qué bienes y qué males también forman parte de su propio yo o están bajo su control, y cuáles no. Además aprende que entre estos bienes y males externos algunos son objetos inertes y otros están dotados de capacidad de actuar por sí mismos. Un niño que no aprenda a tener miedo estará siempre en peligro; incluso la ira es, como ya he sugerido, un esfuerzo valioso por medir el propio control y por reafirmar la integridad de un yo dañado.⁸¹ Esta demarcación emocional tiene un valor adaptativo, al enseñar al niño la importancia de sus límites y ponerlo a salvo de una pasividad desamparada frente al mundo.

El pequeño que hemos imaginado tiene una conciencia incipiente de sí mismo como un conjunto variado de procesos de transformación y de los demás como partes o agentes de dichos procesos. Puesto que las emociones y los esfuerzos por adquirir un control voluntario se desarrollan de consumo, la imagen de un yo sustancial va adoptando la forma de un recipiente que tiene sus límites y que está fortificado frente al mundo externo pero que, a la vez, también busca su ayuda. Desde luego que el yo nunca es autosuficiente; y las imágenes que les gustaba usar a los estoicos —imágenes de redondez, dureza o impermeabilidad— no sólo son representaciones poco precisas, sino también muy peligrosas para alguien cuya vida se desenvuelve en un mundo lleno de peligros reales y de necesidades apremiantes de bienes. El paciente B.

81. En relación con esto, la insistencia de Aristóteles en que la ira no tiene que ver con un daño cualquiera, sino que siempre se dirige hacia algo que se siente como un «desprecio», puede ya parecer no tanto restringida cuanto profunda. La ira no es, pues, una mera reacción ante un suceso negativo, sino frente a un episodio que afecta a lo que la persona considera que es su esfera de valor, a aquello que cree que tendrá que ir bien o sobre lo que creía detentar cierto grado de control. Así pues, el episodio desencadenante siempre tiene el aspecto de una invasión, mientras que la reacción siempre aparece como una vindicación de sí mismo y una afirmación de los propios límites.

de Winnicott asimiló ese tipo de ideas sobre sí mismo: debía ser una persona estrictamente controlada e impenetrable, un cuerpo dormido. Un cometido en esta fase del desarrollo es adquirir visiones de uno mismo que contemplen la posibilidad de la confianza y la vulnerabilidad.

Por otra parte, para que el niño adquiera la capacidad de pensar y actuar, parece esencial que se vea a sí mismo como una entidad relativamente resistente y estable en medio de un mundo no demasiado hostil, y que confíe en que será capaz de obtener ciertos logros por sí mismo. En esta etapa es donde Winnicott introduce algo muy revelador: el concepto de la capacidad del niño para «estar solo en presencia de su madre». Es decir: el niño se ocupa de sus propios proyectos en lugar de buscar en todo momento ser reconfortado. Su idea es que el sentido del yo, y en especial cualquier forma de vida interna o de creatividad, requiere que se dé una sensación de estar a salvo que no siempre se verá reforzada por el sostenimiento físico del cuidador.⁸² Con vistas a la adquisición de esta sensación de seguridad la niña⁸³ debe ser capaz de sentirse sostenida aun cuando no lo esté físicamente: tiene que llegar a sentir que el propio ambiente la sostiene. Al principio, dicho entorno lo proporciona la presencia del cuidador, que se encontrará a disposición de la niña en caso de que haga falta pero sin demandar nada de ella. Segura en su presencia, la pequeña puede relajarse y mirar su propio interior, descubriendo así su propia vida personal. A medida que pasa el tiempo, cada vez son más posibles las ocasiones en que se encuentre físicamente sola. No obstante, como subraya Winnicott, la soledad física no basta para que se desarrolle la «capacidad de estar solo», la cual requiere seguridad y confianza, así como la capacidad de interesarse por los propios pensamientos y por la propia vida interior. (B. sólo adquirió la sensación de que podía estar solo mediante la terapia, puesto que anteriormente su mundo interno había sido objeto de vergüenza.)⁸⁴ Cualquier forma de soledad personal es siempre, de manera inherente, también relacional: siempre hay alguien más ahí. La soledad creativa se enriquece a partir de la sombra que proyecta el temprano objeto que nos sostenía. «Gran cantidad de experiencias como ésta

82. Winnicott (1965), págs. 29-36.

83. A partir de este momento será necesario dotar al niño de género, puesto que poco más adelante mencionaré algunas diferencias de género en el desarrollo.

84. Winnicott (1965), pág. 126: el paciente dice que siente como si «el muro» se hubiera «casi derrumbado», y esto significa que ya no se preocupará más por cómo llenar su tiempo: ya no sentirá esa presión por ocupar cada hueco con una «charla ociosa» y ahora tiene más ganas de sentarse sin nada que hacer. Winnicott replica: «Lo que está usted diciendo es que por primera vez sería capaz de estar solo, y ésta es la única base posible para establecer relaciones satisfactorias».

constituyen la base para que una vida sea real y no fútil.»⁸⁵ Algo así es lo que ocupa el núcleo del primer recuerdo que he referido al comienzo de este capítulo: no había solución de continuidad entre la imagen de mi madre tomándome en sus brazos y otros sentimientos de alegría personal y de reflexión.

Otro concepto valioso de Winnicott es el de «objeto de transición», que se refiere a cosas como mantas u ositos de peluche que mitigan la necesidad que tiene la niña de sentirse confortada sin que haya de buscar en todo momento la presencia de sus padres. Así que poco a poco ella misma se va convirtiendo —como en el relato de Proust de su sueño adulto— en su propia madre y en su propia fuente de consuelo. Tanto el concepto de jugar solo como el de objeto de transición conceden una importancia crucial a la imaginación. Igual que los padres emplean la imaginación para atender a las necesidades del niño con sensibilidad, así la niña juega, en ausencia de fuentes visibles de seguridad, a ser su único consuelo imaginándose un mundo seguro.

Hasta cierto punto y si todo va bien, las emociones de nuestra niña implican una relación con un medio que es relativamente estable, que le aporta espacios para que se desarrolle su asombro y su alegría, así como un amor y una gratitud duraderos. Pero desde luego, ese entorno no es completamente estable y, si la niña ha de aprender a ser activa e independiente, tampoco debe serlo. Los cuidadores tienen que ir y venir, atender a la niña y permitirle que se valga por sí misma, de tal manera que, gracias a que va desarrollando emociones como el temor y la alegría, aprenderá a moverse por el mundo. Así que la niña habita siempre un mundo que es a la vez seguro y peligroso, y es consciente de sí misma como una criatura fuerte pero a la vez espantosamente débil, que al mismo tiempo puede y no puede confiar en que recibirá alimentos y tranquilidad de sus cuidadores. Esta intermitencia en el cuidado, así como la que se puede detectar también en la seguridad resultante, es una parte esencial de la adquisición de la capacidad de vivir.

Después de poco tiempo llega el momento en que la niña, al investigar más con su imaginación la posibilidad de que se den ciertas ausencias, reconoce que, en efecto, los objetos que de verdad quiere y que velan por ella desaparecen por momentos y se dedican a otros proyectos, haciendo caso omiso de sus demandas. Es más: a medida que va formando su concepción de sí misma como una sustancia definida y constante, se va dando cuenta de que sus cuidadores o sus padres también son ese tipo de sustancias, de que ella depende de ellos y de que no están bajo su control. Esto significa que el amor y el enojo se dirigirán

85. Winnicott (1965), pág. 34.

hacia una única fuente. Como señala Bowlby: «De este modo el amor, la angustia y la ira, y a veces también el odio, llegan a ser suscitados por una y la misma persona. Es inevitable que, como resultado de esto, se den conflictos dolorosos».⁸⁶

Este momento supone un punto de inflexión fundamental en el desarrollo de las emociones infantiles. Puesto que ahora es cuando por primera vez ama de veras —si consideramos que uno de los requisitos del amor real es el reconocimiento de la condición separada e independiente del objeto amado. Pero ya en su propia génesis este amor está imbuido de una profunda ambivalencia. (Esta ambivalencia parece no estar presente en las relaciones de apego de animales jóvenes de otras especies, menos indefensos físicamente y también mucho menos capaces de llevar a cabo estas percepciones integradoras.) La niña, que todavía es incapaz de aceptar la vida separada de sus cuidadores, que tiene importantes necesidades, pero que también es muy madura cognitivamente, siente esa separación como la causa de una rabia furiosa. La ira, que en un primer momento es una especie de cólera que se dirige contra los procesos o las partes del mundo que frustran sus planes, alza el vuelo y toma como objeto a una persona, la cual será considerada un agente censurable porque produce daño. Tal ira, como con razón subraya Bowlby, es en sí misma ambivalente, puesto que está mezclada con el deseo amoroso de incorporar y poseer el objeto necesitado y el enfado mismo puede emplearse como un dispositivo de control.

En consecuencia, nos encontramos ahora con que, junto a la ira, aparece la emoción de los celos: el deseo de poseer plenamente el objeto bueno barriendo todas las instancias competidoras, el juicio de que es muy malo que existan esos elementos antagonistas y de que lo mejor sería que desapareciesen del mapa. Y los celos, que tienen como objeto al cuidador, son vecinos de la envidia, cuyo objeto son las entidades competidoras que en momentos concretos captan el favor del cuidador (especialmente otros hermanos y hermanas, y quizás la pareja del cuidador principal o, si ambos cuidadores cumplen este papel principal, otra persona a la que éstos quieran). Con la envidia lo que ocurre es que la niña juzga que lo mejor sería que esos objetos contendientes abandonaran su lugar privilegiado.

Como argumenta persuasivamente Fairbairn,⁸⁷ aquí es donde tene-

86. Bowlby (1973), pág. 253. Esta etapa constituye uno de los puntos centrales para el psicoanálisis de las relaciones de objeto, incluidos Fairbairn y Bollas. Ya Klein ofrecía un buen análisis de esta fase, aunque me parece que se equivocaba al explicarla con referencia a un «instinto de muerte» y de agresión innato.

87. Véase especialmente Fairbairn (1952), pág. 175, donde apunta que los niños pueden tener una relación ambivalente de amor con los dos padres y entonces pueden

mos que situar el complejo de Edipo. En esta etapa temprana, en lugar de encontrar un drama emocional que gira en torno a necesidades y deseos específicamente sexuales, lo que nos parece ver es un conjunto de emociones más inclusivo y que tienen que ver en general con el deseo infantil de poseer y controlar, con su incapacidad de renunciar a la omnipotencia. Los niños sienten un odio celoso hacia aquellos que compiten por atraer la atención de un ser querido al cual ellos desearían poseer completamente; y también encontramos el envidioso deseo de desalojar a esos competidores de su posición privilegiada. En lugar de ser un problema relacionado con el sexo *per se*, tiene que ver con las relaciones de objeto en general de los niños: con sus necesidades de sustento, seguridad y amor, con su negativa a aceptar la existencia separada de la fuente de esos bienes y con su vergüenza originaria ante el hecho de su imperiosa incompletitud.

Es difícil precisar cómo encaja la sexualidad en todo esto, y me parece que a este respecto no es posible ofrecer argumentos convincentes en términos universales. Desde luego que el sexo puede funcionar como un elemento de competición en todas las culturas, pues determinadas necesidades sexuales y cierta intimidad que también tiene que ver con el sexo hurtan el objeto amado del control del niño. La propia sexualidad naciente de los niños puede convertirse en un mecanismo mediante el cual compitan con su rival o sus rivales. Sin embargo, más allá de esto, casi todo lo que pueda ocurrir está culturalmente condicionado: el grado en que ciertos patrones estables permitan al niño tomar conciencia de su actividad sexual, la intensidad de los lazos dentro de la unidad familiar y el grado en que la cultura y la familia individual han empapado de motivos eróticos la experiencia vital de la niña.⁸⁸ No debemos dar

«crear para sí la situación de Edipo»: ponen su interés en los aspectos más excitantes de un miembro de la pareja y rechazan ciertos aspectos del otro miembro. Soy consciente de que al vincular esta situación construida con otras formas de envidia y de celos estoy yendo más allá de Fairbairn, que en esta ocasión permanece más o menos dentro de los confines del psicoanálisis tradicional.

88. Proust llama nuestra atención hacia estos hechos al referirse a la idea que tenía la madre de Marcel de que el relato de George Sand *François le champi* era apropiado para acostar a un niño angustiado de unos 12 años. Este cuento es una versión sentimental de un incesto virtual, en el cual un niño expósito es criado por una joven casada y termina desplazando al rudo marido de ésta. La novela contiene escenas que recuerdan de cerca lo que hace el propio Marcel con su madre o con otras mujeres; y finaliza con el triunfo del incesto: al final François se casa con la mujer que lo ha criado. Justo como François que, a la edad de 12 años, implora a su tutora un beso de buenas noches y, una vez que lo ha recibido, se deshace en un llanto de placer, Marcel también aprende a pedir los besos maternos y a experimentar con ellos una interrupción momentánea de su angustia.

por sentado que los vínculos característicos de una familia occidental, tan intensos y tan cargados a veces de erotismo, sean ubicuos. Cuando menos, el trabajo de Stanley Kurtz sobre la India nos da razones para pensar que no lo son.⁸⁹ De igual manera, el hecho de que los antiguos griegos no conocieran nada parecido al complejo de Edipo ha de interpretarse no como nuestra incapacidad de comprender las fuentes más profundas que subyacen a su experiencia, sino como un indicio de que los griegos tenían pautas de desarrollo emocional diferentes de las nuestras (la prole casi nunca veía a sus padres, por ejemplo) y, por tanto, los celos y la envidia —por poner dos emociones— adoptaban formas un poco distintas.⁹⁰ En el caso que he descrito, el amor tierno y erotizado que yo sentía hacia mi padre constituía una parte extremadamente importante de la situación, de alguna manera. Sería difícil decir (y sin duda la memoria no nos lo dice) si mi enfado con mi madre en aquella ocasión particular tenía que ver con mi deseo de competir por su atención frente a otras distracciones que la absorbían (su dedicación al jardín, mi padre) o si, además, había en esa rabieta cierto componente de competición con ella por acaparar la atención de mi padre. Pero no cabe duda de que a lo largo de mi infancia ambos géneros de ira aparecen. Sin embargo, lo que defiendo es que el elemento que tiene más empuje y, posiblemente, el más universal en esta fase del desarrollo es la ambivalencia amor-ira, asistida por la vergüenza y la envidia. Si estas emociones son sexuales en un sentido más restringido del término, y en qué grado lo serían, o si implican unos celos específicamente sexuales, es algo que varía de unas sociedades a otras y también en función de los casos individuales.⁹¹

Los celos y la ira aumentan debido a que, en lo concerniente a las necesidades, la relación entre la niña y sus cuidadores es asimétrica:⁹² la pequeña ahora se da cuenta de que depende casi totalmente de una o varias personas que a su vez no la necesitan para nada, que en todo momento pueden marcharse, abandonándola indefensa y paralizada, y que de hecho en ocasiones eligen otras compañías. El objeto de la en-

89. Kurtz (1992).

90. Véase Nussbaum (1993c).

91. También está la cuestión de la edad: la teoría de las relaciones de objeto pone la ambivalencia en una etapa del desarrollo anterior al complejo de Edipo freudiano; habrá que preguntarse entonces de qué se hace consciente el niño y mediante qué procedimiento. Por su parte, Winnicott reconoce tanto una relación bipersonal de ambivalencia a una edad muy temprana como una relación triangular de celos-ambivalencia a una edad posterior.

92. Sobre la asimetría de necesidades véase Bowlby (1982), pág. 196 y Chodorow (1978).

vidia edípica es, pues, algo que compite con sus propias necesidades. Muy a menudo tal objeto puede, de hecho, ser el otro miembro de la pareja, pero pueden ser igualmente otros hermanos, o cualquier persona o actividad a la cual el cuidador se dedique con pasión. El objeto de la vergüenza edípica será el propio yo precario de la niña, un yo que se percibe limitado como para ejercer un control omnipotente sobre el objeto. La vergüenza y la envidia están estrechamente unidas, pues la vergüenza originaria conlleva el juicio de que cualquier cosa que se quede corta en perfección es espantosa, lo cual supone que una vida en la cual la niña comparta lo bueno con otras personas es inaceptable. La chiquilla puede deshacerse de su envidia sólo si es capaz de tolerar la idea de vivir en un mundo en el que otros también demandan bienes y tales demandas tienen legitimidad. Pero no serán legítimas si ya de por sí se siente como vergonzosa la condición de ser inconcluso o incompleto, si se considera como único fin aceptable el control perfecto.

Otra manera de expresar esta idea es decir que la «transacción sutil» característica del amor maduro permite que el otro sea independiente y además se deleita en esa independencia; opera, por tanto, a favor del alejamiento de la envidia. Pero esta «transacción sutil» será rechazada por los niños que se aferran firmemente a las demandas de perfección, puesto que sólo la plena posesión del objeto puede conjurar la vergüenza. (Por anticipar un tema del capítulo 8, el narrador de Proust nunca es tan feliz como cuando convierte a las personas reales en personajes literarios, triunfando así en su deseo originario de incorporar y controlar los objetos buenos. Nos dice que sólo hacia los personajes literarios podemos sentir amor sin celos ni envidia. Él sólo puede amar sin celos a personas reales cuando está dormido.)

Antes de describir la «crisis de ambivalencia» hemos de recordar algunos de los recursos de los que la niña ya dispone para hacerle frente. En primer lugar, cuenta con un amor y una gratitud incipientes, que ahora se dirigirán hacia un objeto global. Si ha tenido éxito un sostenimiento temprano habrá desarrollado una interacción cada vez más sutil con el objeto, una interacción en la que habrá componentes de confianza y de exhibición voluntaria de sí misma. En segundo lugar, siente curiosidad por el mundo, combinada con asombro y cariño hacia lo que ve. En tercer lugar, mediante su capacidad de estar sola y jugar con objetos de transición, junto con la interacción sutil que ha desarrollado con su cuidador, tiene una capacidad recién adquirida de imaginar. En particular, en este momento es probable que ya sea capaz de imaginar el sufrimiento del objeto bueno. Sé que a mi madre le hizo daño mi mordisco; lo supe por el tipo de ejercitación al que había sometido a mis capacidades en períodos tanto de soledad como de juego interacti-

vo, cuando cantaba canciones y contaba historias donde aparecían las experiencias de otras personas. (Se da una estrecha colaboración entre el impulso del asombro y la habilidad de imaginar el dolor de otra persona, puesto que el asombro enajena a la niña de su propio yo y hace que se implique en vidas que no conoce.) Este desarrollo de la imaginación requiere que la niña no esté indebidamente centrada en su vergüenza originaria, una emoción que estanca el juego y fomenta la rigidez.⁹³

Piénsese una vez más en el paciente B. de Winnicott. Tenía que dormirse a fin de no mostrar ninguna disposición al juego, a la debilidad o a la ira. Esta situación patológica era el resultado de su incapacidad de aceptarse como imperfecto, lo cual desactivaba los tres recursos que acabo de describir. No podía ni estar ni jugar solo. Tampoco se admiraba especialmente ni se deleitaba con el mundo: no podía considerar a las personas como interesantes por sí mismas, puesto que estaba demasiado ocupado en esconder su verdadero ser y evitar que fuera descubierto. Por último, sus incipientes capacidades de amor y gratitud también fueron reprimidas, puesto que no podía confiar en nadie que no fuera él mismo y, por tanto, tampoco podía desarrollar con ellas la sutil interacción que es característica del cariño. Como veremos a continuación, esto significaba que carecía de los recursos necesarios para afrontar de forma satisfactoria la crisis de ambivalencia.

Procedamos a describir esa crisis tal y como tiene lugar en la niña de nuestro ejemplo, que ha tenido un desarrollo más afortunado. No deja de ser, en cualquier caso, una crisis dolorosa y terrible. Primero, la niña sufre sencillamente por ver frustrada una necesidad y también por el efecto corrosivo de la ira que acompaña a todo fracaso. Pero, dado que la niña ahora sabe que el objeto de su ira y el objeto de su amor son uno y el mismo, al cobrar conciencia del componente colérico que hay en sus deseos sufrirá también por sentirse culpable, una emoción que ahora experimenta por vez primera. El recuerdo que yo conservo del día en que mordí a mi madre es tan vívido debido al tremendo levantamiento que me ocasionó la temprana experiencia de la culpa. Una culpa que lleva implícito el juicio de que hay partes de uno mismo que son malas y que hacen cosas malas. Estos espantosos sentimientos emergieron a partir de mi conciencia de que la misma persona que me había salvado de las avispas era esa persona a la que yo había mordido; esto significaba que mi cariño estaba mancillado por la maldad. Y por último, tendrá que aparecer una cruda vergüenza originaria como reacción al hecho de la propia imperfección, es decir, al hecho de que el propio

93. El asco también inhibe la imaginación empática: no en general, pero en relación con la experiencia de esas otras personas que se convierten en su objeto.

yo no esté a la altura de sus objetivos y deseos," y en esta emoción podemos advertir los vestigios de la omnipotencia infantil. El grado y la naturaleza de esta vergüenza variarán en función de si las primeras relaciones de la niña la han preparado para deleitarse en su propia humanaidad o no.

Al principio puede que la niña acepte la presencia conjunta de la bondad y la maldad en sí misma, o que conciba alguna forma de descargar esa maldad. Esta compleja situación conduce a la aflicción y a lo que Klein denomina con acierto «la posición depresiva», es decir, una situación que al menos temporalmente es de indefensión psicológica.⁹⁴ En un sentido muy real la niña ha experimentado una pérdida profunda: de la plenitud de su mundo feliz, de la bondad pura del objeto de su amor, de la atención y el amor sin menoscabo de ese objeto y, finalmente, de su propia pureza y su bondad completa. El mundo ya no es un mundo dorado salpicado de momentos de peligro externo. Ahora el peligro toma asiento en el propio corazón de uno mismo y del amor. Al principio, puede parecer que no se puede hacer nada para paliar esta situación; nos encontramos —en toda su literalidad— indefensos ante la naturaleza de los propios deseos.

Sin embargo, en esta fase la niña dispone de recursos para encarar esta crisis. Siente gratitud y cariño, lo cual conlleva un deseo de bien hacia el progenitor que vela por ella, así como una interacción sutil con los mensajes de interés del mismo. Siente admiración y curiosidad por su progenitor en tanto que una parte independiente del mundo, lo cual hace que su amor ya sea al menos un poco altruista e incluso, hasta cierto punto, no eudaimonista. Y ya tiene la capacidad de imaginar el dolor del padre o la madre (de hecho, tal capacidad es lo que explica que su sufrimiento y su culpa sean tan intensos). Estas habilidades sugieren una estrategia que ella seguirá cada vez con más fidelidad: erradicar lo malo para implantar lo bueno, compensar los actos dañinos con gestos cariñosos. Una parte crucial de esta estrategia de «reparación» es la aceptación de límites adecuados a sus propias exigencias, tal como lo comprende la niña, y dejar ver en sus actos cada vez más que admite que vive en un mundo donde otras personas también pueden hacer demandas legítimas, un mundo donde sus necesidades no son el centro del universo. En otras palabras, al rendirse tristemente a la idea todavía rudimentaria de que ha herido a alguien que amaba, la niña adquiere las ideas de justicia y reparación. Hasta cierto punto la gratitud y el asombro ya orientan a la niña hacia el exterior.

94. En este sentido las observaciones de Klein (1984, 1985) son especialmente relevantes.

Pero parece plausible suponer que buena parte de la intensidad y el apremio de sus transacciones con otros se alimenta de la sensación de que debe expiar algo muy malo; y esto significa que la propia maldad puede ser fuente de bien.⁹⁵

Lo más significativo y revelador de esta línea de pensamiento es que muestra que la ambivalencia del amor humano, que en un principio podría considerarse un rasgo negativo de nuestras diferencias con los animales, también puede ser una fuente importante de la creatividad y la intensidad del amor humano: el momento horripilante de descubrir en la propia impureza la fuente de una orientación genuina hacia el exterior que permite reconocer las necesidades de otra persona.

Como advirtió Fairbairn con perspicacia, esta elemental idea moral según la cual el mal se puede retribuir con bienes le brinda un gran consuelo a la criatura, puesto que de otro modo se sentiría condenada a vivir con la conciencia de que hay una maldad en su propio interior que no conoce límites. Y se refiere a las así llamadas defensas morales del siguiente modo:

Obviamente es preferible ser condicionalmente bueno a ser condicionalmente malo; pero, a falta de una bondad condicional, es mejor ser condicional que incondicionalmente malo. Si se nos pregunta cómo es posible que sea preferible la maldad condicional sobre la incondicional, nuestra respuesta será más robusta si se enmarca en términos religiosos, puesto que así es como una mente adulta puede representarse mejor las cosas tal y como se le presentan al niño. Encuadrada en estos términos, la respuesta es que es mejor ser un pecador en un mundo gobernado por Dios que vivir en un mundo gobernado por el Demonio. Un pecador en un mundo donde manda Dios puede ser malo; pero siempre se tendrá cierta sensación de seguridad derivada del hecho de que el mundo que hay alrededor es bueno [...] y en cualquier caso siempre habrá una esperanza de redención. En un mundo donde rige el Demonio el individuo puede escapar de la maldad de ser un pecador; pero aun así es malo porque el mundo que lo rodea lo es. Tampoco tendrá ninguna sensación de seguridad ni esperanza en la redención. La única perspectiva posible es la de la muerte y la destrucción.⁹⁶

95. Esta contribución de Klein (1984, 1985) es verdaderamente importante. Aquí, su potente e intuitiva comprensión de las situaciones humanas trasciende las limitaciones impuestas por algunos aspectos de su marco teórico.

96. Véase Fairbairn (1952), págs. 65-67, especialmente págs. 66-67. Winnicott ofrece una explicación similar de los orígenes de la moralidad que, al igual que la mía, recurre a la confianza en tanto ocasionalizada por un «sostenimiento» temprano; véase Winnicott (1965), págs. 73-82, 93-105.

En otros términos, la moralidad, al poner límites a la maldad de los niños, los protege de ser devorados por ésta. Permite que la niña se sienta segura y resguardada del daño, que renuncie a sus deseos de dominar completamente al objeto, así como a la envidia y a los celos que acuden junto a esos deseos de control. Desde este momento en adelante, la niña aceptará vivir en un mundo donde los otros también hacen demandas legítimas y donde los propios deseos están adecuadamente demarcados. Si se rebasan esos límites, se tendrá que sufrir un castigo; y, en la medida en que se generan deseos agresivos hacia los otros, se tendrá que luchar por poner coto a los daños que puedan causar esos deseos y compensar a los objetos de agresión mediante esfuerzos creativos y benevolentes. Pero, dado que estos requisitos morales protegen al niño de la indefensión y la depresión, son al mismo tiempo requisitos bien recibidos. La culpa moral es mucho mejor que la vergüenza puesto que puede ser reparada, no deshonra a la totalidad del propio ser. Es una emoción dignificada y compatible con el optimismo ante las propias posibilidades. Así pues, la estructura de la moralidad funciona para la niña como un «sostenimiento» al proporcionarle una sensación de seguridad. Cobijada en esa estructura puede jugar y ejercitarse. A diferencia del paciente de Winnicott, no necesita dormirse por miedo a matar a alguien. De hecho, ahora es cuando empieza un buen ciclo: ya que ha aceptado las demandas morales, admite también que debe renunciar a la envidia y a los celos; pero en la medida en que sea capaz de renunciar a ellos sufrirá menos ambivalencia y, por tanto, habrá menos ocasiones de que se sienta culpable.

Adviértase que este relato del origen de la moralidad adjudica a ésta un carácter particular. La moralidad salvaguarda el valor intrínseco y la dignidad de las personas, que estaban en peligro por los efectos dañinos de la agresividad interna. La niña que acepta las demandas morales es altruista y se centra en el valor intrínseco de objetos que están fuera de sí misma; pone límites al interés personal y encarece que se respeten las actividades legítimas de los demás. Pero estos actos también están inspirados por el amor y el asombro, de manera que no se trata de una moralidad lúgubre y autoritaria. De hecho, la moralidad cumple, como una madre cariñosa, la función de sostener a la niña (si podemos servirnos de la condición de Winnicott, esto es, que la «madre» pueda también ser un padre que desempeñe un rol «maternal»). En lugar de imponer prohibiciones y exigencias agobiantes de perfección, la moralidad protege a la niña de sus imperfecciones, enseñándole que el mundo contiene posibilidades de perdón y de clemencia, y que es querida como una persona interesante y valiosa por sí misma. Así pues, la

niña no ha de temer que su humana imperfección destruya el mundo.⁹⁷ Y puesto que no está atravesada por una vergüenza mortífera debido a sus propias imperfecciones, no tendrá por qué sentir envidia ni celos, las emociones que expresan los deseos de control omnipotente sobre las fuentes del bien: también en este sentido se establece un ciclo benigno.

La «defensa moral» no tiene por qué adoptar siempre la forma que acabamos de ver. En el paciente de Winnicott, la moralidad tiene el rostro de un padre idealmente perfecto a cuyos ojos tanto él como su madre se juzgaban a sí mismos vergonzosamente imperfectos. La perfección del padre imaginario fortaleció su vergüenza originaria e impidió al niño comprender el potencial de «sostenimiento» y perdón inherente al amor humano. Como nadie en el entorno tenía la capacidad de ser flexible o indulgente con las flaquezas humanas, y como nadie tenía el más mínimo interés en imaginarse las experiencias de los demás, los sentimientos de ambivalencia del niño se convirtieron en una fuente de angustia insoportable, que no llegó a metamorfosearse nunca en una culpa que pudiera ser expiada. Puesto que tenía que ser perfecto, no podía contemplar su imperfección como algo que se le pudiese perdonar: probablemente ni siquiera la vería como un *acto* malo que hubiera *hecho*, sino más bien como una maldad inexorable que cubría todo su ser. La vergüenza, no la culpa, era entonces su reacción elemental: esconderte y extinguirte. No tenía forma de sobrellevar su propia ira y, por lo tanto, se negaba sencillamente a acometer la lucha que la mayoría de los niños establecen con su cólera y su envidia. «Ahora veo» —concluye B.— «que cuando las cosas en un principio estaban bien puede que tenga valor luchar después [...] en resumen, mi problema es cómo encontrar una lucha que nunca existió.»⁹⁸ Al sentir la crisis moral como una sentencia de muerte, B. se obligó a morir. Winnicott dice que «ha llegado a atestarse de capacidad de reparación» porque todavía no se ha encontrado con esa ira «que podría indicarle cuál es el sentido del fenómeno de la reparación».«⁹⁹ En consecuencia, se hizo del todo incapaz de moralidad, puesto que la moralidad implica el uso de capacidades de reparación, respeto por la humanidad de las

97. Winnicott (1965) advierte que esta idea del progenitor bueno y propenso al perdón puede asociarse muy a menudo con la correspondiente idea de Dios: «El hombre sigue creando y recreando a Dios como un lugar en el que colocar todo lo que hay de bueno en él mismo, y también como lo que se echaría a perder si lo guardase dentro de sí junto a todo el odio y la destrucción que también pueden encontrarse en su interior» (pág. 94).

98. Winnicott (1986), pág. 165.

99. *Ibid.*, pág. 29.

otras personas y consideración por la condición de los otros de estar sujetos a necesidades.

Adviértase que mi explicación confiere un papel fundamental tanto a la vergüenza como a la culpa; pero considera la culpa como una instancia potencialmente creativa, relacionada con las reparaciones y la aceptación de ciertos límites a la agresividad, mientras que la vergüenza, al menos esa forma de vergüenza originaria de la que hemos hablado, constituye una amenaza contra toda posibilidad de moralidad y de comunidad y, por extensión, contra la posibilidad de una vida interior creativa. Desde luego que la culpa puede ser extrema y opresiva, y correspondientemente puede que se ponga una atención excesiva, insana y mortificadora en la reparación. Sin embargo, una vergüenza limitada y específica puede ser constructiva, es decir, motivar la búsqueda de ideales valiosos. No ocurre así con la vergüenza que, cumpliendo un papel elemental en una etapa temprana de la vida infantil y con su siguiente relación con el narcisismo, parece una emoción más peligrosa para el desarrollo que la culpa. Yo relaciono esta idea con la de que una de las tareas fundamentales del desarrollo es promover la renuncia a la omnipotencia infantil y la voluntad de vivir en un mundo de objetos. La culpa es de gran ayuda en este cometido, mientras que la vergüenza más bien amenaza con socavarlo.¹⁰⁰

En una conferencia sobre «La moral y la educación» Winnicott sugiere que, si los sistemas morales religiosos se centran en un pecado original en lugar de en la bondad, pueden perjudicar el desarrollo, al igual que si no aceptan las condiciones humanas que favorecen la emergencia de la confianza y de la «creencia en», lo cual implica asignarle un papel esencial al amor y el sostentimiento. «En realidad la educación moral no funciona —concluye— a menos que, por un proceso evolutivo natural, se desarrollem en el niño o la niña las nociones que, cuando están arriba en el cielo, se llaman Dios.»¹⁰¹ (La crítica de Winnicott no atañe a ningún sistema religioso en concreto, ni nos obliga a preferir una religión sobre otra. La oposición que él establece puede encontrarse en el núcleo de la mayoría de las religiones importantes: en todas las que ponen el acento en la obediencia perfecta y en las que son más flexibles e indulgentes.)

100. Sobre la vergüenza y la culpa desde un punto de vista más general véanse G. Taylor (1985), Piers y Singer (1953) y Morris (1971).

101. Winnicott (1965), págs. 93-105, en pág. 94. Puede que Winnicott esté equivocado al atacar la creencia en el pecado original. El verdadero blanco de las críticas debería ser la creencia de que es imposible alcanzar la redención por medio de los propios esfuerzos de reparación; independientemente, una concepción del pecado original puede acompañar o no esta idea.

A la luz de nuestro análisis podemos dar más cuerpo todavía a esta hipótesis. Cualquier énfasis vivo en la maldad de la imperfección humana, cualquier refuerzo de la vergüenza originaria mediante la imagen de un progenitor perfecto e intolerante, puede extremar la crisis moral de la niña hasta el punto de producir su muerte moral. Por otro lado, un «sostenimiento» compasivo alienta a la pequeña a combatir su agresividad con esfuerzos reparadores. Para que esto ocurra, parece importante que el progenitor se comprenda a sí mismo como imperfecto y que alimente en la niña la sensación de deleite en esa «interacción sutil» que pueden establecer entre sí dos figuras igualmente humanas. Esto puede conseguirse, por ejemplo, mostrando placer en los esfuerzos lúdicos e imaginativos de la niña. Pero construir una relación que refuerce el amor de la pequeña hacia lo humano que hay en ella y en los demás nos exige abandonar cierto tipo de seguridad; en concreto, la que obedece al sistema rígido de un padre perfecto y severo que prescribe todos los deberes desde arriba. Como dice B.: «Lo que me inquieta más de la igualdad es que es como si nosotros dos fuéramos niños, y entonces el problema es: ¿dónde está nuestro padre?».

El caso de B. es extremo. Pero hemos de reparar en que muchas normas familiares y culturales contienen elementos de las exigencias de la madre de B.: su demanda de que el niño no tenga necesidades, de que no sea un niño. Tal exigencia, como sostiene Nancy Chodorow, está implícita en la historia evolutiva de los varones en muchas culturas del mundo.¹⁰² Al enseñárseles que la dependencia de la madre es algo malo y que la madurez exhorta a la separación y la autosuficiencia, los chicos normalmente aprenden a sentir vergüenza por sus propias capacidades humanas de jugar y ser sensibles, mientras que las chicas son más propensas a recibir mensajes de sus padres en los que la madurez se concibe como una continua relación de interdependencia y las emociones apropiadas para ellas son las que expresan necesidad. A la luz de nuestras notas sobre B., podemos ver ahora que los muchachos que describe Chodorow presentarán muy a menudo, aunque de una forma menos exagerada que B., cierta tendencia a esconder sus necesidades de los otros y a apartar su mirada de su propio mundo interior, sin explotarlo con dedicación. Esto puede convertirse en un círculo vicioso en

102. Pero téngase en cuenta que, en la medida en que muchas culturas consideran desde muy pronto a las niñas como material para urdir un matrimonio y, por eso, se guarda celosamente su pureza, también pueden verse privadas de la habilidad de jugar y ser independientes (si bien es cierto que de un modo muy diferente, pues en ese caso se busca que renuncien a su propia agencia: véase mi observación anterior sobre las chicas en Rajastán).

la medida en que las emociones, indebidamente conocidas y desarrolladas, permanezcan estancadas en un nivel infantil y se consideren por tanto todavía más vergonzosas, todavía más en disonancia con el yo adulto y controlador que el muchacho aparenta tener. La teoría de Winnicott del «falso yo» y la versión relacionada de Bollas de la «personalidad normótica» nos informan de que esas personas pueden funcionar bien en ciertos niveles, en general empleando sus competencias intelectuales para ocultar su condición menesterosa, mientras que los elementos emocionales relacionados con su precariedad permanecen latentes, faltos de amor y de trato.¹⁰³ Esto puede llevar a una situación de indefensión como la que presentaba B., aunque no necesariamente tan extrema, en la medida en que aquellos elementos relativos a sus necesidades quedan sin articular, incapaces de hacer sus demandas. Esta condición está estrechamente relacionada con la enfermedad de la depresión que aparece a una edad más tardía. En otras palabras, muchas personas reciben un tipo de desarrollo emocional que las pone en el camino del estado emocional de B., con esa incapacidad de establecer «transacciones sutiles», si bien pocos llegan a sufrir su completa miseria emocional.

Hemos de regresar ahora al asco, que también presenta algunos peligros para la moralidad. La amenaza que constituye el asco no es como el peligro derivado de la vergüenza originaria, pero en ambos casos lo importante es su relación con nuestra imperfección y falta de control. Mientras que la vergüenza se centra en el yo, el asco se dirige hacia afuera. Aquellas partes del yo que son objeto del asco sólo resultan repugnantes una vez que han abandonado el propio cuerpo, y el deseo que el asco motiva es eliminarlas, expelerlas definitivamente del propio yo. Tal deseo suele proceder, como ya hemos visto, haciendo proyecciones mágicas de las propiedades repulsivas sobre personas o grupos que desde ese momento se convierten en un dispositivo por el cual las personas crean fronteras más seguras entre ellas mismas y los aspectos de su propia condición animal y mortal. Pocas veces, si es que ocurre alguna vez, los propios padres de la niña o sus allegados son los vehículos de lo repulsivo: esto no lograría crear el deseado cerco entre la niña y lo asqueroso. Si su cazapiojos encuentra uno de esos bichos en su madre, puede que también los tenga ella misma. De manera que las personas asquerosas serán por regla general las personas que son diferentes y las que pueden ser evitadas como agentes infecciosos de una

103. Winnicott (1965), págs. 140-152, Bollas (1987), págs. 135-156. Bollas advierte que es muy frecuente que dichas personas sean reconocidas por su incapacidad de leer y comentar un poema.

viscosa animalidad.¹⁰⁴ El asco no pone en peligro la moralidad misma, pues se puede tener un tipo de sistema moral y, a la vez, tratar a ciertas personas como portadores de todo lo asqueroso; pero de hecho pone en peligro la idea de la *igualdad* en valor y dignidad de las personas, una idea que forma parte de la moralidad que la mayoría estaremos dispuestos a sustentar. La vergüenza originaria y el asco están, sin embargo, estrechamente vinculados, en el sentido de que ambos brotan de una negativa o incapacidad de aceptar la situación real del propio yo como la de un animal necesitado, mortal y muy dependiente de los demás. No sería exagerado decir que el asco hunde sus raíces en la vergüenza originaria, en la voluntad de no verse como un animal lleno de necesidades. Desde luego que todos los seres humanos sufren esta forma de vergüenza originaria, y probablemente no podrían funcionar sin ella; también ocurre así con el asco, cuya universalidad es de alguna manera funcional. Pero en ambos casos las formas hipertróficas no son inevitables, y son precisamente tales deformaciones exageradas las que suponen una verdadera amenaza para la moralidad.

Una vez más, el desarrollo da lugar a diferentes patrones de asco, y dichas pautas están a menudo correlacionadas con el género. William Miller, en su ambicioso estudio titulado *Anatomía del asco*, al analizar el contenido del asco como yo lo he hecho, vincula estrechamente esta emoción a la misoginia y al anhelo masculino de mantenerse distante de los productos desagradables de su propio cuerpo y, en definitiva, de su propia condición animal y mortal.¹⁰⁵ La mujer se convierte en algo asqueroso y repulsivo porque es el receptáculo del semen del hombre. Por proyección, se convierte en la portadora de todas las características animales de las que el hombre quiere disociarse. Aunque a veces Miller parece sugerir que esta diferencia de género es inevitable, por supuesto que no cabe duda de que es social y de que está íntimamente vinculada con aprendizajes relacionados con la ambición y el control. Y el grado

104. Uno de los aspectos irracionales del asco es su asociación de lo sucio con animales no humanos (puesto que los animales no humanos son, en general, mucho más limpios que los humanos). Pero las asociaciones, como ya he comentado, son simbólicas, orientadas a apuntalar el sentido de poder e invulnerabilidad del grupo dominante. La misma inmunidad a la realidad se encuentra en la creencia propia de la casta superior hindú de que ellos son limpios y los «intocables» sucios. De hecho, como descubrió Gandhi mientras trabajaba para impedir la expansión de una epidemia de cólera, las castas más bajas tienen entornos más limpios, puesto que defecan a cierta distancia de sus moradas, mientras que las castas superiores, que solían emplear para este cometido los canalones situados bajo sus ventanas, tenían un riesgo verdaderamente alto de contagio.

105. Miller (1997), discutido por extenso en Nussbaum (1999b).

en que las diferentes sociedades fomentan estas reacciones de proyección varía muchísimo. En un libro notable de Klaus Theweleit titulado *Male Fantasies [Fantasias masculinas]*,¹⁰⁶ un estudio detallado de uno de los cuerpos de élite del ejército alemán de después de la Primera Guerra Mundial, podemos ver que en los escritos de aquellos soldados había una misoginia hipertrofiada y basada en el asco, según la cual, lo limpio, el cuerpo virtualmente mecánico del soldado, contrastaba de forma clara con los cuerpos húmedos y contaminados de las mujeres de las que habían nacido y en cuyo interior eyaculaban. Uno de los descubrimientos más sorprendentes de Theweleit es que, mientras en ciertos niveles los cuerpos de todas las mujeres, y es posible que de una forma especial el de la propia madre, eran objeto de asco, al nivel de la conceptualización consciente había una escisión neta: las esposas, madres y enfermeras se representaban como puras y «blancas», mientras que las prostitutas y las mujeres obreras se consideraban inmundas y ponzoñosas. De manera que en este sentido lo repugnante sigue siendo el «otro», y siempre es posible imaginarse que se elimina de la faz de la Tierra, del mismo modo que nos olvidamos de las heces al tirar de la cadena o nos deshacemos de los restos de comida. Podemos ver, antes incluso de embarcarnos en nuestra discusión sobre la compasión de la segunda parte de este volumen, que es probable entonces que el asco plantee una amenaza especial a esta emoción o, cuando menos, a aquella forma de compasión que se extiende hacia todos los seres humanos de una manera general, sin jerarquías ni discriminaciones.

Así pues, como hemos visto, nuestra concepción del desarrollo emocional revela algunos problemas que las emociones, en tanto reconocimientos de nuestra propia naturaleza necesitada e incompleta, plantean a la moralidad; también ponen de manifiesto la riqueza de recursos que le ofrecen. De hecho, nuestra perspectiva indica claramente que la moralidad no llegaría a existir si no es por las emociones, las cuales resultan cruciales para que se mantenga.

Una concepción de cómo debería ser la moral y una idea de lo que es la salud psicológica tendrán que apoyarse mutuamente, aunque cada uno de estos elementos también habrá de verse respaldado por argumentos independientes. Cuando vemos que un cierto tipo de sistema moral promueve e instiga la vergüenza originaria o conduce a una «transacción sutil» agobiante, al menos tenemos algunas razones para preguntarnos por su estabilidad a través de diferentes generaciones, pues parece probable que dé lugar a personas como B.: alguien que, al estar moralmente apagado, no da con la llave de acceso a sus propias

106. Theweleit (1987, 1989).

capacidades de reparación. Pero también nos encontramos en condiciones de hacer una crítica más profunda: que semejantes sistemas morales dañan algunos elementos del ser humano que necesitan apoyo y respaldo. Cuando, por otra parte, vemos que una moralidad que concede un papel importante al juicio flexible y a la compasión apoya en su crisis de ambivalencia a la niña, reforzando su sensación de que merece la pena vivir en el mundo a pesar de su propia maldad, esto nos brinda algunas razones para inclinarnos hacia esa concepción moral. Como mínimo, es probable que dicha moralidad pueda replicarse de manera estable a través de generaciones, al dar lugar a personas que seguirán habitándola y sosteniéndola. Y también podemos concederle otro tipo de valor a esa concepción, pues presta su apoyo con delicadeza a aquellas partes vulnerables de la personalidad que necesitan extraordinariamente ese sostén.

Del mismo modo, si una visión moral fomenta que los niños proyecten sus reacciones de asco sobre personas o grupos vulnerables, quizás nos preguntemos por la validez de ese sistema desde un punto de vista psicológico, puesto que, como muestra el estudio de Theweleit, las personas que no pueden soportar su propia animalidad y aprenden a figurarse que sus cuerpos son puras máquinas se engañan a sí mismas y, además, arrastran una existencia crispada y problemática. Si, por el contrario, descubrimos que una concepción moral hace énfasis en el respeto por igual hacia todas las personas y, por tanto, enseña a los niños que no está bien señalar a un grupo como los asquerosos, porque todo el mundo tiene igual condición moral y animal, sospecharemos que este proyecto moral es más prometedor desde una perspectiva psicológica, pues no cuenta mentiras ni exige que los niños (y los adultos) vivan vidas regidas por un autoengaño quebradizo.

Por otra parte, si vemos que el «sostenimiento» y la capacidad de jugar con la imaginación fomentan la renuncia a la envidia y la aceptación de las demandas legítimas de los demás, tendremos razones para considerar que son elementos interesantes y cruciales del desarrollo infantil más allá y por encima de las razones suministradas por la propia explicación evolutiva. Cuando vemos que una educación como la de B., con su acento en la perfección y en la vergüenza originaria, da lugar a una persona que no puede respetar o tratar a los demás como fines en sí mismos, tenemos razones adicionales para ser críticos con dicha educación, más allá y por encima de las razones que la triste historia evolutiva de B. nos ha prestado. Del mismo modo, si vemos que una enseñanza de los hábitos higiénicos no da lugar a un asco hipertrofiado, así como que los posteriores esfuerzos de los padres por inhibir las proyecciones del asco sobre otros niños y grupos son el fundamento de

una sociedad justa que confiera un respeto igual a todas las personas, tendremos razones para apoyar ese tipo de proyecto, más allá y por encima de las razones psicológicas que ya hemos mencionado. Cuando vemos que la historia evolutiva de los oficiales alemanes estudiados por Theweleit produjo personas cuyo rabioso anticomunismo y antisemitismo fue el medio de un asco hipertrofiado y de cuño misóginio, tenemos razones para esquivar este tipo de desarrollo infantil aunque pueda parecer que, aparte de eso, conduce a la felicidad.

De este modo, el relato evolutivo que he presentado parece bastante adecuado para una visión ética amplia y que sea, a la vez, compasiva y comprometida con un respeto equitativo. Aun así, podríamos elegir una moralidad del tipo que he caracterizado como rígida y severa, si es que nos convencemos de que tiene el respaldo de otros argumentos muy sólidos. Pero si escogemos semejante visión normativa, tendríamos que cuidarnos de las tensiones que impone sobre los niños y también de la posibilidad de que dichas tensiones no den lugar tanto a una moralidad perfecta como a un colapso moral total. Asimismo, si nos viéramos ante la conclusión necesaria (*per impossible*, me parece a mí) de que las normas sociales de género descritas por Chodorow, o incluso la educación masculina de los oficiales de Theweleit, fomentan la justicia social y el bienestar general de manera tal que pudiéramos justificarlos de forma independiente, cabría optar por ellas (si bien no puede negarse que un aspecto prominente del bienestar general habría de ser la salud de los individuos). Pero entonces tendríamos todavía que ser conscientes de las presiones que ejercen sobre la personalidad de los individuos, así como sobre las necesidades que tienen las personas de establecer «transacciones sutiles», un ingrediente fundamental del amor.

VI. LA «INTERDEPENDENCIA MADURA» Y EL ENTORNO FACILITADOR

Winnicott y Fairbairn describen una norma de salud que se considera la condición en la que el desarrollo emocional culmina, al menos en alguien que no haya sufrido ningún trauma perturbador poco común. Es curioso que Fairbairn se sirva de la expresión «dependencia madura» y no de «interdependencia» y oponga esto a la «dependencia infantil» que se verifica en los niños pequeños.¹⁰⁷ En la dependencia infantil la

107. Fairbairn (1952); compárese con el empleo que hace Winnicott de los términos dependencia «relativa» y «absoluta».

niña se percibe como terriblemente necesitada e indefensa, y lo que desea es controlar e incorporarse a las fuentes del bien. Por el contrario, en la dependencia madura, que a partir de ahora denominaremos «interdependencia madura», la niña es capaz de aceptar el hecho de que las personas que ama y a las que no deja de necesitar están separadas de ella y no son meros instrumentos de su voluntad. Se permite depender de ellos en cierto sentido, pero no persevera en su omnipotencia; y les consiente, a cambio, depender en cierto modo de ella; se compromete a ser responsable de ellos de una determinada manera.

Aunque esta conformidad nunca se logra sin ira, celos y envidia, la historia de la madurez consiste en que en un cierto punto la niña será capaz de renunciar a la cólera y a los celos junto con otros conatos de control, y será capaz de servirse de los recursos de la gratitud y la generosidad que ha ido desarrollando hasta ese momento —en parte gracias a su culpa y su pesar— para establecer relaciones basándose en la igualdad y la reciprocidad. Reconoce que nunca va a dejar de necesitar amor y seguridad, pero ahora comprende que se lo puede procurar sin su celosa pretensión de poder y control. Fairbairn hace hincapié en que sólo en este momento se logra un amor adulto, puesto que el amor no sólo requiere un reconocimiento de la condición separada del objeto, sino también el deseo de que se preserve tal independencia.

Los psicoanalistas suelen hablar como si la salud fuera algo muy fácil de alcanzar. El relato de Proust de las «intermitencias del corazón» nos recuerda vivamente las tensiones y ambivalencias de la vida emocional adulta y, por lo tanto, nos hace ver el logro colosal que representa lo que Fairbairn tranquilamente describe como salud; la salud requiere una lucha continua contra el deseo de perfección y de totalidad. Detrás de la adquisición paulatina de habilidades y de madurez —y, claro está, de un amor maduro y generoso— por parte de un adulto humano «normal», acecha una gran cantidad de elementos que describieron acertadamente los estoicos y Proust de una forma todavía embrionaria y muchas veces preconceptual; elementos que, aunque cognitivos, resultan especialmente invulnerables al razonamiento o la argumentación: los celos ardientes, la exigencia de ser el centro del universo, el anhelo de sentirse gozosamente reconfortado, el deseo de borrar del mapa todo lo que compita con nosotros. Cada una de estas cosas puede adherirse de forma enfermiza a algunos de los planes y proyectos del adulto: la crisis de ambivalencia nunca se resuelve completamente y la reparación es una tarea que se debe desempeñar durante toda la vida.

Si las cosas son así, no debemos explorar cómo será un «entorno facilitador» del desarrollo tomando en consideración únicamente el círcu-

lo familiar (ni siquiera en su contexto cultural). En la medida en que el psicoanálisis de las relaciones de objeto ignora los roles y las instituciones, su concepción de las emociones y las capacidades de la imaginación que implica su concepción están llenas de puntos débiles. Las personas cultivan sus emociones en agrupaciones sociales y políticas más amplias, y tienen que aprender los tipos de imaginación y de empatía que son adecuados a dichas interacciones. En el capítulo 6 describiré esos procesos y el papel que en ellos cumplen las instituciones. En este momento de mi explicación, sin embargo, hemos de reconocer que las instituciones políticas y los sistemas legales son también parte de ese entorno que facilita las cosas al desarrollo de todas las emociones de un ciudadano. Y en este momento lo que debemos preguntarnos, al menos de una forma preliminar y general, es cuáles son las características que debe reunir dicho marco para que sea capaz de apoyar la continua búsqueda de salud del adulto.

Una vez más, cualquier visión política tendría que verse apoyada por argumentos independientes; pero por lo menos podemos presentar algunos rasgos generales de ese «ajuste» entre una cierta idea de la personalidad y un conjunto determinado de instituciones. Como mínimo, se podrá ver que ciertas clases de instituciones pueden (y otras no) reproducirse a lo largo del tiempo mediante el tipo de personalidades que fomentan.¹⁰⁸ Pero es que además tenemos razones independientes para preferir las instituciones que apoyan a los individuos en sus esfuerzos por desarrollar sus capacidades de amor y de reparación, puesto que éstas son «bienes primarios» que cualquier sistema político debe respaldar.¹⁰⁹

Es del todo necesario que estas observaciones no sean sino un esbozo; recibirán un tratamiento más detenido en el capítulo 8. Aquí comienzo con algunas ideas sugerentes de Fairbairn. En una ocasión en que fue invitado, en 1935, a dar una conferencia acerca de las relaciones entre psicoanálisis y comunismo, Fairbairn elaboró un discurso sobre la concepción política que venía sugerido por su psicología de la interdependencia madura admitiendo, eso sí, que se trataba de algo sumamente especulativo. Lo que argumentó fue que al igual que la psique madura acepta la separación (y la imperfección) de la voluntad y la vida de otras personas, y lo que busca es promoverla —a la vez que se acepta el hecho de la dependencia mutua—, del mismo modo, una vida po-

108. Véase Rawls (1971). Aquí yo planteo lo mismo que él pero me sirvo de una explicación diferente del desarrollo moral.

109. Véase la lista de las «capacidades humanas fundamentales» en Nussbaum (2000a) y en otros lugares.

lítica regida por este tipo de madurez será de corte liberal, es decir, un sistema donde se proteja y promueva la elección individual y la autonomía, donde las personas acepten la condición propuesta por Mill de conceder el máximo de libertad compatible con la misma libertad para todos. A este respecto, reconoce que el comunismo (tal como se puso en práctica) funciona muy mal. Por otra parte, también sostuvo que el desarrollo del niño, que se aleja de la dependencia infantil en pos de una madura interdependencia, implica la progresiva renuncia a los amores exclusivos y locales, así como la aceptación de formas cada vez más amplias de comunidad, regidas por la reciprocidad y el cuidado mutuo. La «dependencia madura» implica un reconocimiento de la independencia y la libertad de los padres. Pero por esto mismo conlleva el reconocimiento de que otras personas tienen derechos sobre los propios padres: en general, que otras personas tienen necesidades y, como uno mismo, derecho a las cosas buenas de la vida. Así, mientras que el comunismo debe ser rechazado debido a su ataque a la libertad, algunas formas de democracia deberían criticarse por ser excesivamente nacionalistas y etnocéntricas. Y argumentó que, por último, un reconocimiento pleno de la interdependencia humana nos llevaría en la dirección de un humanismo internacionalista que supere los particularismos locales, tribales, religiosos y étnicos. (Así pues, defendía algo parecido a la idea kantiana de una federación global de estados republicanos libres.)

Fairbairn no se detiene demasiado en las necesidades materiales, pero es fácil llevar este argumento un paso más allá con la ayuda de Winnicott. La interdependencia madura requiere un reconocimiento de la imperfección del cuerpo humano y sus necesidades de bienes materiales; también implica renunciar al deseo que motiva la envideia de monopolizar las fuentes del bien. Así pues, deberíamos decir que la dependencia madura conlleva la determinación de lograr la satisfacción de las necesidades materiales básicas de todos los ciudadanos, garantizando que todos tengan derecho no sólo a la libertad, sino también a un bienestar elemental. Se debe permitir a todas las personas que sean niños, en el sentido de que se consientan sus imperfecciones y sus necesidades, y una parte esencial del respeto hacia la humanidad en las personas es atender al «sostenimiento» de tales necesidades y a la creación de un entorno político «facilitador». Así pues, tenemos que una norma de madurez psicológica formula una regla para la vida pública: un compromiso de atender a las necesidades básicas o, por decirlo de otra manera, de garantizar un conjunto de capacidades humanas elementales. He defendido esta concepción de los fines de la organización política en otro lugar y con argumentos independientes. En este momento,

podemos ver que esta concepción fomenta la salud psicológica tal como yo la he descrito. Además resulta adecuada para reproducirse de forma estable a través del tiempo, puesto que sus directrices fomentan la formación de personalidades que posiblemente se sentirán vivamente concernidas en las necesidades de los otros y, por eso mismo, posiblemente apoyarán tales ideas principales.

Los entornos facilitadores no son creados entonces por los padres individuales, sino también por las costumbres, las instituciones y las leyes. Las instituciones pueden expresar la idea de que, si estamos en igualdad de condiciones, todos somos personas capaces de tener iniciativa y creatividad; o pueden plasmar un sistema donde un patriarca perfecto niega al niño el derecho a estar solo. (B. llegó por sí solo a esta idea en el último día de terapia, cuando estaba a punto de abandonar a Winnicott: «El gran maestro, Freud, el Papa, Stalin: la aceptación del dogma es algo que ocupa el lugar del padre»).¹¹⁰ Pueden expresar la idea de que la necesidad es un vergonzoso indicio de fracaso, o pueden manifestar que la necesidad es una parte normal del ser humano. Por último, puede que enuncien la idea de que nuestra agresividad nunca puede ser redimida o, por el contrario, que podemos reparar nuestros deseos y actos violentos. Al pensar en la necesidad material, en la estructura política o en la elección de un sistema de castigo, deberíamos preguntarnos qué capacidades de la personalidad son las que fomentan las diferentes instituciones en todos estos campos, y en qué medida esto nos brinda razones para optar por un conjunto u otro de medidas.

Cabe dar un ejemplo adicional de cómo deberían tener lugar este tipo de deliberaciones: tomemos en consideración el castigo. En la niñez, uno de los fines principales del castigo, de acuerdo con la concepción que he estado desarrollando, es reforzar las capacidades reparativas de los niños. Mi argumento sugiere que los castigos funcionarán mejor en la medida en que no robustezcan la vergüenza originaria, pues ésta socava las capacidades reparativas. Se debe favorecer que los niños se sientan culpables, puesto que ésta es la emoción moral que se ajusta a lo que han hecho. Pero no se debería fomentar en ellos la vergüenza ante sus propias imperfecciones, como le ocurrió a B., puesto que probablemente esto originará en su personalidad una rigidez y un terror que, a su vez, serán la causa de que se malogren las capacidades reparativas. Esto significa que el padre que se dispone a castigar a su

110. Winnicott (1986), pág. 186. Winnicott señala que B. evitaba nombrarlo a pesar de que probablemente quería hacerlo, puesto que en el transcurso de la terapia Winnicott había sido para él tanto la representación de una madre como la de un padre, y quería sentar las bases de su independencia desafiándolo.

hija debe tratarla con dignidad y no ponerla en ridículo, puesto que de ese modo le enviaría el mensaje de que «ser imperfecto significa ser rechazado». El padre o la madre ha de elegir un método que dé más vigor a la seguridad de la niña en sus capacidades reparativas, lo que Winnicott denomina su «seguridad progresiva en que tendrá oportunidad de contribuir».¹¹¹ Por ejemplo, esto podría suponer un periodo de separación del contexto familiar que, seguido de su reintegración, proporcionaría a la niña la oportunidad de ofrecer alguna reparación por lo que ha hecho.

Los castigos públicos deben hacer frente a muchas demandas que no recaen sobre los castigos paternos. Deben elegirse poniendo la vista en la protección de la sociedad frente a infractores violentos y, además, en la prevención del delito. De manera que cuanto aquí se diga no representa sino una parte de lo que se tiene que tomar en consideración. En cualquier caso, la concepción que he desarrollado nos ofrece algunas razones para mantenernos escépticos en lo que atañe a la actual reactivación del interés por los «castigos vergonzosos» para punir infracciones como conducir ebrio, solicitar los servicios de prostitutas y otros delitos por el estilo.¹¹² Las sociedades que se sirven de castigos humillantes para bafearse de los delincuentes refuerzan su vergüenza originaria ante las flaquezas humanas. En el caso de los transgresores en concreto puede que estas medidas sean psicológicamente nocivas; pueden incluso producir un colapso moral como el de B. pues, al paralizar al culpable en su angustia por sus propias imperfecciones, entorpecen aún más su capacidad de considerar el valor intrínseco de las demás personas. Generalmente, en el marco de una sociedad, la práctica de avergonzar a otras personas contribuye a crear una rigidez inquebrantable como la que caracterizaba a la familia de B., en la cual sólo el padre merecía estar sobre la faz de la Tierra. Lo que queremos es algo más parecido a lo que encontró B. en Winnicott, una sociedad en la que todos sean niños, falibles y sujetos a necesidades, y en la que todo el mundo respete a los demás porque los considera dotados de un interés y un valor intrínsecos. Al vérselas con un delincuente (supongamos que del tipo de los que no constituyen una amenaza inmediata hacia los demás) la sociedad puede cumplir la función de un padre que «sostiene» al niño a pesar de sus imperfecciones, al permitir que un infractor muestre y fortalezca sus capacidades reparadoras prestando servicios a la comunidad, estableciéndose encuentros entre el delincuente y la víctima,¹¹³ etc.

111. Winnicott (1965), pág. 77.

112. Véase Kahan (1996).

113. Véase Braithwaite (1999).

Estos procedimientos tendrían efectos más saludables sobre el individuo, al consolidar su confianza en su capacidad de contribuir a la sociedad; y además, reducirían los niveles de angustia y de ocultamiento en el conjunto de la sociedad, dado que no llevarían implícito el mensaje de que «ser imperfecto significa ser rechazado». En términos generales, el argumento de este capítulo es que la mayoría de la gente tiene ya demasiada vergüenza; que lo que las personas necesitan es desarrollar confianza en su capacidad de reparar sus daños.¹¹⁴ También hemos de recordar que lo que condujo a la madre de B. a instigar y reprimir a su hijo fue su ansiedad; y podemos suponer que en la medida en que las personas se suben al tren de la vergüenza, su propia angustia tenderá a exacerbar sus tendencias agresivas y fustigadoras hacia los demás. Así pues, insisto en que deberíamos escoger los castigos atendiendo a otras razones, por ejemplo a si demuestran tener un efecto disuasorio mucho mayor que otros. Pero deberíamos hacerlo a la luz de nuestro conocimiento de las tensiones que probablemente impondrán sobre la personalidad.

VII. UNA NUEVA REVISIÓN DE LA CONCEPCIÓN NEOESTOICA

He argumentado que la historia infantil de las emociones da forma a la vida emocional del adulto, que las emociones de la vida adulta tienen su origen en la infancia, y que esta historia infantil conforma su urdimbre posterior en un sentido importante. Las concepciones cognitivas que dejan al margen la infancia no pueden explicar el modo en que las emociones de la vida adulta llevan en su seno las sombras de objetos anteriores. Y he mostrado que tampoco lo hacen las concepciones no cognitivas. La diferencia entre B. y otro hombre más afortunado, pese a su remoto origen, es, no obstante, en el fondo, una diferencia cognitiva: una diferencia en sus percepciones del valor y de la relevancia, en los relatos que han llegado a aceptar sobre la necesidad y la dependencia.

Ahora podemos comprender de una manera más profunda algunas de las motivaciones que subyacen a la oposición con respecto a una concepción cognitivo-evaluadora. A veces parece como si las emociones de la vida adulta brotaran de no se sabe dónde, de un modo que no se corresponde con nuestra visión presente de nuestros objetos o del valor de los mismos. Esto será especialmente cierto en la persona que

114. Hay otras razones para mostrarse escépticos con la vergüenza: en particular, que es muy difícil calibrar el tamaño del castigo que se requiere con relación al tamaño de la infracción. Véanse J. Whitman (1998) y E. Posner (2000).

mantenga un tipo de falsa defensa y a quien, en consecuencia, no puedan alcanzar las emociones de indefensión y dependencia o de ira y agresividad que caracterizan a un yo auténtico. Cabe recordar que en los términos de Winnicott el «yo falso» es cuestión de grado, y que todos lo ostentamos de una manera o de otra, aunque sólo sea por la capa de educación social con que camuflamos nuestras más recónditas emociones.¹¹⁵ Pero para muchas personas las valoraciones conscientes de la vida cotidiana también suelen estar disfrazadas en presencia de uno mismo; las emociones más insondables, presentes desde la niñez, funcionan y motivan a las personas de una forma que éstas no pueden comprender conscientemente. Cuando estas emociones se manifiestan, o cuando su actividad motivadora sale a la luz, el sujeto puede sentirse como si unas fuerzas no cognitivas lo zarandeasen, puesto que el contenido cognitivo de dichas emociones no es accesible *para él* o, pese a ser accesible, puede adoptar una forma infantil o primitiva. Es más: puede que no coincida en absoluto con los pensamientos que el sujeto tiene conscientemente sobre ciertos objetos de valor. Y puede que se aferre todavía más a su visión a pesar de sus pensamientos conscientes y de las pruebas que tiene ante sí.

Así pues, pongamos que R. sobrelleva una ira intensa contra sus objetos paternos sin que para nada llegue a reconocer que está enfadada. Y puede incluso que, como el paciente B. de Winnicott, tenga una firme determinación de no dejarse invadir por la cólera por miedo a los episodios de destrucción que suelen derivarse de ella. Puede que R. se considere como una persona cuyos deseos hacia sus objetos son todos buenos, y puede que realmente lo sean. Si llegara a cobrar conciencia de su ira culpable contra ellos, sin duda pensaría que ciertas energías no cognitivas actúan sobre su personalidad. Pero no estaría en lo cierto. Es evidente que no podríamos comprender del todo su furia, si no acertáramos a entender que tiene un contenido intencional. Si considerásemos que su cólera es meramente impulsiva, no podríamos ver que quiere matar a su padre y, de este modo, se nos escaparía lo que explica realmente sus acciones.

O pensemos en Q., una personalidad mucho más sana, que ha dado con formas de compensar sus deseos agresivos mediante reparaciones y que, por tanto, ha desarrollado al menos cierta seguridad en que el amor puede prevalecer sobre el odio. Esta persona no permite que un yo falso haga a un lado todas las emociones primarias; y aun así, al cen-

115. Winnicott (1965), págs. 140-152, especialmente pág. 143: «En la salud: el Yo Falso está en todo el conjunto de actitudes sociales educadas y afectadas y, como suele decirse, en no demostrar los propios sentimientos».

trarse vivamente en esfuerzos creativos y reparadores, puede que Q. no sea totalmente consciente de que la ira y la culpa que siente hacia los objetos paternos son una parte crucial de su motivación, esencial para explicar su aguda necesidad de ofrecer reparaciones. En la medida en que se haga consciente de su ira, también puede sentirla como una fuerza ajena, puesto que lo que hace en sus esfuerzos reparadores es precisamente convertirse en una persona que produce el bien para los demás. Y sin embargo, si tratáramos su ira como un impulso externo, si no advirtiéramos su contenido intencional, no tendríamos una explicación satisfactoria de su motivación.

Tomemos por último el caso de P., un hombre que ha sido educado como Chodorow describe que se educa a los varones: en el orgullo de su autosuficiencia, creyendo que no necesita a nadie. Como muchos varones, P. sigue teniendo una viva necesidad de sostenimiento, que se manifestará bajo ciertas circunstancias y que es crucial para dar plena cuenta de sus acciones. Por otra parte, puede que tenga gran interés en no identificar esas necesidades como parte de sí mismo, puesto que se avergüenza de ellas. Cuando entren en erupción pensará: «¿quién es este niño necesitado? Yo no, de eso estoy seguro». Y puede que se haga a la idea de que en ningún caso las emociones manifiestan el modo en que las personas perciben sus objetos; de hecho, puede que le parezcan fuerzas intrusas y cerriles que se resisten a ver las cosas como en realidad las ve el yo real. Sin embargo, en este caso vemos que la intencionalidad de las relaciones de objeto infantiles es una parte fundamental para explicar su acción. Es importante tanto ver que su amor tiene un objeto temprano, como también que la intencionalidad de la emoción se ha truncado en un nivel arcaico, en lugar de desarrollarse ulteriormente mediante «transacciones sutiles» y la imaginación creativa.

En definitiva, la fenomenología de la concepción del adversario resulta atractiva precisamente porque de hecho capta la disonancia que muchos de nosotros sentimos entre lo que nos proponemos conscientemente y lo que de repente nos encontramos sintiendo bajo ciertas circunstancias. Puede que estas diferencias sean de tipo, como cuando tenemos una buena voluntad consciente y, de pronto, sentimos una ira repentina; o pueden ser diferencias de grado, como cuando creemos que tenemos una emoción moderada hacia alguien y luego resulta que, de repente, nos descubrimos con una emoción intensa. El pasado mana en nosotros de forma que sorprende al yo que detenta las intenciones voluntarias. Pero una vez vemos que lo que así brota es el pasado, y no un golpe de adrenalina, también nos damos cuenta de que no podemos comprenderlo sin atender al contenido intencional que le corresponde. La diferencia de tipo se explica, en definitiva, por el hecho de que la

emoción infantil hacia un objeto amado ha llegado de alguna manera a tomar este objeto presente como su ocasión o símbolo; la diferencia de grado se explica por el hecho de que el objeto presente, que no es tan importante en mi estructura de objetivos y fines, de alguna manera representa un objeto infantil de gran relevancia. Una visión cognitiva será demasiado estrecha si no deja lugar para este tipo de cogniciones antiguas e infantiles y para explicar su vigor presente; pero una concepción no cognitiva no puede hacer justicia al modo en que el pasado emerge y a los intensos apegos a objetos tempranos que se manifiestan en él.

Así pues, mi concepción cognitiva, al incluir una dimensión evolutiva, hace sitio a estos aspectos misteriosos e indómitos de la vida emocional de una forma en que no lo hacen muchas otras teorías. Esto también tiene consecuencias sobre la representación del carácter que será respaldada por la teoría en cuestión. Todas las visiones cognitivas de la emoción suponen que las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos. Esto significa que para dichas concepciones la virtud no tiene que ser interpretada (tal como lo hace Kant) como una cuestión de fuerza, como si la voluntad simplemente contuviera los elementos brutales e impulsivos de la personalidad. En lugar de esto, podemos imaginar que la razón se extiende a lo largo de toda la personalidad, iluminándola hasta la médula. Si una persona cobija una ira y un odio misóginos, albergamos la esperanza de que un cambio de pensamiento conducirá a modificaciones no sólo en el comportamiento, sino también en la propia emoción, puesto que las emociones son formas de mirar las cosas cargadas de valor. Está claro que este punto de vista tiene importantes implicaciones en la educación moral, por ejemplo en el campo de las emociones hacia miembros de otras razas y religiones: podemos esperar nutrir buenas formas de mirar que, simplemente, eviten la aparición del odio, y no tenemos que confiar en la idea de que debemos en todo momento suprimir una tendencia innata agresiva.

Algunas de estas concepciones sugieren que el cambio emocional será una cuestión relativamente fácil: así es como Aristóteles ofrece instrucciones al aspirante a orador para evitar la ira presentando bajo una luz nueva los objetos de esa emoción. Si, por ejemplo, comprendemos que los persas en realidad no han sido injustos con nosotros, dejaremos de estar furiosos con ellos. Pero desde luego que la vida no es siempre así. Puede que, efectivamente, algunos episodios de ira se transformen como resultado y efecto de una nueva explicación de los hechos; pero muchos no lo harán. Insistiremos en que algunas reacciones de odio o de asco hacia determinados grupos humanos pueden ser

evitadas mediante una educación moral buena; y sin embargo, el odio volverá a surgir siempre, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, como si tuviera una raíz profunda en nuestra personalidad.

Al comprobar esta naturaleza recalcitrante de las emociones podemos entonces replantearnos la explicación cognitiva: si la persuasión no trae consigo directamente el cambio, y si nuestros esfuerzos por lograr una ilustración moral no erradican los prejuicios, entonces debe de ser que nos enfrentamos a algo diferente de un pensamiento evaluativo. Ya he abordado esta cuestión en el capítulo 1, al señalar que muchos pensamientos no emocionales también son resistentes al cambio, en especial los pensamientos que se han formado en los primeros años de vida y en los que hemos invertido una larga costumbre y mucha confianza. Los pensamientos-emociones implican, además, un tipo de inversión muy fuerte, puesto que atañen a elementos de nuestra concepción de la vida buena. No cabe duda de que los estoicos ya mostraron que es difícil cambiar la vida emocional: su concepción cognitiva implicaba sólo que ésta era una tarea que había que acometer, no que fuese fácil lograrlo; quizás no podría terminarse nunca del todo. De igual manera, entre los escritores modernos que se ocupan de la cuestión de la virtud, Iris Murdoch ha subrayado el largo y paciente esfuerzo de visión, el trabajo moral interno y concienzudo que se requiere si nos proponemos cambiar nuestras formas de considerar a las personas que tememos, que odiamos o que nos molestan. Precisamente porque estas cuestiones resultan tanto habituales como importantes para nosotros, el cambio no será nada fácil.

Sin embargo, mi concepción va más allá de las teorías que explican la dificultad del cambio emocional por el hábito y por las raíces tempranas de las cogniciones relevantes. Mi visión supone que podemos ser muy ignorantes de cuáles son nuestras emociones-cogniciones y, además, que podemos haber invertido mucho en no cambiarlas. Para B., verse a sí mismo como un ser perfecto/vergonzosamente imperfecto no era sólo un hábito que debía ser corregido por una terapia orientada a cambiar su comportamiento. Aquellas formas de verse a sí mismo no eran plenamente conscientes: sólo alcanzaron una conciencia total a través del psicoanálisis. Es más, su vida se había organizado en torno a ellas de tal manera que el más ligero cambio le producía la sensación de un levantamiento a gran escala; en este sentido, el propio carácter se convierte en un objeto de apego y ofrece resistencia a toda alteración. En lo que concierne al desarrollo moral infantil, mi explicación indica que nunca nos las vemos con una representación puramente benigna en la cual el odio sólo entra en el sujeto si alguien lo pone ahí. Las raíces de la ira, del odio y del asco yacen en lo más íntimo de la

vida humana, en nuestra relación ambivalente con nuestra falta de control sobre los objetos y la indefensión de nuestro propio cuerpo. Sería ingenuo esperar que no tengan lugar proyecciones de estas emociones negativas sobre otras personas, si bien podemos esperar, ciertamente, moderar tanto su número como su intensidad.

Así pues, mi visión nos apremia a rechazar, por ser, a la vez, demasiado simple y demasiado cruel, cualquier representación del carácter que nos imponga alinear todas las emociones con los dictados de la razón o con los dictados del ideal de la persona sean los que fueren. Dada la ambivalencia y la condición necesitada de la naturaleza humana, y las emociones que han brotado a partir de ellas, éste sería un fin que, en definitiva, no puede prescribirse: ordenar una norma inalcanzable de perfección es precisamente lo que puede hacer estragos emocionales, como nos muestra el caso de B. Si la concepción de Aristóteles implica que la persona buena puede y debe exigirse perfección emocional, de manera que siempre se enfade con la persona adecuada, del modo apropiado, en el momento oportuno, y así sucesivamente, entonces la teoría de Aristóteles es tiránica y nos exige mucho más de lo que la humanidad puede ofrecer.¹¹⁶

Podemos aclarar este extremo acudiendo a la crítica que realizó el distinguido filósofo de la mente y del lenguaje H. Paul Grice a Aristóteles y los aristotélicos modernos. En una conferencia impartida a principios de la década de 1980 en el Coloquio de Filosofía Antigua de Princeton, Grice sostuvo que Aristóteles tenía una «concepción prusiana» de la vida humana. «No basta con que me proponga tumbarme al sol para que pueda hacerlo», decía Grice. Y añadía que para Aristóteles todo tiene que estar justificado por el papel que desempeña en el logro de la *eudaimonia*. Tal afirmación resultaba chocante: es Kant, desde luego, quien suele considerarse el prusiano —en el doble sentido, literal y figurado—, mientras que Aristóteles es el griego, más amable. Pero Grice decía que había que ver bien las cosas: Aristóteles vigila cada aspecto de la vida mientras que Kant deja que las pasiones fluyan, al menos en la medida en que no interfieran con la voluntad.

Desde luego que la respuesta de los aristotélicos no se hizo esperar, y ésta reza como sigue: una concepción aristotélica, como la del propio

116. Adviértase que Kant, por el contrario, contempla las vicisitudes de la pasión con menos severidad. Si hacemos lo correcto con relucencia, o si cumplimos nuestro deber sin mucho sentimiento, Kant no nos tendrá en menos si verdaderamente estamos sirviéndonos de todos los medios que obran en nuestro poder para hacer lo que debemos. Kant cree que algunas cosas sencillamente no pueden forzarse y se inclina, por tanto, a ser más bien indulgente hacia las deficiencias de la personalidad pasional.

Aristóteles, puede dejar un espacio amplio a las virtudes de una vida lúdica y amable, y en el marco de una concepción así podemos defender sin problemas que echarse al sol es una acción virtuosa. El agente virtuoso será aquel que elija y desee tumbarse al sol en el momento adecuado, de la forma adecuada, por las razones adecuadas y demás. Pero la cuestión suscitada por Grice sigue ahí: en la concepción de Aristóteles no hay un lugar para el mero deseo de hacer ciertas cosas, de hacerlas *no* por una razón, ni para la voluntad caritativa de poner fin a las preguntas sobre la adecuación de nuestros motivos y pasiones.¹¹⁷ Kant es menos «prusiano» que Aristóteles en dos aspectos cruciales: a) una vez que el deber se ha cumplido, puedo hacer cualquier cosa que me apetezca y esté permitida; y b) mi deber no se extiende a la formación de los deseos apropiados en lo que a tomar el sol, por ejemplo, se refiere. No fue Aristóteles sino Epicteto quien dijo: «Vigilate como si hubiera en ti un enemigo al acecho». La idea de la vigilancia celosa y crítica sobre los deseos y las emociones (incluida la extirpación de estas últimas en la medida en que se pueda) se desarrolla hasta el punto más extremo en el marco de la tradición estoica.¹¹⁸ Pero también hay algo parecido a esto en Aristóteles, si bien expresado con una mayor jovialidad. Hasta este punto, mi concepción neoestoaica de la emoción, al proveer a las emociones de una historia, ya difiere de la normatividad de la ética estoica e incluso de la de Aristóteles, puesto que en mi explicación psicológica ya ofrezco las bases para condenar esas aproximaciones normativas como una violencia excesiva hacia la complejidad y la debilidad humanas.

VIII. IMAGINACIÓN Y NARRACIÓN

Hemos contado con múltiples ocasiones para referirnos al juego de la imaginación y de la narración. Este tema necesita un desarrollo ulterior.

117. Un interesante examen de este tema a propósito de la relación entre las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski y la concepción aristotélica de la motivación apareció en la tesis doctoral de Eunice Belgum (Harvard, 1976). Debido a su muerte prematura este material está todavía sin publicar.

118. Como señala Séneca en *De matrimonio*, «el hombre sabio ama a su mujer por el juicio (*iudicio*), no por la pasión (*affectu*): controla su deseo de placer y no se deja llevar fácilmente al trato amoroso». De nuevo, Kant se muestra menos riguroso: desde su punto de vista, aunque el deseo siempre conduce a la objetivación y al uso de las personas, es vano tratar de reformarlo. En lugar de ello, lo que debemos hacer es sencillamente cercarlo con una institución (como es el matrimonio, según su concepción) que garantice el respeto mutuo y el tratamiento no instrumental.

rior, puesto que es fundamental para nuestra investigación posterior acerca del amor y la compasión. Las emociones, como ahora veremos, tienen una estructura narrativa. La comprensión de cada una de las emociones es incompleta a menos que su historia narrativa se comprenda y estudie por la luz que arroja sobre las reacciones presentes. Esto ya sugiere que las artes desempeñarán un papel esencial en la comprensión de uno mismo, pues las obras de arte narrativas de diferentes tipos (ya sean musicales, visuales o literarias) nos proporcionan información sobre historias de emociones que, de otro modo, difícilmente obtendríamos. Es lo que quiere decir Proust cuando sostiene que ciertas verdades sobre las emociones humanas se transmiten mejor, de un modo verbal y textual, mediante una obra de arte narrativa: sólo este tipo de obra mostrará de manera completa y precisa la estructura temporal interrelacionada de los «pensamientos» emocionales, incluyendo de forma especial las intermitencias del corazón entre reconocimiento y negación de la propia naturaleza necesitada.

Las obras de arte narrativas son importantes en la medida en que muestran a la persona deseosa de comprender las emociones; pero también son importantes por lo que hacen en la vida emocional. No se limitan a representar esta historia, sino que se introducen en ella. En el cultivo de la propia soledad y del mundo interior, contar cuentos y relatos ocupa un lugar crucial. La capacidad de los niños de estar solos se puede robustecer gracias a su capacidad de imaginar la presencia del objeto bueno cuando dicho objeto no está presente y de jugar en su presencia y en su ausencia utilizando juguetes que sirvan como «objetos de transición». A medida que el tiempo avanza, estos juegos acondicionan en su mundo interior, que pasa a convertirse en el lugar apropiado para realizar esfuerzos creativos individuales y, por tanto, donde emerge una confiada diferenciación del yo respecto del mundo. Así, Winnicott se refiere a la actividad artística como un tipo de «espacio potencial», sagrado para el individuo, que media «entre el bebé y la madre, entre el niño y la familia, entre el individuo y la sociedad».¹¹⁹ Adviértase que esto es así sólo porque la madre misma ha labrado su propio «espacio potencial», porque es capaz de imaginar la experiencia de su hijo y de responder de forma apropiada a sus necesidades: de esta manera la imaginación es una parte crucial de la reproducción de un carácter sano y, por lo tanto, de la estabilidad intergeneracional de la sociedad. La «transacción sutil» entre el bebé y los padres viene mediada decisivamente por el juego con imágenes y narraciones, a medi-

119. Winnicott, en Rudnytsky (1993). Véanse también los ensayos de Bollas y Milner en el mismo volumen.

da que el niño también se va haciendo capaz de imaginar la experiencia de otra persona.

Durante la crisis de ambivalencia, los juegos narrativos ofrecen a la niña múltiples beneficios. El primero de todos es que el hecho de pasar tiempo en el juego narrativo le permite adquirir formas de comprender el dolor que sus deseos de destrucción pueden infligir a otros y, por tanto, aprende a darles su justa medida. Al mismo tiempo, las narraciones alimentan la curiosidad, el asombro y el deleite en las percepciones, fortaleciendo su capacidad de ver a otras personas de una forma no instrumental ni eudamonista, es decir, como objetos que por sí mismos son dignos de admiración. Esto ayuda a la niña en sus propios esfuerzos reparadores. Además, esa maravilla y ese placer le permiten que aprenda a interesarse por su propia comprensión, en lugar de escapar y replegarse a la manera de B. A su vez, tal proyecto de comprensión es un factor que opera en contra de la depresión y la indefensión, nutriendo su interés por vivir en un mundo en el que la niña no es perfecta ni omnipotente. Por último, aunque es quizás lo más importante, al vestir la imperfección con colores alegres y placenteros, la narración puede atajar la vergüenza originaria que es propia de todos los seres humanos, ayudando a la pequeña a tener cierta paciencia e incluso a sentir alegría con relación a las vidas de otros seres imperfectos.¹²⁰ Si estoy en lo cierto, este desarrollo contribuirá a su vez a la lucha que sostienen el amor y la gratitud contra la ambivalencia, y a la que enfrenta el interés activo por los demás con la desesperación de la pérdida.

120. Véase Nietzsche, *La gaya ciencia*, 107: el arte nos libera de la náusea que provoca la vida humana, pues predispone bien nuestra voluntad hacia las cosas que hemos hecho. Podemos aflojar las demandas de omnipotencia y perfección porque encontramos que disfrutamos con algo que es completamente humano.

INTERLUDIO

«COSAS QUE PUEDEN PASAR»

El juego narrativo, he argumentado, brinda a la niña un «espacio potencial» en el que puede explorar las posibilidades que la vida le ofrece. Igual que los objetos de transición —osos de peluche, mantas, muñecas— con los que los niños aprenden a confortarse en la ausencia de su madre, los relatos, las poesías, las imágenes y las canciones pueblan el mundo de la niña con objetos que puede manipular como símbolos de los objetos que encuentra en la vida real y que más le importan. Como dice Winnicott, el objeto de transición es él mismo un símbolo, y el juego que los niños sostienen con él es un ejemplo precoz de actividad artística. Muchas veces la niña representa historietas con sus osos de peluche, de modo que se da una apretada amalgama entre el objeto simbólico físico y el objeto simbólico estético. Mediante la actividad simbólica, la niña cultiva su capacidad de imaginar lo que otros experimentan y explora las posibilidades de la vida humana de una manera placentera y segura. Al mismo tiempo nutre su capacidad de estar sola y se sumerge en su propio mundo interior, cada vez más profundo.

En el capítulo 6, cuando me refiera a la relación que se establece entre el juego narrativo y la adquisición de la emoción de la compasión, volveré sobre el empleo de las narraciones que hacen los niños. Pero por el momento tenemos que dedicarnos a varias cuestiones más generales sobre la actividad artística y la emoción. Las obras literarias serán importantes para el apartado normativo de mi teoría, que se expondrá en la tercera parte de este libro junto con un trabajo sobre la música. En el capítulo que cierra la primera parte he decidido centrarme en la música. Hay muchas razones que respaldan esta elección. Ya por sí solo el tema es de gran interés, pero sucede que también reviste para mí un interés especial. Además, al dirigir la atención hacia la música, tendremos la oportunidad de exhibir los méritos de la concepción de la emoción que hemos desarrollado, mostrando que resulta provechosa para resolver algunos problemas que no pueden solucionar otras teorías. Centrar nuestra atención en la música también nos ayudará a refinar un poco más el análisis. Por último, el tema de la música y la emoción, aunque últimamente suele discutirse más que hace unos años, sigue estando bastante relegado en la teoría estética; por eso tengo que indicar cuál es mi marco teórico, ya que voy a abordar tanto la música como la literatura en la tercera parte de este libro.

Sin embargo, en este momento tengo que preparar el camino para ese análisis señalando algo más general sobre la expresión y la respon-

ta emocional en relación con las obras de arte.¹²¹ Algunas concepciones de la emoción musical se empantan porque no tienen en cuenta cómo se abordan y resuelven estas cuestiones en otras artes. Muchas veces se ha considerado que determinadas preguntas no tienen respuesta y que ponen fin a la discusión; preguntas como por ejemplo: «¿Cómo podemos tener emociones reales al escuchar una obra musical, si no hay un mundo real que sea el objeto sobre el que versen dichas emociones?». O bien: «Si las emociones negativas de tristeza, sufrimiento, temor, etc. que experimentamos como reacción a la música son emociones reales, ¿por qué deberíamos buscarlas deliberadamente?». Y por último: «Si al aprehender el contenido expresivo de la música adquirimos un contenido cognitivo nuevo, ¿no significa esto que en realidad estamos utilizando la música como una herramienta de comprensión?».¹²¹ Sin embargo, en el análisis de la literatura no se considera tan fácilmente que estos interrogantes pongan fin a la discusión; una extensa tradición que parte de Aristóteles los ha abordado y la respuesta a estas preguntas ha dado lugar a teorías constructivas muy valiosas. Será muy útil situar mi propio estudio en ese contexto.¹²²

La forma propiamente dicha de una obra de arte literaria puede ser rica en contenido expresivo emocional. Para centrarme en el estudio de la tragedia antigua, el género trágico contiene, en la forma misma de sus tramas y en las acciones de sus personajes, lo que Aristóteles denomina «lo compasible» y «lo temible», es decir, el material que se percibirá de modo adecuado (por un lector o espectador sensible y educado como es debido) con esas dos emociones, pues en su propia estructura se representa a personas buenas que sufren grandes dolores sin que medie por su parte ningún fallo, y esto es parte del contenido de la piedad o, tal y como yo la denominaré, de la compasión.¹²³ (Se siente te-

121. La primera cuestión aparece en todas partes: véase en concreto Levinson (1990) para una discusión persuasiva; la segunda se trata especialmente en Levinson (1990), que es uno de los pocos que brindan una respuesta constructiva; la tercera es el *impasse* del cual no parece ser capaz de salir Budd (1985) para edificar una versión positiva.

122. Aquí propongo una versión condensada de mis posturas al respecto, puesto que ya las he argumentado en otro lugar: véase Nussbaum (1986, 1992).

123. Para una discusión detallada sobre los términos en inglés y en griego véase el capítulo 6. Como allí veremos, Aristóteles y yo discrepamos hasta cierto punto en el resto del análisis, pero aquí tenemos un área de intersección. Para mí, estos juicios originan la piedad o la compasión sólo si se dan correlacionados con lo que yo denomino un *juicio eudaimonista*, es decir, que las personas y lo que les pasa son parte de lo que es importante para el propio bienestar. Los dramas nos abren los ojos hacia esta forma de interés por los demás al centrarse en las posibilidades similares, a las que me referiré en breve.

mor tanto por los personajes, a los que acechan distintos males, como por nosotros mismos, que reflexionamos sobre la posibilidad de que dichos males muestren que existen para la vida humana en general.) Los personajes también pueden tener y expresar varias emociones, y en la medida en que en ciertos pasajes de la obra los espectadores se identifiquen con algún personaje, experimentarán también esas emociones: compartirán la cólera y la desolación de Filoctetes o las penurias de Edipo al descubrir lo que ha hecho; en tanto se favorezca la identificación del público con una perspectiva que esté separada del punto de vista de un determinado personaje, podrá sentir un amplio abanico de emociones reactivas hacia ese personaje: puede sentir compasión por los pesares de Filoctetes, enfado con el modo en que Odiseo lo usa y manipula o temor por la inminente caída de Edipo. Pero lo compasible y lo temible no están meramente localizados en los personajes: se hallan enclavados en la totalidad de la estructura formal a través del tipo peculiar de identificación y simpatía con el héroe que la propia forma suscita. Empleando la provechosa terminología de Wayne Booth, de la que me serviré ampliamente en el capítulo 5, podríamos denominar a esta perspectiva que ofrece el sentido de la vida que anima la obra tomada globalmente como la perspectiva del *autor implícito*. Suele modelarse en las tragedias a partir de las reacciones del coro trágico, que incita cierta gama de respuestas según se desenvuelve la trama.¹²⁴ En otras palabras, el sentido de la vida que recorre estas obras es el propio de quien contempla los reveses y los sufrimientos de las personas buenas y razonables con miedo y compasión.

La perspectiva del autor implícito suele operar sobre múltiples niveles, del más concreto al más general. En un nivel, lo que vemos son los sufrimientos de Filoctetes con compasión por un mundo en el que este hombre, bueno y admirable, padece un dolor insopportable. Ascendiendo un grado en generalidad, pensamos en el dolor físico agudo y sentimos compasión por aquellos que están en sus garras. Sin embargo, en un nivel todavía más general, se nos insta a pensar en estos sufrimientos como «cosas que pueden pasar» y, así, a considerar de una forma más general la vulnerabilidad de los seres humanos ante los reveses y el dolor. Estas perspectivas generales son ellas mismas múltiples; permiten al espectador numerosas opciones diferentes. Un espectador puede centrarse en el dolor corporal, otro en el engaño y un tercero en la vulnerabilidad general de la vida humana hacia los reveses inesperados.

124. No siempre, desde luego: a veces el coro tiene una personalidad peculiar de la que el espectador se distancia sin reservas.

Esta perspectiva general invita a los espectadores, a su vez, a tener emociones de diferentes tipos frente a las posibilidades que su propia vida les ofrece. Al ver los acontecimientos como posibilidades humanas generales, los consideran también de modo natural como posibilidades que se les abren a ellos mismos. Así pues, al observar el trance de Filoctetes pueden experimentar miedo por los propios dolores, o por la posibilidad de ser manipulados y ultrajados; pueden sentir aflicción por desgracias similares que han sobrevenido a las personas que quieren; o cólera contra las personas que en su propio mundo se sirven de los otros como medio. Una vez más, estas emociones operan en múltiples niveles de generalidad y especificidad: cabe relacionar la manipulación de Filoctetes por parte de Odiseo con ciertos acontecimientos políticos negativos que se dan en nuestro entorno inmediato, como muchas otras veces se relacionan las tragedias griegas con los procedimientos democráticos de toma de decisiones. O también es posible pensar, de una manera más general, en la mera posibilidad de que nosotros mismos o nuestros seres queridos suframos esa instrumentalización o esa ofensa. Cabe pensar en la posibilidad específica de verse afligido por una enfermedad dolorosa; o sencillamente cabe sentir miedo por adversidades y tribulaciones inesperadas.

Por último, los espectadores también pueden tener emociones reactivas frente a la sensibilidad del propio autor implícito, y esas emociones pueden a su vez ser tanto concretas como generales. A veces esas reacciones tienen que ver con nuestro rechazo de la obra; así, es posible reaccionar ante una tragedia con ira, aburrimiento o diversión si sencillamente se cree que está mal construida, o que expresa sentimientos triviales, o desatinados. Pero en la medida en que la obra es aceptada por el espectador, las emociones reactivas serán respuestas de simpatía: por ejemplo, se puede sentir simpatía hacia los estados de temor y de dolor que se expresan en el conjunto global de la obra; o quizás se puede experimentar una cólera compasiva contra un mundo donde es posible que este tipo de cosas ocurran. En la tragedia, es muy difícil distinguir estas emociones de simpatía de las emociones que se sienten desde la perspectiva del «autor implícito», dado que un componente de esta última es la compasión. Pero a menudo las dos perspectivas son diferentes. Si me dejo guiar por la espantosa descripción de los celos eróticos de Safo, puede que me introduzca en una perspectiva del autor implícito (que es idéntica a la del emisor) y que sienta esa emoción; pero también puedo sencillamente reaccionar con compasión hacia esos tormentos tan vivamente registrados. Estas emociones reactivas, una vez más, operan en múltiples niveles: puedo sentir com-

pasión hacia el personaje de Safo; hacia las mujeres cuyo amor homosexual se ve frustrado por las convenciones del cortejo y el matrimonio; por los amores infelices en general. Y en función de cómo se posicione mi propia vida frente a esas posibilidades, experimentaré la correspondiente gama de emociones hacia mis propias posibilidades eróticas.

Así pues, tenemos los siguientes niveles y tipos de emoción:

- I. Emociones hacia los personajes: a) porque compartimos la emoción del personaje por identificarnos con él, b) porque reaccionamos ante la emoción de los personajes.
- II. Emociones hacia el «autor implícito», es decir, hacia el sentido de la vida que se encarna en el conjunto global de la obra: a) porque compartimos ese sentido de la vida y las emociones que conlleva por medio de nuestra empatía, b) porque reaccionamos ante él, ya sea que lo hagamos con simpatía o críticamente. Estas emociones funcionan en muchos niveles de especificidad y generalidad.
- III. Emociones hacia nuestras propias posibilidades. También éstas son múltiples y operan en muchos niveles de especificidad y generalidad.

Todas estas respuestas emocionales (con la excepción de las que suponen un rechazo de la obra) se elaboran dentro de la propia obra, en sus estructuras literarias. Esto supone, pues, que, si queremos valorar la riqueza del contenido emotivo de una obra literaria, no podemos ignorar su forma; de hecho, no podemos ni siquiera describir correctamente la forma o la estructura de una obra trágica sin mencionar su contenido emotivo.

¿Cuál es la relación entre estas estructuras formales de la tragedia y las emociones reales de un espectador? Una tesis plausible es que las estructuras formales son tales que suscitan ciertas emociones en aquel espectador que es como la obra demanda, esto es, que contempla el drama absorto y siguiendo los guiños que le hace la forma. No todos los espectadores del *Edipo* de Sófocles sentirían compasión por Edipo y miedo por ellos mismos. Como dice Wayne Booth, muchas veces hay una brecha entre el lector (o espectador) implícito y el lector (o espectador) real. Los espectadores de verdad muchas veces están distraídos o no ponen la suficiente atención. Como subraya Aristófanes en *Las aves*, muchos espectadores de la tragedia antigua, aburridos «en los coros de las tragedias», en realidad estaban pensando en lo bonito que sería escapar volando a casa, disfrutar de un banquete, del sexo o de la

defecación.¹²⁵ Pero el espectador implícito —que es el espectador real cuando éste está en sintonía con la obra— sentirá un abanico de emociones relacionadas con la presencia de lo «compasible» y lo «temible» en la tragedia. Como ya he referido, al espectador se le ofrecen numerosas opciones y, en particular, puede elegir lecturas en diferentes niveles de generalidad y considerando las distintas relaciones que pueden darse entre la obra y su propia vida. Así pues, no hay una única experiencia «correcta» que deba darse; más bien lo que sucede es que se presenta una variedad de experiencias posibles.¹²⁶

Ya he comentado que el «espacio potencial» de la actividad estética es un espacio en el que exploramos y ponemos a prueba muchas posibilidades de la vida. Al responder a una tragedia con compasión y temor aprehendemos ciertas cosas indispensables no sólo sobre los personajes, sino también sobre el mundo y sobre nosotros mismos: no sólo que a Edipo lo alcanza el dolor por un error que no se le puede achacar, sino también que es posible que a una buena persona le alcance el dolor de esta manera, y también que es posible que lo mismo nos pase a nosotros. De este modo, el lector o el espectador de una obra literaria lee o mira la obra pero, al mismo tiempo, lee el mundo y se lee a sí mismo. La obra es, en este sentido, tal como señala Proust, un «instrumento óptico» mediante el cual el lector puede enfocar ciertas realidades personales.¹²⁷ La aprehensión cognitiva no viene producida por la experiencia emocional, sino que se halla enclavada en ella. Y las cogniciones, si bien en cierto sentido pueden separarse de la obra (pues podemos darnos cuenta de cosas sobre nuestra propia vida sin ver una tragedia y podemos conservar los conocimientos que nos brinda una tragedia una vez que su experiencia ha pasado), siguen siendo de la obra y constituyen respuestas a la obra. Aunque pertenezcan a la propia vida, implican una aprehensión de las estructuras específicamente literarias de la obra. De hecho, esto es lo que hace que la tragedia sea tan importante en nuestras vidas, que sus formas se adecuen tan bien para originar experiencias que se abren camino a través del embotamiento de la vida cotidiana y nos muestran algo profundo sobre nosotros mismos o nuestra situación real.

En este sentido, como subraya Aristóteles, la poesía es «más filosófica» que la historia.¹²⁸ La historia nos dice lo que ha ocurrido en una

125. *Las aves*, 785-797, siguiendo la traducción de Halliwell, en Halliwell (1997).

126. Véase Oatley (1999a, 1999b) para una buena explicación de los diálogos entre una obra y los diferentes tipos de lectores.

127. Proust, III.1089: «Pues me parece que no serían "mis" lectores sino los lectores de sí mismos [...].» Véase más adelante, capítulo 10.

128. *Poética*, capítulo 9.

ocasión, pero esto puede que no nos muestre nada interesante sobre nuestras propias posibilidades si, por ejemplo, el acontecimiento en cuestión es idiosincrásico. Las obras literarias, por el contrario, nos muestran pautas de acción generales y plausibles, las «cosas que pueden pasar» en la vida humana. Cuando aprehendemos los patrones de relevancia que nos brinda una obra, también obtenemos cierto saber sobre nuestras propias posibilidades.

En lo que he dicho hasta ahora tenemos una respuesta a la pregunta acerca de las emociones negativas: perseguimos experiencias literarias que nos causan dolor, como argumentaba Aristóteles, para hacernos con la comprensión del yo y del mundo que dichas obras nos brindan. Mientras que la comprensión en sí misma es dolorosa por su contenido —pues siempre es triste reconocer que somos criaturas limitadas y necesitadas—, comprender también es, por otra parte, algo valioso y placentero.¹²⁹ La actividad estética, que tiene lugar en un «espacio potencial» protegido y a salvo, une el placer de explorar con la condición necesitada y la insuficiencia que son su objeto, haciendo así que nuestras limitaciones resulten placenteras y, al menos, algo menos amenazadoras para nosotros mismos. Al ejercitar este tipo de comprensión nos protegemos frente al sentimiento áspero y arrogante de autosuficiencia que, de muchos modos, puede echar a perder nuestro trato con los demás en la vida. Tales experiencias aumentan la comprensión que tenemos de nuestra propia geografía emocional; además, nos «permiten en parte reafirmarnos de una manera que no destruya la profundidad y la amplitud de nuestra capacidad de sentir»,¹³⁰ manteniendo nuestra personalidad en una condición abierta y permeable. Como señala Aristóteles, si alguien tiene una «disposición desmesurada», una *hybristikè diáthesis*, no sentirá compasión. Las tragedias conforman un espectador que no tiene una *hybristikè diáthesis*, que está abierto a las experiencias emocionales que tienen que ver con el sufrimiento de los demás y que, por tanto (y siendo todo lo demás igual), está un poco mejor preparado para relacionarse con los otros seres humanos sobre la base de la reciprocidad. Así pues, tenemos un cuarto tipo de emociones que añadir a nuestra lista de las emociones del espectador: la emoción alegre o placentera de lograr comprender algo.

Por esta razón Proust compara las novelas con las experiencias penosas o con otras emociones profundas que aparecen en la vida real: «[c]iertas novelas son como pesares grandes pero provisionales, que atajan el hábito, que nos ponen una vez más en contacto con la realidad

129. Para un análisis excelente de la postura de Aristóteles véase Halliwell (1992).

130. Levinson (1990), pág. 326.

de la vida, pero sólo por espacio de pocas horas [...].¹³¹ Nuestros hábitos nos ocultan nuestra situación real: nuestra condición de necesidad, nuestro amor hacia objetos que no controlamos y nuestra vulnerabilidad. Una novela, como un sufrimiento agudo, nos muestra la verdad de nuestra situación, si bien lo hace sólo por breves momentos y de una manera que se eclipsa rápidamente en el «olvido» y el «regocijo» de la rutina cotidiana.

Pero las emociones del espectador, ¿son emociones reales? Está bastante claro que no todas tienen como objeto una situación concreta del mundo real en que vivimos, aunque algunas sí. Y esto determina de forma variable su intensidad y su duración. Por otra parte, aunque seguimos siendo conscientes de que la historia de Edipo es una ficción, nuestras emociones se dirigen de dos maneras al mundo real: tomando los objetos generales también como objetos concretos de ficción y tomándonos a nosotros mismos como objetos. Somos conscientes de que la tragedia inmediata corresponde a un personaje ficticio; y, sin embargo, también somos conscientes de que éstas son posibilidades que se nos abren a todos los seres humanos y, por lo tanto, a la historia de nuestra propia situación en el mundo. Así pues, al sentir compasión por Edipo también podemos compadecernos de todo aquel que sufre una desgracia lo bastante similar. Al temer por sus vicisitudes, tememos por nosotros mismos, que podemos sufrir un revés parecido.

Expresar así las cosas nos permite ver de qué manera estas emociones pueden ser genuinas y no simplemente una especie de representación teatral,¹³² y cómo pueden tener el contenido cognitivo de una emoción de la vida real.¹³³ La compasión tiene un contenido: «alguien que (justo ahora) es importante para mí sufre un infortunio inmerecido». Este contenido se despliega en dos niveles: en un nivel concreto, estos pensamientos toman a Filoctetes, el personaje ficticio, como su objeto intencional; en esta medida, el espectador conserva una conciencia simultánea de que la persona existe sólo en un mundo ficticio y no en el mundo real. A un nivel más general, sin embargo, la compasión toma como su objeto intencional el sufrimiento injustificado que realmente se da en el mundo, el sufrimiento que nos hace interesarnos por la historia de Filoctetes y entender que es verosímil. Del mismo

131. Proust, III.569.

132. Véase la importante crítica de Walton en Levinson (1990), págs. 316-317.

133. Levinson sostiene que contienen sólo el aspecto afectivo pero no el cognitivo de las emociones: yo mostraré en el capítulo 5 que esta posición es innecesariamente débil y que, además, no se corresponde con su propio análisis de la emoción musical.

modo, a un cierto nivel tememos que a Edipo le llegue cierto dolor; a otro nivel, tememos por las «cosas que pueden ocurrir» en la vida, a nosotros mismos y a aquellos que nos importan. Si la obra no estuviera unida de esta forma a la vida, por las hebras de la verosimilitud, no podríamos enfascarnos emocionalmente en ella como lo hacemos. Esto lo vemos claro cuando leemos una obra que no lo consigue: cuando no hemos logrado interesarnos por la obra como si expresara el tipo de «cosas que pueden pasar», no sentimos emociones reales.

Considérese otro género construido en torno a las emociones negativas: las películas de terror.¹³⁴ Resulta tentador pensar que nuestras emociones ante esas películas no pueden ser una angustia o un terror reales, porque en ese caso no buscaríamos esas experiencias. Pero la realidad es más compleja. Una vez más, podría argumentar que estas películas suscitan atracción e interés precisamente en la medida en que son capaces de mostrarnos esos sucesos como «cosas que pueden pasar», dando lugar a emociones reales que operan de las cuatro maneras que ya he identificado. Cuando veo la película de Hitchcock *Psicosis*, a un nivel 1) temo por Janet Leigh cuando está en la ducha. Sé bien que sobre ella se cierne un peligro o, si ya he visto la película, que se va a desangrar en la ducha. Al temer por ella, sigo siendo consciente de que existe sólo en la ficción y de que esa amenaza concreta no se cierne sobre nadie en mi mundo real. Pero por supuesto que la razón por la cual este momento de la película tiene esa atracción mítica es que refleja ese tipo de «cosas que pueden pasar». El cuerpo femenino siempre es vulnerable a la violación y al ultraje. Entonces, cuando temo por Leigh, también soy consciente de 2) la vulnerabilidad de las mujeres a ese tipo de agresiones. (Puedo tener estas emociones en múltiples niveles de generalidad, al pensar que todas las mujeres son vulnerables, o que lo son las mujeres estadounidenses, etc.) Si soy una mujer, además 3) pensaré en mi propio cuerpo y en sus posibilidades. Si no lo soy, pensará en los cuerpos de las mujeres que me importan.

En todos estos niveles siento temor. Mi temor por Leigh es concreto, pero no conduce a ninguna acción puesto que soy consciente de que vive en un mundo ficticio. Mi temor por las mujeres en Estados Unidos se dirige hacia las personas del mundo real y no conduce a ninguna acción particular justo en este momento, pero suscita cierta actitud que, en principio, sí puede conducir a la acción.

La manera en que Hitchcock construye este episodio crucial incide en esa atención múltiple que ponemos como espectadores, pues noso-

134. Véase al respecto el excelente análisis cognitivo de las películas de terror en Freeland (2000).

etros seguimos la trama a la vez que indagamos sobre nuestra propia vulnerabilidad corporal. Vemos el porte seguro y confiado de la mujer que se ducha desnuda. Y somos capaces de ver —de una manera que a ella le es imposible— la amenaza que se le aproxima. En un contexto seguro, nos permitimos explorar un miedo que a cierto nivel muy básico nos acompaña allá donde vayamos. Lo que queremos de estas obras es que nos brinden la oportunidad de examinar esos temores en contextos de seguridad inmediata.

Dado que estamos en un contexto seguro, también somos llevados a experimentar una gama amplia de emociones reactivas: 1) simpatía hacia Leigh e ira contra el predador que la aguarda; 2) simpatía hacia las mujeres que son violadas o ultrajadas y cólera contra sus atacantes.

Pero las cosas son todavía más complejas puesto que, en realidad, el espectador de esta película experimenta una doble identificación perturbadora. Mediante su uso de la cámara, típicamente voyeurístico y provocador, Hitchcock sitúa al espectador en el ángulo donde está el peligro que se cierne sobre la heroína. De este modo también pone a los espectadores en contacto con su propio sadismo y su agresividad persecutoria. La cámara misma nos hace cómplices del asalto, como lo hace la propia estructura del género: ambas cosas nos abren los ojos a nuestros deseos de crimen y sangre. Una razón evidente para explicar la fuerza de Hitchcock es su extraña habilidad para explorar los aspectos más incómodos de la emoción infantil. Queremos a la vez ver que Leigh se salva y que es acuchillada, queremos identificarnos con ella y con su asesino. En el proceso, cobramos conciencia de nuestra agresividad hacia los objetos queridos. Estas experiencias no ejercerían tanta atracción si no estuviéramos explorando nuestra propia psicología y las posibilidades que contiene.

Por último, en este caso como en el de la tragedia, obtenemos 4) el placer y la fascinación de aprender algo por nosotros mismos, aunque este conocimiento sea perturbador en algunos aspectos.

Esta teoría de las obras de ficción, en la medida en que en realidad versa sobre nosotros mismos y nuestro mundo interior, ¿nos conduce a ignorar la forma de dichas obras? En absoluto. Es precisamente en virtud de sus características formales por lo que tales obras consiguen producir emociones que tienen que ver con nuestras propias posibilidades; y tampoco sería completa una explicación de la forma de tales obras si no las relacionase a su vez con las posibilidades humanas. En cierto sentido la *Poética* de Aristóteles es una obra sobre la forma de la tragedia. Pero su teoría de la forma se encuentra asociada con una discusión de la compasión y el horror porque la estructura de los dramas trágicos se elabora a partir de la incitación de dichas emociones.

El mayor peligro que corremos es que una aproximación de esta na-

turaleza, centrada en las posibilidades humanas generales, nos conduzca a no considerar suficientemente el contexto cultural e histórico. A veces nos encontramos con la idea de que una tragedia o una obra musical expresan dolor o alegría de un modo intemporal o universal, de una guisa que no requiere que el intérprete esté educado en una tradición estética o cultural particular. En el capítulo 5 argumentaré contra este tipo de concepciones y defenderé que las características expresivas de una obra musical no pueden desentrañarse sin un conocimiento considerable de la tradición musical a la que pertenezca, así como de la obra del compositor. Evidentemente, esto mismo también es cierto respecto de las obras literarias, aunque a un nivel muy general; sus representaciones de los acontecimientos comunes de la vida humana hacen posible que susciten emociones a través de amplias coordenadas espacio-temporales.

Y si consideramos la obra como una indagación acerca de esas «cosas que pueden pasar», ¿no será que estamos sencillamente usando una obra como si fuera una herramienta para nuestra comprensión? No veo razón para que esto deba ser así. Cualquier obra que sea lo bastante rica en cuanto a su estructura y sus contenidos como para suscitar respuestas emocionales causará también admiración y asombro por la propia complejidad de su elaboración. Ya he dicho que el asombro y el placer son ingredientes fundamentales en el proceso de juego estético; como en cualquier momento de la vida, invisten estos procesos de un carácter no instrumental e incluso hasta cierto punto no eudaimonista. Y, puesto que la obra misma es un símbolo de los objetos queridos en nuestro mundo, hasta cierto punto será como cualquier otro objeto de transición también a la hora de provocar las emociones de amor y de gratitud que sentimos hacia esos objetos.

Algunas obras de arte sólo suscitarán admiración y placer, sin que rocen nuestras emociones propiamente eudaimonistas. Esto es evidentemente cierto en relación con algunas obras de arte visuales y musicales y, también, respecto a ciertas obras literarias que gustan en primer lugar por la sofisticación de su forma y que no pretenden indagar en las problemáticas humanas relativas al tiempo, el amor, la muerte y otras cuestiones eudaimonistas. Por el contrario, hay otros géneros literarios que en su totalidad no funcionarían en absoluto si no recurrieran a una rica variedad de vínculos eudaimonistas con su público: la tragedia, la novela de amor, el melodrama, la novela realista y algunos tipos de comedia. Esto nos ayuda a responder de una forma más general a la posible acusación de dejar de lado el valor estético de las obras: no podemos explicar cómo funcionan estos géneros sin mencionar los modos en que tienen que ver con los intereses del público relativos a la configuración de la posibilidad humana.

CAPÍTULO 5

La música y la emoción

I. LA EXPRESIÓN Y EL OYENTE IMPLÍCITO

La música está profundamente relacionada con nuestra vida emocional. Así nos lo asegura la mayoría de los filósofos que se han ocupado de este asunto.¹ Pero resulta complicado describir la naturaleza de esta conexión. Algunas de las dificultades con que nos encontramos tienen que ver con deficiencias en las concepciones de la emoción con las que algunos filósofos del pasado han abordado el problema. Aquí voy a argumentar que mi propia explicación conlleva cierto progreso. Me dejaré guiar por tres escritores (ampliamente de acuerdo entre sí) que en mi opinión nos conducen con mayor acierto hacia una visión adecuada de la cuestión: Marcel Proust, Paul Hindemith y Gustav Mahler.²

No abordaré este asunto ni como experta en teoría o historia de la música ni como intérprete consagrada, sino más bien como una aficionada o una amante de la música cuya vida emocional está hondamente influida por experiencias musicales. Dados los límites de mi capacidad y el contexto de este capítulo en el marco de mi plan más general, mi propósito no será, ni podría serlo, suministrar una teoría completa de un asunto tan arduo como la emoción musical. En lugar de eso, mi objetivo será indicar cómo una teoría de las emociones del tipo de la que vengo desarrollando podría abordar este tema y cómo podría contri-

1. Entre los intentos contemporáneos más significativos e interesantes de relacionar un análisis general de las emociones con un estudio de la emoción musical se encuentran Budd (1985), Levinson (1990), Ridley (1995) y Scruton (1997). He aprendido muchísimo de estos escritos, y aquí no podré asumir el reto de repasar todos los aspectos de su teoría que merecería la pena comentar por extenso. Algunos de los análisis filosóficos de la emoción no dicen nada sobre la música, como es el caso de De Sousa (1987), Lyons (1980) y Gordon (1987).

2. Proust (1982), Hindemith (1961) y Mahler (1979).

buir a esclarecer algunas cuestiones que se han mostrado difíciles de tratar. Como aficionada que soy, me parece que la mejor manera en la que puedo encarar estos temas es centrar mi atención en un único compositor que me cautiva y con cuyas obras he tenido experiencias emocionales muy intensas. Por consiguiente, he decidido centrar mi trabajo en Mahler (sobre el cual regresaré en el capítulo 14); uno de los mejores beneficios de esta elección será que podremos relacionar estrechamente un análisis de sus observaciones teóricas con un examen de su práctica musical. Así, al aplicar mi concepción me fijaré en especial en la primera y la última pieza de los *Kindertotenlieder*, lo cual me permitirá establecer un vínculo entre el análisis de la música y el discurso sobre la aflicción que ha constituido una parte fundamental de los capítulos precedentes.

Este capítulo lleva por título «La música y la emoción». Bajo esta rúbrica se recogen dos asuntos en apariencia diferentes: las emociones del oyente y las propiedades expresivas de la propia música. Me ocuparé de estos dos temas por separado y, al final, los uniré. Por una parte, nos preguntaremos cómo hemos de entender las emociones que experimentamos cuando escuchamos música: ¿son emociones «reales» o no? ¿Qué emociones son? ¿De quién son esas emociones? ¿Cuál es su objeto intencional y su contenido? Por otro lado, nos preguntaremos por nuestras atribuciones de propiedades emocionales a la música misma: ¿qué hacemos realmente cuando decimos que el último movimiento del *Concierto para Violín* de Beethoven es alegre? ¿Que la Obertura de las *Hebrides* de Mendelssohn contiene una expresión de esperanza?³ ¿Que el *Scherzo* de la Segunda Sinfonía de Mahler expresa una repulsión sarcástica de la vida cotidiana? Formulamos estos juicios seguros de que tales atribuciones nos dicen algo sobre la música. También podemos realizar distinciones más sutiles, confiriendo a las obras musicales diversas subespecies de una emoción particular. Por ejemplo, siento que quiero decir algo sobre la propia música —y no sencillamente sobre mis respuestas idiosincrásicas a ella— cuando al comparar los movimientos finales de dos Conciertos para Violín, el de Beethoven y el de Dvorak, digo que ambos expresan una alegría apasionada y exuberante, pero que la alegría que manifiesta el primero es un tipo de alegría más reflexiva, más estable y, en cierto sentido, más activa, mientras que la alegría expresada por el último es una especie de júbilo etéreo, vertiginoso y fugaz. De nuevo ocurre que, si comparamos el *Liebestod* de la ópera wagneriana *Tristán e Isolda* con el dueto

3. Véase «Hope in the *Hebrides*», en Levinson (1990), un estudio excelente de la obra y del tema en general.

final «Pur ti miro pur ti godo» de *L'incoronazione di Poppea* de Monteverdi (y alegaré que podemos hacerlo haciendo abstracción del contenido semántico del texto, pero tal vez no del hecho de que los instrumentos que ejecutan la pieza son voces humanas), podemos decir que sendas piezas expresan una pasión sexual, así como que ambas expresan el triunfo de la pasión sobre las reglas morales. Sin embargo, lo hacen de modos muy diferentes. El *Liebestod* manifiesta un anhelo trágico incesante e irresuelto en el cual la satisfacción corporal siempre queda a cierta distancia; por otra parte, el dueto de Monteverdi expresa una absorción completa en el deleite sensual y es, en efecto, una pintura musical genial de un acto amoroso.⁴ La cuestión es: ¿adónde nos lleva todo esto? Y también, cuando decimos este tipo de cosas, ¿estamos efectivamente diciendo algo valioso sobre la música?

Estas dos cuestiones no pueden abordarse por separado. Cualquier concepción plausible de la atribución de propiedades emocionales a la música debe referirse a las experiencias de los oyentes, incluidos los modos en que se experimenta la música como algo que, en último término, tiene que ver con ellos y con su vida emocional. Pero no deberíamos fundir de forma irreflexiva y ya desde el principio estas dos cuestiones, pues los oyentes pueden tener muchas respuestas reales que no están relacionadas en ningún sentido interesante con las estructuras de la propia música: si estoy muy cansada, puede que cuando escuche a Beethoven sienta, en lugar de alegría, mi propio agotamiento; si esa música trae a mi memoria todo un conjunto de pensamientos que tienen que ver con una persona hacia la que siento unas emociones complicadas, puede de que me encuentre sintiendo esas emociones en lugar de las emociones que están encarnadas en las elevadas y arrolladoras líneas melódicas. Así que no deberíamos tomar como punto de partida una postura simplicista sobre la expresión artística como la defendida en el texto de Tolstoi: *¿Qué es el arte?*⁵, según la cual las propiedades expresivas de la obra no son sino las respuestas que evoca en cualquiera que la escuche, sin tener

4. En este campo resulta apropiado citar una observación que hizo Felix Mendelssohn: «una pieza musical que amo expresa para mí pensamientos que no son tan *imprecisos* como para poder formularse en palabras, sino demasiado *precisos*. De manera que encuentro que los intentos de expresar dichos pensamientos pueden tener cierto valor, pero no dejan de ser también insatisfactorios» (citado en Ridley [1995], pág. 116). Ciertamente hay pocas —si es que hay alguna— pinturas verbales de un deleite sensual que tengan la especificidad de la pieza de Monteverdi, y muy pocas tienen la especificidad del trágico anhelo erótico de la pieza de Wagner.

5. Tolstoi (1962). Como señaló en la nota 11, la postura de Tolstoi, aunque suele interpretarse muchas veces como una descripción equivocada e ingenua, en realidad supone un conjunto de prescripciones complejas.

en cuenta ni la atención de dicho oyente ni su educación musical o su familiaridad con la obra. Cualquier análisis de las propiedades expresivas de la música que merezca la pena debe basarse en las propiedades específicamente musicales de la obra; y un análisis que líquide de forma demasiado apresurada la expresión en términos de la reacción del público promedio está destinado a fracasar en este cometido.

Me parece que se puede hacer un progreso preliminar si se considera un conjunto de distinciones que son ya bien conocidas en el análisis de la literatura. Al estudiar una obra literaria, Wayne Booth ha mostrado que tenemos que mantener separadas dos figuras del autor: el *autor implícito*, es decir, la voz, la presencia o el sentido de la vida que anima la obra tomada en su conjunto; y el *autor en la vida real*, esa persona que escribe, pero junto con toda su vida cotidiana, sus lapsos variables de atención y muchas cosas más que no figuran en la obra. Ambas figuras deben distinguirse, a su vez, del *narrador* de la obra y de los demás personajes que la habitan, todos los cuales pueden expresar concepciones del mundo reñidas con el sentido de la vida encarnado en la obra en su conjunto. Por parte del lector podemos establecer una distinción similar: entre el *lector en la vida real*, que puede estar atento o distraído, preocupado con emociones que tienen que ver con su propia vida más que con la obra, etc.; y el *lector implícito*, es decir, aquel que reacciona específicamente a la lectura y cuya respuesta está insinuada en la propia estructura de la obra.⁶ Booth sostiene que cuando nos preguntamos qué pautas de deseo y emoción se construyen en la obra literaria no han de importarnos de manera especial ni el autor ni el lector de la vida real. No tenemos que indagar en la atención o el deseo más bien serpenteantes del autor en la vida real, sino que nos detendremos en el sentido de la vida que anima el texto. Y no deberíamos centrar nuestro discurso en lo que se le ocurre pensar o sentir a una persona escogida al azar, sino en el tipo de pensamientos y sentimientos que se elaboran en el interior mismo de la forma. (El lector implícito está íntimamente unido —si no es idéntico—⁷ al autor implícito y, muchas veces, los novelistas como Charles Dickens y Henry James llaman la atención sobre este hecho, hablando de sí mismos como relectores de sus propias obras.)⁸

6. Booth (1983, 1988).

7. Esta relación no es siempre de identidad, puesto que un autor implícito puede llamar la atención sobre el hecho de que el lector implícito vive en una época o una cultura diferente de la suya. Véase, por ejemplo, el final de la obra de Dickens *Tiempos difíciles*, donde la voz del autor, al dirigirse al lector, habla de «nuestras dos esferas de la vida» como dos escenarios para la acción política.

8. Véase una observación similar hecha por Richard Wollheim con respecto al

En la música parece esencial hacer un conjunto similar de distinciones. Por el lado del compositor tenemos la diferencia entre las múltiples emociones del compositor en su vida cotidiana y el sentido de la vida que se plasma en su obra musical, con todas sus estructuras emocionales.⁹ En el interior de la propia obra también pueden darse las figuras análogas a las figuras literarias del narrador y los personajes: esto es, subconjuntos de la obra que pueden expresar un sentido de la vida disonante con la sensibilidad global de la obra. Esto ocurrirá de una forma más obvia en la ópera o en una obra que siga explícitamente un plan preconcebido, como ocurre cuando Richard Strauss representa a los enemigos de su héroe; o como cuando Prokofiev representa satíricamente la arrogancia pomposa o un amor estúpido. Pero también puede ocurrir en una obra más abstracta, como cuando Mahler representa la mansedumbre frívola de la sociedad convencional en un fragmento del Scherzo de la Segunda Sinfonía, un movimiento cuya postura global es (como se verá en el capítulo 14) la de una sátira distanciada.

Por la parte del oyente, tenemos el punto de vista que la música le invita a ocupar: lo que Jerrold Levinson ha llamado con razón «el punto de vista de la música». También tenemos diversas posturas más locales que el oyente puede decidir ocupar respecto de la música al identificarse con uno de sus «personajes». Y por último, aunque nos interesa un poco menos, tenemos las emociones reales de cada uno de los oyentes, que pueden estar distraídos o atendiendo vagamente, que pueden ser ignorantes de la estructura de la obra, etc.

En lo que sigue, voy a relacionar la cuestión de las propiedades expresivas de la música con la noción del «oyente implícito», con las estructuras emocionales que se construyen en el seno de la propia música. Pero cuando escucha bien, cuando sigue los guiños de la forma con

modo en que los pintores ocupan la posición del observador durante el proceso de pintura; Wollheim (1987).

9. Esta distinción ha sido bien captada en Ridley (1995), que elabora una forma muy interesante de referirse al «autor implícito»: el tipo de personalidad que se expresa en la obra musical. Aunque distingue de manera escrupulosa esta personalidad de la del compositor de la vida real, menciona que ciertas obras de crítica musical que atribuyen las propiedades expresivas de la música al compositor de la vida real no tienen por qué considerarse malogradas definitivamente: puede que sencillamente hayan tenido un ligero descuido o que se refieran de un modo un tanto elíptico al compositor implícito (en sus términos, a la personalidad expresada en la obra) (véanse especialmente las págs. 174-175, 188-191). Yo añadiría que el compositor implícito, al menos en general, es una parte o diversas partes del compositor de la vida real, de manera que no deberíamos sorprendernos de que tengan lugar estas formas abreviadas de referirse a él. Ridley ofrece una discusión muy detallada y compleja de esta relación en las págs. 188-191.

suficiente educación y finura, el oyente implícito es también el oyente real.¹⁰ Por esta razón la cuestión de las propiedades expresivas está íntimamente ligada a la pregunta por el oyente, en la medida en que la misma se formule no en los términos de Tolstoi, sino de manera que dé pie a respuestas que estén encarnadas en la propia música.¹¹

II. UN DILEMA Y TRES RESPUESTAS

El dilema elemental es el siguiente. Por una parte, la música parece estar profundamente ligada a nuestra vida emocional y, de hecho, quizás parece relacionarse con ésta con más apremio y hondura que cualquiera de las otras artes. Se sumerge en nuestras profundidades y expresa movimientos ocultos de amor, temor y alegría que yacen en nuestro interior. Nos habla a nosotros y de nosotros, de manera misteriosa y llegando, como dice Mahler, «al fondo de las cosas»,¹² exponiendo las flaquezas más recónditas y, por así decir, abriendo nuestra alma para que podamos verla. «Cristaliza un dolor punzante», dice Mahler sobre su experiencia como director/oyente de su propia obra.¹³ El narrador de Proust refiere que la música revela «qué riqueza, qué variedad, sin nosotros saberlo, oculta esa gran noche impenetrada y descorazonadora de nuestra alma [...]».¹⁴ Parece natural hablar así de la música, y veremos cómo muchas veces han seguido este impulso teóricos que están de acuerdo en pocas cosas más. Además, estos ejemplos ya indican que puede haber una conexión especialmente estrecha entre la música y las emociones tal como han sido descritas en mi teoría, puesto que estas

10. Hay más de una manera de hacerlo: véase en especial la discusión que sigue aquí sobre una posible alternativa entre las perspectivas de la simpatía y de la empatía, así como sobre la flexibilidad que permiten las obras musicales en cuanto a niveles de especificidad y generalidad.

11. Hay que decir que en esto Tolstoi no es un autor sencillamente confundido o ingenuo. En realidad no se interesa por el oyente implícito, aquel que sigue las pistas que le brinda la propia forma, sino por lo que commueve a los oyentes reales, sin tener en cuenta su clase social, educación, conocimientos musicales, etc.: quiere servirse de la música como un puente para lograr la simpatía universal. Así pues, para él no sería correcto sostener que el oyente implícito de una sinfonía de Beethoven es una persona bien educada para la música y el ocio, que no podemos investigar las propiedades expresivas de una sinfonía de Beethoven explorando las emociones que provoca en un campesino asalariado. Tolstoi también es muy consciente de esto y, para él, esto es precisamente una razón contra Beethoven.

12. Mahler (1979), pág. 201, carta a Marschalk, del 4 de diciembre de 1896.

13. Mahler (1979), pág. 346, carta a Bruno Walter del 19 de diciembre de 1909.

14. Proust (1982), I.380.

concepciones de la música están relacionadas con la percepción de necesidades apremiantes y de vulnerabilidades que muy a menudo se ocultan de nuestra vista en la vida cotidiana.

Por otra parte, también parece muy obvio que normalmente la música no contiene esas estructuras expresamente representacionales o narrativas que son los objetos comunes de las emociones concretas de la vida real o, incluso, de la experiencia literaria.¹⁵ Así que está lejos de ser evidente cómo la música *puede* versar acerca de nuestras vidas o cómo las emociones que suscita pueden ser emociones reales con un contenido intencional definido.

Este problema ha sido formulado con suma claridad en una carta que Mahler dirigió a su receptivo corresponsal Max Marschalk. Mahler comienza y finaliza la carta ofreciéndole una de sus descripciones programáticas de la «trama» de la Segunda Sinfonía, según la cual cada movimiento tiene que ver con una fase particular de la vida y la muerte del héroe. Mahler le da una descripción detallada de las emociones del oyente implícito. Pero en medio de esta descripción, se manifiesta exasperado con la empresa:

Nos encontramos ante la importante cuestión de cómo y, en resumidas cuentas, *por qué* habría de interpretarse la música con palabras [...] En la medida en que mi experiencia pueda resumirse en palabras, nunca escribiré música sobre ella; mi necesidad de expresarme musicalmente —sinfónicamente— comienza en el mismo punto en que *oscuros* sentimientos prevalecen, en la puerta que conduce al «otro mundo», ese mundo en el que las cosas ya no están separadas por el espacio y el tiempo.¹⁶

Está claro que a Mahler no le resulta paradójico afirmar que la música se interesa por nuestro mundo interior y que no se puede traducir efectivamente a palabras. Creo que está en lo cierto. Pero para muchas personas la expresión verbal de la emoción parece clara y natural, mientras que les resulta artificial y sospechosa la expresión de las emociones mediante otras formas simbólicas. Tales personas pueden tener la sensación de que la postura de Mahler es paradójica, pues: ¿cómo puede seguir sosteniendo el «ser acerca de algo» de la música a la vez que niega resueltamente —aunque de forma intermitente, pues sigue produciendo los programas de sus sinfonías— que tenga un relato o un tema que podamos describir?

15. Véase un buen tratamiento de esta cuestión en Scruton (1997), capítulo 5, y véase también Walton (1988).

16. Carta a Marschalk del 26 de marzo de 1896, en Mahler (1979), págs. 178-179; este fragmento de la carta también aparece citado en Cooke (1988) y sigue aquí la traducción de Cooke en lugar de la que ofrecen Wilkins y Kaiser en el volumen Mahler/Martner.

Precisamente de este punto parte una controversia teórica ya muy antigua sobre la música y la emoción. Encontramos tres posiciones en litigio que podemos caracterizar esquemáticamente exponiendo los siguientes argumentos:

1. La música no encarna (o causa)¹⁷ actitudes cognitivas susceptibles de articularse lingüísticamente.
2. Las actitudes cognitivas que se pueden formular lingüísticamente son componentes necesarios de las emociones.
3. La música no puede encarnar (o causar) emociones.

Por explicar las cosas de una forma un tanto simple, pongamos que la postura A acepta las premisas 1 y 2 y, por lo tanto, acepta la conclusión. Las posiciones B y C parten de una negación de la conclusión, que toman como evidentemente falsa, y por lo tanto como una reducción del argumento. La posición B se aparta de la premisa 2 asumiendo una concepción no cognitiva de la emoción para explicar cómo la música sí puede contener emociones. La posición C rechaza la premisa 1, pues descubre en la música una estructura equivalente al lenguaje a partir de la cual se pueden formar proposiciones; así que puede mantener una visión proposicional-cognitiva de las emociones a la vez que rechaza la conclusión. La posición A es equivalente a la postura de los estoicos griegos;¹⁸ en los tiempos modernos es Eduard Hanslick su defensor más influyente y capaz.¹⁹ La postura B fue elaborada, en el mundo antiguo, por el estoico disidente Posidonio;²⁰ en la modernidad, aunque de muy diferentes formas, ha sido sostenida por personajes como Arthur Schopenhauer,²¹ Suzanne Langer²² y, más recientemente, por Jerrold Levinson.²³ La postura C, algo excéntrica, ha sido defendida por Deryck Cooke en su libro *The Language of Music*.²⁴ Examinemos cada una de estas posiciones con más detalle,

17. En las próximas páginas trataré de mantener mis dos preguntas originales como distintas teóricamente, puesto que los estudiosos que analizo aquí no las relacionan necesariamente tal como lo hago yo.

18. Véase Nussbaum (1993a); en aquel escrito yo aceptaba la postura estoica y, en éste de ahora, la rechazo.

19. Véanse Hanslick (1986) y también Kivy (1980, 1990).

20. Véase Nussbaum (1993a).

21. Schopenhauer (1969), vol. 1, sección 52.

22. Langer (1951, 1953).

23. Levinson (1990), muy especialmente el artículo «Negative Emotions in Music».

24. Cooke (1959).

para de este modo dar cuenta del atolladero al que nos conducen sus respectivos defectos.²⁵

Los estoicos griegos, al sostener la concepción proposicional de la emoción que he descrito y que (con algunas reservas) he defendido en el primer capítulo, también advertían que la música se considera una de las fuentes principales de experiencia emocional, así como que incluso se caracteriza frecuentemente empleando términos emocionales. Esto era igual de cierto el siglo III a. C. que ahora. Pero había una diferencia: la mayoría de la *mousiké* que ellos encontraban era textual. De los himnos, cantos fúnebres y marchas hasta los coros trágicos, la poesía y el acompañamiento musical, todos los géneros musicales estaban muy próximos entre sí. Esto les permitía aceptar mi argumento de tres fases, a la vez que reconocían el hecho evidente de que la *mousiké* contenía y suscitaba emociones. Como ellos decían, en realidad es el texto quien hace el trabajo, y dicho texto contiene bastantes estructuras cognitivas como para acoger (y provocar) las emociones tal como su concepción describía. Si alguien solloza cuando escucha al trágico Aquiles entonar un canto fúnebre por Patroclo no puede decirse que su emoción tenga que ver con el acompañamiento musical: se explicará porque recoge la historia, se identifica con los personajes y alberga ciertas creencias sobre lo que les está ocurriendo. El canto fúnebre en su conjunto expresa aflicción en virtud de estas mismas estructuras narrativas y sólo en virtud de ellas.

A los teóricos modernos de raigambre estoica no les ha resultado tan sencillo resolver el problema de la emoción musical, pues están obligados a reconocer que nos commueve música puramente instrumental y que atribuimos propiedades emocionales a esa música. Pero Eduard Hanslick, en su influyente obra *On the Musically Beautiful* (1854), ha defendido una versión de la postura estoica que todavía resulta bastante sólida. Hanslick parte de una firme defensa de nuestra segunda premisa: las emociones están basadas en creencias y pueden individualizarse de acuerdo con creencias, las cuales tendrán una estructura conceptual compleja:

Así pues, ¿qué hace que un sentimiento sea, por ejemplo, específicamente de anhelo, de esperanza o de amor? ¿Tal vez sólo su fuerza o su de-

25. Esto lo ha formulado de forma elocuente y rigurosa Budd (1985), quien comienza defendiendo una concepción de las emociones basada en las creencias y al mismo tiempo arroja dudas sobre la conclusión del argumento negativo de Hanslick. Luego prosigue reflexionando sobre las críticas devastadoras de Schopenhauer, Langer, Cooke y otros autores, con el resultado de que ni él mismo puede ver cómo podría surgir una concepción positiva de los escombros.

bilidad, las fluctuaciones de nuestra actividad interior? Por supuesto que no. La intensidad puede ser parecida con sentimientos diferentes y, con el mismo sentimiento, puede variar en función de la persona o del momento. Nuestro estado mental sólo puede condensarse como tal o cual sentimiento a partir de un conjunto de ideas y de juicios (y puede que, en los momentos de mayor intensidad del sentimiento, ocurra de manera inconsciente). El sentimiento de esperanza no puede separarse de la representación de un estado de felicidad futura que comparamos con el presente; en la melancolía se coteja el presente con la felicidad del pasado. Se trata de representaciones o conceptos muy específicos. Sin ellos, sin ese aparato cognitivo, no podríamos denominar al sentimiento de «esperanza» o «melancolía» propiamente dichas, que las produce con esa intención. Si dejamos esto a un lado, todo quedaría como un movimiento no específico, tal vez como una conciencia de un estado general de bienestar o de angustia. El amor no puede concebirse sin la representación de la persona querida, sin el deseo y la lucha por la felicidad, la glorificación y la posesión de un objeto concreto. Lo que especifica este sentimiento de amor no es sólo cierto tipo de agitación mental, sino su núcleo conceptual, su contenido real, histórico. Esta consideración bastaría por sí misma para mostrar que la música sólo puede expresar los diversos adjetivos que lo acompañan, pero de ningún modo el sustantivo, es decir, nunca el amor mismo. Un sentimiento específico (una pasión o, digamos, un afecto) no existe nunca como tal sin un contenido histórico real, el cual sólo puede establecerse de manera precisa mediante conceptos.²⁶

Esta explicación, admirablemente clara y, hasta donde llega, escrupulosa con relación al contenido cognitivo de las emociones, lleva a Hanslick a la conclusión de que las presuntas propiedades expresivas de la música en realidad sólo son metáforas para estructuras que son musicales en un sentido peculiar. Parece que da por hecho que el tipo preciso de estructura conceptual y de juicio que tiene en mente sólo puede tomar cuerpo en un medio que pueda representar particularidades históricas definidas, y probablemente lo que requerirá es un lenguaje a propósito, aunque no hace explícito este requisito. (Es probable que admita que un drama trágico puede representar y causar emociones reales.) Al estar tan convencido de que la música no es nada más que música, de que sus estructuras son distintas de las proposiciones lingüísticas, puede comprender el hábito de decir música «triste» y «alegre» sólo como una forma metafórica de calificar estas formas *sui generis*, sobre todo las formas dinámicas y rítmicas. Tiene poco que decir acerca de las bases de esta transposición metafórica, aunque pare-

26. Hanslick (1986), pág. 9. Véanse los interesantes comentarios de este pasaje que aparecen en Scruton (1997), págs. 165-168.

ce admitir, como lo hace en el pasaje citado, que la música puede representar algunas de las atribuciones cinéticas comunes de las pasiones.

Como ocurre con las emociones del oyente, de hecho admite que tengan lugar como respuesta subjetiva a algunas de estas cualidades dinámicas; pero parece rechazar que estén conectadas de una forma profunda o intrínseca con el punto de vista de la propia música: esto representaría un antropomorfismo que sin duda rechazaría, pues estas emociones están basadas en factores psicológicos idiosincrásicos y personales y, por lo tanto, no pueden (le parece) ser parte del análisis de la obra musical propiamente dicha.²⁷ La belleza de la música, concluye, «es como una clase específicamente musical de belleza [...] una belleza que está autocontenido y que no necesita ningún contenido externo, que consiste simple y llanamente en los tonos y en su combinación artística».²⁸ En una memorable confirmación de esta autonomía, alega que si en una obra artística musical se expresara algo sobre el mundo interior de una persona, lo que se expresaría sería «un canto interno, no un sentimiento interno».²⁹

El nítido argumento de Hanslick plantea un serio desafío a cualquiera que se proponga decir qué, en última instancia, la música se refiere a nuestra vida y a nuestro mundo interior, puesto que Hanslick tiene su punto de partida en una concepción estrecha y (hasta cierto punto) correcta de la emoción y, además, en el importante reconocimiento de que las estructuras musicales no son traducibles a estructuras lingüísticas. Por otra parte, ha definido con demasiada precipitación algo sin lo cual es difícil explicar por qué la música tiene la importancia que tiene para nosotros. Lo que no puede explicar es una concepción más o menos extendida entre los compositores y los oyentes que consiste en considerar que esas adscripciones no son meramente metafóricas: en algún sentido, la música habla realmente de nuestro mundo interior. Tampoco puede explicar por qué algunas de las supuestas atribuciones metafóricas de la emoción son válidas mientras otras no lo son: por qué sería extraño decir que el último movimiento del Concierto para Violín de Beethoven es triste o que el primer movimiento de la Segunda Sinfonía de Mahler es una expresión de una alegría desenfadada. Estas atribuciones no son simple y llanamente arbitrarias ni están basadas únicamente en estados mentales idiosincrásicos; hunden sus raíces en la propia música.³⁰

27. Véase Hanslick (1986), pág. 45 y sigs. Kivy (1980) adopta una postura similar en la pág. 30. Véanse la buena crítica que le dirige Ridley (1995), págs. 123-126.

28. Hanslick (1986), pág. 28.

29. *Ibid.* (1986), pág. 47.

30. No debería considerarse que esto implica que son «naturales» o preculturales,

Quienes sostienen la postura B parten del hecho obvio de la expresividad emocional de la música y proceden a desenmarañar el conflicto asumiendo una concepción de la emoción que les permite ver cómo ésta podría estar presente de forma completamente literal en la música. El defensor más antiguo de esta idea fue un estoico disidente, el griego Posidonio, el cual, al criticar a los estoicos más antiguos por su rechazo del elemento puramente musical en la *mousiké*, situó el problema en su concepción cognitiva de la emoción, lo cual no les permitía ver que (o cómo) la música podía tanto expresar como inspirar emociones. Como ya vimos en el capítulo 2, alegaba que las emociones en realidad no son en absoluto juicios ni reconocimientos, sino «movimientos no susceptibles de razonamiento» que constituyen una parte de la personalidad que es común a todos los animales y completamente distinta de la parte cognitiva. Estos movimientos pueden variar en ritmo y en velocidad y, así, pueden encontrarse ejemplos de muchas cualidades diferentes. La música tiene estas mismas posibilidades y, por eso, puede contener emociones en un sentido plenamente literal.

Los defensores modernos de este tipo de concepción han añadido poco al argumento de Posidonio en sus líneas generales. Para Arthur Schopenhauer la música está relacionada, en una medida mucho mayor que cualquier otro arte, a la «Voluntad», esto es, a la fuerza del impulso erótico que nos sumerge en la vida y que se manifiesta en diversas emociones, sobre todo en aquellas relacionadas con el amor y la sexualidad. La música representa los apremios de esta fuerza interna, «las múltiples formas diferentes que adoptan los conatos de la voluntad pero también su satisfacción por encontrar finalmente un intervalo armónico». ³¹ Por esta razón, su efecto es más inmediato y profundo que el correspondiente a las otras artes, pues «estas otras sólo hablan de la sombra, pero la música de la esencia». ³²

Schopenhauer trata de abordar la evidente falta de creencias de situación en la música argumentando que ésta representa las emociones de una forma general y abstracta, sin que tengan que encarnarse en circunstancias particulares:

La música no expresa este o aquel placer particular y definido, esta o aquella aflicción, dolor, congoja, horror, felicidad, júbilo o paz de espíritu,

al igual que no decimos que el hecho de que las atribuciones de emoción a un poema estén imbricadas con la poesía misma implique que la capacidad de la poesía para suscitar emociones sea precultural.

31. Schopenhauer (1969), I.260.

32. *Ibid.*, I.257.

sino *la alegría, el dolor, la congoja, el horror, la felicidad, el júbilo o la paz de espíritu en sí mismos*, en cierto modo en abstracto, su naturaleza esencial sin aditamentos y, así, también sin lo que los motiva. No obstante, los comprendemos perfectamente en este extracto de su quintaesencia.³³

Sin embargo, la dificultad reside en que en realidad aquí no se ofrece una respuesta al argumento de Hanslick (o a un argumento de ese tipo, puesto que la obra de Schopenhauer es anterior). Hanslick defiende persuasivamente que no podemos identificar ni la forma general de estas emociones ni sus manifestaciones particulares sin apelar a creencias y conceptos. En este momento Schopenhauer replica de forma plausible que puede que la música carezca de objetos situacionales altamente específicos, pero que aun así contiene objetos generales. Pero Hanslick le respondería, y con razón, que incluso una emoción general tiene que estar intencionalmente dirigida a un objeto y requiere, por tanto, algún contenido con cierta forma de creencia, aunque sea de un tipo muy general. La concepción schopenhaueriana de la Voluntad no permite ofrecer una explicación adecuada de este contenido. La Voluntad es una fuerza de impulso erótico completamente desprovista de criterio, intencionalidad y conciencia. Así pues, la música, en la medida en que representa a la Voluntad, parece que no puede representar ninguna forma en absoluto de intencionalidad.³⁴

Hay algo en lo que la postura de Schopenhauer es correcta. Lo que tiene sentido es que reconoce que la música está estrechamente unida a nuestros más hondos afanes y a nuestras emociones más intensas. Schopenhauer percibe con claridad este aspecto de la música y, en este sentido, su respuesta frente a la música es más completa que la de Hanslick. Además, también lleva razón al pensar que la música toma como su objeto algo más general y menos determinado que los objetos propios de las emociones de situación propias de la vida cotidiana.³⁵ Su teoría es uno de los antecedentes principales de las concepciones que expondré en la siguiente sección y que entienden la música como si fuera un sueño. Se podría incluso alegar que la visión de Schopenhauer de que la Voluntad es completamente no cognitiva no invalida del todo su postura, pues en resumidas cuentas dice que la música representa la Voluntad en la forma de una idea y, al menos eso sí es cierto, todas las ideas tienen contenido cognitivo. Lo que está equivocado en su teoría

33. *Ibid.* I.261.

34. Véase Budd (1985) para una crítica eficaz de este aspecto del argumento de Schopenhauer sobre la música.

35. Véase una buena discusión sobre este aspecto de la concepción de Schopenhauer en Scruton (1997), págs. 364-367.

está vinculado más bien con cuanto dice sobre la Voluntad y su falta de intencionalidad que con sus afirmaciones sobre la música; pero, en cualquier caso, no puede ofrecer una explicación satisfactoria de la relación entre la estructura musical y la emocional.

Debido a que la concepción de Schopenhauer es en buena medida una teoría profunda y plausible, continúan apareciendo versiones de la misma, aunque privadas en parte de su bagaje metafísico, auspiciadas por teóricos del arte que son amantes de la música y que quieren situarla en un lugar especial entre las artes. Dos de los escritores más influyentes en este sentido son Suzanne Langer y Jerrold Levinson. Para Langer, la música contiene formas simbólicas de las pautas dinámicas del sentimiento humano, y esto es para ella una actividad interior cuya forma puede ser aprehendida sin referencia a intencionalidad alguna. Para Levinson, que está convencido de que las creencias son requisitos de las emociones, la música no puede representar ni causar³⁶ una emoción completa. Sin embargo, sí puede representar y causar el aspecto afectivo y cinético de la emoción. Levinson trata este «aspecto afectivo» como un requisito necesario para que la emoción se dé de manera completa, causalmente independiente del juicio o la creencia, y suficiente para que se pueda identificar la emoción aun a falta de dicha creencia o dicho juicio.

Pero el problema que tienen todas estas concepciones es que la de Hanslick es correcta. El juicio, o cierta actividad intencional muy parecida al mismo, es un elemento necesario de la emoción; y las emociones pueden identificarse sólo con referencia a su contenido cognitivo-intencional característico. Langer se ve abocada a defender tesis muy peculiares sobre las emociones (y mucho menos interesantes que las tesis correspondientes de Schopenhauer) precisamente por ignorar la intencionalidad en su explicación. Roger Scruton describe correctamente su postura:

Las emociones se representan como se podrían representar las sensaciones: como si consistieran en *crescendos* y *diminuidos*, oleadas y ceses, momentos álgidos y mesetas; y estas características «formales» peculiares se distinguen, pues, como las cosas que importan en nuestra vida emocional. ¡Como si amar a alguien importase por esas afluencias de sangre al co-

36. Levinson mantiene rigurosamente aparte estos dos conceptos, pero adopta posturas paralelas en lo que a ambos se refiere en artículos diferentes: «Music and the Negative Emotions» y «Hope in the *Hebrides*». Y ofrece una explicación interesante de la conexión entre ellos, mediante su noción del punto de vista de la música. Dicho punto de vista, sin embargo, no debe identificarse con el de un sujeto imaginario: véase Scruton (1997), págs. 350-353.

razón (si así es como uno se siente) y no porque la persona misma importa miles de veces más!³⁷

Levinson es más sensible al contenido cognitivo de las emociones musicales y no sostiene propuestas tan rígidas. Por el contrario, cuando trata de ofrecer una explicación de una pieza musical compleja y de su contenido emocional, sencillamente da un giro desde la postura B hacia una concepción más cognitiva de las emociones. Así pues, en su verdaderamente impresionante análisis de la Obertura de las *Hebrides* de Mendelssohn y la emoción de la esperanza, se sirve continuamente de un lenguaje cognitivo para dar cuenta de cómo la música puede encarnar esa esperanza. De vez en cuando, sin embargo, le recuerda al lector que de lo que está hablando no es, en realidad, de la parte cognitiva de la esperanza, sino sólo de su «aspecto afectivo».

A la luz de las dificultades con que se encuentran las posturas A y B es muy tentador pensar que la solución estará en rechazar la premisa 1 y considerar, pues, que la música efectivamente puede contener y causar creencias. A mí me parece que, en efecto, la solución reside en esta idea general. Pero hay muchas cosas que dependen de si hacemos un movimiento ulterior: insistir en que las creencias tienen que ser susceptibles de formularse en algo parecido al lenguaje, pues esta concepción particular de la música como lenguaje correrá el riesgo de ignorar las formas específicamente musicales y, de ese modo, estará al alcance de la elocuente crítica de Hanslick que nos recuerda que la música no es nada más que música. Este tipo de teoría ha sido elaborada hace poco por Deryck Cooke, el académico que ha realizado una excelente versión de la Décima Sinfonía de Mahler y que ha escrito con elocuencia sobre Mahler y otros compositores. En su libro de 1959 *The Language of Music*,³⁸ Cooke trata de elaborar un léxico musical que especifique el significado emocional de los elementos básicos de la música occidental. Intenta mostrar que ciertos patrones sonoros bien conocidos tienen un significado emocional universal: por ejemplo, la quinta justa en todo el mundo se asocia con la alegría.

Esta empresa plantea muchos problemas. En primer lugar, como ha señalado Malcolm Budd, en realidad no convierte a la música en lenguaje, puesto que ese «léxico» sólo contiene elementos semánticos y no reglas para su combinación en períodos más amplios.³⁹ En segundo

37. Scruton (1997), pág. 166.

38. Cooke (1959); una explicación y una crítica valiosas de este libro se encuentran en Budd (1985), págs. 122 y sigs. Véase también Ridley (1995), págs. 42-44.

39. Budd (1985), págs. 122-123.

lugar, no tiene en cuenta la especificidad histórica y cultural de la expresión musical, el hecho de que captar ciertas propiedades de una obra exige escucharla en su contexto histórico, en sus relaciones con obras anteriores del mismo género y en el conjunto de la obra del compositor. Las tesis psicológicas más importantes de esta postura no sólo son demasiado tajantes como para que puedan resultar útiles ante una obra tan compleja como una sinfonía de Mahler, sino que, además, son casi con seguridad falsas. Puede que la música sea universal en el sentido de que personas muy separadas por su lenguaje y su cultura pueden aprender a amar la misma música. Pero no lo es en el sentido de que esta respuesta sea automática o no requiera esfuerzo. El contenido expresivo de la música japonesa o de la india es, en un primer momento, completamente desconcertante para los oídos occidentales; y también lo es, del mismo modo, una sinfonía de Mahler para cualquiera que no haya escuchado nunca una sinfonía. Tolstoi estaba en lo cierto cuando decía que ciertas melodías folclóricas eran mucho más accesibles expresivamente que las complejas obras sinfónicas; y en este sentido tenían una mayor universalidad en función de su sola simplicidad, del mismo modo que es más fácil leer los signos de las calles que las novelas de Henry James. Y también es obvio que es más fácil disfrutar con algunas obras sofisticadas que con otras: así, al jefe de los *utku* de Brigg, Inuttiaq, le gustaba *Il trovatore* de Verdi, pues le parecía que sus emociones eran muy accesibles,⁴⁰ al igual que le ocurre a muchos estadounidenses que tienen una formación musical escasa. Por el contrario, el *Moisés y Aaron* de Schoenberg es prácticamente inaccesible para un oyente sin educación musical. Sin embargo, el hecho de que ciertas obras sean relativamente fáciles de descifrar no implica que no se requiera ningún tipo de aprendizaje para hacerlo o que su código sea universal.

Por otra parte, sostener que la concepción de la música como lenguaje no es adecuada no equivale a decir que hayamos de afrontar la amarga elección entre las posturas A o B. Por el momento somos conscientes de que hay formas de actividad cognitivo-intencional que incorporan nociones de relevancia o importancia y que no son lingüísticas. Y no es casualidad que las mismas décadas que contemplaron cómo en el campo de la psicología las concepciones cognitivas reemplazaban al conductismo en el estudio de la emoción, hayan contemplado también cómo el «conductismo musical» —la postura según la cual el aprendizaje de la música y la actividad musical han de ser explicados a partir de estímulos y respuestas, sin mencionar la actividad

40. Véase Briggs (1970), págs. 154, discutido en el capítulo 3.

cognitiva— se vio progresivamente sustituidó por un «cognitivismo musical», la concepción según la cual ese aprendizaje y esa actividad musicales implican funciones cognitivas complejas en niveles de sofisticación que aumentan con el desarrollo. En un libro fascinante titulado *Music as Cognition*, Mary Louise Serafine elabora para la música un argumento parecido al argumento anticonductista de Lazarus-Seligman, mostrando que la adquisición de las habilidades musicales no puede explicarse, si no se les adscriben formas de funcionamiento cognitivo complejas.⁴¹ Al mismo tiempo, los intérpretes musicales cada vez se encuentran más dispuestos a preguntarse en qué medida las formas específicamente musicales expresan, a su manera, concepciones del mundo complejas, y mediante la producción de interpretaciones convincentes de obras concretas, demuestran que un análisis cognitivo del contenido de la música no tiene por qué suponer un descuido de sus propiedades formales y específicamente musicales. Como ya dijo Mahler hace mucho tiempo, al escribir a una niña de 10 años qué le había preguntado por qué esos días hacía falta una orquesta tan grande, ciertas ideas emocionales buscan su forma musical específica. A medida que los «aspectos todavía más profundos y complejos» de la vida emocional devienen el objeto sobre el que versa la música, la forma de ésta y los medios por los que se ejecuta también evolucionan en ese sentido.⁴²

Tenemos que tener presentes dos cosas que sólo en muy pocas ocasiones se tienen en cuenta. La primera es que el lenguaje es un medio de representación. Cuando expresamos el contenido de una emoción en palabras también estamos realizando, en muchos casos, una traducción de pensamientos que originalmente no habían adoptado una forma verbal explícita. En ocasiones, no se distorsiona demasiado la realidad al llevarse a cabo dicha traducción, pero, otras veces, como se ha señalado en los capítulos 2 y 4, se da una dislocación relativamente importante. Y la segunda es que la música es otra forma de representación simbólica. No es lenguaje, pero no hay que cederle toda la complejidad y toda la sofisticación de la expresión al lenguaje.⁴³ De manera que no resulta obvio por qué hemos de pensar que expresar musicalmente el contenido de una emoción es mucho más problemático que expresarlo lingüísticamente. Solemos pensar así porque vivimos en una cultura

41. Serafine (1988).

42. Mahler, carta a Gisella Tolney-Witt del 7 de febrero de 1893, en Mahler (1979), pág. 147.

43. Esto ha sido bien visto en Goodman (1968) quien, por otra parte, tiene bien poco que decir sobre la música.

diestra desde el punto de vista verbal, pero (en general) relativamente poco sofisticada musicalmente hablando.⁴⁴ Sin embargo, no hay razón para pensar que estemos atrapados entre las opciones de traducir la música al lenguaje y adoptar la concepción de los «movimientos no susceptibles de razonamiento». Esto es lo que suele suceder cuando uno se aferra al lenguaje, por así decir, cuando uno está tan acostumbrado a pensar en términos lingüísticos que no se puede imaginar ninguna otra estructura simbólica que pueda ser capaz de contener posibilidades expresivas ricas. Las tres posturas yerran al aceptar esta disyunción como si fuera exclusiva: algo «o bien se puede formular lingüísticamente o bien no es cognitivo». En los capítulos 2 y 4 ya adelantamos que esta disyunción no debe interpretarse así. La concepción inclusiva de la evaluación cognitiva que en ellos se desarrolló insinúa ya una forma de escapar de este *impasse*.

Así pues, lo que necesitamos es una explicación que preserve la complejidad cognitiva y simbólica de la experiencia musical y se niegue a tratar la música como un mero medio para la cognición de algo que tiene una naturaleza extramusical.⁴⁵ Dicho punto de vista ha de hacer justicia a nuestra intuición de que la música tiene una relación muy íntima con las capas más profundas de nuestra vida emocional; de hecho, se trata de una relación de una intensidad y un apremio muy especiales, superiores a los que se dan en la relación que las emociones establecen con otras artes. Pero además, la explicación debe mostrar cómo el material emocional se encarna en formas musicales peculiares. Ha de permitirnos distinguir las propiedades expresivas de una obra musical de las respuestas del oyente implícito, pero también tiene que conectar dichas propiedades de manera inteligible. Y por último debe hacer justicia a la variedad histórica y cultural de la expresión musical.

III. LA MÚSICA COMO SUEÑO

Regresemos a la expresión de que se sirve Mahler para caracterizar su experiencia como director/oyente de su propia obra: «un dolor ardiente cristaliza». Y volvamos a la defensa de Mahler de que el mundo expresivo de su escritura sinfónica comienza en el punto en que se acaba

44. En los epígrafes que W. E. B. Du Bois pone antes de los capítulos de *Las almas del pueblo negro* escoge motivos musicales procedentes del blues, indicando así que la cultura afroamericana, mientras que carecía (por razones obvias de dispersión lingüística en los tiempos de la esclavitud) de una tradición literaria común, tenía una tradición musical común muy sofisticada y potente.

45. Este punto ha sido tratado adecuadamente por Budd (1985).

el poder narrativo de las palabras, «en el mismo punto en que oscuros sentimientos prevalecen, en la puerta que conduce al “otro mundo”, ese mundo en el que las cosas ya no están separadas por el espacio y el tiempo». Desde luego que estas tres oraciones nos dicen mucho sobre lo que es específico de la música de Mahler y de su gama expresiva característica; pero también van al corazón del asunto que tenemos entre manos. Lo que dicen es que en la propia música —y, por lo tanto, en la experiencia del oyente que se sitúa en el camino que la música pide— se encarnan emociones intensas y —podríamos decir— muy concentradas, emociones que no son las que habitan bajo la luz cotidiana de nuestro mundo de los objetos físicos más sencillos o de las estructuras narrativas claramente comprensibles. La música no es más vaga que la literatura: de hecho, la idea es que puede presentar un acceso más directo y potente a las honduras de nuestra vida emocional precisamente debido a su «otredad». Pero la música no presenta los objetos ni cuenta una historia del modo en que lo hace una obra literaria; por ello, nuestras respuestas ante ella serán la cristalización de formas generales de emoción y no las reacciones a los hechos y sufrimientos de unos personajes que, como nosotros, pueblan el mundo cotidiano del espacio y el tiempo. Parece que este hecho está de algún modo relacionado con la potencia emocional de la música, con su capacidad de «llegar al fondo de las cosas, de traspasar las apariencias externas».⁴⁶

En relación con estos pensamientos, para varios de los escritores más profundos que trataron la emoción musical ha resultado natural describir el contenido expresivo de la música como si se asemejara a un sueño y nuestras reacciones ante ella como si fuesen las experiencias que tenemos en los sueños. En la misma carta en la que se refiere al dolor ardiente, Mahler menciona «esta extraña realidad de visiones, que al instante se disuelven en una neblina, como las cosas que ocurren en los sueños».⁴⁷ Encontramos la misma comparación en Proust, quien apunta que la sonata de Vinteuil encarna la «verdadera esencia» de una «tristeza íntima», en la forma de «verdaderas ideas, pertenecientes a otro mundo, a otro orden, ideas veladas por tinieblas, desconocidas, impenetrables para la inteligencia».⁴⁸ Como Mahler, relaciona esta pertenencia de la música a otro mundo y su diferencia con las estructuras

46. Mahler (1979), pág. 201, carta a Marschalk.

47. Véase también su referencia al compositor como «un segundo yo activo durante el sueño» (Bauer-Lechner [1980], pág. 150) y su idea de que su música «nunca se vuelca en la descripción detallada de un acontecimiento sino a lo sumo de un sentimiento» (Mahler [1979], pág. 172).

48. Proust, I,379-380.

lingüísticas cotidianas con su habilidad para expresar las profundidades del mundo emocional: «Me preguntaba si la música no era el ejemplo único de lo que habría podido ser —de no haberse producido la invención del lenguaje, la formación de las palabras, el análisis de las ideas— la comunicación de las almas».⁴⁹

Esta concepción de la expresión musical como sueño recibe elaboración teórica en el trabajo de Paul Hindemith que lleva por título *A Composer's World*.⁵⁰ Sostiene este autor que las emociones musicales carecen de la coherencia narrativa consabida de nuestras emociones cotidianas y, también, de las emociones que tenemos como lectores de literatura. Se siguen unas a otras en una sucesión veloz y a veces sorprendente; parecen no tener ningún tipo de arraigo en acontecimientos específicos y en la secuencia habitual de acontecimientos en el espacio y el tiempo; se encienden y se apagan con una rapidez apabullante; tienen las características de compresión, referencia múltiple, orden ilógico, distorsión y rapidez que asociamos con nuestra experiencia de los sueños. En pocas palabras, en la experiencia musical tenemos una «estructura de sentimientos fantasmagórica que nos golpea con toda la fuerza del sentimiento real».⁵¹

Después Hindemith se desvía al desarrollar esta idea con más detalle. No encuentra la manera en que estas reacciones puedan incrustarse en la forma musical misma, puesto que ya se ha comprometido con la concepción de que la forma musical debe ser aprehendida únicamente a través del intelecto. Y su concepción del intelecto es mucho más restringida que nuestra visión de la «cognición»: relaciona el intelecto con el análisis y la comprensión de formas, no con los juicios evaluadores sobre nuestros más apremiantes intereses. Al ser incapaz de unir lo intelectual con lo emocional y, además, al no poder concebir la estructura musical, sino como accidentalmente emocional, describe estas emociones como emociones del oyente en la vida real, relacionadas con su propia historia idiosincrásica y, por lo tanto, de ningún modo como contenidas en la obra musical misma. No puede servirse de nuestra distinción entre el oyente implícito y el oyente en la vida real, puesto que rechaza que la forma musical sea una construcción emocional. De este modo se ve obligado a centrarse en las diversas experiencias de los diferentes tipos de oyentes en la vida real y a dar por igualmente válidas todas sus reacciones inconsistentes, sin dejar sin embargo de reconocer

49. *Ibid.* III.260. Véase Nattiez (1989) para una explicación fascinante del papel de la música en la propia técnica compositiva de Proust.

50. Hindemith (1961), págs. 27-53.

51. Hindemith (1961), págs. 45-46.

que la respuesta emocional es lo que le da a la música su sentido. (En un ejemplo divertido y posiblemente autorreferencial de esta variedad de respuestas, escribe que «hay personas a las que las operetas de Gilbert y Sullivan sólo les despiertan sentimientos de desesperanza y desolación infinitas»).⁵²

Es muy revelador que Hindemith se encuentre aquí en un atolladero, pues a veces parece como si su propia música se quedara empantanada en un intelectualismo obsesivo y como si tuviera dificultades para dar forma musical a las emociones humanas. Su fracasado montaje de la obra de Walt Whitman «La última vez que florecieron las lilas en el huerto» muestra palmariamente esa dificultad. El asunto requiere una expresión emocional profunda pero, en lugar de acogerse a las ideas de duelo y aflicción que sugiere el texto, las estructuras musicales dirigen la atención, de una manera autoconsciente, a su propia sofisticación formal.

Proust se encuentra con una dificultad parecida pero por razones opuestas. En la convicción de que sólo cuando se deja a un lado el intelecto se alcanzan las percepciones verídicas, que después serán captadas y ordenadas por la mente, separa también los elementos expresivos de la música de su estructura aprehensible cognitivamente. En lo que concierne a la emoción se centra, al igual que Hindemith, en las pautas contingentes de asociación que hacen que los distintos tipos de oyentes tengan emociones muy diferentes.⁵³ Estas dificultades nos muestran nuestro cometido: seguir las pistas de la sugestiva imagen de la emoción musical como sueño sin perder nuestro pie en la idea de que es la propia forma de la música la que encarna el material onírico. No es sorprendente que el único de los tres autores que tiene razón sea Mahler, pues insiste en que «el contenido y la forma están inextricablemente entrelazados»,⁵⁴ en que el dolor y el pesar de la vida están, de hecho, *en* la música misma, de una forma *sui generis* y, hablando en términos estrictos, intraducible. El «ser acerca de» de la obra no se opone a su sofisticación formal, pues, como él sostiene, «para mí “sinfonía” significa construir un mundo con todos los medios técnicos a disposición de uno».⁵⁵

La imagen de la música como sueño nos aproxima a un hecho importante: la música no es el lenguaje de costumbre. Cuando nos dedi-

52. Hindemith (1961), pág. 40. Compárense otros ejemplos de este tipo en Ridley (1995), págs. 144, 147. Ridley critica tanto a Kivy (1980) como a Hindemith por su reducción de la expresión emocional a la mera asociación, págs. 123-126.

53. Véase Proust (1982), I,227 y sigs. (la famosa alusión a la sonata de Vinteuil).

54. Bauer-Lechner (1980), pág. 37.

55. Mahler, en Bauer-Lechner (1980), pág. 38.

camos a nuestros asuntos cotidianos, el lenguaje es la forma de representación simbólica en la que confiamos en mayor medida. Por esta razón, la expresión lingüística del sentimiento debe emplear un medio que en muchos sentidos está desgastado o atemperado: por nuestro uso habitual de las palabras mismas, por nuestros hábitos de narración y porque, en realidad, en el mundo de la representación verbal y de la narración nos sentimos como en casa. En su conjunto, el lenguaje es un medio de intercambio, una herramienta útil de comunicación que se va gastando precisamente por su uso instrumental. Por eso el artista literario (y especialmente el poeta) tiene que remontar la cognición al lenguaje mismo, a la textura de la palabra y la oración.⁵⁶ Y no importa lo bien que se haga: aun así será difícil para el lenguaje superar las defensas intelectuales que hemos ido levantando en nuestra lucha con el mundo y acceder a la emoción en su forma más pura y apremiante. Y dada la compleja estructura sintáctica y semántica del lenguaje, le resultará especialmente difícil capturar sin distorsionarlas las emociones de la niñez, las emociones originarias y extremadamente intensas de la niñez, que subyacen en lo más hondo de la personalidad de una forma arcaica y no plenamente proposicional.

Ahora bien, la música⁵⁷ no es, en cuanto tal, ni arcaica ni primitiva. Lo que la música expresa tampoco es el mundo interno sin su compleja intencionalidad ni su contenido. Aquí es donde la concepción de Schopenhauer hace aguas. Pero se aproximaba a algo profundo cuando sugería que la música es un medio especialmente adecuado para expresar partes de la personalidad que yacen más allá de la comprensión consciente. La música puede pasar por encima del hábito, la costumbre y la intelectualización, de tal manera que sus estructuras simbólicas parecen penetrar como un doloroso rayo de luz hasta la zona más vulnerable de la personalidad. Al faltarle las estructuras narrativas y de objeto que estamos acostumbrados a encontrar en el lenguaje, la música tiende a mostrar una afinidad mayor con los materiales amorfos, arcaicos y extremadamente energéticos de la infancia. Y los afila, les da una precisión expresiva, lo que Mahler denomina una *cristalización*, que no

56. Así, Helen Vendler escribe que ninguna crítica que fuera igual de verdadera respecto de una paráfrasis puede considerarse auténtica crítica literaria.

57. No quiero decir que la categoría de la música clásica occidental esté por encima de otras tradiciones de gran profundidad y sofisticación (en particular, la cultura afroamericana del blues y el jazz y los repertorios musicales de la India, así como de otras muchas civilizaciones). Como oyente entusiasta de jazz y como lectora entusiasta de los refinados análisis de Gunther Schuller, me gustaría estar en posición de hablar del contenido expresivo del jazz; pero me siento mal preparada musicalmente para hacerlo.

tenían cuando estaban, todavía en su forma arcaica, recubiertos de pensamientos. Entramos en el «mundo oscuro» donde el lenguaje y las estructuras cotidianas del tiempo y la causalidad ya no detentan el poder absoluto; y encontramos que la música da forma a las siluetas nebulosas de la oscuridad.⁵⁸ Otro modo de expresar esta idea es que la música parece eludir nuestros mecanismos de protección, nuestras técnicas de manipulación y control de tal manera que es como si escribiera directamente dentro de nuestra sangre. Su misma indefinición, desde el punto de vista del uso proposicional del lenguaje, suele otorgarle una definición superior en lo que atañe a nuestro interior.⁵⁹ Esta ligazón entre la experiencia musical y la ausencia de control o manipulación intelectual significa que la experiencia del oyente implícito está intensamente centrada en la actividad cognitiva y además, simultáneamente, es de una pasividad sorprendente: de ahí las valiosas imágenes de Mahler de la experiencia musical como femenina o feminizante, como la experiencia de ser «explotado por el espíritu del mundo».⁶⁰

En este momento, esta concepción de la música podría desencaminarse con cierta facilidad, al sugerir que hay algo «natural» en el lenguaje de la música, que podemos reconocer las emociones que expresa sin tener educación cultural ni una formación musical específica. El excelente análisis de la expresión musical de Aaron Ridley, una de las propuestas constructivas más interesantes de los últimos años, no está completamente a salvo de este peligro.⁶¹ Aunque Ridley evita con cuidado y critica con lucidez la concepción de la música como un lenguaje universal de Cooke, su propio análisis positivo se basa en el poder de la música para evocar la experiencia de la voz y los movimientos humanos: entre las características expresivas de la música resultan prominentes «aquellas que comparten cualidades de sonido con la expresiva voz humana y características de movimiento con el comportamiento expresivo humano».⁶² Aunque esto no marra totalmente, y al menos algunos elementos expresivos de la música pueden ser interculturalmente comunicativos, como los gestos conductuales y vocales, no cabe

58. Dice Mahler sobre la audición de su Segunda Sinfonía: «Todo ello suena como si nos condujera a otro mundo» (Mahler [1979], pág. 158).

59. Véase Mahler, en Bauer-Lechner (1980), pág. 46: «Todas las cosas que de verdad importan son casi imposibles de encasillar». Proust (1982) sostiene que la música, al mostrarnos la necesidad y la variedad que se esconden en nuestras almas, es «más determinadas que el lenguaje (III,379, 387). Para una comparación reveladora de Mahler y Proust véase Adorno (1992), pág. 145.

60. La Grange (1973), pág. 274.

61. Ridley (1995).

62. *Ibid.*, pág. 117.

duda de que Ridley, o bien subestima la opacidad de la música para oídos no formados en una cultura musical particular, o bien sobreestima la opacidad expresiva intercultural del movimiento corporal y de la voz —probablemente la primera hipótesis es la correcta, pues el problema de la diferencia cultural no cumple ningún papel significativo en su teoría. Desde luego, es verdad que los gestos y las voces no son perfectamente transparentes; aun así, es mucho más probable que yo sea capaz de «leer» el alarido de dolor de un japonés o la exuberante alegría de un niño de Tamil Nadu que que me encuentre en condiciones de descifrar, sin un estudio prolongado, las emociones de aflicción o de alegría que se expresan en la música japonesa o en la del sur de la India. La música (en cualquier caso, la música formalmente compuesta) es más afín a la poesía que a los gestos y movimientos cotidianos: su poder emocional es inseparable de un empleo comprimido y formalmente intrincado de los medios de expresión, de tal manera que los ignorantes de la tradición poética (o musical) en cuestión sólo pueden acceder a una comprensión muy superficial, si es que se da ésta. Estamos dispuestos a admitir que la poesía tiene formas específicamente poéticas de expresar la emoción y que tales formas son propias de una tradición poética dada. Entonces, ¿por qué deberíamos mostrarnos tan reluctantes a admitir que hay formas específicamente musicales de expresar la emoción y, además, que las mismas son específicas de una tradición musical concreta? El contenido expresivo de una estructura formal viene dado por su lugar en una tradición comunicativa. Así pues, en lo que sigue me serviré de la analogía con la poesía trágica, dando por hecho que estamos ante un espectador (oyente) que tiene la formación requerida para apreciar una obra cultural compleja producida en la forma en cuestión.

Por último, hemos de añadir una observación realizada con acierto por Roger Scruton: conviene realizar una distinción importante entre la atmósfera general de una obra musical y las emociones que expresa. Una obra puede tener, por ejemplo, una atmósfera general de regocijo sin expresarlo en absoluto: «Una obra expresiva no se limita a crear una atmósfera: tiene un contenido, sobre el cual media, y lo dispone ante nosotros de forma articulada».⁶³ Cuando interpretamos una obra literaria buscamos emociones que se hermanen con su contenido, no cualquier emoción que parezca estar presente en la atmósfera que crea; emociones hacia las que lleva la atención del oyente, en torno a las cuales se organiza su estructura, no cualquier emoción que se encuentre en

63. Scruton (1997), pág. 155, refiriéndose a la teoría de la expresión como exemplificación de Nelson Goodman.

los alrededores; así ocurre también con la música, aunque resulte difícil esclarecer la distinción entre contenido y atmósfera.⁶⁴

IV. LA MÚSICA Y LAS POSIBILIDADES HUMANAS

Permítaseme intentar expresar estas ideas en los términos de mi propia teoría de las emociones, dando por descontado, como he hecho, que verbalizar lo no verbal es embarcarse en un proceso titubeante de traducción. He sugerido que las obras de arte literarias son «objetos de transición»: objetos hacia los cuales tenemos emociones ricas pero que vemos, a la vez, como símbolos de otros objetos y acontecimientos. Cuando tenemos emociones de temor y compasión hacia el héroe de una tragedia y sus desgracias, exploramos aspectos de nuestra propia vulnerabilidad desde un lugar que es placentero y está a salvo, deteniéndonos en las posibilidades generales para la vida humana, en las «cosas que pueden pasar». En el proceso, ya he argumentado que el espectador puede tener emociones de los siguientes tipos:

1. Emociones hacia los personajes: a) porque compartimos la emoción del personaje al identificarnos con él, b) porque reaccionamos ante la emoción de los personajes.
2. Emociones hacia el «autor implícito», es decir, hacia el sentido de la vida que se encarna en el conjunto global de la obra: a) porque compartimos ese sentido de la vida y las emociones que conlleva por medio de nuestra empatía, b) porque reaccionamos ante él, ya sea con simpatía o críticamente. Estas emociones funcionan en muchos niveles de especificidad y generalidad.
3. Emociones hacia las propias posibilidades. También éstas son múltiples y operan en muchos niveles de especificidad y generalidad.

64. El ejemplo de Scruton: la versión de Percy Grainger de *Shepherd's Hey* [melodía popular inglesa] es jovial, mientras que la obertura de *The Bartered Bride* expresa jovialidad. Da otro ejemplo que no parece funcionar: dice que el preludio al acto tercero de *Tristán e Isolda* expresa la vaciedad (cierto), pero que los coros de la obra de John Adams *Death of Klinghoffer* son «una obra musical vacua». Si comprendo bien aquí a Scruton, manifiesta desprecio por la obra de Adams y por eso dice que ésta no es una expresión feliz de nada interesante; pero esto parece bastante diferente que decir que esa obra presenta una atmósfera general de vaciedad sin expresar vaciedad. La dificultad de imaginar una obra que tenga esa atmósfera sin expresar vaciedad puede apuntar a que la distinción sea más provechosa respecto de unas emociones que de otras.

4. Las emociones de euforia y placer al llegar a comprender algo acerca de la vida o de uno mismo.

Sostendré ahora que las obras artísticas musicales cumplen el mismo papel, con las diferencias que ya he descrito. La música puede tener estructuras simbólicas de apremio y relevancia. Las obras musicales son, en cierto modo —y, después de todo, este «en cierto modo» no es ni más ni menos misterioso que la capacidad simbólica comparable del lenguaje—, capaces de encarnar la idea de nuestra necesidad apremiante de y de nuestro apego a cosas que están fuera de nosotros y que no controlamos de maneras extraordinariamente variadas. Esta facultad, como la capacidad expresiva del lenguaje trágico, es el producto de historias culturales complejas; necesitamos ser educados en la tradición particular en cuestión con vistas a estar en condiciones de captar la vulnerabilidad que la música dispone ante nosotros. Pero, dentro de una tradición dada y para un oyente educado en la misma, una obra musical puede presentar estructuras simbólicas tan complejas como las proposiciones lingüísticas y encarnar visiones de relevancia y dependencia análogas para que el oyente las reconozca o las acepte.

Así pues, por continuar con el ejemplo de Mahler, la obra puede contener estructuras en las que se cristalice un dolor ardiente y construir un oyente implícito que experimente tal vehemente dolor. O, por expresar su descripción de la estructura emocional de una parte de su Segunda Sinfonía, puede contener formas que encarnen la aceptación de la increíble lejanía de todo lo que es bueno y noble y, en virtud de esas mismas formas, originar un oyente que tenga esa experiencia de desolación: «Uno es derribado al suelo». Puede contener formas que encarnen la esperanza de trascender la mezquindad de las transacciones humanas cotidianas, la aceptación de la posibilidad de dicha trascendencia y, en virtud de esas estructuras, construir un oyente implícito que «se remonta en alas de los ángeles hasta las más elevadas alturas».⁶⁵

Pero también hay diferencias cruciales entre las obras musicales y las tragedias, pues las obras musicales, como ya hemos dicho, no contienen la particularidad narrativa y representativa que sí encontramos en los dramas. Hasta cierto punto, algunas narraciones pueden emparejarse con la música, como en la ópera, en las canciones o, quizás, en la música que tenga un contenido programático estipulado. Pero en la medida en que estamos considerando las posibilidades expresivas de la propia música, tenemos que reconocer que éstas no dan acceso al

65. Mahler (1979), pág. 158.

oyente a nada que se pueda equiparar a la historia de Filoctetes o Edipo, ni de sus dificultades. El oyente implícito, aun así, puede tener algunas emociones que entran en nuestra primera categoría, pues ciertos trechos concretos de una obra pueden funcionar al modo de los personajes, expresando por ejemplo estupidez, vacuidad o grandilocuencia, la trivialidad de la vida cotidiana o una dulce pasividad; el oyente puede de compartir las emociones de esos fragmentos localizados de la obra y (al ser invitado por la estructura general y el contenido expresivo de la música) tener a la vez emociones reactivas (desdén, desprecio) hacia los mismos. Pero la mayoría de las emociones del oyente caerán en nuestras categorías segunda y tercera: serán emociones relacionadas con las posibilidades generales de la vida humana (reveses de la fortuna, amores felices) hacia las que la música nos hace señas. A veces, los oyentes compartirán las emociones que se desarrollan en el movimiento de avance de la obra (anhelo de felicidad, temor al desastre); en otras ocasiones, también reaccionarán con simpatía hacia esos elementos (con simpatía por una calamidad estrepitosa, con placer por el logro feliz de un anhelo).

Al mismo tiempo, los oyentes tendrán diversas emociones relacionadas con sus propias vidas y las posibilidades que éstas comportan. Nuestra imagen de la música como un sueño incorpora la idea de referencias condensadas a las perspectivas vitales propias, y éstas pueden perseguirse en múltiples niveles de especificidad y generalidad, con las emociones relevantes.

Por último, los oyentes en general experimentarán la euforia del descubrimiento y del autodescubrimiento. Este placer, el de expandir nuestra personalidad, es una parte principal de la explicación de por qué buscamos experiencias musicales dolorosas.

¿En virtud de qué las formas musicales podrían «incorporar» emociones tales como el anhelo de felicidad o el terror por el desastre? Aquí no deberíamos rechazar completamente la sugerencia de Ridley de que ciertos parecidos con los sonidos de la voz humana y los movimientos de las personas pueden cumplir un papel a la hora de anclar las emociones del oyente. Podríamos decir algo similar también respecto de los ritmos de la poesía. Pero con diferencia, el mayor peso de la tarea, aquí como en la poesía, recae sobre un sistema de convenciones expresivas que el oyente tiene que aprender necesariamente. Sólo un poema muy burdo puede confinar su contenido expresivo a las cualidades dinámicas y rítmicas que resultan accesibles a personas sin formación poética alguna. Así, el poema «El Congo» de Vachel Lindsay imita los ritmos de la danza africana y no hay mucho más que decir sobre su contenido expresivo. Pero para leer bien un soneto de Shakes-

peare, por el contrario, debemos conocer a fondo y con refinamiento la lengua inglesa y debemos comprender la forma del soneto y las tradiciones de expresión que moran en ella. Y así ocurre también con la música. Cabe hacer afirmaciones muy vagas sobre las formas en que los ritmos encarnan ciertas dinámicas emocionales, o en que ciertas pautas de acentos vehiculan nociones de relevancia, o en que los movimientos hacia arriba o hacia abajo transmiten subidas y caídas emocionales, o ciertas variaciones dinámicas o cinéticas expresan los rasgos emocionales correspondientes. Pero ni siquiera estas cosas tan ambiguas son universales; y cualquier lectura del contenido expresivo de una obra musical compleja que de verdad nos convenza debe centrarse, como la interpretación de un drama trágico o de un poema lírico, en los detalles de la obra, ubicándola en su contexto histórico de tradiciones expresivas. Hay que hablar no sólo de las características generales de la estructura dinámica, rítmica y melódica, sino también del empleo expresivo de la orquestación o de las relaciones con otras obras musicales, todo lo cual se inserta de una forma mucho más reveladora en un tiempo y una tradición particulares.

El oyente educado en la tradición musical de la obra atiende a las formas musicales que están teñidas de pautas de relevancia. Al ocupar el punto o los puntos de vista construidos para él por la música, sigue su desarrollo emocional compartiendo las emociones que provoca. A veces, además, al dejar a un lado el punto de vista de la música y contemplar esa estructura, reaccionará emocionalmente ante la «historia» que subyace a la obra. ¿Cuáles son los objetos intencionales de sus emociones? Cuando las emociones son del primer tipo (orientadas hacia las características de la música que se asemejan a personajes concretos), su objeto será la estructura musical, vista como símbolo de ciertos elementos de la vida humana o de cierto tipo de personas (los enemigos del artista en Strauss, las personas gregarias, que son como los peces que escuchan a san Antonio, en Mahler). Es más probable que estas emociones surjan cuando la obra tiene cierta definición narrativa impuesta por un texto o un programa, si bien, como ya se ha sugerido, a veces puede ocurrir sin que se dé esa circunstancia.⁶⁶

Cuando las emociones son del segundo tipo, a medida que las formas musicales apuntan a ciertos hechos y posibilidades generales de la vida humana —la desolación de una vida sin amor, la lucha por superar la mezquindad—, las emociones del oyente tomarán aquellas posibilidades humanas generales como sus objetos, en diferentes niveles de

66. Véase, por ejemplo, la interesante discusión sobre la caracterización en Mahler en Adorno (1992), pág. 51.

generalidad. A veces participarán con empatía en la trayectoria emocional de la obra (sintiendo desolación o temor) y a veces experimentarán compasión por aquellos que padecen la desolación o el temor. Frequentemente se invita al oyente a moverse entre ambas perspectivas, la empática y la compasiva, igual que el espectador de la tragedia muchas veces comparte el temor o la aflicción de los personajes y otras veces siente compasión por sus trances.⁶⁷ Es más, la propia música puede contener esta perspectiva simpatética: esto es especialmente común en la ópera que, como la tragedia griega, tiene formas de expresar las emociones reactivas que no son idénticas a las emociones de los personajes.⁶⁸ Así pues, las emociones del oyente hacia los patrones de relevancia que manifiesta la obra musical, y las posibilidades humanas a las que apuntan dichas emociones, son complejas y heterogéneas y, además, admiten cierta laxitud y creatividad por parte del espectador.

Normalmente, el contenido emocional de la música seguirá siendo, de alguna manera, más general que el de las obras literarias. Aquí nos topamos con la verdad que contenían las observaciones de Hanslick.⁶⁹ En las obras literarias solemos encontrar el material emocional dispuesto de forma concreta y relacionado con personajes literarios, escenarios, etc. Todos esos elementos pueden ser más o menos isomórficos respecto a personas y acontecimientos de nuestras vidas. Hanslick aparentemente pensaba que las emociones tenían que tener objetos muy concretos, y esto era importante para que extrajera sus conclusiones negativas en relación con la música. Pero ya hemos visto que, de hecho, las emociones pueden tener objetos muy generales y, además, objetos cuya forma esté vagamente especificada.⁷⁰ Alguien puede temer las

67. Véase Scruton (1997), págs. 145, 354-366, para una explicación elocuente y provechosa de la dimensión simpatética de la experiencia musical. Véase también Ridley (1995), págs. 129-134. Ridley reconoce finalmente lo que yo he llamado las dimensiones empática y simpatética de la respuesta. Sostiene que a través de la música «captamos al personaje dominante de una vida afectiva diferente» y, así, «experimentamos dicho personaje» al ver el mundo tal como se le aparece a alguien que tiene ese carácter (págs. 161-163); pero también parece sostener (de modo no consistente) que a veces reaccionamos, también, con simpatía o con alguna otra emoción que se despierta en nosotros hacia ese personaje mientras lo experimentamos (págs. 137, 164).

68. Véase Scruton (1997), pág. 366. Siguiendo a Wagner, compara la música de una ópera con los coros de una tragedia griega: «La música se mantiene próxima al propio oyente, expresando no tanto las emociones de los personajes cuanto una respuesta simpatética hacia ellos».

69. Véase también Walton (1988), pág. 356 y sigs.

70. Véase Ridley (1997), pág. 31, 136; él prefiere pensar en las emociones como si no tuvieran objeto, mientras que yo creo que, aunque es verdad que existen estados de ánimo que genuinamente no tienen objeto (y la música puede encarnarlos), también

múltiples formas en que puede sobrevenirle cierta desgracia; o estremecerse por todo lo que se ha perdido y ya no volverá; o regocijarse por cómo es el mundo. Ya he sugerido que la ausencia de elementos narrativos concretos en la música a veces hace posible que sea más, no menos, precisa en su relación con el material amorfo de nuestro mundo interior. Pero al igual que en el mundo de la primera infancia las emociones propias tienen un carácter indefinido porque no están ligadas a la percepción de objetos concretos, así también ocurre con la música: que a veces es difícil demarcar nítidamente una emoción frente a otra o referir de forma precisa cuál es el objeto de una emoción. Sin embargo, esto no significa que no exista tal contenido o que no podamos decir (lo mejor que podamos en palabras) cuál es.

Hemos de tener cuidado a la hora de establecer lo que significa aquí la generalidad y lo que no. Aunque una obra musical puede contener narraciones no concretas y personas no concretas cuyas emociones representa la obra (el dolor de Filoctetes, por ejemplo), y aunque su trayectoria emocional puede ser en este sentido general (una posibilidad que se le presenta a cualquiera), su contenido emocional mismo puede ser altamente específico y, desde luego, de ningún modo vago o vacío.⁷¹⁻⁷² Puede expresar un tipo de dolor, por ejemplo, distinto de cualquier otro, o una dulzura erótica que las palabras podrían tratar de capturar en vano. Así, mientras la ausencia de particulares nombrados contribuye a cierta forma de generalidad, puede haber al mismo tiempo tal particularidad que la nostalgia que escuchamos sólo pueda ser *esta* nostalgia (la nostalgia encarnada en la frase mahleriana, por ejem-

hay muchas emociones que tienen un objeto muy general (el temor a peligros innombrados o innominables, la esperanza de algo bueno) y que la música los encarna muy a menudo. Debido a que Ridley sostiene que la música sólo expresa emociones sin objeto, concluye que nunca puede encarnar emociones tales como «la aflicción, la humillación o la vergüenza», las cuales cree que dependen de un objeto de un modo que no es el caso en el temor y en la ira (pág. 169). Yo cuestiono esta idea: desde mi punto de vista, la vergüenza originaria puede tomar como objeto algo tan vago como un temor generalizado ante posibilidades futuras. Así puede ocurrir también con el temor por la pérdida de la omnipotencia o de la inocencia —el miedo del niño que ha descubierto su propia agresividad. Sin embargo, debemos admitir que algunas especies de esas emociones, así como otras emociones, requieren cierto tipo de concreción textual antes de que sea posible expresarlas definidamente en la música.

71. Walton (1988), pág. 357, argumenta correctamente que, hasta cierto punto, una generalidad grande se convierte en vacuidad, de modo que perdemos todo nuestro interés; y sostiene que la música puede expresar algunos aspectos de las emociones con un detalle y especificidad mayor que las otras artes.

72. Walton lo expresa correctamente cuando dice que puede que la música no haga referencia a un *asunto* definido, pero puede tener toda la especificidad de un predicado muy detallado (*ibid.*, pág. 359).

plo). Cuando Wagner y Mahler expresan añoranza, lo hacen de una forma tan diferente que sería el colmo de la cerrilidad pensar que lo que sus obras tienen en común es que encarnan una forma general de nostalgia humana. El oyente, al dar por hecho el punto de vista de la expresión específica de añoranza de Mahler en un pasaje concreto, contempla las posibilidades humanas desde ese punto de vista; responde con simpatía a la presencia de tal añoranza dolorosamente desprotegida en su mundo. Aunque esté acompañada por un texto o programa, la música (tal como hemos visto hace poco en el caso de Mahler) puede ser más definida que el texto en determinados aspectos, al darle una precisión al movimiento emocional que las palabras no son capaces de lograr por sí mismas. Tanto es así que un mismo poema puede ser interpretado por diferentes compositores con resultados expresivos absolutamente diferentes.

Al mismo tiempo, y de nuevo como ocurre con el espectador de la tragedia, el oyente también «lee» en la música su propio yo, su propio mundo interior y sus propias posibilidades. Y a veces de forma más directa, puesto que en la música no hay intermediarios ficticios interpuestos para distraer al espectador, y tampoco afectan las texturas del lenguaje cotidiano, que hacen que todo parezca mundano u ordinario. Que atienda a la vida del oyente no implica que éste se limite a servirse de la música como de una herramienta para sus propios fines personales. Una vez más, sus emociones tienen diferentes niveles de generalidad y especificidad: ira ante cierto caso de torpeza, temor por un desastre sin nombre. Y una vez más, esto permite una cierta flexibilidad y creatividad por parte del espectador.

Por último, el asombro y el placer también se mezclan en su respuesta, y estas emociones toman la obra musical como su objeto intencional y la valoran por sí misma. De hecho, precisamente porque las obras de arte pueden provocar estas emociones no eudaimonistas, también constituyen un vehículo valioso para el autoexamen: hacen que un proceso, que de cualquier otra forma sería doloroso, resulte maravilloso y placentero.⁷³

Las emociones del espectador son, pues, emociones reales de un género complejo. Incluyen emociones como el miedo, la piedad y la aflicción asumidas, mediante la empatía, con la perspectiva o perspec-

73. Así pues, mi respuesta al desafío de Kivy (1980), pág. 23, sobre por qué deberíamos someternos a una experiencia genuinamente dolorosa es, en realidad, la misma de Aristóteles, y está estrechamente relacionada con alguno de los puntos defendidos por Levinson en «Negative Emotions» [«Emociones negativas»]. Ridley (1995), págs. 150-154, se refiere a la «tonificante sensación de satisfacción que deriva de saber, o descubrir, que uno puede enfrentarse a algo».

tivas encarnadas en la obra; emociones de simpatía que responden a la presencia de estas estructuras en la pieza; emociones estrechamente relacionadas con éstas sobre la vida humana en general y sobre sus propias posibilidades; y, por último, emociones de asombro y placer que toman como su objeto la obra de arte misma. Cuando lo que se discute es la experiencia de la tragedia no nos parece que esta combinación sea especialmente misteriosa. Tampoco nos lo debería parecer en el caso de una sinfonía o de un ciclo de canciones.

Lo que ocurre en la literatura sucede también con la música: no todas las obras despiertan una emoción profunda. Algunas obras son sencillamente entretenidas, interesantes por su estructura intrincada o por sí mismas maravillosas sin que sean hondamente pertinentes en lo que atañe a nuestro mundo interior. Tal vez la música sea algo más libre que la literatura para crear estas obras puramente formales, aunque para llegar a la conclusión de que una obra musical dada no tiene contenido emocional alguno habrá que examinarla con delicadeza, lo cual supondrá un estudio detallado de la tradición, de la obra del compositor y de las capacidades expresivas de la forma en su correspondiente marco histórico. Cuando yo escucho la música clásica india lo hago de una manera puramente formal; pero también sé que sus formas están ligadas a una gama expresiva muy rica y que alguien que pueda ocupar de forma adecuada la posición del «oyente implícito» ante su ejecución de una forma vedada para mí podría tener respuestas emocionales ante ella y captarla como algo que tiene que ver con las posibilidades humanas en general.

Pero puesto que ya he afirmado que poco se puede decir en abstracto que revista algún interés, durante el resto de este capítulo me centraré en la lectura de dos obras musicales breves pero de enorme potencia emocional: la primera canción y la última de *Kindertotenlieder* de Mahler, o las *Canciones para los niños difuntos*. No voy a remarcar cada detalle de mi teoría, sino que trataré, en cambio, de ofrecer lecturas convincentes del contenido emocional de las canciones y de su forma musical, dejando que de ahí emerjan las tesis teóricas. Tampoco voy a concluir con un resumen de los contenidos teóricos del capítulo, pues quiero permitir que las lecturas hablen por sí mismas y cerrar el capítulo con ese espíritu. Hay que tener en mente que el lenguaje aquí sólo puede funcionar de manera vacilante, a menudo mediante el empleo de la metáfora.

V. *KINDERTOTENLIEDER*: PÉRDIDA E INDEFENSIÓN

¿Cómo se puede expresar a través de la música el más terrible de todos los temores, el temor que los padres tienen por la muerte de un hijo? Creo que cualquier oyente atento estará dispuesto a conceder que el ciclo de Mahler *Kindertotenlieder* lo hace; y aun así, mi pregunta será *cómo* puede hacerlo. En concreto, ¿qué contenido emocional se expresa en las canciones del ciclo a medida que avanza, y en virtud de qué estructuras musicales es posible que estas canciones tengan la capacidad expresiva que tienen? (Así pues, ¿es posible que estas canciones despierten esta gama de emociones en un oyente que logra ocupar el punto de vista de la música?)

Quizá parezca poco honesto, en este momento de mi argumento, escoger obras musicales que tienen un componente textual. Cabría objetar que en este caso es demasiado fácil dar con la trayectoria emocional de las canciones: lo conseguiremos con sólo apoyarnos en el texto como si se tratara de una muleta. Creo que ésta no sería una objeción adecuada. Por una parte, porque Mahler insiste repetidamente —y parece bastante cierto— en que el poder expresivo de su música apela a las palabras como una elaboración final, pero es independiente del elemento verbal.⁷⁴ Entonces, hemos de ver el texto y la música como paralelos y como expresiones íntimamente entrelazadas de un mundo interior o, tal vez incluso, podemos ver el texto como un epifenómeno de la música. Y de hecho, la presencia del texto nos ofrecerá una buena forma de separar la contribución específicamente musical a la expresión de la contribución de las palabras.

Podría concederse que el material textual sitúa las emociones de la música, dotándolas de un objeto intencional específico: las muertes de los niños. El texto orienta la música también de otras maneras y, desde luego, la música y las palabras en verdad forman una unidad sorprendente y sería un extraño caso de interpretación errónea escribir sobre la música sin reconocer los modos en que determina al texto. Sin embargo, podemos conceder esto y seguir insistiendo en que el poder expresivo de la obra no reside sólo en el texto y en que la música tiene su contribución independiente propia para establecer la trayectoria emocional de la obra. Creo que se evidenciará que la trayectoria emocional de la música de Mahler está de múltiples maneras subdeterminada por el contenido del texto de Rückert; en algunos sentidos puede incluso que opere contra la lectura más plausible de dichas poesías en su contexto religioso. Y en todo momento tiene una estructura sutil y

74. Véase, por ejemplo, Mahler (1979), pág. 212.

completamente determinada que hace su expresividad más variada y profunda que la del texto.

Comenzaré mi argumento refiriéndome a la importante interpretación del ciclo de canciones realizada por Donald Mitchell en *Songs and Symphonies of Life and Death*, el tercer volumen de su obra magistral sobre Mahler.⁷⁵ El de Mitchell es un logro más que destacable, del que he aprendido mucho. Sus observaciones sobre la estructura armónica y dinámica del ciclo, sobre su uso expresivo de la orquestación y sobre el desarrollo de diversos motivos específicos dentro de las canciones muestran o al menos así me parece, una comprensión profunda de la técnica compositiva de Mahler. Y hay en su análisis pasajes de una belleza sobrecogedora; por ejemplo, su descripción de la entrada del flautín hacia el final de la quinta canción:

En este momento concreto no es en absoluto rocambolesco considerarlo como un rayo de *luz* que perfora, que penetra los vórtices cromáticos y la oscuridad de la tormenta y que mágicamente da comienzo al proceso de dispersión.⁷⁶

Y aun así me parece que la interpretación global de Mitchell —en particular su lectura de las canciones 1 y 5, en las que me centraré aquí— es extremadamente débil. Y al tratar de mostrar por qué me parece que está tan equivocado en lo que atañe a la trayectoria musical de estas dos canciones tal vez contribuya a esclarecer cómo se las arreglan estas formas musicales para encarnar un contenido emocional determinado, desde mi punto de vista.

El ciclo engarza cinco poemas de Friedrich Rückert (1788-1866) donde se representa la reacción de un padre afligido por las muertes de sus dos hijos.⁷⁷ (Y en efecto, dos de los hijos de Rückert murieron de

75. Mitchell (1985), págs. 75-143. Véase también La Grange (1995), págs. 825-846; Russel (1991). Los detalles de la interpretación de Russell de la imaginería de la luz y la oscuridad en el ciclo (que descubrí sólo en las últimas etapas de revisión de este capítulo) muy a menudo resultan reveladores, aunque estoy en desacuerdo con la interpretación general del ciclo, en la que él coincide con Mitchell.

76. Mitchell (1985), pág. 83.

77. Los textos en alemán y las traducciones de las canciones 1 y 5 aparecen en el apéndice de este capítulo, págs. 331-332.

Luise, la menor de los cinco hijos de Rückert, contrajo la escarlatina el día después de navidad de 1833, cuando tenía 3 años y murió en la víspera de Año Nuevo. Su hermano de 5 años Ernst contrajo entonces la enfermedad y murió el 16 de enero. Tres hermanos más también enfermaron, pero sobrevivieron. Los poemas utilizados en las primeras tres canciones estaban dedicados a la muerte de Luise; sólo las canciones cuarta y quinta se refieren explícitamente a ambos niños. Sobre la composición de los

escarlata en 1833 y los poemas fueron escritos poco después.⁷⁸ Vemos la concepción general de Mitchell de la primera canción, «Nun Will die Sonn' so hell aufgeh'n». La canción contiene un diálogo entre la aflicción y el consuelo, encarnado musicalmente en un diálogo entre texturas de viento (con voz) y texturas de cuerda. Al principio, la aflicción está sola en la escena; los mensajes de consuelo entran entonces, con la referencia al sol, que Mitchell concibe como «la imagen simbólica de la mitigación [...] el sol que saldrá otra vez y recomfortará el corazón».⁷⁹ La luz de este sol consolador va adquiriendo importancia poco a poco, a medida que la canción avanza y se van incorporando nuevos elementos «luminosos» en la forma de posteriores entradas de la flauta y de las cuerdas más agudas. El sentido expresivo de este desarrollo es la disipación progresiva del pesar en el corazón del progenitor afligido. Según la idea de Mitchell, en lo que atañe al texto poético y la trayectoria natural del desarrollo expresivo de la canción, ésta termina con la victoria absoluta del consuelo y del sol. Como no puede negar que esto no ocurre de manera manifiesta, interpreta el final de la canción como si se limitara a formular ciertas dudas residuales. Y llega a creer incluso que estas dudas han sido dispuestas por Mahler sólo con vistas a propósitos meramente dramáticos, para que el ciclo insinuara algún camino por el que proseguir.⁸⁰

La canción 5, «In diesen Wetter», comienza, según Mitchell, con otro arrebato desesperado de aflicción, la tormenta en la que el corazón de la madre se hace eco de la tormenta que (en las palabras del poema) ruge fuera cuando los niños son llevados hacia sus funerales. Al centrarse en el momento destacado en el que reaparece, silenciado desde la canción 1, el carillón, junto con el flautín (un momento al que regresaremos enseguida), argumenta que la función expresiva de las campanas del niño es «atajar la tormenta torrencial de angustia»⁸¹ y preparar el camino para el consuelo. Entonces el «rayo láser» del flautín dispersa las nubes de la aflicción y las campanas «se despojan de sus connotaciones fúnebres y emergen como heraldos serenos de la nana final».⁸² La

poemas, su publicación y su calidad, véanse Russell (1991), págs. 28-53; La Grange (1995), págs. 825-826.

78. Los poemas sólo fueron publicados después de la muerte de Rückert, en 1872, aunque habían circulado manuscritos entre los amigos de Rückert en vida de éste. La colección contiene un total de 425 poemas, de los cuales Mahler seleccionó cinco. Véase Russell (1991), págs. 24-39.

79. Mitchell (1985), pág. 93.

80. *Ibid.*, págs. 93-95.

81. *Ibid.*, pág. 80.

82. *Ibid.*, págs. 83, 84.

transición a Re mayor «confirma ahora el logro de la paz eterna [...] el ciclo en su conjunto se sumerge en las alargadas sombras, lejos de la luz y —ahora ya sí— hacia una oscuridad *propicia*».⁸³

Me parece que aquí Mitchell está en lo correcto al sugerir que el punto de vista de la música es en todo momento el punto de vista del progenitor afligido o, más en general, el de una persona que ha sufrido una gran pérdida. Además, su interpretación se corresponde con una lectura plausible del texto de Rückert tal como sería posible que se escuchara en su contexto cristiano, donde el progenitor se vería como entregándose a su propio deber de consolarse a sí mismo. (Por eso Rückert no consideró nunca apropiado publicar los poemas mientras siguiera con vida.) Pero yo voy a alegar que este mensaje de un consuelo benévolos, por más que pueda resultar satisfactorio, no es en absoluto el mensaje emocional que contienen estas dos canciones: la propia relación que estableció Mahler con la aflicción, conformada a partir de su herencia romántica, rompe con el lugar común sentimental que aparece en esta tosca interpretación de las letras. El montaje musical revela posibilidades interpretativas más oscuras y aun así compatibles con el contenido semántico de los poemas.

Desde el comienzo, la lectura de Mitchell está reñida con los propios comentarios de Mahler sobre la obra, quien evidentemente la consideraba casi demasiado dolorosa de escuchar. Le dijo a Natalie Bauer-Lechner cuánto sentía «por sí mismo haber tenido que componer esas canciones, y también por el mundo que algún día las tendría que escuchar».⁸⁴ Esta observación es cuando menos difícil de saldar con la idea de que la obra ofrece a quienes han sido golpeados por el sufrimiento un don consolador. Además, Mahler le refirió a Guido Adler que si su propia hija ya estuviera muerta por aquel tiempo posiblemente no habría podido escribir esa obra —dando a entender, de nuevo, que es una obra oscura y terrible, no una obra que ayuda al corazón a sobrellevar su aflicción.⁸⁵ Y así es, como argumentaré a continuación.

Voy a sostener que la primera canción expresa el aislamiento de la aflicción y el dolor personal en el seno de la vida exuberante e indiferente de la naturaleza, que no sólo no parece en absoluto consoladora,

83. *Ibid.*, pág. 84. Compárese la interpretación de este final (algo más acertada, me parece) con Cooke (1988), pág. 77: «[...] y por último la paz y el refugio que los niños han encontrado en medio de la tormenta, un refugio de sueño eterno en lugar del paraíso de la Cuarta Sinfonía. El nihilismo de la Sexta Sinfonía ha intervenido antes de que la canción esté compuesta».

84. Véase La Grange (1995), pág. 829.

85. *Ibid.*

sino más bien, al contrario, insensible, ilusoriamente dulce y sinies-
tra. En la canción final, se exploran nuevas dimensiones de la aflic-
ción del progenitor; en particular, un tipo de ansiedad insistente que
cree sólo a medias en la posibilidad de hacer algo para arreglar las co-
sas, y una culpa feroz que arremete una y otra vez porque los niños
están destruidos y no se *hace* nada al respecto. Entonces se resuelven
esta angustia y esta culpa, pero en cierto sentido, pues no se solucio-
nan con el consuelo. La iluminación del haz de luz del flautín, las
campanadas desoladoras nos traen noticia de una indefensión com-
pleta, de la irrevocabilidad eterna de la perdida y del carácter irrepa-
rable de la culpa.

Como he dicho, con Mitchell, la música invita al oyente a asumir, en todo momento, la postura del progenitor afligido. El mundo es visto enteramente desde este punto de vista; en la música no se ofrece ningún ángulo distanciado para un observador o para la simpatía de un observador. Así pues, aunque las emociones de simpatía hacia el progenitor son siempre posibilidades teóricas en la concepción que yo he desarrollado, aquí la música no parece dejar sitio para esto: tan absorbente y apurada es la identificación del oyente con la imagen del afligido (que son ambos, el personaje y el autor implícito). Así pues, las emociones del oyente serán las emociones de quien ve el mundo desde tal perspectiva y medita sobre sus propias posibilidades a la luz de cuanto contempla en la obra.

Hemos de comenzar haciendo algunas observaciones generales sobre la estructura general del ciclo. Su naturaleza es efectivamente cíclica en un sentido notorio, y las canciones primera y última están especialmente ligadas entre sí, tanto armónica como dinámicamente. La primera comienza en Re menor y finaliza con una transición a Re mayor; la segunda, la tercera y la cuarta exploran el Do menor y el Mi mayor bemol; pero en la quinta canción regresamos al Re menor, con una «resolución final», una vez más, en Re mayor, señalada por la reincorporación del carillón, otro elemento recapitulador que evoca nuestro recuerdo de los materiales de la primera canción. En efecto, la aflicción del progenitor no ha llegado a ningún punto nuevo; tras el recuerdo, lleno de deseo, de los ojos de los niños (canción 2), una búsqueda fútil y nerviosa del rostro de la criatura en la entrada de la casa (canción 3), la esperanza imposible de que los niños sólo se hayan ido a dar un paseo y de que vuelvan pronto (canción 4) —todo ello expre-
sado por comienzos en tonalidades nuevas—, el ciclo de la aflicción da una vuelta completa al círculo, y el progenitor se queda solo con el hecho abrupto de la mortalidad. Esto ya debería despertar dudas respecto a la lectura en exceso progresiva del ciclo que hace Mitchell. Pero no

queda claro, pues en buena medida Mitchell hace recaer el peso de esa progresión en la transición interna en cada canción entre Re menor y Re mayor, como ya hemos examinado.⁸⁶ También en términos dramáticos la serie es cíclica: comienza con la voz solista del oboe, que va llegando de forma gradual a un clímax dinámico ya en la quinta canción, y entonces se queda rezagada hasta finalizar con un delicado *pianissimo*, pero esta vez con cuerdas, pues los vientos quedan casi todo el rato en silencio. Podría decirse que esto es un regreso con una variación, y voy a alegar que expresa la transición de una aflicción activa al sentimiento de una completa indefensión.

Consideremos ahora la primera canción.⁸⁷ [Lector: si le resulta posible, escuche la grabación de Kathleen Ferrier/Bruno Walter reeditada en CD por EMI.]

En primer lugar escuchamos al oboe, lastimero,⁸⁸ quebrado, directo, en aislamiento misterioso,⁸⁹ su intrincado movimiento cromático, subiendo y bajando, acompañado por el movimiento descendente de la trompa. Cuando entra la voz, la textura es todavía extremadamente austera: las cuerdas y el arpa, la flauta y el clarinete están completamente en silencio. La impresión que da es la del suplicio mental, que embiste contra uno en la soledad de un amanecer de completo insomnio. El mensaje de luz y esperanza insinuado en las palabras «*Nun Will die Sunn' so hell aufgeh'n*» («ahora saldrá el sol resplandeciente») se contradice con el movimiento de la música, que no es de alzamiento, sino más bien de descenso; que no es luminosa y segura, sino atemperada y titubeante.

Lo que Mitchell denomina «diálogo» comienza ahora, cuando las cuerdas y el arpa entran por primera vez y la melodía vocal, que se va elevando, sugiere la salida del sol; una vez más, impugnando las palabras «*als sei kein Unglück die Nacht gescheh'n*» («como si ninguna desgracia hubiera ocurrido en la noche»). Una de las características llamativas de la orquestación del ciclo es que desestabiliza la relación que el oyente establece con las cuerdas. Acostumbrado en general a escu-

86. El propio Mitchell (1985) observa, y de hecho subraya, las características cíclicas del conjunto: p. 75 y sigs.

87. Aunque habitualmente no reconozco las sugerencias concretas que me hacen amigos y colegas, a los cuales suelo incluir en los agradecimientos al final del libro, aquí tengo que hacer una excepción y mencionar mi enorme gratitud hacia Edward Cone por sus comentarios generosos y prolíficos a un borrador de esta sección, sin los cuales mis intentos de aficionada habrían sido todavía más de aficionada. Tengo que reconocer también muchos aspectos particulares que debo a las sugerencias de Cone.

88. Mahler anota «*klagend*» aquí sobre la parte del oboe.

89. Véase Mitchell (1985), pág. 92.

char las cuerdas como «normales», como humanas y cálidas, como las que transmiten la emoción y el pensamiento de las personas, el oyente aquí se ve sutilmente dislocado respecto de esta postura habitual, pues los vientos y las trompas, con su entrecortado movimiento y su inquietante cromatismo, adoptan la función de la expresión personal, mientras que las cuerdas, y con ellas el sonido empalagoso, extraño y ultramundano del arpa, cumplen la función de expresar la belleza elevada de la naturaleza y su suave regularidad rítmica: indiferente y enfrentada al punto de vista personal. Creo que es precisamente en este punto donde comienza la interpretación equívocada de Mitchell: resuelto a encontrar en la canción un mensaje de reconciliación, da con una oportunidad en la asociación tradicional de los sonidos de cuerda con el calor y la luz. Pero aquí las cuerdas deben escucharse, por así decir, en la ejecución del oboe y la voz; incluso el arpa, que normalmente se relaciona con lo extrahumano y lo ultramundano, nos da aquí una pista. Si hay alguna dulzura aquí, será la del *Erlkönig*. El sol sale y su luz comienza a inundar el mundo, sí. Para todos, salvo para quien ha perdido a su retoño en el transcurso de la noche.

Esta lectura⁹⁰ se confirma enseguida. Tan pronto como las cuerdas, el arpa y la voz alcanzan un lugar provisional para descansar —aparentemente en tonalidad de Re mayor (compás 16)— entra el carillón, con su inexorable toque agudo, repetido seis veces, en tres parejas rítmicas, para recordarnos que el funeral del niño está cerca. El carillón cumple un papel central en el ciclo. Como dice Mitchell, es a la vez la campana del toque de difuntos y —por su diferencia con la campana tubular más ancha que suele usarse con connotaciones fúnebres— la campanilla de juguete usada por el niño en la obra y, así, un recuerdo de la vida desenfadada y feliz del muchacho y del progenitor cuando jugaba con su hijo.⁹¹ De este modo la música expresa el hecho de que el golpe de la perdida es precisamente el peso de la felicidad, vista como pasado. El impacto de esta pequeña campana, entonces, pone fin a la indiferencia de un mundo de cuerdas y arpa, y hace entrar al oboe y la segunda estrofa, cuando la trompa entonces asume la carga del duelo del oboe.

La segunda estrofa sigue el patrón expresivo de la primera, con un avance gradual por parte de la maldad perversa y falsa de la naturaleza, cuando los violines segundos ya se han sumado a las violas y a los vio-

90. Véase Adorno (1992), pág. 7: «[...] la música sinfónica de Mahler aboga de nuevo contra el curso del mundo. Lo remedia, pero para acusarlo [...] Esa música no salva en ningún sitio la grieta abierta entre el sujeto y el objeto; antes que simular que se ha logrado la reconciliación, prefiere quedar hecha añicos ella misma».

91. Mitchell (1985), pág. 78, con n. 25.

lonchelos. Prosiguiendo hasta la recargada exuberancia de la conclusión, «*scheinet allgemein*» («luce para todos»), el oboe corta como si protestara contra la marcha hacia adelante de la luz, con una variación de su melodía inicial más impactante e intensa en su cromatismo (compases 41-44); en la conclusión de este arranque, el carillón vuelve a repicar: en esta ocasión, sólo una vez por compás,⁹² como si le faltara energía para dar el segundo tañido, como algo que se está extinguiendo: el juguete, la vida del niño.⁹³

Al comienzo de la tercera estrofa la voz, que ahora se dirige a sí misma las palabras «*Du musst nicht die Nacht in dir verschränken*» («No debes abarcar la noche dentro de ti»), asume su propia melodía, de una forma invertida, acompañada por el oboe, que toca la forma original del motivo.⁹⁴ La inversión de la melodía del dolor representa el intento de la voz de conquistar su propia aflicción (el sentimiento oficial del texto). Pero el oboe, al persistir con la forma original del motivo, insiste en que este esfuerzo es vano.⁹⁵ Como en respuesta a esta lucha en el mundo humano, los primeros violines entran ahora, *pianissimo* pero elevándose, «*mit grossen Ausdruck*», afirmando el triunfo despiadado de la luz; y los arpegios del arpa arrancan al niño de los brazos de sus padres para arrastrarlo a un mundo de cambio y corrupción natural, a medida que la melodía vocal va ascendiendo y se amplía, celebrando las virtualidades sofocantes de la «*ew'ge Licht*». Es imposible no sentir que las habituales polaridades de la luz y la oscuridad aquí se invierten, tanto verbal como musicalmente, al no ser las cuerdas y la «*ew'ge Licht*» benévolas sino indiferentes, inclementes, los elementos que ahogan las pequeñas vidas, mientras la oscuridad del oboe, el fagot y las trompas expresan la intensidad humana de amor y aflicción. Llega a su culminación el clímax superando el alcance de la propia voz:⁹⁶ el punto más alto está reservado a la orquesta sola, a los violines y flautas que suben y bajan.

En este punto de clímax regresa la pequeña campana, devolviendo al oyente el recuerdo de la oscuridad con tres pares de tañidos, como en la entrada inicial. La melodía vocal comienza la estrofa final: «*Ein*

92. Aunque es muy extraño, Mitchell (1985), que suele ser muy preciso en los detalles musicales, dice que el carillón siempre suena en pautas de dos toques en dos negras (pág. 78). Esta afirmación pasa por alto tanto este fragmento como los compases 84-85 (en otras palabras, dos de los cuatro lugares donde interviene el carillón).

93. Debo esta sugerencia a Edward Cone.

94. Véase Mitchell (1985), pág. 194.

95. Debo esta idea a Edward Cone.

96. Véase Mitchell (1985), pág. 93; y para una interpretación muy convincente de esta sección como una sección de desarrollo, véanse págs. 105-107.

Lämplein verlosch in meinem Zelt» («Una lamparita se apagó en mi tienda»). La melodía ha variado ligeramente: estalla resbalando de un La a un Sol como si convirtiera la última sílaba de *verlosch* en un bisílabo (o incluso, en la sobresaliente ejecución de Kathleen Ferrier, en un trisílabo); ahora tartamudea, se tropieza con la debilidad de la aflicción. La trompa repite el movimiento de caída. Y ahora, las fuerzas de la naturaleza asumen el control, y la voz las saluda con las palabras, «*Heil sei dem Freudenlicht der Welt*» (Salve a la luz gloriosa del mundo) —una entrada anotada por Mahler como cantada «*mit Erschütterung*» (con estremecimiento).⁹⁷ Incluso se capta al oboe para que por esta vez forme parte de este grupo de cuerdas y arpa, haciendo eco de la melodía ascendente de los violines. La voz repite su saludo a la luz del día. La campana repica de forma poco convencional: un par de tañidos en los tiempos tercero y cuarto del compás 83, un único tañido en el tercero y cuarto del compás 84. Los demás instrumentos ahora se quedan en silencio.

La campana suena una vez más, sola, con su doloroso recuerdo de alegre sonido en el vacío, con un tañido agudo e inexorable.

Consideremos ahora la quinta y última canción del ciclo. Ésta, con su impactante e intenso cromatismo, sus vertiginosos destellos y llamadas, está anotada por Mahler «*mit rubelos schmerzwollen Ausdruck*» («con una expresión inquieta y llena de dolor»). La tormenta externa, en la que los niños muertos son llevados a su funeral, también es un temporal de angustia interior. No se ha resuelto nada: con el regreso a Re menor, después de la búsqueda vana de esperanza que habita las canciones centrales, estamos de vuelta al lugar del que partimos, pero con una nueva intensidad en la agonía. La melodía cromática produce la impresión de que algo muy afilado y maligno cava o escarba en la propia carne.⁹⁸ El duro martilleo de los ritmos, puntuado por zumbidos y destellos, sugiere fuerzas de gran brutalidad e indiferencia, fuerzas que parecen destrozar a los niños, miembro a miembro. El oyente, al ocupar el punto de vista de la música, que es también el punto de vista del progenitor, es a la vez el espectador de esta brutalidad, del desmembramiento de los niños y también de la escena del asalto brutal, en que los

97. Véase el excelente comentario de Russell (1991), pág. 75: «El humor que se evoca por las palabras *Heil sei dem Freudenlicht der Welt!* no es de alegre aceptación [...] Se sugiere una falta final de resolución mediante el propio proceso de la cadencia, con su evitación de una cadencia V-I totalmente articulada».

98. Sobre la melodía véase Mitchell (1985), págs. 80-81.

golpes martilleantes alcanzan las entrañas del propio progenitor, cuando los niños son golpeados y dilacerados en el propio cuerpo del padre.

El movimiento emocional de la canción es, por encima de todo, un movimiento de una angustia aguzada y terrible. Algo terrorífico le ha ocurrido a la parte más importante de la vida del progenitor y éste busca agónicamente mantener el control, busca alguna escapatoria a su indefensión. Esta búsqueda agónica y temerosa está en la propia estructura musical y el oyente, al aceptar la forma, está habitado por esas emociones. Pero lo que quiero argumentar es que no sólo es ansiedad lo que la música expresa aquí: también es culpa, culpa y vergüenza. El mensaje del texto, repetido una y otra vez, es éste: a mis hijos les está sucediendo algo terrible, jamás hubiese permitido yo que esto tan terrible sucediera, pero, de todos modos, sucede; soy impotente, no puedo hacer nada. Sin embargo, este mensaje se tambalea sobre el borde del suplicio que se infinge a sí mismo, pues: ¿qué es ser padre, si no aceptar una responsabilidad indisoluble por la seguridad y el bienestar de los hijos? ¿Interponerse en todo momento entre los niños y las cosas terribles? Mi sugerencia es que la propia música, con esa inquieta textura suya que se flagela y aguijonea, empuja al texto en esta dirección: el progenitor no se limita a buscar angustiosa (y vanamente) una escapatoria, sino que también se castiga a sí mismo por no encontrar dicha escapatoria.

En la medida en que el objetivo del tormento que se infinge tiene que ver con su impotencia para proteger a los niños, tenemos que considerar que esta emoción es la vergüenza —y apunta hacia la vergüenza originaria por la nimia indefensión del ser humano ante el aplastante poderío del mundo natural. Ser padre o madre es desear ser omnipo-tente y, por lo tanto, recuperar la omnipotencia infantil: uno se cree capaz de mantener a raya la muerte y el daño. De modo que la toma de conciencia del progenitor de su propia finitud es vergonzosa y funciona como un recuerdo de la vergüenza más fundamental que se vincula-ba al no ser nada más que humano. En la medida en que el progenitor se imagina responsable del fracaso en cuanto a la protección de sus hijos, se puede considerar que la emoción es la culpa. En la música estas dos emociones están estrechamente entrelazadas y sería difícil individualizarlas de manera precisa. No obstante, yo sostengo que, dada la fija-ción del contexto que el texto efectúa, podemos escuchar legítimamen-te esta vergüenza y esta culpa en las texturas flagelantes de la música, y eso incluso donde las palabras de Rückert no lo expresan claramente.

Llegados a cierto punto se nos abre un camino para huir: en los compases 40-42 la melodía vocal fuerza a la música a modular de Re menor a Si bemol mayor, afirmando por poco tiempo la vigilancia del

cuidado paterno: «Temía que se enfermasen». Por demasiado poco tiempo, puesto que en la caída de medio tono en el compás 44 ya se ha abandonado toda esperanza: «Estos son ahora pensamientos vanos».

Y, en efecto, cabría afirmar que el progenitor no sólo prevé que será azotado a su vez por los golpes que destrozan a los niños; al asumir el punto de vista de la música, también participa en la administración de dichos golpes. Éste es el punto más profundo de la culpa que está presente en esta música, el pensamiento de que uno mismo ha cometido una agresión, por su propio fracaso en encontrar una vía de escape, la idea de que la sangre infantil que sale a borbotones en los respingos orquestales ha sido derramada por las propias manos.

En este punto hay que mencionar de manera cautelosa un detalle biográfico. El hijo de Rückert se llamaba Ernst. Mahler tenía un hermano más joven llamado Ernst que murió a la edad de 14 años. (Antes del nacimiento de Mahler, sus padres habían perdido a otro niño, el mayor, que se llamaba Isidor.) Theodor Reik sugiere plausiblemente que los poemas de Rückert reavivaron los recuerdos de Mahler por su doble desgracia. Algunas de sus observaciones realizadas a Natalie Bauer-Lechner indican que estaba preocupado por el recuerdo de las pérdidas pasadas tanto como por el miedo a perder a sus propios hijos. Reik apunta entonces que estos recuerdos se complican por la envidia y los celos inconscientes que muchas veces sienten los niños por la muerte de un hermano.⁹⁹ Mahler se identifica con la aflicción de sus padres, pero también recuerda, con culpa, su propia ambivalencia. Si aceptamos esta sugerencia (e incluso aunque no la aceptemos como un detalle específico de su biografía), podemos escuchar en la música no sólo la culpa del padre por no salvar a sus hijos, sino también la culpa del niño por sus deseos agresivos que, en este momento, alcanzan un cumplimiento inesperado. En este sentido el «progenitor» realmente participa infligiendo esos golpes al niño, puesto que el padre también es un niño envidiioso cuyas fantasías se han hecho demasiado poderosas. No necesitamos hacer esta conjetaura para escuchar la culpa en la música, pero confiere a la presencia de la agresividad y la culpa una mayor dimensión.

Abordemos ahora el momento en que Mitchell es tan elocuente y sobre el que basa principalmente su alegato a favor de una interpretación consolatoria del conjunto del ciclo. El cromatismo y la vapuleante intensidad de la tormenta alcanza su culminación en los compases 85-91, «*Man hat sie hinaus getragen, ich durfte nichts dazu sagen*» («alguien se los llevó fuera. ¡Nada pude decir!»). A medida que la melodía vocal desciende de Do a Si natural, y de Si a Si bemol, las cuerdas

99. Reik (1953), pág. 315.

y las trompas, a las que ahora se unen los timbales, alcanzan un clímax *fortissimo*. De pronto se hace el silencio. Una frase rota de los clarinetes, acompañada por la trompa y los tambores, y entonces de repente dos tañidos de carillón, en La, «invadiendo» la armonía en Re menor.¹⁰⁰ Dichos tañidos se acompañan con un La alto en el flautín, perforando, como dice Mitchell, como un repentino haz de luz; pero es una centella cortante, como un rayo láser; y también con una octava en el arpa y un armónico en los violonchelos. La música de la tormenta interviene por poco tiempo, sólo para ser nuevamente silenciada por el sonido de la campana; un total de seis pares de tañidos. Y entonces llega la transición a Re mayor, y con ella la música balsámica y oscilante de las cuerdas que Mahler anota como «Despacio, como una nana». La melodía vocal ahora entona un motivo remoto, agudo y dulce, mecedida por la música dulce de las cuerdas y por la celesta, que en Mahler se asocia muchas veces con lo distante y lo ultramundano. Los vientos han permanecido en silencio durante la mayor parte del tiempo (el oboe, el más humano de los instrumentos en el vocabulario orquestal de Mahler, no se vuelve a escuchar). *«In diesem Wetter, in diesem Saus, in diesem Braus»* («Con este tiempo, con esta tormenta, con este tumulto»). Y ahora sale del arpa un acorde marcado —«Están durmiendo, como si estuvieran en casa de su madre»— y la voz se remonta como una estrella. El grupo compuesto por las cuerdas, la celesta, la voz y el arpa continúa hasta la conclusión de la melodía vocal, que alcanza una cadencia aparentemente serena en Re. Los últimos cincuenta compases son puramente orquestales, el balanceo se va haciendo cada vez más tenue y distante y, al final, se extingue.

¿Hay aquí algún asomo de resolución? ¿Acaso puede señalarse el momento de transición una escapatoria de la angustia hacia el consuelo y hacia una oscuridad benévolas que dé cobijo a los niños? Semejante fantasía disiparía la vergüenza y la culpa, pues diría a los padres que nada malo ha sucedido a los niños y, así, no se sentirían heridos por un fracaso en su función paterna.¹⁰¹ Creo que deberíamos admitir que la

100. Véase Mitchell (1985), págs. 90-91, 83.

101. A este respecto es extraña la interpretación de Russell (1991), págs. 111-112: habiendo insistido en que la tormenta en realidad es la imagen de los estados psicológicos internos (pág. 102), ahora tiene que retirar esta contundente observación para poder hacer que el final del ciclo sea una resolución: «Como nos dice el silencio psicológico, la aflicción y la depresión son muy a menudo síntomas de una ira que se vuelve hacia el interior; aquí, la cólera se dirige sin embargo hacia afuera, en el desencadenamiento dramático de una tormenta, y el resultado, en la naturaleza así como en la propia naturaleza humana, es que el cataclismo es seguido de calma. La tormenta emocional lleva su propio curso; el corazón al final queda en paz y en un consuelo receptivo».

lectura consolatoria es compatible con el texto poético; de hecho, tal vez incluso viene sugerida por él, dada la devoción de Rückert.¹⁰² Pero la pregunta es: ¿qué es lo que expresa la propia música?

Aquí nos enfrentamos a una anomalía técnica interesante.¹⁰³ La canción finaliza en una tonalidad ostensiblemente tónica, Re. Pero esta conclusión parece falsa e injustificada: como escribe Edward Cone, «no tiene derecho a eso». En las palabras «*von keinem Sturm erschreckt, von Gottes Hand bedeckt*», la música implica con firmeza una modulación a la tonalidad dominante, La. Así que la resolución que vuelve a Re en «*sie ruh'n*» suena como un lugar de descanso provisional en la subdominante de La. Y aun así nunca termina de completarse la modulación a La y nos quedamos, entonces, con la alternativa de tener que aceptar Re como tónica, una solución que Cone describe como «insatisfactoria». Ésta es la idea que tendríamos que aceptar si siguiéramos la lectura de Mitchell del ciclo: la conclusión poco satisfactoria de que se trata de un error de Mahler. Según mi interpretación, cabe verlo como algo deliberado: la forma que tiene Mahler de mostrar que en realidad los protagonistas no aceptan la confortación que ofrecen las palabras. Como escribe Cone, «si de verdad los niños estuvieran en manos de Dios, ¡vendrían a descansar en la clave de La mayor!».

Deberíamos tomar en consideración el papel del flautín que, y en esto coincidimos Mitchell y yo, cumple una función crucial para llevar la canción a su conclusión. En realidad el flautín entra en la canción mucho antes, cuando, comenzando con grupos de cinco notas, anticipa la voz del tormento que se infinge el propio progenitor. Además, mucho antes de que la propia campana repique en su momento culminante, el flautín introduce un La alto, con tres Las interminables, mientras la voz continúa cantando «*nie hätt' ich gesendet die Kinder hinaus*» (77 y sigs., número 7 en la partitura). Es como si el La sonara primero durante la tormenta, mientras que el padre todavía es presa de

Cita como paralelo el último movimiento de la Cuarta Sinfonía (pág. 111), una comparación que no inspira confianza, al menos para mí, puesto que me parece que la dulzura de ese movimiento es altamente compleja, y no exactamente lo que podría parecer la primera vez que se escucha.

102. Rückert no era un cristiano totalmente convencional: profesor de lenguas orientales, tenía un interés pertinaz por la religión mística oriental. Una posibilidad diferente es que combine sus pensamientos del cielo cristiano con ideas de absorción de lo individual en un movimiento general del universo, una concepción que representa, tanto en el budismo como en el hinduismo, una idea propicia de evasión del sufrimiento. Mahler se acerca a esas ideas en *Das Lied von der Erde*, a su complejo modo habitual, pero en *Kindertotenlieder*, sostengo, el mundo no es ilusorio sino real, y las tragedias que presenta son definitivas e irresolubles.

103. Debo esta idea a Edward Cone.

una angustiosa tortura y, después, al final, muy claramente, cuando la tormenta va amainando. Todo esto sugiere que el La representa el propio conocimiento de la muerte del progenitor: el flautín, que se ha asociado tan estrechamente con la melodía vocal, comienza a expresar la conciencia estática final de perdida y, por último, en un momento de claridad silenciosa, se acompañará de la campana fúnebre.

Inmediatamente antes del plaño de la campana, la música expresaba una angustia y un temor cada vez más desesperados, acompañados por la culpa. Pero la otra cara del temor es la esperanza: atemorizarse de un resultado espantoso es, en la mayoría de los casos, creer que el resultado es incierto, creer que las propias luchas desesperadas pueden llegar a algo.¹⁰⁴ El temor, como la esperanza o el amor, se abre hacia el mundo, vinculándose a inciertos resultados en el mismo. En este punto querría decir que el progenitor todavía se está entreteniendo en «vanos pensamientos» y no ha aceptado realmente el carácter definitivo de cuanto ha ocurrido. La luz perforadora del flautín, la pequeña campana de la muerte, ambos sonando en conjunción con el arpa, cuya siniestra dulzura nos recuerda el hecho de que el niño ya no está en este mundo, todo esto nos trae, insisto, el conocimiento de la muerte y, por tanto, de la absoluta indefensión. Al reconocer estos sonidos, al escucharlos todos juntos, al asumirlos, o más bien al tocarlos él mismo (pues, como ya he argumentado, el flautín es una voz que surge de la propia mente del progenitor), el padre reconoce que realmente no *hay* nada que pueda hacer, no hay esperanza de salvación para los niños ni esperanza de huir de la indefensión para los progenitores. En lugar de amor, temor o esperanza, emociones que se vuelcan hacia afuera, en lugar de la apertura del progenitor al mundo, lo que encontramos ahora es una cerrazón del yo en un universo sin amor.

Ahora es cuando se encuentra la escapatoria de menor a mayor. Pero no por la melodía vocal. En lugar de esto, la mórbida dulzura del arpa y la celesta tira de los niños hacia el mundo indiferente de la naturaleza, donde serán bien cuidados, bien mecidos, pero no, desde luego, por las manos que deberían mecerlos y que desean ardientemente hacerlo. Para los niños hay un sueño, pero no de sosiego, sino de la nada. Para los padres, el conocimiento de la imposibilidad de cualquier esfuerzo amoroso o reparador. El oboe, la voz del amor activo, ha caído en el silencio. La voz, inmovilizada por la indefensión, y ahora también por una culpa irreparable, cae a su vez en el silencio. El mundo del corazón está muerto.¹⁰⁵

104. Sobre este punto véase Aristóteles, *Retórica*, II.4 y sigs.

105. Compárense estas palabras con las de Theodor Adorno (a propósito del final de la Séptima Sinfonía, pero aquí también relevantes):

APÉNDICE

TEXTOS Y TRADUCCIÓN DE LAS CANCIONES 1 Y 5

Letra de «Nun will die Sonn'»

Nun will die Sonn' so hell aufgeh'n,
 Als sei kein Unglück die Nacht
 gescheh'n.
 Das Unglück geschah nur mir allein.
 Die Sonne, sie scheinet allgemein.

Du musst nicht die Nacht in dir
 verschränken,
 Musst sie ins ew'ge Licht versenken.
 Ein Lämplein verlosch in meinem Zelt,
 Heil sei dem Freudenlicht der Welt.

Ahora saldrá el sol resplandeciente, tan radiante
 como si ninguna desgracia hubiera ocurrido en la noche.
 La desgracia sólo se abatió sobre mí;
 el sol luce para todos.

No debes abarcar la noche dentro de ti
 sino sumergirte en luz eterna.
 Una lamparita se apagó en mi tienda.
 ¡Salud a la luz jubilosa del mundo!

Letra de «In diesem Wetter»:

In diesem Wetter, in diesem Braus,
 nie hätte' ich gesendet die Kinder hinaus,
 man hat sie getragen, getragen hinaus.
 Ich durfte nichts dazu sagen.

«A Mahler se le daba mal “decir sí” (*war ein schlechter Jasager*). Su voz, [...] titubea [...] cuando pone en práctica incluso aquel abominable concepto de la “superación” [...] y hace música como si hubiera alegría en el mundo. Los vanos movimientos jubilosos de Mahler desenmascaran el júbilo; la incapacidad subjetiva de Mahler para el *happy end* es una denuncia contra éste» (Adorno [1992], pág. 137, pero en la traducción de La Grange [1995], pág. 824).

In diesem Wetter, in diesem Saus,
nie hätt' ich gelassen die Kinder hinaus.
Ich fürchtete, sie erkranken,
das sind nun eitle Gedanken.

In diesem Wetter, in diesem Graus,
nie hätt' ich gelassen die Kinder hinaus.
Ich sorgte, sie stürben morgen,
das ist nun nicht zu besorgen.

In diesem Wetter, in diesem Graus!
nie hätt' ich gesendet die Kinder hinaus.
Man hat sie hinaus getragen,
ich durfte nichts dazu sagen!

In diesem Wetter, in diesem Saus, in
diesem Braus,
sie ruh'n als wie in der Mutter Haus,

von keinem Sturm erschreckt,
von Gottes Hand bedeckt.
Sie ruh'n wie in der Mutter Haus!

Con este tiempo, con este tumulto,
no debería haber mandado fuera a los niños;
alguien se los llevó fuera.
¡Nada pude decir!

Con este tiempo, con esta tormenta,
no debería haber mandado fuera a los niños,
temía que se enfermasen
éstos son ahora pensamientos vanos.

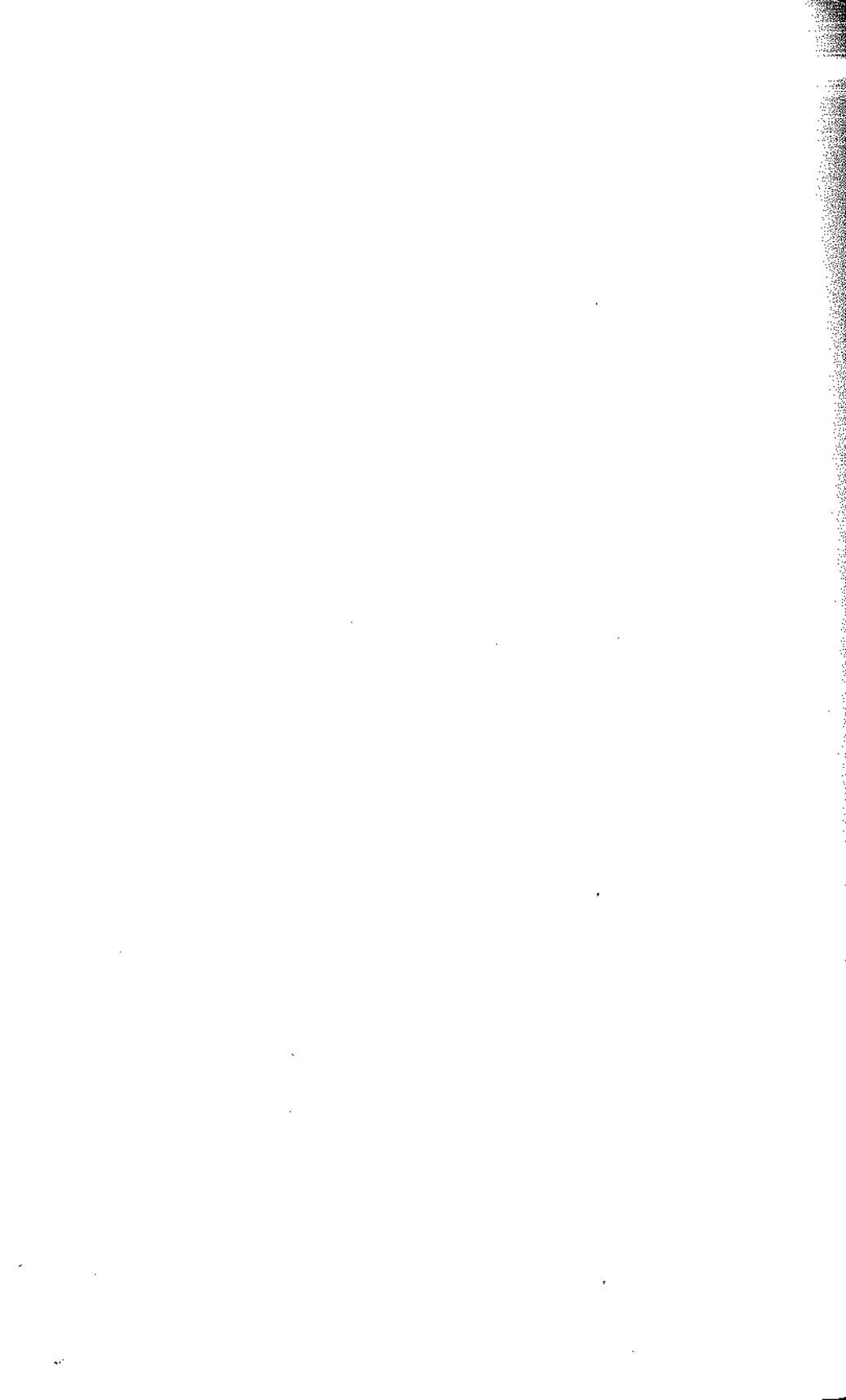
Con este tiempo, con este horror,
no debería haber mandado fuera a los niños,
me preocupaba que murieran mañana,
ahora no tengo nada de qué preocuparme.

Con este tiempo, con este horror,
no debería haber mandado fuera a los niños;
alguien se los llevó fuera.
¡Nada pude decir!

Con este tiempo, con esta tormenta,
con este tumulto,
descansan como en casa de su madre,
de ninguna tormenta se asustan,
la mano de Dios les da cobijo,
descansan como en casa de su madre.

Segunda parte

LA COMPASIÓN



CAPÍTULO 6

La compasión: trances trágicos

I. LAS EMOCIONES Y LAS NORMAS ÉTICAS

La niña que imaginamos en el capítulo 4 ya tiene muchas emociones: alegría ante la presencia de cosas buenas y miedo de su ausencia; ira hacia las fuentes de frustración y gratitud por la ayuda y el consuelo que recibe; vergüenza por su incapacidad de controlar las fuentes del bien; envidia de los rivales y culpa por su propia agresividad; asco hacia las cosas viscosas o corruptas; asombro ante la belleza del mundo. Por ahora vemos cómo estas emociones respaldan la habilidad de la niña para actuar, al delimitar pautas de relevancia y urgencia en su entorno; vemos asimismo cómo pueden servir de apoyo a la acción generosa y caritativa. Pero también advertimos un conjunto más oscuro de relaciones. Las apremiantes necesidades de la dependencia infantil pueden engendrar una vergüenza paralizante, acompañada de un resentimiento destructivo que pone en peligro el desarrollo ético ulterior. La niña, al implicarse mucho en los objetos cercanos, se expone a que su interés social general en la vida adulta quede mermado. La intensidad y la ambivalencia de sus apegos a sus primeros objetos pueden distorsionar la percepción de otros objetos que encontrará pronto. La repulsión que deriva de su asco hacia lo animal puede al final conducir a formas destructivas de jerarquización social. Ninguno de estos problemas amenaza la concepción de las emociones como reconocimientos cargados de valor: precisamente de donde todos ellos surgen es de la evaluación. Sin embargo, nos obligan a preguntarnos hasta qué punto las emociones son racionales en un sentido normativo, es decir, adecuadas para guiar la buena deliberación adulta.

El capítulo 4 comenzaba a abordar ciertas cuestiones normativas sugiriendo una relación de respaldo mutuo entre una concepción de la salud emocional y una visión ética normativa que valore la imaginación,

la reciprocidad, la flexibilidad y la indulgencia. Como he dicho, no se ha de pretender llevar demasiado lejos estos vínculos. Una concepción ética normativa requiere un apoyo independiente; y la psicología le plantea tantos problemas a la ética, como recursos le ofrece para su puesta en práctica. Pero una teoría psicológica convincente puede al menos servirnos de ayuda para comprender mejor tanto aquellos problemas como estos recursos.

No obstante, llegados a este punto, y en lo que queda del libro, voy a examinar una cuestión diferente aunque relacionada con ésta, a saber: ¿qué contribución positiva hacen las emociones como tales a la deliberación ética, tanto personal como pública? ¿Qué motivos tenemos para confiar en las emociones de las personas en lugar de en su voluntad y en su habilidad de seguir reglas? ¿Por qué un orden social habría de cultivar o recurrir a las emociones, en lugar de limitarse a crear un sistema de reglas justas y un conjunto de instituciones que las respalden? Tales cuestiones a veces se plantean, en teoría política y en derecho, sin que se ofrezca un buen análisis previo de las emociones y sin que se barajen diversas teorías en discordia sobre la estructura y el desarrollo de las mismas. Lo que espero aquí es que la concepción desarrollada hasta ahora se revele como un recurso valioso para formular estos interrogantes con claridad y para suministrar respuestas plausibles. Aquí, una vez más, voy a seguir a los estoicos, quienes sostienen que el razonamiento normativo relativo a las emociones será tan convincente como lo sea la concepción de las emociones que utilice. Así, Crisipo dedicó tres libros de su obra *Sobre las pasiones* a la teoría y sólo el cuarto libro a los asuntos normativos.

La teoría ética normativa de los estoicos descansa en gran medida sobre su análisis de las emociones como juicios de valor; no podríamos comprender cómo extirpar las emociones de la vida humana sin verlas del modo en que recomienda hacerlo ese planteamiento. Sin embargo, no se da a la inversa: cabe aceptar el análisis estoico (o un desarrollo del mismo) sin compartir en absoluto su tesis normativa de que las emociones son siempre malas guías y deben ser, por tanto, completamente eliminadas de la vida humana. Buena parte de esto es verdad respecto de la relación entre la parte primera de este libro y las partes segunda y tercera: éstas se basan en gran medida en el análisis de las emociones ofrecido en aquélla, pero ese planteamiento previo no implica las conclusiones a las que se llega aquí. (Desde luego que no podría hacerlo, puesto que se trata de un desarrollo de la teoría estoica que se ha ido combinando con una concepción normativa completamente diferente.) Las partes segunda y tercera de este libro tampoco van a ofrecer una defensa completa de una teoría ética normativa: las sugerencias

normativas que se brindarán en ellas han sido concebidas tanto incompletas como generales, compatibles con más de una teoría ética global.

Cabría imaginar muchas formas de emplear el material de la primera parte para formular cuestiones normativas. Al mantener mi creencia de que estas preguntas se plantean mejor si se le dedica una atención detallada a cada una de las emociones, en lugar de mediante generalizaciones sobre las mismas, tomadas éstas como clase, he elegido investigar sólo dos casos que revisten una importancia particular, siguiendo dos líneas diferentes —aunque relacionadas— de la tradición del debate filosófico occidental sobre las emociones. En primer lugar, me fijaré en la emoción que suele verse con más aprobación en la tradición, y que casi siempre se considera que provee un buen fundamento a la deliberación racional y a la acción adecuada, tanto en la vida pública como en la privada. Se trata de la emoción que denominaré *compasión*, aunque, como veremos, se han empleado muchos términos diferentes en los debates sobre su función propia. En este capítulo investigaré sobre la estructura cognitiva de la compasión partiendo de Aristóteles, Adam Smith y Rousseau. Examinaré los recursos en pro del bien que parece contener esta emoción y, además, algunos de los obstáculos para que se produzca su funcionamiento benigno. En el capítulo 7 reconstruiré el debate filosófico sobre el papel propio de la compasión, el cual se remonta al ataque de Platón contra los poetas trágicos; prosigue luego en el pensamiento moderno, y en él participan Smith, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Nietzsche. Argumentaré que con frecuencia en el pensamiento contemporáneo este debate es objeto de interpretaciones erróneas y que una comprensión correcta nos ayudará a ver lo que actualmente hemos de decir sobre estos temas. Por último, en el capítulo 8 describiré algunas formas específicas en las que una sociedad que persiga la justicia puede confiar y cultivar legítimamente la compasión, y propondré algunas vías para afrontar los obstáculos a la función ética de la compasión derivados de la vergüenza, el resentimiento, la envidia y el asco.

Pero en la segunda parte dejaremos de lado las emociones más intensas y problemáticas de la vida personal que, por sí misma, tanto da forma a la elección pública como es conformada por ésta. En esta medida no vamos a ofrecer una respuesta completa a nuestras preguntas sobre la función de las emociones en una vida humana buena, también en su dimensión pública. Para avanzar en nuestro examen de estas cuestiones normativas volveré, en la tercera parte, a una línea diferente de la tradición filosófica: aquella que propone una modificación o un «ascenso» del amor (erótico) con vistas a convertir la más apremiante y potencialmente ambivalente de nuestras emociones en un elemento

constitutivo de una vida buena y razonable. De esta manera, se puede afirmar que la segunda parte se ocupa del asunto más atractivo y prometedor desde un punto de vista normativo, mientras que la tercera aborda una cuestión difícil, pero de gran importancia para comprender todo papel normativo que puedan desempeñar las emociones. En el proceso, la explicación seguirá pendiente de muchas emociones que parecían normativamente problemáticas, incluso desde la perspectiva limitada de la primera parte: la envidia, la vergüenza y el asco. Tales emociones figurarán en la teoría como obstáculos para el desarrollo de la compasión y también como insidiosos venenos del potencial normativo inherente al amor.

Un modo de comprender la estructura del argumento que sigue es pensar en la estructura del yo y de sus preocupaciones. Al considerar las emociones como evaluaciones eudaimonistas, he presentado un yo como constituido (al menos en parte) por sus compromisos evaluativos con áreas del mundo que están fuera de él.¹ Ahora, al pensar de este modo las cosas, podemos advertir que hay una bifurcación en las emociones. Algunas expanden las fronteras del yo, representándolo como compuesto en parte por apegos intensos a cosas y a personas independientes. El amor y la aflicción son paradigmas de tales emociones; y, como veremos, la compasión empuja los límites del yo más lejos todavía que ciertos tipos de amor.² Por otro lado, algunas emociones tienden más bien a establecer fronteras bien demarcadas en torno al yo, aislando de cualquier contaminación procedente de objetos externos. El asco es paradigmático de este tipo de emociones. Bien es verdad que hace juicios evaluativos sobre la importancia de objetos incontrolados para el propio florecimiento de la persona, pero tales juicios son generalmente negativos y el proyecto del asco es mantener aquellos objetos a raya. Así, el asco puede considerarse una emoción propia de un estoicismo malogrado y angustiado: la persona que lo siente no deja de preocuparse por la mortalidad y por su cuerpo, pero trata con todas sus fuerzas de alcanzar una condición imperturbable. La vergüenza intensa y excesiva que he considerado patológica se hace partícipe también de esa tendencia de ciertas emociones a delimitar fronteras: aunque contiene un reconocimiento de la debilidad y la insuficiencia del yo, desea esconderlas y restablecer una situación de control omnipo-

1. He aprendido mucho sobre esta materia reflexionando acerca de la importante obra de Charles Larmore sobre el yo. (Lo cual no significa que él tenga que estar de acuerdo con todas y cada una de las tesis sobre las emociones que aquí se sostienen.)

2. He contraído una deuda de gratitud con Keith Oatley por las conversaciones mantenidas en torno a este punto. Véase Oatley y Jenkins (1992), pág. 58.

tente sobre los objetos. Como el asco, contiene el juicio de que la debilidad y la necesidad son males y que hay que mantenerlas alejadas del yo. Y, como ya hemos visto, la vergüenza y el asco suelen asociarse al odio que busca la destrucción absoluta del objeto que se tiene por amenazante.

En las partes segunda y tercera me pregunto, pues, si los agentes éticos pueden, y cómo pueden, aceptar el hecho de su propia interdependencia e incompletitud —aventurándose en el mundo e involucrándose evaluativamente en él— sin verse reprimidos por la vergüenza, el asco y el odio. Los estoicos recomendaban la *apátheia*, la condición de impasibilidad, porque creían que ninguna vida que no fuera la del sabio estoico podría estar libre de esas emociones reactivas y de los males que conllevaban. La posibilidad de defender una ética no estoica, en la que las emociones adquieran un papel positivo como guías, depende de nuestra capacidad de responder a sus preguntas de manera diferente.

Una advertencia sobre los términos. La emoción que describiré en la segunda parte parece ser un fenómeno humano universal. Las descripciones y análisis que van desde las teorías de Aristóteles y Rousseau hasta los datos sociológicos presentados en el excelente libro de Candace Clark titulado *Misery and Company*³ permanecen sorprendentemente constantes en el transcurso del espacio y el tiempo. Por decirlo de forma llana, la compasión es una emoción dolorosa ocasionada por la conciencia del infortunio inmerecido de otra persona. La compasión, bajo algunas de sus formas, también es fundamental en muchas tradiciones culturales asiáticas.⁴ Es más, tenemos pruebas evolutivas sólidas de que la compasión ha cumplido un papel muy importante en la selección del grupo; y hay información etológica que demuestra que en nuestra propia especie y en las especies primates también desempeña una función esencial, irreductible a la reciprocidad egoísta.⁵ Pero en relación con la experiencia que acabo de definir hay algo más que la mera discusión verbal que se suele encontrar en lengua inglesa. Los términos «piedad», «simpatía» y «empatía» aparecen normalmente en los textos y en el uso común, sin que se ofrezca una clara distinción entre ellos o respecto de lo que yo denomino «compasión». La palabra «piedad» ha adquirido últimamente matices de condescendencia y superio-

3. Clark (1997).

4. Véase Kupperman, en Marks y Ames (1995).

5. Véanse Sober y Wilson (1998) y de Waal (1996).

ridad sobre el que la recibe, connotaciones de las que carecía la apelación rousseauiana a la *pitié*, y que tampoco tiene cuando se emplea para traducir los términos griegos propios de la tragedia, *éleos* y *oiktos*. Debido a esas connotaciones tiendo a evitar ese término.⁶ El término «empatía» se emplea a menudo, como yo misma haré después, para designar una reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona sin que se haga ninguna evaluación particular de tal experiencia; empleado de este modo, obviamente, es muy diferente de la compasión e insuficiente para que ésta se dé; quizá tampoco sea necesaria.⁷ Pero a veces los psicólogos y los psicoanalistas emplean el vocablo «empatía» para referirse a cierta combinación de la reconstrucción imaginativa de la experiencia de una persona con el juicio de que ésta se encuentra angustiada y de que su angustia es mala.⁸ Así empleado, casi equivale a la compasión, aunque puede que todavía no sea idéntico (si, por ejemplo, concluimos que podemos tener compasión sin esa reconstrucción imaginativa). Emplearé el término «empatía» de un modo que se diferencia claramente de la «compasión»: la empatía no es más que una reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, ya sea que la experiencia sea triste o feliz, placentera, dolorosa o indiferente, y ya sea que el sujeto que imagina piense que la situación de la otra persona es buena, mala o ni una cosa ni la otra (cuestiones separadas, pues una persona malvada creerá que la angustia del otro es buena y su felicidad, mala). Por último, «simpatía» se solía usar en los textos británicos del siglo XVIII para denotar una emoción equivalente a la que yo denomino «compasión». Los autores contemporáneos siguen muchas veces este uso: así lo hace Candace Clark, quien en su investigación sobre esta emoción se sirve en todo momento del término «simpatía». Si existe alguna diferencia entre «simpatía» y «compasión» en el empleo contemporáneo, ésta quizás consista en que la «compasión» parece más intensa y sugiere un grado más alto de sufrimiento, tanto por parte de la persona afligida como por parte de aquella que se compadece de ella.

6. Merece la pena llamar la atención, no obstante, sobre el hecho de que «piedad» se ha asociado de forma convencional y consistente con el carácter inmerecido del infiunio y, por eso, con sus posibles implicaciones de justicia; en ocasiones el término «compasión» ha tenido un uso más laxo, al asumir también el sufrimiento de las criaturas que no se imaginan como agentes, independientemente, pues, de si merecen o no el sufrimiento. Quizás aquí no haya diferencias sólo terminológicas, sino fenómenos sutilmente diferentes; emplearé el término «compasión», pero en general mi análisis se centrará en los casos normales en que la compasión se asocia con un infiunio inmerecido y tiene, por tanto, la misma extensión que la «piedad» en su empleo más antiguo.

7. Para la historia del término «empatía» véase Wispé (1987).

8. Véanse ejemplos en Eisenberg y Strayer (1987) y Batson (1991).

Es más probable que las personas que tienen reservas a la hora de admitir emociones intensas reconozcan que sienten «simpatía» y no «compasión».º Pero «simpatía», según el uso convencional que se da en la actualidad,¹⁰ es muy diferente de la «empatía»: una persona malvada que imagine la situación de otra y obtenga placer de su angustia puede ser empática, pero con total seguridad no se considerará que siente simpatía. La simpatía, como la compasión, incluye el juicio de que la angustia de la otra persona es algo malo.

Como vemos, resulta más difícil aquí que en muchos otros casos identificar la extensión que la definición debe cubrir. Pero el hecho de que las concepciones literarias, filosóficas, psicológicas y sociológicas estén notablemente de acuerdo en la descripción nos impulsa a creer que la búsqueda de una teoría no es una pérdida de tiempo.

Una fuente ulterior de dificultad —pero también una fuente de parentesco que vincula a los términos entre sí— es el hecho de que en la tradición filosófica éstos hayan sido traducidos y retraducidos de formas muy diferentes. Las palabras que en una lengua pueden en principio tener connotaciones diferentes de las que tienen en otra pueden llegar a aproximarse entre sí por la práctica de la traducción y la discusión filosófica, con el transcurrir del tiempo. Así por ejemplo, las palabras griegas *éleos* y *oīktos* han sido vertidas al latín clásico como *misericordia*, y aquéllas y ésta, se han traducido al italiano como *pietà* y al francés como *pitié*. Todos estos términos, a su vez, han sido trasladados al inglés* como *pity*, si bien los filósofos morales británicos del siglo XVIII también empleaban a veces *sympathy* para aludir a la tradición clásica en cuestión.¹¹ Mientras tanto, en alemán *Mitleid* es la palabra que se elige comúnmente para traducir las palabras griega, latina y francesa, si bien *Mitgefühl* también aparece algunas veces. Aunque *Mitleid* puede que haya tenido al principio connotaciones ligeramente diferentes de algunas de las palabras de esta familia, ha sido empujada hacia ellas por

9. También es posible que la «compasión» tenga una relación más estrecha con el interés por los demás y con la acción subsiguiente de la que tiene la simpatía: en términos de mi análisis posterior, la simpatía carece de juicio eudaimonista, al menos en algunos casos.

10. No así en Smith, quien asocia el término «simpatía» al contagio de sentimiento: véase la nota 11.

* En este párrafo dejamos en inglés los términos objeto de discusión, *pity*, *sympathy* y *compassion*, que traducimos a lo largo del texto, respectivamente, como «piedad», «simpatía» y «compasión». (N. de las t.)

11. Smith es más claro al respecto, al usar *piedad* y *compasión* para designar nuestro dolor ante las desgracias de otra persona y *simpatía* para la tendencia a tener sentimientos solidarios con «cualquier otra pasión» en otra persona (Streith [1976], pág. 10).

las prácticas filosóficas. El inglés a veces puede verter *Mitleid* (literalmente) como *compassion*, una palabra con su propia historia latina (medieval), la cual no voy a abordar aquí. La condición de intercambiabilidad de los dos términos ingleses en los contextos filosóficos ya fue advertida por Hobbes en el capítulo 6 de *Leviatán*: «La tristeza por las calamidades de otros es la PIEDAD y surge al imaginar que calamidades parecidas pueden caer sobre uno mismo. Y por eso se llama también COMPASIÓN o, con frase de nuestros tiempos, COMPAÑÍA EN EL SENTIMIENTO» (1991, pág. 43).¹¹ Nietzsche es consciente de todas estas complicaciones, pues comenta los textos griegos y franceses empleando en ocasiones vocabulario alemán (cuando quiere insistir en el hecho de que *Mitleid* supone una doble ración de *Leid*, dolor) y, otras veces, utilizando la palabra francesa (cuando quiere mofarse de Rousseau y de la tradición democrática).¹²

En resumen, la forma más sensata de proceder es ofrecer análisis claros de cada uno de los términos escogidos y ser consistente con ellos; en el caso de los textos históricos, debemos preguntarnos hasta qué punto los planteamientos están conformados por su elección de los términos.

II. LA ESTRUCTURA COGNITIVA DE LA COMPASIÓN

Filoctetes era un buen hombre y un buen soldado. Durante su viaje para unirse a la expedición de los griegos contra Troya sufrió un terrible infortunio. Por puro accidente, entró en un recinto sagrado en la isla de Lemnos. Como castigo, la serpiente que guardaba el santuario le mordió en el pie. Su pie comenzó a supurar un pus hediondo, y el dolor le hizo proferir maldiciones que herían la sensibilidad religiosa de los otros soldados. Por ello lo abandonaron, dejándolo solo en la isla; estaba cojo y sin recursos, pero con su arco y sus flechas, sin otros amigos que los animales, que eran también su alimento.¹³

* Hobbes, *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1993. Sustituimos el término «lástima» con que se traduce *pity* por «piedad», en aras de la consistencia terminológica. (N. de las t.)

12. Al pensar en quienes eran los adversarios de Nietzsche tenemos que ser conscientes de que *pitié* no está muy extendido como término ético primordial en los textos del siglo xix: en Comte, Renan, etc., tendemos a encontrar, más bien, expresiones como *sentiments fraternels* y *fraternité*. El uso de Rousseau, con sus fuertes vínculos con la tradición greco-romana, parece no haber sobrevivido a la Revolución.

13. Se trata de la versión de Sofocles de este relato. Se sabe que en las versiones perdidas de Esquilo y de Eurípides la isla estaba desierta.

Diez años después sus compañeros regresan para llevárselo con ellos, pues han sabido que no pueden vencer en la guerra sin su arco. Los líderes de la expedición consideran a Filoctetes un simple instrumento para sus propósitos. Planean una trampa para que regrese sin ningún tipo de simpatía por su difícil situación. El coro, compuesto por soldados comunes, manifiesta, sin embargo, una respuesta diferente. Incluso antes de ver al hombre, imaginan vivamente lo que sería estar en su lugar, y comienzan a protestar contra la crudeza de los caudillos:

Yo siento compasión por él (*oiktiro nin égog/ei*) porque, desdichado, sin que se preocupe de él ningún mortal y sin ninguna mirada que le acompañe, siempre solo, sufre cruel su enfermedad y se angustia ante cualquier necesidad que se le presente. ¿Cómo, desventurado, se mantiene? (169-176).^{*}

Como el coro se imagina a un hombre que no conoce, representa la actividad imaginativa del público, para el cual todo el drama trágico es un ejercicio similar de imaginación y de emoción compasiva.

El drama sugiere de forma clara que esta emoción está relacionada con una acción benévolas, pues el coro, tras haber visto a Filoctetes con compasión, comienza a cuestionar la trama contra este hombre doliente, implorando a su joven jefe que acceda a sus deseos y lo mande a casa. Su discurso de apremio comienza con estas palabras: «Apiádate, señor» (*«oíktir', áanax,*» 507). El propio Filoctetes confía en ese vínculo cuando pide ayuda, y justo antes de suplicar que lo manden a casa dice:

Sálvame tú, apiádate (*eléeson*)¹⁴ tú de mí, al considerar que toda vida mortal está expuesta al peligro y a una terrible aflicción;¹⁵ pueden pasar cosas buenas, pero lo contrario también puede suceder. Aquel que está alejado del dolor ha de precaverse de la terrible aflicción y cuando alguien vive bien es, principalmente, cuando debe cuidar de no echarse a perder sin advertirlo (501-506).^{**}

* Sofocles, *Filoctetes*, en *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1998. (N. de las t.)

14. No he sido capaz de encontrar una diferencia significativa entre *éleos* y *oíktos*; su empleo intercambiable en la obra parece regido más por consideraciones poéticas que semánticas.

15. En el original griego, *deiná pathein*. La repetición de *deiná* después no va acompañada explícitamente de *pathein*, pero en ambos casos lo he traducido como «terrible aflicción» para subrayar la repetición.

** Traducción de la versión de Nussbaum. (N. de las t.)

El vínculo mentado determina la forma de la trama, pues precisamente el joven caudillo Neoptólemo siente por vez primera el tirón de la compasión al testimoniar un arrebato de dolor de Filoctetes, lo que le hace repudiar su propio comportamiento engañoso y devolver el arco robado a su legítimo dueño. Filoctetes, cegado por el dolor, pregunta «Hijo... ¿En dónde estás?» (805) y Neoptólemo replica: «Sufro desde hace rato (*algó pálai*), mientras lamento las desgracias que te afligen» (806). Es decir, Neoptólemo da sus coordenadas en el mundo nombrando sus propias emociones. La angustia mediante la cual se sitúa a sí mismo es una angustia ética; cuando Filoctetes se refiere al desasosiego que su aflicción causa en los demás, Neoptólemo dice: «Todo produce repugnancia cuando uno abandona su propia naturaleza y hace lo que no es propio de él» (902-904). Y al final, cuando es hora de echarse al mar con el arco robado, afirma: «Una profunda compasión (*deinòs oíktos*) por este hombre se ha apoderado de mí», comparando su emoción con las aflicciones repentinas mencionadas por Filoctetes, éas que se abaten sobre los mortales desprevenidos. La aflicción de la compasión induce la decisión de tratar a Filoctetes justa y humanamente.

La historia de Filoctetes hace ver la estructura de la compasión al llamar la atención sobre los elementos de su estructura cognitiva que los acercamientos teóricos usuales subrayan. Es provechoso comenzar con el magnífico análisis ofrecido por Aristóteles en la *Retórica*, que ha servido de guía para la tradición filosófica posterior. No hay solución de continuidad entre el análisis de Aristóteles y otros tratamientos anteriores, menos sistemáticos, de Homero, los poetas trágicos y Platón; en la mayoría de sus aspectos ha sido tomado en préstamo por defensores de la compasión como Rousseau, Schopenhauer y Adam Smith, y por los que se oponen a esta emoción, como los estoicos griegos y romanos, Spinoza, Kant y Nietzsche.¹⁶ Por último, los mismos elementos son subrayados en muchas explicaciones psicológicas contemporáneas y en el análisis de Candace Clark de las creencias estadounidenses actuales. A medida que exponga la concepción de Aristóteles, también la evaluaré a la luz de la tradición posterior y la criticaré de acuerdo con mi propio argumento evolutivo.¹⁷

16. Trato la concepción de Aristóteles en Nussbaum (1986), interludio 2, y también en Nussbaum (1992); la de Nietzsche en Nussbaum (1993b). Véase también el análisis verdaderamente perspicaz tanto de la piedad aristotélica como de la trágica en Halliwell (1986).

17. Aunque el término griego de Aristóteles, *éleos*, suele traducirse como «piedad», voy a seguir traduciéndolo como «compasión» porque me parece más adecuado por los matices mencionados de ambos términos.

La compasión, según Aristóteles, es una emoción dolorosa dirigida al infortunio o al sufrimiento de otra persona (*Retórica*, 1385b13 y sigs.). Tiene tres elementos cognitivos. Parece que la visión aristotélica considera que cada uno de ellos es necesario para la emoción y que conjuntamente son suficientes. Al parecer, piensa que el propio dolor está causado seguramente por las creencias: él lo denomina «dolor por [...] el infortunio que una persona cree que se ha abatido sobre otra» y ofrece al aspirante a orador dispositivos para introducirlo o eliminarlo, induciendo o alejando las creencias correspondientes. Más adelante tendremos que preguntar (tanto respecto de Aristóteles como respecto de nuestro propio punto de vista) si el sufrimiento es un elemento necesario de la definición, por encima de los elementos cognitivos. Sin embargo, por ahora cabe tomar como punto de partida el hecho de que los elementos cognitivos, por lo menos, están entre las partes constitutivas de la definición: el sufrimiento de la piedad se distingue del sufrimiento que causan la aflicción o el temor sólo por el tipo de cogniciones que implica.

El primer requisito cognitivo de la compasión es una creencia o una evaluación¹⁸ según la cual el sufrimiento es grave, no trivial. El segundo es la creencia de que la persona no merece ese sufrimiento. El tercero es la creencia según la cual las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento. (Después alegaré que este tercer elemento no es estrictamente necesario y que sí lo es otro todavía no especificado). Examiniemos uno a uno estos elementos aristotélicos.

Tomemos en primer lugar la gravedad. La compasión, como otras emociones importantes, está ligada al valor: implica el reconocimiento de que la situación es relevante para el florecimiento de la persona en cuestión. Intuitivamente percibimos esto con total claridad. No vamos por ahí apiadándonos de la gente que ha perdido una cosa trivial, como un cepillo de dientes o un clip, ni siquiera una cosa importante que se pueda remplazar con facilidad. De hecho, en el interior de nuestra misma respuesta emocional se encuentra el juicio de que lo que está en juego es algo realmente grave: que tiene «magnitud», tal como dice Aristóteles (1386a6-7).

¿Cuáles son los infortunios que se considera que tienen «magnitud»? Una vez más, cosa poco sorprendente, se da una unanimidad no-

18. Aristóteles emplea el participio del verbo «aparecer»; en Nussbaum (1994), capítulo 3, argumento que esto no implica que esté pensando en la *phantasia* como opuesta al juicio o la creencia. De hecho, normalmente utiliza palabras relativas a la creencia de forma intercambiable con el vocabulario de la apariencia.

table a través del tiempo y del espacio en torno a cuáles pueden ser los paradigmas principales de dichos infortunios. Las ocasiones de mostrar compasión enumeradas por Aristóteles son también las que las tramas trágicas, antiguas y modernas, suelen representar con más frecuencia: la muerte, las agresiones corporales y los maltratos, la vejez, la enfermedad, la falta de alimentos o de amigos, la separación de los amigos, la debilidad física, la desfiguración, la inmovilidad, los reveses de expectativas formadas o la mera ausencia de buenas perspectivas (86a6-13). El examen de Candace Clark de las situaciones que, en Estados Unidos,¹⁹ inducen a la compasión incluye los mismos elementos, añadiendo algunas variantes específicas de la vida contemporánea:

Al observar lo que despertaba la simpatía descubrí un gran número de dificultades. El inventario engloba todas las que se enumeran en las letras del blues (por ejemplo la pobreza, la infidelidad de la pareja o la muerte de los seres queridos). Incluye la enfermedad (y también la enfermedad «funcional» o de comportamiento como el abuso del alcohol o de las drogas), las incapacidades o deformidades físicas o mentales, las heridas y el dolor. Los encuestados también mencionaron traumas de guerra, agresiones sexuales, violencia física, ser víctima de crímenes, de desastres (como terremotos, huracanes o accidentes aéreos), indigencia, infertilidad, divorcio (o pérdida de la pareja), discriminación (por ejemplo en el trabajo o en la vivienda), injusticias políticas (como la supresión de libertades por un gobierno tiránico), presiones derivadas del propio rol social (por ejemplo, ser progenitor en una familia monoparental), embarazos indeseados, falta de atractivo físico, accidentes de tráfico, problemas con el coche o con la casa (por ejemplo, goteras), padres insensibles, hijos desagradecidos, ostracismo social, perder en competiciones (por ejemplo, en el deporte o en el trabajo), depresión, miedo, humillación pública, situaciones embarazosas fortuitas, cansancio, la mala opinión, que se estropeen las vacaciones, aburrimiento y situaciones de malestar (por ejemplo, el calor sofocante, el frío o el tráfico congestionado).²⁰

A parte del hecho de que (como subraya Clark) los estadounidenses de hoy tienden a incluir en la lista de las «dificultades» trances relativamente más moderados de lo que hacían antes, la lista que presenta es

19. Esta parte de su explicación se centra en datos procedentes de entrevistas y en la lista anual del *New York Times* relativa a sus «Casos más necesitados», cuya descripción de «dificultades extenuantes», que incluye «la muerte, la enfermedad física y mental, la incapacidad, la pobreza [...], la soledad», muestra que no hay solución de continuidad entre nuestro sentido de la tragedia y el que se esperaría del público de *Filoctetes*.

20. Clark (1997), pág. 83.

llamativamente parecida a la de Aristóteles, Rousseau o Adam Smith. Aunque su enumeración incluye más elementos, Clark insiste en que se debe a que todos ellos son considerados como de cierta «magnitud», no a que la «magnitud» haya dejado de parecer importante:

Para que una persona sea considerada desgraciada, sus dificultades han de ajustarse a ciertos criterios prevalecientes sobre lo ominoso; esto es, deben considerarse lo bastante dañinas, peligrosas, vergonzosas o dolorosas [...] Es más: la dificultad en cuestión ha de resultarle mala e infortunada a todos aquellos que se sitúen en la misma condición de género, edad, clase social y de otras características de dicha persona (82).

Una diferencia interesante entre la lista de Aristóteles y las «dificultades» que categorizan como ominosas los sujetos de Clark es que para estos últimos diversas formas de injusticia y opresión política cumplen un papel más destacado que el que desempeñan para Aristóteles. Pero incluso esto no es una diferencia histórico-cultural general, pues Aristóteles, al omitir esta ocasión para la emoción, ha ignorado algunos casos fundamentales de situaciones que suscitan compasión en la tragedia griega, donde la esclavitud y la pérdida de la ciudadanía son temas de gran importancia; incluso en el caso de Filoctetes, el hecho de que haya sufrido una injusticia política inmerecida es tan relevante como su aislamiento y su dolor.

Cabe concluir que las sociedades (y los individuos) varían hasta cierto punto en lo que admiten como dificultad grave; pueden asimismo variar en el grado de perjuicio requerido para que algo se tome como una dificultad grave.²¹ Es más, los cambios de las formas de vida dan lugar a nuevos trances: es bastante obvio que los accidentes de coche y de avión no podían figurar en la lista de Aristóteles. Sin embargo, se da una constancia llamativa en los que se consideran los principales desastres a los que se expone la vida humana: tanta constancia como se da en el hecho mismo de considerar tales desastres como los principales.

Ahora hemos de plantearnos una pregunta relevante: la persona que siente compasión y que evalúa la «magnitud», ¿desde qué punto de vista lo hace? Consideremos los dos ejemplos siguientes: Q., un aristócrata romano, descubre que se ha interceptado su cargamento de lenguas de pavo real proveniente de África. Al sentir que su cena festiva de

21. Aquí es donde el uso del término «simpatía» por parte de Clark puede ser significativo: cuesta imaginar que sus sujetos se hubieran escrito a sí mismos como sintiendo «compasión» por personas atrapadas por el tráfico.

esa velada será, en consecuencia, un desastre total, derrama abundantes lágrimas e implora a su amigo Séneca que se apiade de él. Séneca se lo toma a risa. Otro caso: R., una mujer de una población rural de la India, está severamente desnutrida y no podrá adquirir más que una educación elemental. No piensa que tenga mala suerte, porque no tiene ni idea de lo que es estar sano y tampoco conoce los beneficios ni el placer derivados de la educación. Ha internalizado tanto las concepciones de su cultura relativas a lo que corresponde a las mujeres que cree que vive una vida buena y floreciente, como la de toda mujer. Al escuchar su relato y otros parecidos al suyo, los trabajadores de la agencia de desarrollo rural de la provincia²² se sienten profundamente conmovidos y piensan que hay que hacer algo.

Lo que demuestran estos ejemplos es que los juicios de las personas acerca de lo que les pasa pueden estar equivocados en muchos sentidos. El sufrimiento y la privación no enaltecen ni educan a quien los padece; lo más habitual es que hagan que sus percepciones sean más burdas y distorsionadas. En particular, muy a menudo producen respuestas adaptativas que niegan la importancia del sufrimiento; esto es especialmente probable cuando la privación tiene que ver con la opresión y la jerarquía y cuando las prácticas religiosas y culturales la enseñan como justa.²³ Por otra parte, las personas pueden aferrarse con mayor intensidad a cosas que, si lo pensamos, nos parecerán triviales o perjudiciales para ellas; puede de que su sufrimiento por la pérdida de tales cosas sea muy real y, sin embargo, el espectador tal vez no esté dispuesto a participar en él. La compasión depende del punto de vista del espectador, al hacer éste el mejor juicio posible sobre lo que realmente le ocurre a la persona, incluso cuando dicho juicio pueda diferir del que hace la propia persona afectada.

Adam Smith expresa esta idea convincentemente al servirse del ejemplo de una persona que ha perdido por completo el uso de la razón. Alega que «de todas las calamidades a las que las personas se hallan expuestas por su mortal condición [...] parecerá la más terrible».* Será objeto de compasión para todo aquel que tenga «la más mínima chispa de humanidad». Pero la persona afectada no juzga que su condición sea mala; y esto es, de hecho, una de las cosas que hacen más terrible su circunstancia:

22. Sobre este caso y otros parecidos véanse Chen (1983), la contribución de Chen al volumen colectivo Nussbaum y Glover (1995), y Nussbaum (2000a).

23. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 2, con referencias bibliográficas sobre este tema.

* Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braum, Madrid, Alianza, 1997. (N. de las t.)

Pero el pobre infeliz [...] quizá ría o cante plenamente inconsciente de su propia desventura. La angustia que los seres humanos abrigan ante tal caso, en consecuencia, no puede ser el reflejo de ningún sentimiento del paciente. La compasión del espectador debe provenir totalmente de la consideración de lo que él mismo sentiría si fuese reducido a la misma infeliz posición y al mismo tiempo pudiese, lo que quizás es imposible, ponderarla con la razón y el juicio que ahora posee.²⁴

En definitiva: en la propia emoción está implícita una concepción del florecimiento humano y de cuáles son los principales trances en que se puede encontrar la vida humana, la mejor concepción que un espectador sea capaz de formar.

Ésta es otra manera de expresar la idea que ya conocemos de que el objeto de la compasión es un objeto intencional, interpretado en el marco de la emoción tal como es visto por la persona que experimenta dicha emoción.²⁵ Así pues, como con cualquier otra emoción, puede ocurrir también que la persona que la siente esté equivocada acerca de lo que ocurre, y que la persona que sufre tenga razón. Muchos juicios sobre el sufrimiento de los demás están sesgados por una falta de atención, por malos aprendizajes sociales o por alguna teoría falsa sobre la vida humana. Séneca no siente compasión por Q. y, probablemente, en este caso esté en lo cierto. En tanto que estoico, sin embargo, debería también rechazar cualquier compasión hacia R., puesto que juzga que el hambre y la falta de educación no son muy importantes. La mayoría de nosotros consideraríamos que ahí se equivocaría y, en la medida en que lo hiciéramos, tenderíamos más bien a compadecernos de R. La compasión o la ausencia de ella dependen de los juicios que forma el

24. Smith (1976), pág. 12, de donde también se han extraído las dos citas anteriores. Smith prosigue hablando de la piedad de una madre por el sufrimiento de su bebé cuando éste todavía es incapaz de comprender su situación, y de nuestra piedad por los muertos. Compárese con Rousseau (1979), quien sostiene que «la piedad que sentimos por el infortunio de otras personas no se mide por la cantidad de desgracia que tengan sino por el sentimiento que atribuimos a quien lo sufre» (pág. 225). Blum (1980), pág. 510 sigue a Rousseau en lo que atañe a lo que él denomina «compasión»; él distingue entre «piedad» y «compasión», alegando que la primera implica un grado de distancia y condescendencia hacia el que sufre. Esto puede ser correcto respecto de algunos matices del empleo actual del término, pero no de la historia de su uso filosófico; tampoco lo sería suponer que aproximarse a los problemas de otro con el mejor juicio propio, en lugar de con el mejor juicio de quien sufre, tenga que implicar condescendencia. Yo diría que en la suspensión de la propia reflexión sí hay condescendencia y en el intento de comprender bien las cosas lo que hay es verdadera compasión.

25. Aristóteles deja bien establecida esta idea al insistir en que la compasión, como otras emociones fundamentales, descansa en las «apariencias» y creencias de la persona que experimenta la emoción.

espectador con relación al florecimiento humano; y éstos tendrán la misma fiabilidad que la perspectiva moral general del espectador.

Los juicios del que sufre no son completamente irrelevantes para suscitar la piedad cuando éstos difieren de los juicios personales de quien se apiada: un espectador puede juzgar que el que sufre está en lo correcto al atribuir importancia a ciertos tipos de pérdida, aun cuando esa misma persona no se la confiera. Por ejemplo, un intérprete de un instrumento de viento que sufra una herida leve en los labios puede juzgar su sufrimiento como de una magnitud tremenda, y yo puedo sentir compasión por ese músico basándome en esta explicación de las cosas, aunque en mi propio caso yo consideraría trivial una herida semejante. Pero esto obedece a que yo doy por válido, a un nivel más general, el juicio del que sufre, pues convengo con él en que es horroso ver malograda una carrera profesional y cercenada la forma de expresión propia, sea ésta la que sea, y veo que su herida supone este tipo de perjuicio. Mi compasión gira en torno a la idea de que todo el mundo tendría derecho a disgustarse hondamente si sufriera una pérdida así. Por otra parte, el intérprete estará en lo correcto si se mofa de mí en caso de que por una levísimá herida en el labio yo me queje lastimosamente, pues precisamente aquello que para él significa una pérdida en su profesión para mí no significa eso, y es esta descripción general la que valida el juicio sobre la «magnitud» del perjuicio. Los seres humanos tienen diferentes formas de especificar el contenido de los componentes principales del florecimiento humano, pero a menos que el espectador pueda remontar el sufrimiento hacia uno de tales componentes, de su concepción de las cosas, no podrá experimentar la emoción.

En ocasiones la relación entre el espectador y la persona que sufre puede alinearse en contra de un juicio independiente de la «magnitud». Muchas veces el amor adopta el punto de vista de la persona amada, con el resultado de que se rehúsa juzgar una calamidad de forma diferente a como aquélla lo haya valorado. En otras circunstancias también puede darse un aplazamiento evaluativo. Por ejemplo, si sé que en el seno de mi propia sociedad cierto grupo ha sufrido enormemente de una manera que a mí, que soy una privilegiada, me cuesta comprender, puedo decidir dar por buena la estimación de ese infortunio proveniente de miembros cualificados de ese grupo. Pero incluso en estos casos, en realidad hago un juicio por mí misma: en concreto, el juicio de que la estimación que otra persona hace de la «magnitud» es el criterio por el que me voy a guiar.

Me ocuparé ahora de la cuestión del *fallo* del agente. En la medida en que creamos que una persona se encuentra en una situación doloro-

sa por su culpa, en lugar de compadecerla lo que haremos será censurarla y reconvenirla. Si, por el contrario, sentimos compasión, esto obedece a que creemos que la persona no es culpable de sus dificultades o a que, aunque éstas se deban a cierto fallo suyo, nos parece que el sufrimiento no es proporcional al mismo. La compasión se dirige entonces hacia esa inmerecida desproporción. Esto se pone claramente de manifiesto tanto en la explicación aristotélica como en el material poético en el que la misma se basa. Aristóteles insiste en que la emoción que denomina *éleos* ve el dolor como «inmerecido» (*anáxios*) por quien lo sufre.²⁶ Tal sufrimiento inmerecido apela a nuestro sentido de la *injusticia* (1386b14-15). Añade que por esta razón es más probable que se experimente esta emoción hacia aquellas personas que en general se consideran buenas (1386b6-8), pues entonces será más fácil creer que no merecen las cosas malas que les acontecen.²⁷ Pero no es inconsistente con su explicación experimentar compasión hacia las personas por cosas que hacen debido a su mal carácter o a una negligencia culposa, al menos en la medida en que *o bien* se pueda ver el sufrimiento como exagerado con relación a su fallo, *o bien* se pueda ver su mal carácter o su negligencia de forma exculpatoria, como el producto de fuerzas que en cierto modo están más allá de su control.

Esta idea del merecimiento se enfatiza en especial cuando Homero y la tragedia apelan a la compasión. En los casos en que el sufrimiento no constituye un fallo claro de la persona, como ocurre con Filoctetes, no hay necesidad de que su reclamo de compasión venga precedido de argumentación. Pero donde cabe la posibilidad de que no exista acuerdo sobre la culpabilidad, la apelación a la piedad se vincula estrechamente con la vindicación de la propia inocencia. A lo largo de la tragedia *Edipo en Colono* el héroe insiste en la naturaleza involuntaria de sus crímenes con vistas a ganarse a los demás personajes (y al público). Del mismo modo Cadmo, al final de las *Bacantes* de Eurípides, añade

26. *Retórica*, 1385b14, b34-86a1, 1386b7, b10, b12, b13; *Poética*, 1453a4, 5.

27. Aristóteles también afirma que si, en general, creemos que las personas son realmente malas sentiremos compasión en muy raras ocasiones, puesto que nos inclinaremos a pensar que merecen las cosas malas que les ocurren. Al decir esto, sin embargo, pasa por alto la importancia de la conexión causal entre la maldad de la persona y el suceso *particular* por el que sufre: incluso las malas personas lograrán cierta simpatía por un revés particular si está claro que éste no se debe a su propio fallo. En realidad, estas ideas a veces se olvidan, como cuando las personas que desprecian a los homosexuales ven el sida como un castigo por su forma de vida supuestamente mala; pero la lógica de la compasión exige que la persona que la siente establezca ciertos vínculos causales; éstos, a menudo, vienen suministrados por diversas concepciones del castigo divino.

a la admisión de su propia culpa la idea de que el dios, al infingirle una «pena desmedida, e irresistible espectáculo» (1244),²⁸ ha excedido el castigo justo.²⁹ Sólo esto justifica, al parecer, la petición que dirige a los otros personajes de que lo compadezcan (1324); también pide al público que comparta esos juicios y esa emoción.³⁰

Sófocles da un paso más allá, de gran importancia, en sus *Traquínias*. Hilo insiste en que el trance trágico en que se halla Heracles ha sido causado por la negligencia (*agnomosyne*) de los dioses. Ya que éste es el caso, es apropiado que los actores humanos sientan compasión por sus dificultades: «un objeto de compasión para nosotros (*oiktrà mèn hemìn*)». Sin embargo, resultaría inapropiado que los dioses experimentasen compasión, puesto que ellos son los culpables del trance: los acontecimientos, por el contrario, son «objeto de vergüenza para ellos» (*aischrà d'ekeínois*). En consecuencia, la compasión no sólo requiere que no haya culpabilidad en el objeto de la emoción, sino también por parte del espectador. Sería sencillamente hipócrita dolerse por la dificultad que uno mismo ha causado. En otras palabras, el espectador tiene que ver el desastre como algo que sobreviene a la persona desde fuera, por así decir; y será incapaz de hacerlo si cree que o bien la persona lo ha provocado, o bien que lo ha causado él mismo.³¹

Estas ideas se desarrollan de un modo fascinante en el estudio de Clark de las actitudes contemporáneas de los estadounidenses. Todos los sujetos del análisis sienten simpatía únicamente hacia aquellas dificultades que han sido causadas por la «mala suerte» o por lo que hace a las personas «víctimas de fuerzas que están fuera de su control» (84). Y «[una] dificultad se considera *infotunada* cuando *no* es el resultado de la voluntad, de una mala acción, de una negligencia, de un riesgo asumido o de alguna otra forma de provocarla» (84). Tales valoraciones, desde luego, están influidas profundamente por las actitudes sociales prevalecientes. Clark encuentra que los norteamericanos no son muy tolerantes con la ambigüedad: tienden a situar los acontecimientos «o bien en el campo de lo inevitable, el azar, el hado y la suerte, o bien en el campo de la intencionalidad, la responsabilidad y la culpa» (100). Para que tenga lugar la emoción, tienen que ser capaces de con-

*. Eurípides, *Bacantes*, en *Tragedias*, vol. III, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1985. (N. de las t.)

28. *Endíkos mèn, all'ágan*, 1259; y *epexérchei lían*, 1346.

29. Sobre la relación que se establece así entre la compasión y la noción aristotélica de *hamartía* véanse Nussbaum (1992), Halliwell (1986) y, para un estudio sobresaliente de la palabra y su relación con la culpa y la inocencia, Stinton (1975).

30. Para un análisis más detallado del discurso de Hilo y la interpretación que ofrece Bernard Williams del pasaje véase Nussbaum (2001b).

cebir el acontecimiento como algo que sencillamente golpea a alguien, como si le viniera desde fuera: emplean términos tales como «le ocurre», «lo asedia», «lo aqueja», «lo abate» o «se le viene encima». En el caso donde parece que puede tener alguna importancia la capacidad de actuar de la persona no están dispuestos a ver ningún suplemento de mala suerte procedente del exterior. De esta manera, Clark encuentra que los estadounidenses en general se inclinan menos que los europeos a juzgar como un caso de mala suerte la pobreza, dado que lo que predomina en sus creencias es que la iniciativa y el trabajo duro son factores importantes para determinar el éxito económico. De igual modo, los norteamericanos han tardado en considerar las agresiones sexuales como «dificultades», aunque claramente constituyan actos injustos contra las mujeres, porque consideran que hay actitudes que podrían dar a entender que son «las mujeres mismas quienes las provocan» (caminando solas por lugares peligrosos, por ejemplo). Por otra parte, es sorprendente que el abuso del alcohol o de las drogas tienda a considerarse como cosas que «sobrevienen» a las personas, sin que tenga que tener lugar fallo alguno por parte del agente, y esto se ve así más ahora que en las generaciones precedentes.³¹

Este elemento cognitivo de la emoción resulta entonces considerablemente maleable. La retórica de los «empresarios de la simpatía», tales como políticos y periodistas, puede tener una gran influencia sobre la emoción pública. La socióloga Michele Landis ha demostrado, por ejemplo, que Roosevelt fue un brillante retórico de la compasión durante el *New Deal*, cuando hizo creer a los estadounidenses que el desastre económico golpeaba a las personas desde fuera sin que concurriera ningún fallo por su parte, como lo haría una riada o una tormenta de arena. Incluso la expresión «la Depresión» fue un golpe maestro por tener connotaciones que recuerdan a los huracanes («depresiones tropicales») y las subsiguientes inundaciones.

A menudo sentimos compasión por aquellos cuyas «dificultades» son, en gran medida, obra suya. Un progenitor, por ejemplo, puede sentir compasión por el lío en que se ha metido su hijo y aun así pensar que la culpa es del chico. Cuando tenemos tales pensamientos, creo que lo que hacemos es un juicio en dos fases. Por una parte, es un fallo del propio hijo; y, sin embargo, es habitual de la condición adolescente —no es su propio fallo— cierta ceguera y cierta propensión a come-

31. Véase Clark, capítulo 3, para la descripción de las respuestas a un cuestionario sobre diversos ejemplos de «mala suerte», incluidos los ataques sexuales y la pérdida del trabajo por alcoholismo. Sobre la evolución general de las actitudes en cuanto a la responsabilidad de las mujeres en las agresiones sexuales véase Schulhofer (1998).

ter determinados errores. Respecto de estos errores, que en un sentido son culpables, también sentimos compasión; pero nuestra compasión no será igual que la que podríamos sentir ante errores que no parecen ser parte de las dificultades de la adolescencia. Así pues, tendemos a compadecernos de un adolescente que ha sido arrestado por conducir bajo el efecto del alcohol, pero no de uno que tortura y mata a un perro. Esto último no parece ser parte de ningún tipo de «mala estrella», ni siquiera de la mala estrella de tener 16 años.

Así pues, la compasión requiere establecer una noción de responsabilidad y de culpa. Además exige, como ahora podemos ver, la creencia de que hay cosas realmente malas que les pueden suceder a las personas, sin mediar ningún fallo por su parte, o situándose más allá de sus fallos. Al sentir compasión por otra persona, la persona compasiva acepta, entonces, cierta representación del mundo, según la cual las cosas valiosas no siempre están a salvo y bajo control, sino que a veces pueden resultar dañadas por la acción de la fortuna. Como veremos en el capítulo 7, esta representación del mundo es profundamente controvertida. Nadie puede negar que tengan lugar las ocasiones habituales para la compasión: que los niños mueran, que las ciudades sean vencidas, que las libertades políticas se pierdan, que la edad y la enfermedad interrumpan el funcionamiento vital. Pero, ¿qué grado de importancia tienen estas cosas, de verdad? ¿Hasta qué punto los fines humanos relevantes están realmente a merced de la fortuna?

Veamos ahora el tercer requisito de la compasión, tal como Aristóteles y la tradición poética lo conciben. (Mi teoría se alejará en este punto de Aristóteles.) Este tercer requisito es el juicio de las *posibilidades parecidas*: la compasión atañe a esas desgracias «que la propia persona puede esperar sufrir, ya sea en sí mismo, ya sea en sus seres queridos» (1385b14-15). Así pues, añade Aristóteles, sólo será sentida por aquellos que tengan cierta experiencia y comprensión del sufrimiento (1385b24 y sigs.); y si alguien cree que está por encima del sufrimiento y que lo tiene todo no será capaz de compadecerse (1385b21-22, b31). Esto es algo que se afirma repetidamente en las apelaciones poéticas a la compasión: Filoctetes, por ejemplo, recuerda a sus visitantes que ellos también pueden encontrarse un día con un dolor incontrolable. A Aquiles, que tarda en identificar su suerte con la de los mortales ordinarios, el Príamo de Homero le señala la vulnerabilidad que comparte con ellos por tener también un padre anciano al que ama (*Iliada*, 24). En la *Odisea*, la creencia de Antínoo en su propia inmunidad ante los reveses de la fortuna (el estado mental que Aristóteles denominó con gran tino «disposición híbristica») aparentemente le basta para negar su compasión a un Odiseo disfrazado de mendigo.

Este componente de la compasión es objeto de atención en una maravillosa discusión del *Emilio* de Rousseau. Puesto que su postura toma como punto de partida la tradición clásica, Rousseau coloca como epígrafe la sentencia de Dido en *La Eneida*: «Conociendo el dolor ahora he aprendido a amparar al desgraciado».³º Y argumenta, de acuerdo con Aristóteles, que la conciencia de la propia debilidad y vulnerabilidad es una condición necesaria para la *pitié*; si carecemos de estos elementos ostentaremos una severidad arrogante:

¿Por qué los reyes son despiadados con sus súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan duros con los pobres? Porque no temen volverse pobres. ¿Por qué la nobleza siente un desprecio tan grande por el pueblo? Porque un noble nunca será pechero [...] Todos y cada uno pueden ser mañana lo que hoy es la persona a la que socorren [...] No acostumbréis, pues, a vuestro alumno a mirar desde lo alto de su gloria las penas de los infortunados, los trabajos de los miserables, ni esperéis enseñarle a apiadarse de ellos si los considera como extraños a él. Hacedle comprender bien que la suerte de esos desgraciados puede ser la suya, que todos sus males están bajo sus pies, que mil acontecimientos imprevistos e inevitables pueden sumirlo en ellos de un momento a otro. Enseñadle a no contar ni con el nacimiento, ni con la salud, ni con las riquezas, mostradle todas las vicisitudes de la fortuna.³²

Tanto Rousseau como Aristóteles insisten, pues, en que para que exista compasión las personas deben reconocer que sus posibilidades y vulnerabilidades son parecidas a las de quien sufre. Damos sentido al sufrimiento al reconocer que uno mismo podría encontrarse tal adversidad; valoramos su significado, en parte, al pensar lo que significaría padecerlo; y uno se ve a sí mismo, en el proceso, como alguien a quien efectivamente este tipo de cosas pueden pasarle. Ésta es la razón por la que la compasión está tan estrechamente ligada al temor, tanto en la tradición poética como en la explicación de Aristóteles.³³

Como ya he observado anteriormente, este juicio relativo a las posibilidades parecidas requiere una demarcación: ¿qué criaturas estoy dispuesto a considerar que comparten posibilidades conmigo y cuáles no? Si en verdad sólo voy a sentir compasión en la medida en que considere las posibilidades de los demás como parecidas a las mías, ello

* Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998. (N. de las t.)

32. Rousseau (1979), pág. 224.

33. Véase *Retórica*, 1386a22-28, 82b26-27; *Poética*, 1453a5-6; para una discusión al respecto véanse Halliwell (1986) y Nussbaum (1992), págs. 274-275.

significa que la emoción dependerá de mi capacidad de encontrar similitudes entre yo mismo y los demás. Aristóteles insiste en que el parecido no debería concernir sólo a mis propias posibilidades, sino también a las de mis seres queridos —un añadido plausible, dado que ésta es una de las formas más prominentes en que podemos dar sentido a los desastres que acaecen a personas de diferente edad o de diferente género, por ejemplo.

Y aquí llegamos a otro lugar donde los aprendizajes sociales y familiares desempeñan un papel muy poderoso y los errores pueden ocurrir con facilidad. Los seres que con mayor probabilidad serán vistos como parecidos a uno mismo o a las personas que se quiere serán seguramente aquellos que comparten nuestra forma de vida, aquellos a quienes la sociedad ha marcado como similares. Rousseau argumenta que su familiaridad con las vicisitudes usuales de la fortuna impedirá a Emilio (que no habita en una sociedad enferma) excluir a los pobres o a los miembros de las clases bajas, puesto que sabrá que las personas pierden sus haberes y su estatus a cada momento, así como sus derechos políticos. Pero también nos dice que en su propia sociedad muchas personas deslindan su pensamiento de las posibilidades que tienen las personas de las clases bajas: por eso los nobles y los reyes no se compadecen de aquellos que están por debajo de ellos. De una forma parecida, en nuestra propia sociedad, a menudo a los jurados les cuesta mucho trabajo simpatizar con la historia vital de un acusado que es muy diferente de ellos, por su clase y por su raza; y experimentan una dificultad todavía mayor si están provistos, al mismo tiempo, de una declaración de «impacto de la víctima» procedente de personas que están en una situación más parecida a la suya propia.³⁴ Todas las barreras sociales —o de clase, religión, etnia, género u orientación sexual— se muestran recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esta contumacia obstaculiza la emoción.

Por último, la compasión se encuentra con serios problemas a la hora de cruzar fronteras de especie, pues las posibilidades, para bien o para mal, que tenga otra criatura nos resultan opacas. Spinoza se sirve de esta diferencia en la naturaleza emocional para justificar nuestra indiferencia hacia el sufrimiento de los animales.³⁵ La mayoría de los teó-

34. Véase Bandes (1997), examinado más adelante, en el capítulo 8.

35. Spinoza, *Ética*, parte IV, proposición 37, escolio I: «No niego, sin embargo, que los brutos sientan; pero sí niego que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca, y tratarlos como más nos convenga; puesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos».

ricos importantes de la compasión también delimitan firmemente fronteras de especie, centrándose únicamente en el dolor humano. Rousseau, a diferencia de muchos otros, sostiene que Emilio juzgará con naturalidad que la suerte de los pequeños animales es parecida a la suya, y que aprenderá mejor a compadecerse si comienza por prestar atención a los sufrimientos de los mismos.

¿Por qué es tan importante la idea de las posibilidades parecidas? ¿Es que el juicio del parecido puede equipararse a los juicios de la gravedad o del error, es decir, es también una parte constitutiva y necesaria de la emoción, una parte de su definición misma? ¿O sólo es un dispositivo epistémico auxiliar, una forma de obtener claridad sobre el significado del sufrimiento para la vida de la persona que lo padece? Las observaciones de Rousseau y de Aristóteles parecen consistir en que el dolor de otro será un objeto de mi propio interés, una parte de mi noción de lo que constituye mi propio bienestar, sólo si reconozco algún tipo de comunidad entre yo mismo y ese otro, comprendiendo así lo que significaría para mí toparme con ese sufrimiento. Sin este sentido de comunidad, sostienen Aristóteles y Rousseau, reaccionaré con una indiferencia sublime o con una mera curiosidad intelectual, como si fuera un visitante insensible de otro mundo; y no me preocuperé de qué es lo que yo mismo hago para paliar o agudizar ese dolor. Spinoza apoya esta idea cuando asocia su rechazo de que los animales y los humanos tengan una «naturaleza parecida» con el juicio de que no hay nada de malo en provocar daño a los animales. ¿Cómo hemos de encarar esta tesis?

Está claro que determinado tipo de extraños no pueden evitar ser indiferentes o no sentirse involucrados: si no tienen una sensación experimental de la importancia de ciertas cosas, les resultará arduo incluso captar que el sufrimiento es sufrimiento y, como consecuencia, también les costará no comportarse de manera torpe o cruel al tratar con el mismo. Pero ¿de verdad tienen que ser así las cosas? ¿Es sencillamente una cuestión de las limitaciones de la comprensión? ¿Podríamos imaginar un ser divino o perfecto que sintiera compasión por los sufrimientos de los mortales sin que tuviese conciencia de compartir con ellos sus posibilidades y vulnerabilidades? Es muy frecuente en la tradición clásica que los dioses se representen como seres ciegos y carentes de compasión; esta falta se relaciona con su invulnerabilidad. A un ser que sólo puede sentir molestias efímeras o triviales le costará ver adecuadamente el atroz sufrimiento de un Heracles.³⁶ Pero los dioses (y los humanos divinizados) en ocasiones sienten verdadera compa-

36. Véanse Nussbaum (1992) y Winnington-Ingram (1980).

sión: Zeus llora la muerte de Sarpedón; el dios cristiano siente una compasión incesante por los errores y sufrimientos de sus criaturas; el budista que ha escapado con éxito de la vulnerabilidad personal y de las experiencias de dolor se compadece de las pesadumbres de quienes todavía están atrapados en ellas. Esclarecer estos casos es tarea difícil-tosa, pues de una u otra forma cumplen, después de todo, el requisito de Aristóteles de que quien se compadece reconoce una vulnerabilidad similar «ya sea en sí mismo o en sus seres queridos». Al apiadarse de Sarpedón, Zeus siente lástima de su propio hijo, por el cual también se siente afligido; esta vulnerabilidad personal le da la base para sentir una piedad más general hacia los caídos en la guerra. El dios cristiano es vulnerable de un modo parecido, al sufrir la agonía y la muerte tanto en su propia persona como en la de su hijo. El boddhisatva ha experimentado las penalidades de las que se apiada, aunque por el momento no espere volver a padecerlas. Además, el apego por los intereses de la persona que sufre entraña ya de por sí una forma de vulnerabilidad: de ese modo un dios, al permitirse semejante vínculo, se convierte en un ser hasta cierto punto necesitado y no autosuficiente y, por ello, parecido a los mortales. Las concepciones religiosas tales como las del epicureísmo, el estoicismo y el platonismo, que imaginan la condición divina como estrictamente autosuficiente, se ven obligadas a negarles toda compasión a los seres divinos.

¿Así tiene que ser? Parece que lo que en realidad está en juego aquí es el carácter eudaimonista de las emociones, tal y como las he definido. He alegado que para que se presente la aflicción, la persona muerta debería ser vista y valorada como una parte importante de la propia vida del doliente, de su esquema de objetivos y proyectos. Del mismo modo, para que se despierte la compasión se debe considerar el sufrimiento de otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas. Se deben tomar las penurias de otra persona como algo que afecta al propio florecimiento. En efecto, quien se compadece se hace vulnerable en la persona del otro. Es este *juicio eudaimonista*, y no el juicio de las posibilidades parecidas, lo que parece ser un componente necesario de la compasión. Para que tenga lugar ese juicio, no es estrictamente necesario que esa persona se centre en la relación que tiene con la otra. Una deidad verdaderamente omnisciente debería conocer el significado del sufrimiento humano sin pensar en sus propios riesgos o sus malas perspectivas, y una deidad verdaderamente amorosa se preocupará mucho por las desgracias que se abaten sobre los mortales sin tener que pensar en una pérdida o un riesgo más personal. (Para este tipo de deidad, todos los humanos son ya hijos o seres queridos, parte de su esquema de objetivos y metas.) Pero a los

seres humanos les cuesta sentir apego hacia otros excepto cuando piensan en las cosas que entran dentro de sus preocupaciones. Imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista.

El reconocimiento de la afinidad en la vulnerabilidad es, entonces, un requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable para que los seres humanos se compadezcan; es lo que crea la diferencia entre ver a los campesinos hambrientos como seres cuyos sufrimientos importan y verlos como objetos distantes cuyas experiencias no tienen nada que ver con la vida propia. Tal juicio es, desde el punto de vista psicológico, muy efectivo para atraer a otras personas hacia el ámbito de preocupaciones propio. Incluso cuando sentimos compasión hacia los animales, de los cuales sabemos que son muy diferentes de nosotros mismos, lo hacemos sobre la base de nuestra vulnerabilidad común al dolor, al hambre y a otros tipos de sufrimiento. Asimismo, cuando sentimos compasión por esos aspectos concretos del dolor de un animal que son diferentes de los nuestros —por ejemplo, su falta de derechos legales, su carencia de poder para dar forma a las leyes que afectan a sus vidas o (en algunos casos) su falta de comprensión de lo que les pasa—, la mayoría de las veces extendemos nuestra simpatía basándonos en la existencia de una vulnerabilidad compartida ante el dolor. Pensamos: qué horrible sería sufrir un dolor así y sin esperanza alguna de cambiarlo.

Este hecho explica por qué es tan frecuente que quienes no desean revelar compasión alguna y quieren enseñar a los demás a imitarlos retratan a los que sufren como criaturas de un tipo completamente diferente y con posibilidades también del todo distintas. En *La destrucción de los judíos europeos*, Raoul Hilberg muestra el grado de penetración en el discurso nazi sobre los judíos, en relación con su asesinato, de los rasgos no humanos: eran representados como animales de una especie lejana, como insectos o alimañas, o como objetos inanimados, «mercancía» que había de ser transportada. (Después veremos cómo el asco contribuyó a este proyecto separando tajantemente a los que sufrían de sus torturadores.) Cuando un individuo que sufría se encontraba, por sorpresa, de tal manera que la similitud saltaba a la vista de modo inevitable, las personas solían ver lo que el filósofo Jonathan Glover, reflexionando sobre un amplio abanico de casos de genocidio y de maldad, denomina un «salto adelante», una circunstancia en la que de repente se reconoce la gravedad del sufrimiento y surge una piedad que produce vergüenza y confusión.³⁷ En ocasiones el catalizador de este salto puede ser la mera proximidad física. Otras veces es el recuerdo de

37. Véanse Hilberg (1985); Glover (1999), págs. 81, 345-348.

cierto parecido con la propia vida familiar.³⁸ En otros momentos incluso puede ser el deseo sexual. Un ejemplo notable de esto se muestra en la película *La lista de Schindler*, en la escena en que el comandante del campo nazi se enfrenta a la hermosa asistenta judía. Cuando ella está en su cuarto del sótano, temblando, llevando sólo una combinación, él le agarra el mentón, la mira con violencia a los ojos y pregunta, con un tono extraño de angustiosa toma de conciencia, «¿es ésta la cara de una rata?».³⁹

En resumen, el juicio de las posibilidades parecidas es parte de un constructo que salva la brecha entre los fines actuales del niño y el juicio eudaimonista de que otros (incluso otros distantes) son una parte importante del esquema propio de objetivos y proyectos, importantes como fines en sí mismos. Equipado con su concepción general del florecimiento humano, el espectador mira a un mundo en el que las personas padecen, sin que medie ningún fallo por su parte, hambre, incapacidad, enfermedad o esclavitud. Cree que los bienes como la comida, la salud, la ciudadanía o la libertad importan de verdad. Y, no obstante, reconoce también que no es seguro si él mismo seguirá siendo uno de los privilegiados que están a salvo y para quienes dichos bienes están garantizados de manera estable. Reconoce que la suerte del mendigo podría ser (o llegar a ser) la suya. Esto le lleva a dirigir sus pensamientos hacia afuera, preguntándose por las disposiciones generales de la sociedad para la asignación de bienes y recursos. Dada la incertidumbre de la vida,⁴⁰ se sentirá inclinado, siendo lo demás igual, a que-

38. Glover (1999), pág. 346: Rudolf Höss deja constancia de cómo la contemplación de las mujeres y los niños hacía pensar a los trabajadores del crematorio en sus propias familias. Christopher Browning (1992), pág. 113, describe a un hombre que rehusó participar en un fusilamiento de judíos «porque había niños entre los judíos que habíamos llevado y en aquel tiempo yo mismo tenía tres niños».

39. Rousseau insiste en que Emilio estará listo para aprender la compasión sólo cuando el deseo sexual en ciernes ya haya dirigido sus pensamientos hacia afuera, hacia los otros. Parece estar equivocado respecto del desarrollo de la compasión; y además, el deseo puede conducir a la objetivación tanto como a la humanización del objeto. Sin embargo, también es posible un efecto humanizante.

40. Rousseau señala que la emoción se desarrolla con mayor facilidad donde las personas llevan vidas políticas muy inestables: así pues, los turcos, alega, son «más humanos y más hospitalarios» que los europeos, porque su «gobierno totalmente arbitrario [...] hace que la grandeza y la fortuna de los individuos sean siempre bienes precarios y vacilantes» (1979, pág. 224). Haríamos bien en abstenernos de delinejar conclusiones políticas normativas a partir de esta dudosa observación. Ya he argumentado que las percepciones de las personas que están habituadas al maltrato y al sufrimiento tienen muchas probabilidades de verse deformadas por su propia experiencia (como el propio Rousseau sostendrá después). Maximizar la conciencia del riesgo y la vulnerabilidad no es una estrategia moralmente valiosa; véanse los capítulos 7 y 8.

rer una sociedad en la que la suerte del desaventajado —los pobres, las personas vencidas en la guerra, las mujeres o los sirvientes— sea tan buena como fuere posible. El provecho propio en sí, mediante el pensamiento de la vulnerabilidad compartida, promueve la selección de principios que elevan los niveles mínimos de la sociedad.

En la tradición, la compasión se ha podido relacionar con naturalidad con la generosidad gracias a este conjunto de ideas. Una vez más, la generosidad podría tener lugar sin los pensamientos prudenciales de la similitud, siempre que la persona generosa esté muy interesada por el bien de los receptores. Pero lo cierto es que los pensamientos prudenciales suelen contribuir muchas veces a que se culmine este proceso, como veremos en breve (sección IV).

La compasión tiene, pues, tres elementos cognitivos: el juicio de la *magnitud* (a alguien le ha ocurrido algo malo y grave); el juicio del *inmerecimiento* (esa persona no ha provocado su propio sufrimiento); y un juicio *eudaimonista* (esa persona o esa criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido). El juicio aristotélico de *las posibilidades parecidas* es un auxilio heurístico para formar el juicio *eudaimonista* (no es necesario pero normalmente resulta muy importante).

Por último, recordemos que, como todas las emociones que se dirigen hacia los seres vivos, muchas veces la compasión o bien contiene o bien está íntimamente ligada a un elemento no eudaimonista de *asombro* (véase el capítulo 1, sección V). Al mirar a Filoctetes con compasión, al verlo como alguien que merece nuestro interés y nuestra ayuda, también lo consideramos como un ser humano y vemos esta humanidad misma con una emoción que probablemente será, al menos en parte, no eudaimonista; pero el elemento no eudaimonista de asombro refuerza mucho o motiva nuestro interés eudaimonista. De manera parecida, cuando vemos con compasión el maltrato a un animal, es probable que se mezcle con nuestra emoción, y la refuerce, un asombro despertado por el propio ser vivo complejo. (Por eso sería muy extraño sentir compasión por la muerte de criaturas que, como los mosquitos o las babosas, no nos causan ningún asombro.) El papel del asombro varía en los diferentes casos de compasión y siempre es difícil decir si hemos de verlo como una parte de la emoción misma o como una emoción diferente estrechamente asociada con ella. (Me inclino a pensar de esta última forma.) Pero creo que el asombro a menudo desempeña, de hecho, un papel importante a la hora de marcar el mundo que conformará nuestras inquietudes y, por tanto, a la hora de dirigir nuestra atención hacia el sufrimiento de sus miembros. Da forma, en este sentido, a nuestra concepción de la *eudaimonía*.

¿Cuál es la relación que se establece entre los elementos cognitivos y la emoción misma? Es natural preguntar en este momento si no podríamos tener todos los juicios sin a su vez sentir el dolor de la emoción. Podríamos conceder que esos juicios son necesarios sin admitir que sean suficientes para sentir la emoción plena;⁴¹ y tal vez menos todavía, que la emoción misma sea un cierto tipo de reconocimiento de la verdad de estos juicios. Veo a una desconocida por la calle. Alguien me dice que esta mujer acaba de enterarse de la muerte de su único hijo, que fue atropellado por un coche cuyo conductor estaba bebido. No tengo razones para no creer lo que me han dicho, de manera que creo que la mujer ha sufrido una pérdida extremadamente terrible sin que haya intervenido ningún fallo por su parte. Sé bien que yo misma podría sufrir una pérdida similar. Habiendo llegado a este punto, puedo sentir compasión por esa mujer; pero también puedo no sentirla. Como dice Adam Smith con un ejemplo parecido, el hecho de que sea una desconocida podría dificultarme la representación de su sufrimiento; o sencillamente podría estar demasiado ocupada y distraída para centrarme en lo que acaban de contarme.⁴² ¿No demuestra esto que después de todo se pueden tener todos los juicios sin que se tenga la emoción?

Adviértase, sin embargo, que en realidad no están todos los elementos cognitivos de la compasión tal como los he definido: falta el *juicio eudaimonista*. No veo a la mujer como una parte importante de mi propio esquema de objetivos y proyectos. A menudo el juicio de las posibilidades similares bastará para que se valore a la otra persona como parte del propio ámbito de preocupaciones; pero en este caso esa conexión psicológica común no se ha establecido, probablemente porque la persona es una desconocida; también podría haberse distanciado del yo de alguna otra forma. Además, en este caso no está del todo claro que yo piense que su sufrimiento sea algo malo y grave; puedo saber que es malo para ella aun sin haber acabado de determinar si su maldad es grave desde mi propio punto de vista. Un torturador sádico sabe que el sufrimiento de su víctima es malo desde la perspectiva de ésta, pero desde su propio punto de vista es algo bueno. En nuestro ejemplo, el sufrimiento de la mujer probablemente no sea visto como algo ni bue-

41. Como en el capítulo 1, en este momento del argumento la suficiencia puede imaginarse causalmente (estos juicios producirán cualquier otro componente que también sea necesario para la compasión), o diciendo que estos juicios son los únicos componentes que hay. En ambos casos, sin embargo, consideramos que los juicios están entre los componentes de la emoción, y cada uno de ellos es necesario para que la emoción sea la que es. Argumentaré que ya no hay más componentes que podamos reconocer como necesarios para la compasión.

42. Smith (1976), págs. 17-18.

no ni malo porque falta el juicio eudaimonista. Aquí vemos cuán estrechamente están relacionados el juicio sobre la magnitud y el juicio eudaimonista. Como el juicio de la magnitud descansa sobre el punto de vista del espectador, si el espectador no se interesa mucho por el destino de la persona que sufre, entonces el juicio sobre la magnitud de un modo u otro fracasará.

Otra forma en que la compasión puede fracasar tiene que ver con la inmadurez: se pueden aceptar juicios procedentes de una fuente de autoridad sin que se comprenda su verdadero significado. Rousseau describe un Emilio que ha sufrido en sus propias carnes y que sabe de buena fuente que los demás también sufren. Ve los gestos que indican sufrimiento y su maestro le asegura que para los demás significan lo mismo que para él. Pero, como sostiene Rousseau, no lo creerá o lo juzgará realmente hasta que haya sido capaz de imaginarse vividamente su sufrimiento, momento en el cual sufrirá el dolor de la *pitié*. «Verlo sin sentirlo —escribe— es no saberlo.»⁴³ Con esto quiere decir algo muy preciso: que el sufrimiento de los otros no ha entrado a formar parte del repertorio cognitivo de Emilio de manera que influya en su comportamiento, le suministre motivos y expectativas, etc. Hasta que pueda realizar el experimento mental que, según Rousseau, basta para sentirse afectado, no siente compasión sino de palabra.

De esta manera, para cuestionar mi tesis de que los tres requisitos cognitivos son suficientes para que se presente la emoción, hace falta otro tipo de ejemplo, un ejemplo donde esté claro que el juicio de la magnitud no es sólo proferido, sino que es asumido de verdad, y donde también esté claro que se ha realizado el juicio eudaimonista. Imaginemos, por ejemplo, que mi propia hija, que es una parte importante de mi esquema de objetivos y proyectos, ha sufrido una pérdida grave. Sé que es grave y sé que no ha sido por culpa suya. ¿Me resulta posible tener todos estos juicios y aun así no llegar a sentir compasión ante su dificultad? Yo diría que esto sólo ocurre en un caso de duelo diferido como el mío, aquel que describí en el primer capítulo, cuando lo que me pasaba era que sencillamente no había terminado de asumir lo que me había ocurrido. Puedo ser capaz de pronunciar ciertas palabras, pero su significado se me escapa. Esto quiere decir, sin embargo, que la creencia misma todavía no ha llegado a formar parte de mi repertorio cognitivo de manera que altere la pauta de mis otras creencias y de mis acciones. En otras palabras, el ejemplo no demuestra que haga falta, además de los tres juicios, cierto elemento no cognitivo, tal como una punzada o un pinchazo de dolor.

43. Rousseau (1979), pág. 222.

Pero ¿qué ocurre en el caso de un dios omnisciente e invulnerable, o incluso de un boddhisatva, que ha conseguido liberarse de la vulnerabilidad personal al dolor? ¿No podría un ser semejante tener todos los juicios implicados en la compasión sin sufrir el doloroso levantamiento de la emoción misma? Lo que revela esta pregunta es que yo he obtenido mi resultado sólo porque no he visto la compasión como si implicara estrictamente un juicio de posibilidades similares. Para Aristóteles, tales seres no podrían experimentar compasión; según mi propia concepción, sí pueden. Mi explicación, a diferencia de la suya, no supone que la compasión implica vulnerabilidad personal, aunque el reconocimiento de la vulnerabilidad personal es de una importancia extrema desde un punto de vista psicológico para que los seres imperfectos humanos lleguen a sentir compasión ante las dificultades de otras personas. Esto además significa que la compasión no va asociada, en mi versión, a un miedo personal, como lo está en la teoría de Aristóteles: se puede sentir compasión por otra persona sin que se tenga en absoluto miedo por uno mismo; si bien, una vez más, entre los imperfectos seres humanos en general este vínculo resultará psicológicamente valioso, pues promoverá el interés por los demás.

Podría objetarse entonces que lo que siente una persona sin miedo e invulnerable no es la emoción dolorosa misma, sino cierta versión distanciada de ella, y que mis tres juicios son suficientes para, y constitutivos de, esa actitud distanciada; llamémosla interés humano. Tal vez no sean suficientes para el levantamiento de la propia compasión. No obstante, puede haber algunos casos en los que nos gustaría decir que un ser autosuficiente experimenta un interés humano y no compasión: lo diríamos del sabio estoico y, quizás, en algunas interpretaciones, también del boddhisatva. Pero el sabio en realidad no comparte mis tres juicios, puesto que rechaza que las vicisitudes de la fortuna tengan «magnitud» alguna. Marco Aurelio nos brinda una imagen provechosa: tenemos que pensar en los sufrimientos de otros como si fueran equivalentes al dolor de un niño que ha perdido un juguete —son bastante reales, merecen nuestro interés, pero sólo del modo en que consolamos a un niño, no porque nosotros mismos creamos que la pérdida de un juguete es en realidad un asunto trascendental. Si, en lugar de esto, imaginamos un ser autosuficiente que de verdad se preocupe mucho por las vicisitudes de la fortuna y que realmente las considere de gran magnitud —las imágenes judía y cristiana de Dios, por ejemplo—, entonces creo que sí hemos de decir que los tres juicios son suficientes; no sólo para despertar interés humano, sino para el levantamiento de la emoción misma. Tal ser, aunque no sea susceptible de verse afectado personalmente, se ha hecho vulnera-

ble al dolor en la persona de otro. Y en esto se diferencia un ser como ése del sabio estoico.

Si los elementos cognitivos son a la vez suficientes para la compasión y partes constitutivas de ella, todavía tenemos que preguntar, como siempre, si hay además otros elementos necesarios. Y aquí una vez más la respuesta será: ¿cuáles podrían ser tales elementos? Doy por hecho que en el capítulo 1 hemos descartado la posibilidad de que exista una correlación general tipo/tipo entre una emoción dada y un estado psicológico específico, y que también hemos cuestionado seriamente la idea de que los sentimientos de un tipo determinado aparecen siempre en el caso de una emoción dada, como partes constitutivas de la misma. Pero aquí tenemos que tomar en consideración de nuevo esta posibilidad, y lo haremos del siguiente modo. Aristóteles menciona el dolor en su definición: la compasión es un tipo particular de dolor. Y parece natural describir así esa experiencia. De hecho, el dolor parece crucial para el papel que la compasión cumple en la motivación. Pero, ¿qué es este dolor? ¿Es algo más que la idea de que está ocurriendo algo muy malo y que ello tiene importancia para el propio esquema de objetivos y proyectos? Por un lado, nos vemos fuertemente inclinados a decir que sí, que hay algo más. Es una perturbación, algo que commueve nuestra sensibilidad. Pero esto no resuelve en absoluto nuestro problema, pues ya sabemos que los pensamientos son una de las cosas más perturbadoras que existen.

En primer lugar, tenemos que preguntarnos si el dolor se imagina tan sólo como una leve agitación o un espasmo, de forma sólo contingente o causalmente ligada a los pensamientos, o si está tan estrechamente ligado a éstos que podríamos denominarlo la dimensión afectiva del pensamiento, un dolor «ante el pensamiento de» cierto mal, tal como lo expresa Aristóteles. Si pensamos en el primer caso, si el dolor es un nudo en el estómago o en la garganta, entonces, aquí y en otros lugares, parecerá poco plausible exigir que esté presente ese dolor para atribuirle a alguien compasión: las personas son extremadamente variables en los modos en que experimentan física e incluso fenomenológicamente sus emociones. Aunque todas las personas que se compadecen sienten *algún* dolor u otro, sería con toda seguridad arbitrario y erróneo exigir que se dé un tipo de malestar en particular. Y la posibilidad de que exista una compasión no consciente nos hace todavía más escépticos: sin duda es posible sentir compasión sin ser consciente de ella, si por ejemplo no se está reflexionando sobre las propias emociones o si nos han enseñado a creer que los hombres de verdad no tienen esos tiernos sentimientos. En ese caso se podría tener esos pensamientos y ser motivado por los mismos, sin encontrarse en un estado que pueda constatarse fenomenológicamente.

Sin embargo, si con «dolor» queremos decir algo más integral a los pensamientos, esto es, si el carácter propio de este dolor no puede describirse sin adscribirle la intencionalidad encarnada en el pensamiento, entonces no está claro después de todo que ese dolor sea un elemento separado. En última instancia parece como si un dolor de este tipo —el aristotélico «dolor ante» el pensamiento del sufrimiento de alguien— estuviera causado por el pensamiento y no tuviera gran independencia causal, si es que tiene alguna. Es más, una vez que nos pongamos a pensar más concienzudamente en cómo definir tal dolor repararemos en que tampoco tiene mucha independencia conceptual: no nos servirán ni la antigua punzada ni el tirón, salvo si lo calificamos como «acerca de» o «ante» el infortunio. Lo que necesitamos clarificar es el dolor mental dirigido a la víctima, no un espasmo físico ciego; pero, ¿qué es este dolor mental si no una forma de mirar con interés la angustia de la víctima, de verla como algo terrible? Tal vez podríamos denominar a esto el carácter afectivo de los pensamientos: pero la noción de «afecto» es notoriamente vaga y resbaladiza, y no está claro si realmente hemos logrado definir un elemento de verdad separado.⁴⁴ En definitiva: si en la noción de dolor descubrimos, en efecto, un elemento separado, en la medida en que esté separado del material cognitivo también resultará demasiado variable como para ser un elemento necesario en la definición. En la medida en que el dolor esté estrechamente ligado al material cognitivo, o incluso sea un elemento del mismo, probablemente no logremos introducirlo como elemento separado. Desde luego, cuando tratamos de determinar si Emilio ha aprendido la compasión o no, nos damos por satisfechos con la evidencia de cierto tipo de imaginación y de pensamiento, así como de cierta forma de ver la angustia de los demás. No inquirimos si además siente cierta punzada o cierto tirón. Esto nos permite suponer que, en realidad, no creemos que el dolor en ese otro sentido sea un elemento necesario más.

III. EMPATÍA Y COMPASIÓN

Ya he dicho que la compasión es distinta de la empatía, la cual implica una reconstrucción imaginativa de la experiencia del que sufre. Ahora tenemos que investigar la relación entre ambas. En primer lugar, ¿cómo funciona la propia empatía? Esto ha ocasionado numerosas controversias en la tradición filosófica. ¿Realmente creemos, temporalmente, que cuando nos ponemos en el lugar del otro uno mismo es

44. Véanse mis observaciones sobre Stocker (1996), capítulo 1, n. 62.

el que sufre?⁴⁵ ¿Nos imaginamos nuestras propias respuestas como fundidas de alguna forma misteriosa con las del que sufre?⁴⁶

Es posible que estas cosas ocurran. Sin embargo, lo más habitual es que la empatía sea como la preparación mental de un actor diestro (que siga el método Stanislavsky): implica una representación participativa de la situación del que sufre, pero siempre se combina con la conciencia de que uno mismo no es quien sufre. Esta conciencia de la vida separada de uno mismo es fundamental para que la empatía pueda relacionarse estrechamente con la compasión: si hemos de sentir compasión por otro, y no por uno mismo, debemos ser conscientes tanto del infiernito del que sufre como del hecho de que su suerte, justo en ese momento, no es la nuestra. Si en verdad tenemos la experiencia de sentir el dolor en el propio cuerpo entonces, precisamente, habremos fracasado en el intento de asimilar el dolor del otro *en tanto que otro*.⁴⁷ Asimismo, debemos ser conscientes de la *diferencia cualitativa* entre nosotros mismos y la persona que sufre: ser conscientes, por ejemplo, de que la persona que tiene un labio herido es un fagotista, a diferencia de uno mismo; que Filoctetes no tiene hijos, a diferencia de uno mismo. Tales reconocimientos resultan cruciales a fin de lograr una esti-

45. Esta concepción es sostenida por Smith (1976) al principio de su exposición: «La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones [...]» (pág. 9). Esto resulta inconsistente con su observación sobre el caso de una persona con daños cerebrales, y está corregido por su observación posterior de que el punto de vista relevante es el del espectador juicioso, no el de quien sufre, quien podría estar mal informado.

46. Ésta parece ser la concepción de Schopenhauer, *Preisschrift über das Fundament der Moral* [Sobre el fundamento de la moral] (trad. Payne, 1995), pág. 143 (aquí utilizo mi propia traducción): la compasión requiere «que en su dolor como tal yo sienta directamente, con sufrimiento, su dolor tal como en otro caso sólo siento el mío, y que por ello yo quiera su bien directamente, tal como en otro caso sólo quiero el mío. Esto, sin embargo, exige que en una cierta manera yo me *identifique* con él, es decir, que toda la *distinción* entre yo mismo y la otra persona, que es la base de mi egoísmo, se suprima, al menos hasta cierto punto». Por otra parte, Schopenhauer también distingue la identificación implicada en la compasión de otra de tipo patológico que «surge de un engaño instantáneo de la imaginación [mediante el cual] nos ponemos a nosotros mismos en la posición del que sufre, y tenemos la idea de que sufrimos su dolor en nuestra persona». En consecuencia, el tipo de fusión que tiene en mente queda poco claro.

47. Véase Cavell (1969), «Knowing and Acknowledging». Un examen excelente de este elemento de la empatía lo aporta John Deigh en su artículo «Empathy and Universalizability», en Deigh (1996), págs. 175-176; Deigh confronta la simpatía con un tipo de identificación emocional que está asociada con la pérdida del sentido del yo *en tanto que persona distinta*.

mación correcta del sentido del sufrimiento para la persona que lo padece. Parece que lo que se requiere es un tipo de «atención doble»⁴⁸ en la que uno imagina lo que sería estar en el lugar del que sufre y, de forma simultánea, conserva a salvo su conciencia de que no está en su lugar. Esta suerte de atención doble es lo que suele denominarse habitualmente «empatía» en los escritos de psicología y psicoanálisis, al discutirse tanto la empatía del terapeuta con el paciente como la propia capacidad del paciente para experimentar empatía. Como es obvio, si el terapeuta creyera que es el paciente, o que está fundido con él, no se trataría de empatía, sino de una peligrosa reacción delirante; esto mismo es verdad respecto de la empatía del amante hacia su pareja, o la de los padres hacia sus hijos.

Esta concepción de la empatía deja claro el hecho de que la empatía puede ser errónea.⁴⁹ Como dice Proust, una persona real representa «un peso muerto que nuestra sensibilidad no puede apartar» (I.91, según mi traducción). La mente del otro sólo es transparente en la ficción. La persona empática trata de reconstruir la experiencia mental de otra persona y, si lo hace de forma demasiado burda, probablemente no se le reconozca ninguna empatía, del mismo modo que de una persona incapaz de mover sus pies en un ritmo 1-2-3 no se dirá que esté bailando un vals. Sin embargo, incluso una imaginación que en general es competente puede hacer mal las cosas: tal vez porque se proyecte demasiado intensamente en la mente de la otra persona, quizás por pura ignorancia.

Así considerada, ¿cómo se relaciona la empatía con la compasión? Está claro que no basta para que haya compasión. En primer lugar, podríamos sentir empatía ante experiencias alegres o placenteras, y la compasión, tal como la he definido, requiere que el objeto esté (que se crea que está) en una situación mala. Pero incluso cuando se trata de acontecimientos desgraciados la empatía no es suficiente para sentir compasión. Los actores pueden tener una gran empatía hacia sus personajes en diferentes tipos de trances sin sentir ninguna emoción particular con respecto a ellos. Pueden considerar que sus personajes son lados y, por tanto, no merecedores de compasión; o pueden pensar simplemente que se trata de personajes ficticios y que no tiene sentido experimentar ninguna emoción en absoluto ellos. También en la vida diaria las personas pueden tener una comprensión empática considera-

48. Este término ha sido introducido por Richard Wollheim (1980, 1987) para describir el modo en que el espectador de una obra de arte es a la vez consciente del objeto representado y del hecho de la representación.

49. Véase Kohut (1981b).

ble aunque no se compadezcan del sufrimiento. Séneca puede empatizar con Q., comprender bien lo que hace que Q. derrame lágrimas amargas, y reconstruir el sufrimiento en su imaginación —después de todo, éstas son emociones de su propia vida anterior— sin tener ninguna inclinación a compadecerse de Q.: sus juicios estoicos sobre la gravedad de las vicisitudes descartan esa emoción.

De un modo totalmente diferente, podríamos juzgar que alguien sufre gravemente sin considerar que su sufrimiento sea *algo grave y malo*: así, un torturador puede ser plenamente consciente del sufrimiento de su víctima y ser capaz de disfrutar imaginándolo sin que aparezca la más mínima compasión, pues considera que el dolor de quien lo padece es un gran bien para él, y cree que sus fines importan y que los de la víctima no.⁵⁰ A un nivel más general, a menudo los enemigos se hacen expertos en descifrar los propósitos de sus adversarios y en manipularlos para sus propios fines: una vez más, esta empatía se emplea de un modo egoísta, negando la importancia real de los objetivos de la otra persona. De una manera diferente, un niño puede sentir una empatía limitada hacia el sufrimiento de su padre, sin creer todavía que el padre sea una persona separada cuyos fines importan; así, la brecha entre empatía y compasión puede ser el resultado de un narcisismo infantil.⁵¹

Asimismo, se puede empatizar con alguien sin llegar a compadecerse de él, si pensamos que el que sufre ha fallado en algo: como jurado, por ejemplo, podemos comprender la experiencia de un criminal sin que nos compadezcamos por la dificultad en que se encuentra, si lo consideramos tanto responsable como culpable.

Y, por supuesto, podemos no llegar a sentir compasión porque el que sufre se sustraer a nuestro juicio eudaimonista: podemos no ver a la persona como una parte importante de nuestro propio esquema de objetivos y proyectos. Un tipo diferente de torturador empático, por ejemplo, podría captar el sufrimiento de la víctima sin considerarlo especialmente importante, ni para bien ni para mal. Pero lo más común es que participemos por muy poco tiempo en la experiencia de otra persona que hayamos conocido o cuya historia vital leamos, sin un interés o una consideración suficientes como para generar la emoción de la compasión. El tipo de empatía que despiertan las personas que cuen-

50. Véase Kohut (1981b), pág. 540: «No escribo sobre la empatía en tanto que asociada con ninguna emoción específica tal como, en particular, la compasión o el afecto. Puede estar motivada por propósitos hostiles y destructivos, y también puede emplearse al servicio de tales propósitos». Véase también Deigh (1996), págs. 174-177.

51. Véase Deigh (1996), pág. 177, quien insiste en la importancia de una concepción evolutiva de la empatía.

tan la historia de su vida en programas diurnos de televisión, por ejemplo, pocas veces suscita una compasión genuina: es demasiado fugaz, está demasiado ligada al sensacionalismo y a la curiosidad como para que engendre un interés real por la persona involucrada en la historia.

Si la empatía no es suficiente para la compasión, ¿es acaso necesaria? Algunos filósofos han sostenido que sí lo es.⁵² Pero esta aserción parece dogmática. A menudo sentimos compasión por criaturas cuya experiencia sabemos que no podemos compartir nunca: la mayor parte de las veces que sentimos compasión por un animal nuestra emoción tiene estas características.⁵³ Y la compasión hacia seres humanos de horizontes nacionales o raciales muy diferentes muchas veces también es así: somos conscientes de que la experiencia de la otra persona nos resulta remota y que sólo con mucha dificultad podríamos reconstruirla. Richard Wright escribió que, al crear a Bigger Thomas, lo hizo deliberadamente con el propósito de repeler la empatía del lector: es un personaje oscuro e inquietante y nunca nos sentimos seguros de haber reconstruido su experiencia en nuestra mente, pero aun así podemos sentir compasión por sus dificultades. Además, podemos no necesitar la empatía, si tenemos alguna otra buena fuente de comprensión: por ejemplo, podemos inferir a partir de una fuente competente que el sufrimiento de una persona es grave y, por eso, conmovernos, aunque no tengamos una imaginación muy vívida.⁵⁴ De igual modo, las imágenes de un dios compasivo no tienen por qué dotarlo de empatía (ni siquiera de imaginación), pues la omnisciencia divina podría permitirle acceder por otras rutas al conocimiento de las dificultades en que se encuentra la persona que sufre.

Y aun así hay algo acertado en la idea de que la empatía resulta psicológicamente importante como guía. Normalmente, sin ella lo más probable es qué permanezcamos ciegos e indiferentes, sin saber siquiera cómo dar sentido a la dificultad que vemos. Es una herramienta muy importante en el afán de conferirle sentido a lo que le ocurre a la otra persona, y también para fijar nuestro interés y nuestra relación con ella. De tal modo, resulta un auxilio (si bien de una forma no necesaria) para poner en práctica tanto el juicio de la magnitud como el eudaimonista. A veces lo hace sencillamente al atraer vívidamente la atención

52. Véase Blum (1980), quien cambió de opinión sobre esto con posterioridad; y Piper (1991).

53. Véase Snow (1991, 1992).

54. Aquí podemos pensar en Bob y Fanny Assingham, de la novela de James *La copa dorada*: él no tiene imaginación, pero puede «seguir la pista» que ella le ofrece y conmoverse en consecuencia.

hacia la dificultad de otra persona y la magnitud de la misma: nos interesamos por ella sencillamente porque nuestra atención se dirige hacia ella cuando antes no lo hacía. En otras ocasiones, probablemente funcione para suscitar el interés en los demás propiciando el juicio de las posibilidades parecidas —el cual, como ya he comentado, a veces tiene que ver con la formación del juicio eudaimonista. Al reconstruir la experiencia de otro en nuestra propia mente damos sentido a lo que para esa persona significa sufrir de ese modo, y esto puede hacernos más proclives a ver sus perspectivas como similares a las nuestras y también, en parte por esa razón, a verlas con más interés.

Las pruebas de que existe una conexión entre la empatía y la emoción de la compasión son importantes tanto en los estudios psicoanalíticos como en los experimentales. Heinz Kohut, el teórico líder de la empatía en el marco del psicoanálisis, se resiste a los intentos de algunos de sus seguidores por sobredimensionar su papel: insiste en que la empatía es limitada, falible y valorativamente neutra. Es más, subraya que para un niño lo importante no es la empatía de su madre, sino sus acciones de ayuda. Sin embargo, también enfatiza (sobre la base de su amplia experiencia clínica) que la empatía (cuando se logra de una manera lo bastante razonable) es una guía valiosa para que se produzcan reacciones acertadas, para obtener un «informante de la acción apropiada» —apropiada no en el sentido ético, sino sólo en cuanto conforme a las metas de la persona, sean éstas benéficas o malévolas.⁵⁵

C. Daniel Batson, cuyo trabajo experimental demuestra que existe una relación firme entre la compasión y el comportamiento de ayuda (véase sección IV), también confiere un papel significativo a la empatía en el nacimiento de la compasión.⁵⁶ Los experimentos de Batson solían consistir en hacer escuchar a dos grupos de sujetos un relato sobre una persona en una situación de angustia. En un grupo se inhibía la compasión, pues los instructores pedían a los sujetos que se fijaran especialmente en los detalles técnicos de la enunciación. El otro grupo era estimulado para que imaginara las experiencias y sentimientos de la

55. Véase Kohut (1981b), pág. 543.

56. Batson (1991). Una advertencia terminológica: Batson emplea «empatía» de tal forma que es equivalente a mi uso de «compasión», como él mismo anuncia en las páginas 86-87, al decir que pretende con ello describir lo que la tradición ha denominado «simpatía» o «compasión», pero prefiere el término «empatía» por ser menos «moralista» que el de «compasión» y menos ambiguo que «simpatía», que podría asociarse con pensamientos de contagio emocional, lo cual no es lo que él quiere describir. Cuando quiere referirse a lo que yo denomino «empatía» emplea términos como «asumir la perspectiva» o bien dice que los sujetos aprendían a adoptar el punto de vista de la persona cuyo relato iban a escuchar.

persona del relato: esto se concebía como un mecanismo para fomentar la compasión. Un dispositivo alternativo en algunos experimentos, muy interesante, era hacer que los sujetos fueran conscientes de que ellos eran muy parecidos a la persona del relato: por ejemplo, que habían escrito cosas parecidas en un cuestionario sobre sus propias esperanzas y temores. Lo que normalmente encuentra Batson es que tanto el juicio de posibilidades parecidas como el ejercicio de la empatía dan lugar a autorregistros donde aparece la compasión. Esto no es lo que él estaba comprobando: él más bien buscaba una relación entre la compasión y la ayuda. Pero en los informes experimentales hay material suficiente para ver también una relación clara entre la empatía (o, alternativamente, el juicio de posibilidades similares) y la emoción compasiva. Si la empatía no es claramente necesaria para la compasión, al menos sí es una ruta destacada que conduce hacia ella.

Batson contaba historias a los sujetos sobre personas que eran muy parecidas a ellos mismos; normalmente, otros estudiantes de licenciatura de la Universidad de Kansas.⁵⁷ ¿Es plausible pensar que la empatía desempeñaría un papel importante en la compasión en caso de que los objetos de esa compasión fueran muy diferentes de uno mismo, y difíciles de comprender? Podemos investigar esta cuestión pensando, una vez más, en mis dos aparentes contraejemplos. Aunque Bigger Thomas se haya creado con vistas a repeler una empatía fácil, en resumidas cuentas la novela realmente ofrece por lo menos una empatía limitada con Thomas a un lector blanco, de hecho, bastante más empatía que la que este mismo lector probablemente sentiría si se encontrara con Thomas en las calles de Hyde Park en Chicago, donde se desarrolla la novela. Y esta empatía resulta relevante para las emociones que sentirá ante sus dificultades, pues ver que su vergüenza y su ira son el producto de fuerzas que superan su control afectará a su juicio relativo al fallo del agente. Implicaría una intrusión pretender que podemos alcanzar una comprensión empática perfecta de personas cuyas vidas son muy diferentes de las nuestras o, en realidad, incluso de aquellas que están cercanas a nosotros, como nuestros padres o nuestros hijos. Pero si no se diera cierto esfuerzo de empatía seguro que seríamos mucho menos proclives a sentir compasión cuando correspondiera o a acometer las acciones que deberían asociarse con esta emoción.

57. Incluso si quería hacer que los estudiantes pensaran en alguien muy diferente de ellos mismos —con vistas a refutar la tesis de que tenía lugar una confluencia mental—, la perspectiva más diferente que quería que asumieran era... ¡la de un estudiante de licenciatura del campus rival de la Universidad Estatal de Kansas! (Véase Batson y otros [1997].)

En lo que atañe a la idea de que sentimos compasión hacia miembros de otras especies pese a nuestra conciencia de que no podemos tener ninguna empatía con ellos, esto, una vez más, está menos claro de lo que parecía al principio. El origen del movimiento para dar un trato humano a los animales en Gran Bretaña tuvo mucho que ver con relatos que propiciaban por los menos una empatía limitada con las dificultades de los animales tratados cruelmente: la novela *Belleza Negra* es un ejemplo de la enorme importancia que la empatía tiene para la compasión. Obviamente esta novela antropomorfiza al caballo de muchas formas no válidas, por eso sabemos que la empatía que provoca es débil. Pero no es débil del todo, en especial en lo que concierne al dolor físico. Parece claro que seremos mucho más propensos a sentir compasión por el dolor de los animales si por lo menos somos capaces de intentar reconstruir su experiencia de las cosas malas que les hacemos.

En resumidas cuentas, la empatía es una habilidad mental de gran relevancia para la compasión, aunque en sí misma sea falible y moralmente neutral.

La empatía sólo por sí misma (es decir, en los casos en que no conduce a la compasión), ¿aporta algo de importancia ética? He sugerido que no: un torturador puede emplearla con fines sádicos y agresivos. Por otra parte, sí que implica un reconocimiento muy básico de otro mundo de experiencia, y en esta medida no es completamente neutral. Si nos recreamos en la figuración de la experiencia de otra persona en nuestra mente, incluso de una forma lúdica y sin sentir interés alguno por ella, reconoceremos, aunque sea de una forma muy básica, su realidad y su humanidad (o, en el caso de un animal, su capacidad para tener experiencias complejas). El torturador empatético sigue siendo malvado. Pero existe otro tipo de maldad, más profunda: el no reconocer en absoluto la humanidad. Como manifestó Kohut en un discurso pronunciado poco antes de su muerte:

Y ahora ésta es la parte más difícil, en particular porque, a pesar de todo lo que he dicho, la empatía *per se* también sirve como, o es, una acción terapéutica en un sentido lato, una acción beneficiosa en el sentido más amplio de la palabra. Esto parece contradecir todo lo que he dicho hasta ahora, y me gustaría eludir sencillamente la cuestión. Pero, puesto que es verdad, y sé que lo es, he tenido pruebas de que lo es, no me queda más remedio que decirlo. En concreto, debo decir que la presencia de la empatía en el entorno circundante, ya se emplee para una terapia bien intencionada o con compasión, ya sirva a propósitos del todo destructivos, no deja de ser un aditamento positivo en algo. En otras palabras, más allá de un odio informado por la empatía, lo que hay es un odio que quiere, sin más, destrozarte, liquidarte de la faz de la Tierra, y (se trata de) un

entorno sin empatía. Las terribles experiencias de estancias prolongadas en campos de concentración durante la era nazi en Alemania eran justo eso. En general no había crueldad [...] Lo que ellos hacían era dejar del todo de considerar la humanidad de las víctimas. No eran humanos [...] Eso era lo peor.⁵⁸

En definitiva, hay algo peor que el villano empatético. Considerese el trato de Hannibal Lecter a Clarice Starling en *El silencio de los corderos*. Aunque las intenciones de Lecter hacia Clarice son enteramente malignas, y aunque uno podría imaginárselo comiéndosela tranquilamente, sin embargo, en su propio esfuerzo por reconstruir el funcionamiento de su mente hay un respeto humano básico. La maldad de la completa deshumanización parece peor: tratar a los judíos, a las mujeres o a cualquier otra víctima como meros objetos cuyas experiencias no importan puede que suponga un mal más profundo que el que hace falta para que los torture un villano empatético que los reconoce como humanos.

Algunos seres humanos no reconocen la humanidad a nadie. Tal es el caso, por ejemplo, del asesino psicópata que protagoniza la novela de Joyce Carol Oates *Zombie*. Oates muestra cómo la incapacidad absoluta de empatizar con otros está estrechamente conectada, en la vida de su personaje, con una completa falta de conciencia de que al matar a un ser humano hace algo malo. Al discutir su novela, Oates ha dicho que la concibió de tal forma que saliera a la luz el ingrediente tan básico de humanidad que es esta capacidad imaginativa.⁵⁹ La empatía puede de no ser estrictamente necesaria para que se reconozca la humanidad en otros: es al menos concebible que un dios benévolos trate a los seres humanos bien y respetuosamente sin tenerla. También cabe imaginar que podríamos reconocer como humanos a otros sujetos distantes sin empatía. Pero, en general, no nos equivocaremos si una persona desprovista de toda empatía nos parece espantosa y psicópata. Sospecharímos que esa persona será incapaz de reconocer la humanidad.

En pocas palabras, la empatía cuenta para algo, pues se interpone entre nosotros y una clase especialmente terrible de mal —al menos en los casos en los que estamos ante personas con las que empatizamos. Los hábitos mentales implicados en este ejercicio de imaginación hacen más difícil que nos retractemos y neguemos su humanidad a aquellas personas con cuyas experiencias hemos conseguido establecer empatía. Así pues, los nazis, como ya hemos anotado, hicieron todo lo posible

58. Kohut (1981a), pág. 530.

59. Comunicación personal, Joyce Carol Oates, 1997.

(como hizo la cultura alemana en general) por retratar a los judíos como una especie distante, como alimañas o incluso como objetos inanimados. Este mecanismo obstruyó la formación del juicio de las posibilidades parecidas, como ya he argumentado, obstaculizando que la compasión tomara esa ruta. Pero también le bloqueó el camino a la compasión al cerrárselo a la empatía. Cuando, inesperadamente, la empatía hacía aparición de verdad —ya fuera a través del deseo o de alguna experiencia personal que conmoviera sus cimientos—, el resultado era una avería en el mecanismo mental que sostenía la negación moral. Así, muchos alemanes tuvieron que llevar una auténtica doble vida.⁶⁰ Acostumbrados a sentir empatía hacia aquellos que reconocían como humanos, conducían sus vidas de imaginación cultivada junto a esas personas; a quienes mataban y torturaban, sin embargo, negaban el reconocimiento mismo de su humanidad.

IV. COMPASIÓN Y ALTRUISMO

Es frecuente asociar la compasión con la acción benévolas. Dado mi análisis, se puede ver fácilmente cómo tiene lugar esa asociación. Si alguien cree que los infortunios de otras personas son graves, que no se los han provocado ellas mismas y, por añadidura, que esas mismas personas son una parte importante del propio esquema de objetivos y proyectos, entonces es muy probable que la conjunción de estas creencias conduzca a una acción que encare el sufrimiento. Puede que no lo haga, si no se ve la posibilidad de ningún curso de acción. Pero si se ve esa posibilidad y la persona compasiva no hace nada para paliar la vulnerabilidad de la víctima, será muy dudoso que tenga realmente los tres juicios.

La ayuda que deriva de la compasión, ¿es realmente altruista? Dado el hecho de que la compasión suele acompañarse del juicio de las posibilidades parecidas, ¿no será una forma de un interés egoísta razonado, después de todo? Puede que yo le dé algo a Mary esperando que pueda necesitarla algún día, y quiero que las otras personas me den a mí. Desde mi perspectiva, sin embargo, una persona compasiva no ayuda a un mendigo sencillamente porque en realidad crea, literalmente, que el que ella misma se encuentre en una posición parecida es sólo cuestión de tiempo. Albergar este pensamiento, sentir la propia vulnerabilidad, es una ruta importante para que muchas personas desarrollen la emoción; pero la emoción misma reconoce el dolor de la otra persona separada como algo malo por sí mismo a causa de lo que oca-

60. Véase Lifton (1986), capítulo 19.

siona en esa otra vida. La persona compasiva sigue siendo totalmente consciente de la distinción entre su propia vida y la de la persona que sufre y busca el bien para aquel que sufre en tanto que persona separada que ha entrado a formar parte de su propio esquema de objetivos y proyectos. (Incluso los niños son perfectamente conscientes de que dar comida a un mendigo podría no mejorar su propia suerte en caso de que uno mismo se convierta en mendigo, a menos que la práctica deviniera una ley general.)

Llegados a este punto resulta tentador decir que esta teoría no resulta iluminadora, porque todo lo que dice es que si uno mismo está interesado por los demás entonces estará motivado a hacer cosas que demuestren dicho interés. Realmente no hemos visto ningún elemento adicional que venga propiciado por la emoción en sí: es el juicio eudaimonista el que se encarga de toda la tarea. ¿Qué sentido tiene la emoción, si todo lo que necesitamos es este juicio? Esta objeción se viene abajo, si la inspeccionamos más de cerca. En primer lugar, el objetor debe conceder que no sólo necesitamos el juicio eudaimonista, sino también los otros dos juicios, si es que han de seguirse las motivaciones para ayudar. Puedo tener todo el interés del mundo en mi hija, pero no estaré dispuesta a echarle una mano si creo que su dificultad es trivial y, probablemente, no me encuentre muy motivada si creo que se lo ha ganado, a menos que piense que es demasiado joven o demasiado débil para que se la considere totalmente responsable de sus acciones, o que su insensatez sea parte de una fase del desarrollo que todos los muchachos atraviesan de forma inevitable. De manera que lo que estamos diciendo es: ¿por qué necesitamos la compasión cuando simple y llanamente podríamos basarnos en los tres juicios? Pero he argumentado que los tres juicios son suficientes para la compasión, de modo que el objetor en realidad está diciendo: ¿por qué necesitamos la compasión cuando simple y llanamente podríamos basarnos en la compasión? Si el objetor replica que la compasión no equivale precisamente a estos juicios, sino que hay algo más, un tipo de dolor, entonces nos topamos con un asunto que ya hemos abordado: si, normalmente es muy doloroso ver los apuros de una persona que nos preocupa, pero en la medida en que este dolor es relevante para motivar la acción benéfica, es probable que no sea un elemento separado de los tres pensamientos. En la medida en que es algo separado, no parecería necesario para que surgiera la emoción.

Lo que me parece que es el verdadero blanco de la objeción es la idea de que, en realidad, tal como he descrito la compasión, ésta ya implica un logro cuasi ético significativo; en concreto, implica valorar a otra persona como parte del propio círculo de interés. Sin embargo,

esto último se puede hacer de forma consistente o inconsistente, y puede involucrar a unas personas en lugar de a otras; así que, en este sentido, la compasión en y por sí misma no tendría mucho que ver con una buena teoría ética. Como he dicho, es verdad que los tres juicios podrían contener defectos desde el punto de vista de tal teoría. Pero en la propia emoción ya se ha avanzado un poco: la emoción misma ve a la otra persona de tal manera que resulta enormemente relevante para la moralidad. Creo que lo que el objetor dice es: entonces no sorprenderá si la compasión tiene que ver con cosas buenas desde el punto de vista ético, como la ayuda, puesto que ya habíamos conectado la ética con nuestra explicación. Lo que el objetor creía que estábamos haciendo era extraer, como por arte de magia, una actitud ética de algo no ético. En lugar de esto, lo que hacemos es extraer la ética de la ética. Y en esto no hay nada sorprendente.

Y, efectivamente, estamos haciendo aparecer una ética (limitada) de una ética (limitada). Lo que el objetor quisiera saber es: ¿cómo podemos llegar a la ética por primera vez? Al describir el papel que el juicio de posibilidades parecidas, el ejercicio de la empatía y ese elemento esquivo del asombro ante la vida humana (y animal) cumplen a la hora de ofrecer ayuda, sólo he dado respuestas tentativas y parciales a esa pregunta. Con seguridad, éstos son componentes relevantes de cualquier respuesta que tenga visos de ser correcta a la pregunta de cómo los niños son capaces de sentir compasión. Pero recuérdese que mi explicación de las emociones infantiles, a diferencia de muchas otras, no supone que las personas sean completamente egoístas desde el principio. Los niños se interesan por algunas cosas del mundo, en ciertos casos desde el principio mismo de su vida: podemos verlo en la curiosidad y el asombro que los conduce hacia afuera a explorar objetos, en el modo en que examinan la cara humana e interactúan por pura curiosidad con ella, o en su necesidad de apego, que no puede reducirse completamente a otras necesidades más egoísticas. Así pues, en lo que respecta a mi explicación, el problema no es cómo introducir otras personas y cosas en un sistema fundamentalmente egoísta; la cuestión es más bien cómo ampliar, educar y estabilizar elementos de interés por los demás que ya estaban presentes y, en particular, cómo construir un interés, que sea verdaderamente ético y estable, por las personas, quienes además son objeto de la necesidad, el resentimiento y la ira. En el momento en que la compasión entra en escena ya se ha avanzado bastante en este cometido, y los padres ya son vistos con amor, culpa y deseo de hacer reparaciones, así como con el asombro con el cual el niño acoge desde el principio la cara humana. El logro representado por la compasión es, pues, nuevo, sólo en el sentido de que el

niño ahora se torna capaz de salir de un círculo estrecho y de sentir un interés más intenso hacia (al menos algunas) vidas que son distantes o que no están directamente relacionadas con la suya. Pero la compasión no ha aparecido de la nada, como por arte de magia: es un brote directo de un elemento protoético en la respuesta que ya estaba presente.

Aquí, aunque con mucha cautela, podemos mencionar un trabajo reciente sobre las bases evolutivas de la compasión. Existen numerosas razones para evitar la teoría evolutiva: hay una gran tendencia en la cultura circundante a sobreinterpretar los datos y a extraer de ellos implicaciones normativas que éstos, por sí mismos, no tienen. Pero si recordamos que la evolución puede como mucho mostrar una tendencia, no algo que deba ser, y si además recordamos que las tendencias sugieren tanto cuál podría ser una norma como qué es lo que una estructura normativa buena debe combatir, cabrá obtener cierto provecho para comprender cómo funcionan de hecho los mecanismos psicológicos al pensar en sus bases evolutivas. Como ya hemos mencionado en el capítulo 2, numerosas pruebas apoyan la existencia de compasión al menos en algunos animales superiores. Por citar un ejemplo muy relevante, Frans de Waal ha defendido persuasivamente la tesis de que podemos encontrar una emoción compasiva y otras conductas altruistas vinculadas con ella en animales estrechamente relacionados con nosotros, en concreto en chimpancés y bonobos.⁶¹ Elliott Sober y David Sloan Wilson han propuesto un argumento muy potente para defender las ventajas evolutivas de la conducta altruista en términos de una teoría de la selección de grupo. Mientras que esta teoría sigue siendo controvertida, Sober y Wilson han ofrecido una aproximación muy elaborada y sofisticada filosóficamente de los límites de la explicación evolutiva, de su compleja relación con la perspectiva psicológica y filosófica y de su interdependencia con el acercamiento cultural. Dada la naturaleza precisa y convincente de su empresa global, su conclusión de que el relato evolutivo más probable implica postular mecanismos psicológicos tanto egoístas como altruistas tiene una solidez que pocos descubrimientos de este tipo han podido lograr.⁶² Así pues, cabe concluir, con reservas, que hay una razón que explica por qué la empatía conduce normalmente a la compasión y, de ahí, a la colaboración, en lugar de a la tortura sádica: tenemos mecanismos psicológicos que, cuando son activados por impulsos evolutivos de la manera adecuada, nos llevan en esa dirección.

61. Véase de Waal (1996); y una discusión al respecto, con un amplio abanico de referencias, en Wise (2000).

62. Sober y Wilson (1998).

¿Es verdad que la compasión motiva de hecho la conducta altruista? Ésta es una cuestión empírica y en principio podría comprobarse. Pero hay un buen número de obstáculos en el camino hacia tal comprobación: la dificultad de encontrar cómo se puede ayudar ante un trance severo; la dificultad de saber a ciencia cierta por qué la persona realiza el acto de ayuda; la dificultad que implica definir la propia compasión y decidir qué papel desempeñan en ella la empatía y el juicio de las posibilidades.

Esta cuestión ha sido estudiada ampliamente en la investigación psicológica reciente, en especial por C. Daniel Batson.⁶³ Los experimentos de Batson en realidad muestran una conexión muy estrecha entre la compasión y el comportamiento altruista. Batson se ha abocado, y lo ha hecho con inteligencia, al problema de separar la motivación egoísta de la altruista y, a mi entender, ha logrado mostrar con éxito que el comportamiento de ayuda no es explicable sobre la base del egoísmo. También ha mostrado convincentemente, me parece, que la conducta cooperativa no debe explicarse por la hipótesis de que quien ayuda imagina que se funde con la persona ayudada.⁶⁴ Evita el problema que plantean aquellos trances en los que no cabe proporcionar ninguna ayuda, al estudiar sólo escenarios construidos artificialmente donde hay algo obvio y no demasiado costoso que los sujetos pueden hacer, tal como donar fondos para auxiliar a una víctima o ayudar a un compañero de estudios a preparar un examen.

Las explicaciones de Batson de la motivación egoísta y altruista son considerablemente rigurosas, como lo son sus experimentos orientados a separar el altruismo genuino de formas sutiles de egoísmo, como el deseo de evitar lo desagradable o de sentirse bien consigo mismo. Lo que es menos satisfactorio en los experimentos de Batson, en lo que atañe a nuestro propósito, es la teoría que él mismo sostiene sobre lo que se comprueba en ellos. Como ya he mencionado, Batson se figura que produce dos tipos de sujetos: un grupo de sujetos de «alta empatía» y otro de «baja empatía». Puesto que con «empatía» quiere decir (como él mismo aclara) lo que los filósofos suelen denominar «compasión, ternura y cosas por el estilo», lo que en realidad hace es generar un grupo compasivo y otro no compasivo, y luego ver cómo la emoción afecta a la ayuda. Pero no define la emoción misma con rigor alguno ni tiene tampoco formas en absoluto satisfactorias de determinar su presencia. Normalmente pide autorregistros de estados emocionales.

63. Buena parte de la investigación de Batson está bien resumida en Batson (1991); véase además Sober y Wilson (1998) para un análisis detallado.

64. Batson y otros. (1997), en respuesta a Cialdini y otros. (1997).

nales, una estrategia que, como él mismo reconoce, es falible. Pero su principal procedimiento para separar los dos grupos de sujetos estriba en atender a las instrucciones que han recibido. Como hemos visto, a algunos sujetos se les indica que pongan una atención cuidadosa en los elementos técnicos de un relato, y esos sujetos son etiquetados como de «baja empatía» sobre la única base de tal instrucción (aunque también advierte que estos sujetos suelen considerarse a sí mismos como de baja emotividad). Otros sujetos reciben la indicación de adoptar la perspectiva de la persona que protagoniza el relato e imaginar sus sentimientos, y esos sujetos se denominan de «alta empatía» sólo por eso (aunque además advierte que tales sujetos presentan autorregistros llenos de una elevada emoción compasiva). Ahora bien, son desde luego muy pocos los estudiantes de licenciatura en la Universidad de Kansas que vayan a ser, con cierta probabilidad, torturadores empáticos; la mayor parte de ellos serán propensos a compartir ciertos puntos de vista sobre los trances que son importantes y sobre quién es responsable de qué, concepción ésta que facilita la transición de la empatía a la compasión —especialmente cuando la narración que escuchan está amañada para acentuar los elementos de gravedad y de inmerecimiento. Aun así, sobre la base de lo que Batson les ha preguntado no está del todo claro si sienten o no compasión tal como yo la he definido. Asimismo, también sería deseable saber más sobre el nivel de interés de esos sujetos ante diferentes tipos de personas y si ese nivel cambió durante el experimento.

En cualquier caso, lo que los experimentos muestran es que los sujetos a los que se les estimulaba para relajarse y emplear su imaginación cuando escuchaban una historia de angustia registraban una emoción más intensa y una mayor voluntad de ayudar a la víctima que la que mostraban los sujetos a los que se animaba a mantenerse distantes y «objetivos». Parecería entonces que las personas que atienden a la angustia de otras personas de una manera suficiente para que se dé la compasión tienen motivos para ayudar a esas personas.

Llegados a este punto es provechoso comparar el altruismo producido por la compasión con la explicación del punto de vista moral ofrecido por John Rawls en su *Teoría de la justicia*.⁶⁵ El propio Rawls invita a hacer esta comparación al afirmar que ha tratado de modelar la benevolencia de una manera artificial, combinando la racionalidad prudencial con restricciones en la información. Al responder a la crítica que Schopenhauer le formula a Kant por omitir la emoción compasiva del equipamiento motivacional del agente ético bueno, Rawls de-

65. Rawls (1971); véase también Rawls (1980) para una concepción más elaborada.

clara que tal combinación nos da, en efecto, un modelo de lo que precisamente Schopenhauer creía que era superior a la racionalidad kantiana. Rawls prefiere el par combinado de autointerés e ignorancia al par de compasión e información, porque cree que su propia estrategia genera resultados más firmes. Sin embargo, reconoce que existe una relación muy estrecha entre ambas maniobras.

En la Posición Original se pide a las partes, prudencialmente racionales, que seleccionen los principios que darán forma a su sociedad, conociendo todos los hechos relevantes generales, pero sin saber dónde acabarán ellos mismos en la sociedad resultante. Una de las cosas que desconocen es su propia concepción personal del bien; pero si saben que hay una pluralidad de tales concepciones y, además, operan con una versión de los que serán los «bienes primarios», cosas tales como la libertad, las oportunidades, los ingresos y la riqueza, que suponen que tienen importancia en cualquier plan de vida que puedan escoger. Lo que, como es bien conocido, argumenta Rawls es que la ignorancia de los sujetos acerca de dónde acabarán situados en la sociedad les llevará a querer principios según los cuales el nivel mínimo quede más elevado: considerarán la posición del menos acomodado con especial atención y diseñarán la estructura económica de la sociedad de tal manera que las desigualdades sean toleradas sólo si están destinadas a elevar esa condición.

Adviértase entonces que lo que ha hecho Rawls al velar la información es eliminar el juicio eudaimonista (y, de hecho, la perspectiva eudaimonista)⁶⁶ y tratar de generar resultados a partir del juicio de las posibilidades parecidas más cierto autointerés prudencial. En los casos clásicos de compasión, se le pedía a la persona que imaginara que la suerte del mendigo podría ser la suya; pero frecuentemente esta apelación fracasaba (como ocurre con los reyes de Rousseau) porque sabemos (o creemos) que en realidad no puede ser. El conocimiento del propio lugar hace que el juicio de las posibilidades parecidas sea insuficiente, a menos que se complemente con un interés sólido en el bienestar de los demás. En este momento, como bien sabía Rawls, la compasión, sin una teoría normativa, da resultados poco definitivos: ¿con quiénes habríamos de sentirnos involucrados, y en qué medida?

Otra diferencia entre los dos sistemas es que Rawls provee a sus

66. Aquí hay una diferencia profunda entre Rawls y Smith, pues este último siempre conserva la perspectiva eudaimonista pero pide al espectador que se centre en los infortunios de otros sin considerar los efectos que tienen sobre la propia situación (aparte del interés amistoso hacia los demás). El proyecto de Smith es el mismo que yo me planteo aquí: la compasión valora a los demás como parte del propio proyecto eudaimonista.

partes de una lista definida de bienes primarios. No resulta sorprendente que estos bienes estén estrechamente relacionados con las listas clásicas de las ocasiones para mostrar compasión; pero ya hemos visto que los objetos de la compasión pueden variar de unas personas a otras y de unas sociedades a otras. Necesitaríamos una teoría normativa clara de cuáles son los bienes por los que merece la pena preocuparse, y cuánto, con vistas a obtener un resultado social seguro de la compasión.

Por último, la teoría de Rawls encierra una concepción firme del merecimiento y del inmerecimiento: las personas no se merecen las ventajas que derivan de su raza, clase, sexo y otras características «moralmente irrelevantes»; y tampoco, lo que es más controvertido, tienen derecho de justicia básica a las ventajas que deriven de sus talentos. Una vez más, la compasión en y por sí misma no presupone una teoría definida de estas cuestiones y es, así, compatible con un amplio abanico de resultados sociales diferentes.

En resumen, la compasión hace que el pensamiento atienda a ciertos hechos humanos y que, de alguna manera, se interese por hacer que la suerte de la persona que sufre sea todo lo buena que sea posible, siendo todo lo demás igual. Y esto es así porque esa persona es un objeto del propio interés. A menudo ese interés está motivado o apoyado por el pensamiento de que uno mismo alguna vez podría hallarse en la posición de esa persona. Una vez más, en numerosas ocasiones está motivado o apoyado por el ejercicio imaginativo de ponerse uno mismo en el lugar de esa persona. He defendido que, siendo todo lo demás igual, la persona compasiva adquirirá motivaciones para ayudar a la persona por la cual siente compasión. Pero para obtener de aquí algo que tenga importancia para la ética normativa necesitaríamos combinar la compasión con una teoría normativa plausible del debido interés por los demás, de cuáles son los trances importantes y del merecimiento y la responsabilidad.

V. LOS OBSTÁCULOS A LA COMPASIÓN: LA VERGÜENZA, LA ENVIDIA Y EL ASCO

Así pues, en este punto es importante volver sobre nuestra explicación evolutiva y preguntarnos qué dificultades nos señala para la formación de juicios correctos en estas áreas y, asimismo, qué recursos ofrece para un desarrollo ético provechoso del interés por los demás. Pongamos atención en el juicio eudaimonista, el juicio de que otros son parte de mi campo de preocupaciones. Ya he dicho que es frecuente que los mecanismos psicológicos de la empatía y el pensamiento sobre po-

sibilidades parecidas sirvan de ayuda en la extensión del interés por los demás también hacia aquellos que están lejos de nosotros. No obstante, el movimiento de la imaginación que debería conducir a la compasión puede verse bloqueado de múltiples maneras. Un impedimento, como argumenta Rousseau, deriva de las distinciones sociales de clase y rango (y podríamos sin dificultades añadir las disparidades relacionadas con la religión, la raza, la etnia y el género). Tales diferencias obstaculizan la compasión cuando se les da una forma social neta, puesto que dificultan el que las personas vean sus propias posibilidades en el sufrimiento de otras personas. Esta dificultad estará presente en todos los sistemas sociales que categoricen a los individuos y los coloquen unos aparte de otros; pero, como sostiene Rousseau, será especialmente tajante en las situaciones de jerarquía, donde un grupo privilegiado define sus perspectivas como extremadamente superiores a aquellas que pueden detentar los grupos inferiores e, incluso, llega al extremo de pensarse a sí mismo como invulnerable.

Las instituciones sociales, pues, construyen la forma que adoptará la compasión. Tocqueville argumentaba que había mayores posibilidades para que apareciera la compasión en la democracia americana que en cualquier otra de las naciones que había visitado, debido a que sus instituciones colocaban a las personas lo bastante cerca entre sí como para que pudieran ver sus propias posibilidades en los trances de otro y, en consecuencia, conmoverse.

Rousseau insiste en que en cualquier escenario, por poco prometedor que se presente, el juicio de posibilidades cuenta con la ventaja de tener a la verdad de su parte. Los infortunios a los que la compasión suele responder —muertes, heridas, pérdidas de seres queridos o de la ciudadanía, hambre o pobreza— son reales y generales. En verdad son la suerte común de todos los seres humanos, de manera que los reyes que no aceptan que la suerte del campesino pueda ser la suya se engañan a sí mismos. Podría ser suya. Ningún ser humano está exento de este tipo de cosas, pues

[...]os seres humanos no son por naturaleza ni reyes, ni grandes, ni cortesanos, ni ricos. Todos han nacido desnudos y pobres, todos sometidos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda especie; finalmente, todos están condenados a muerte. He ahí lo que es realmente el ser humano; he ahí eso de lo que ningún mortal está exento [...] Cada uno puede ser mañana lo que es aquél a quien hoy ayuda.

En definitiva, la persona que rehúsa compadecerse de la necesidad de un extraño basándose en su propia seguridad dice mentiras. La ten-

dencia de la imaginación humana a responder vívidamente ante el espectáculo del dolor es un mecanismo que conduce a la superación de esas mentiras. Así pues, «para el hombre que piensa», prosigue el maestro de Emilio, «desaparecen todas las distinciones sociales». Posteriormente nos preguntaremos cómo puede cultivarse este pensamiento tan conveniente.

Pero ¿cómo y por qué establecemos estos grupos jerárquicamente ordenados, cuya presencia impide la compasión y promueve el autoengaño sobre las propias posibilidades? Si ni siquiera planteáramos esta pregunta, no sabríamos ni cómo empezar a pensar de forma adecuada sobre cuestiones normativas. Se trata de un tema amplísimo y la filosofía no ha sido la única que lo ha abordado. Lo que aportaré aquí serán pues, como mucho, sugerencias tentativas y parciales. Pero creo que merece la pena decir algo teniendo en cuenta la teoría que presenté en el capítulo 4. Allí argumenté que la envidia y el resentimiento hacia los rivales son aspectos inevitables y, en cierto sentido, no del todo insanos del desarrollo de las relaciones de objeto de los niños. Pero, al referirme al paciente B. de Winnicott, afirmaba que si el niño se encuentra atrapado por una demanda excesiva de perfección, acompañada de una vergüenza paralizante ante todo lo que en él mismo es humano, la ambivalencia de las relaciones de objeto tempranas no le impulsará hacia la creatividad y la acción amorosa. Ahora podemos darnos cuenta de que la vergüenza de este tipo actúa como una barrera ante la compasión. Incapaz de salir fuera de sí mismo, B. era incapaz de interesarse por los demás y, por añadidura, tampoco era capaz de establecer el juego imaginativo que podría haber originado y alimentado dicho interés. Para él las otras personas no tenían realidad. Si una persona que sufriera apelara a su auxilio, esta llamada caería en oídos sordos, pues toda su atención estaba consagrada a la sensación paralizante de que lo mejor que podía hacer era apuntalar su propio sistema de control. Como psicoanalista de las relaciones de objeto Otto Kernberg señala respecto de tales pacientes, a los que denomina patológicamente narcisistas:

Estos pacientes presentan un grado poco común de autorreferencialidad en sus interacciones con otras personas [...] y una curiosa contradicción aparente entre un concepto muy elevado de sí mismos y una necesidad patológica de recibir honores por parte de los demás. Su vida emocional es superficial. Experimentan poca empatía hacia los sentimientos de los demás [...] Estos pacientes sienten una envidia notablemente intensa hacia otras personas que parecen tener las cosas que ellos no poseen o que simplemente parecen disfrutar su vida [...] Muestran una deficiencia especial en los sentimientos genuinos de tristeza y de añoranza dolorosa; su incapacidad de experimentar reacciones depresivas es una característica básica

de su personalidad. Cuando son abandonados o decepcionados por otras personas pueden mostrar lo que en la superficie parecería una depresión, pero que a la luz de un examen posterior emerge como cólera y resentimiento cargados de deseos vengativos, en lugar de una verdadera tristeza por la pérdida de una persona que apreciaban [...] En el fondo, [...] hay [una imagen] de la relación con objetos externos, precisamente aquella contra la que el paciente ha erigido todas esas otras estructuras patológicas. Es la imagen de un yo ávido, airado y vacío, lleno de una cólera impotente ante la frustración y temeroso de un mundo que parece tan odioso y vengativo como el propio paciente.⁶⁷

En resumidas cuentas, tales personas no han sido capaces de hacerse humanas. Como B., se lo han perdido. Como no pueden tolerar que nadie más tenga algo, sienten una envidia intensa. Puesto que son incapaces de experimentar la pérdida y la aflicción, convierten cualquier contratiempo en una ocasión para el resentimiento. De hecho, la mera realidad de la existencia de otra persona amenaza su control. Debido a que no desean tener rivales por el control del mundo, rechazan tanto la empatía como el juicio de posibilidades parecidas. Es bastante obvio que tales personas no tendrán compasión.

Kernberg, como Rousseau, señala que la ficción de omnipotencia nunca se mantiene con éxito. El intento de conservarla es una lucha agotadora; y, antes o después, la vida misma revelará la mentira:

Si consideramos que [...] el individuo debe enfrentarse en algún momento a los conflictos básicos de la vejez, la enfermedad crónica, las limitaciones físicas y mentales y, sobre todo, la separación, la pérdida y la soledad, entonces hemos de concluir que es inevitable que al final el yo grandioso se enfrente con la naturaleza de la vida humana frágil, limitada y perentoria.⁶⁸

Pero subraya que este tipo de toma de conciencia del «lecho de muerte» no es un remedio para la personalidad que ha poblado el mundo con objetos sin vida y que tendrá que vivir en la soledad que se ha construido.

Éstos son casos extremos. Pero muchos de los funcionamientos normales de las personas presentan estos rasgos hasta un grado que daña la empatía y la compasión, y promueve el autoengaño sobre la propia vulnerabilidad. Entre estas personas se cuentan tanto hombres como mujeres, pero tenemos razones para pensar que la tendencia a menudo

67. Kernberg (1985), págs. 227-229, 233.

68. *Ibid* (1985), págs. 310-311.

está relacionada con pautas comunes del desarrollo masculino. En el capítulo 4 ya nos hemos referido a las posibles diferencias sexuales en el desarrollo en relación con esta pretensión de control. Y numerosos análisis de la misoginia realizados últimamente han rastreado su origen en esta auténtica ansia por controlar, en este rechazo narcisista a tolerar la realidad de algo diferente de uno mismo, especialmente si al mismo tiempo recuerda la propia vulnerabilidad corporal. Elizabeth Young-Bruehl, cuyo complejo estudio de los orígenes psicológicos del prejuicio pone énfasis en la importancia de ver las múltiples fuentes y estructuras del prejuicio social, sostiene que el sexismio está ligado de una forma particularmente estrecha con el narcisismo por la incapacidad de tolerar la existencia de la madre en tanto que ser separado y no como parte del propio niño, sometida a su control.⁶⁹

Tanto Klaus Theweleit como Andrea Dworkin muestran de manera gráfica, a través de materiales históricos y literarios, que este rechazo suele implicar una negación del propio yo vulnerable y encarnado, de modo que vinculan el narcisismo patológico con hechos generales de la infancia, considerándolos como desarrollos exagerados o perversos de dificultades humanas ampliamente compartidas. Puesto que un niño que busca omnipotencia no acepta los aspectos de sí mismo que sean blandos, carnosos o fluidos, que son signos de debilidad y mortalidad, aquéllos deben ser expulsados del yo en un violento gesto de diferenciación y sometimiento. Lo que los oficiales *Freikorps* de Theweleit detestan es el «barro», el «limo», las «ciénagas», las «riadas» o los «hedores»: todo ello, como argumenta con cierta plausibilidad, metáforas del cuerpo femenino y, en definitiva, de los aspectos vulnerables de sus propios cuerpos. Así pues, ellos proyectan esos atributos odiosos en varios grupos de enemigos sociales y, al someterlos, logran una victoria vicaria sobre su propia humanidad. El deseo de tal personalidad ha tomado forma en la fantasía de Ernst Jünger del nuevo cuerpo masculino alemán:

Son figuras de acero cuyos ojos de águila se clavan entre propulsores giratorios para perforar las nubes; se atreven a la horrorosa experiencia de cruzar campos de cráteres rugientes, atrapados en el caos de los motores de tanque [...] Son los mejores combatientes modernos, hombres saturados sin tregua con el espíritu de batalla, hombres cuyo deseo apremiante se descarga en una simple liberación de energía concentrada y resuelta.

Cuando los miro abrir en silencio senderos entre los alambres de espinos, cavar escalones para asaltar el exterior, sincronizar relojes luminosos, encontrar el Norte por las estrellas, se produce un destello de reconocimiento: éste es el hombre nuevo [...] Una raza del todo nueva, inteligente,

69. Young-Bruehl (1996), pág. 132.

fuerte, hombres de voluntad [...] Un millar de hazañas trazarán arcos a su paso por las calles asfaltadas de sus ciudades, ágiles predadores que avanzan con energía. Serán arquitectos que construyan sobre los cimientos ruinosos del mundo.⁷⁰

Esta fantasía de omnipotencia masculina —el acero que remplaza a la carne, la voluntad que borra toda necesidad— muestra cuán estrecho puede ser el nexo entre la falsa omnipotencia y la agresión, esa «simple liberación de energía concentrada y decidida» que desdibuja la humanidad de las otras personas. Qué vergonzoso ser meramente humano: eso es lo que el nuevo cuerpo masculino asevera en su propio porte.⁷¹ Este texto nos resulta patológico porque sabemos que Jünger era admirado por Hitler y que fue una figura influyente en la creación de la atmósfera que condujo al auge del nazismo.⁷² Pero deberíamos preguntarnos: ¿qué distancia separa esto de aquello por lo que se afanan cada día muchos de nuestros conciudadanos? Y: ¿es fácil diferenciar los casos patológicos de los hechos y tendencias generales de la vida humana de los que aquéllos brotan?

En esta reacción, el asco está en estrecha relación con la vergüenza. Para los oficiales de Theweleit, las mismas cosas que representan la vulnerabilidad y la mortalidad —lo pegajoso, lo húmedo, lo hediondo y lo ponzoñoso— son vistas como asquerosas. Y si retornamos ahora la narración interrumpida en el capítulo 4 veremos que este asco, que sirve siempre al propósito de mantenernos a distancia de nuestra propia animalidad y mortalidad, será fácil que tome como su objeto a otras personas y grupos, que vienen a representar lo que se evita del propio yo. Tan poderoso es el deseo de acordonarnos frente a nuestra condición animal que muchas veces no nos detenemos en las heces, las cucarrachas y los animales húmedos. Necesitamos a un grupo de humanos contra los que erigir nuestras fronteras, y estos representarán la línea fronteriza entre lo verdaderamente humano y lo abyectamente animal.

70. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, citado por Theweleit (1989), págs. 160-161.

71. Compárese con Hitler, citado en Glover (1999), pág. 337:

Mi pedagogía es dura. Debemos echar a golpes lo que es débil. En mis fortalezas del Orden Teutónico crecerá una generación joven ante la cual va a temblar el mundo. Quiero que el joven sea violento, dominante, impertérrito y cruel. El joven debe ser todo esto. Debe ser capaz de soportar el dolor. No debe haber nada en ellos débil ni suave. El depredador libre, espléndido, debe destellar una vez más en sus ojos.

72. El propio Ernst Jünger era nacionalista y conservador, pero nunca fue miembro del Partido Nazi. Algunos de sus escritos han sido interpretados como si contuvieran críticas veladas a Hitler, si bien esta lectura es sumamente controvertida. En cualquier caso, no cabe duda de que contribuyó a crear la atmósfera en la que Hitler subió al poder.

Si se interponen estos quasi-animales entre nosotros y nuestra animalidad, entonces estaremos un paso más allá de ser nosotros mismos animales y mortales.

Así pues, a través de la historia, ciertas propiedades propias del asco —la humedad, el mal olor, la corrupción, lo pegajoso o la suciedad— se han asociado repetida y monótonamente con, e incluso se han proyectado sobre, grupos de sujetos en referencia a los cuales los grupos privilegiados buscan definir su estatus humano superior. Los judíos, las mujeres, los homosexuales, los intocables y la gente de clase baja, todos ellos han sido imaginados como maculados por cuanto de sucio hay en el cuerpo. La imagen que la propaganda antisemita reservaba a los judíos era la de seres asquerosamente blandos y porosos, receptáculos de fluidos, pegajosos, como mujeres por su humedad tumefacta, un sucio parásito dentro del cuerpo limpio del yo masculino alemán.⁷³ Cuando se representaba a los judíos en cuentos de hadas para niños, aparecían de forma estereotipada como animales asquerosos con estas mismas propiedades.⁷⁴ Piojos, alimañas, virus portadores de enfermedades: todas éstas eran imágenes comunes.⁷⁵ Así pues, para Hitler (pero no sólo para él) el judío era el gusano de una llaga purulenta,⁷⁶ escondido dentro del cuerpo aparentemente limpio y sano de la nación.

El asco se movilizó más todavía en la campaña de exterminio de los nazis. Repetidamente, mandaban a los judíos hacer cosas que los asociarían aún más a lo asqueroso. Se los obligaba a fregar las letrinas e, incluso, en un caso, a hacerlo con sus *tefillin* (cintas sagradas para la oración), de tal manera que en la mente del espectador se relacionara la

73. Véase Otto Weininger, *Sexo y carácter*, págs. 306-322: «Quien se detenga a pensar en la mujer y en los judíos quedará sorprendido al darse cuenta del grado en que estos últimos están impregnados de esa feminidad cuya esencia fue estudiada por nosotros, contraponiéndola simplemente a la masculinidad». Entre los rasgos judíos/femeninos explorados aquí está la incapacidad de entender el estado nacional como objetivo del empeño viril: por ello judíos y mujeres muestran afinidad por las ideas marxistas. Tampoco logran comprender las diferencias de clase: se encuentran en «el polo opuesto del aristócrata, pues el principio fundamental de la aristocracia es la estricta observación de todos los límites entre los hombres» (pág. 311).

74. Véase la exhibición notable de estos libros para niños en el Museo de la Historia de Berlín. Del mismo modo, los «intocables» en el sistema tradicional de castas de la India eran vistos como quasi-animales, manchados por la polución de los aspectos animales de sus superiores.

75. Véanse ejemplos en Glover (1999), págs. 338-339.

76. Hitler (1969), pág. 53: «¿Había alguna otra forma de roña o libertinaje, en especial en la vida cultural, sin que al menos un judío estuviese implicado en ella? Si cortas, aun con toda la cautela, en dicha llaga, encontrarás, como un gusano en un cuerpo en putrefacción, deslumbrado a menudo por la luz repentina... ¡un judío!».

idea del culto judío con la imagen de la inmundicia.⁷⁷ Se les privaba de acceso a las instalaciones sanitarias, de modo que tenían que hacer sus necesidades al aire libre. Primo Levi describió la reacción:

Los escoltas de las SS no escondían su diversión al ver a hombres y mujeres que se ponían en cucillas donde podían, sobre los andenes y en medio de las vías, y los pasajeros alemanes expresaban abiertamente su asco: esta gente se merece su destino, mira cómo se comportan. Éstos no son *Menschen*, seres humanos, sino animales, está tan claro como la luz del día.⁷⁸

Así es como los alemanes forjaron la voluntad para llevar a cabo todas esas atrocidades.

Tradicionalmente se asocian propiedades parecidas relacionadas con el asco a las mujeres en tanto que receptáculos del semen y en tanto que relacionadas íntimamente, mediante el nacimiento, con la mortalidad del cuerpo. Otto Weininger hizo explícita esta idea: el judío es una mujer.⁷⁹ (Las mujeres judías, de acuerdo con este principio, eran doblemente asquerosas, seres hiperanimales que ejercían una atracción fascinante pero de las que había que guardarse.)⁸⁰ Y las mujeres más o menos en todas las sociedades han sido vehículos para la expresión del odio masculino por lo físico y lo potencialmente corruptible. Todos esos tabúes relativos al sexo, el nacimiento o la menstruación expresan el deseo de protegerse de aquello que es demasiado físico, lo que tiene demasiado que ver con las secreciones del cuerpo. En su reciente libro sobre el asco, el teórico del derecho William Miller describe estas actitudes masculinas hacia las mujeres como aspectos inevitables de la sexualidad masculina, a pesar de que también se da cuenta de su relación con la discriminación política de las mujeres.⁸¹ Las mujeres reciben el semen del hombre y, puesto que son «lo que comen» (ya sea en el sen-

77. Véase Glover (1999), pág. 342, citando a William Shirer, *Mi diario en Berlín*.

78. Levi, *Los hundidos y los salvados*, citado por Glover (1999), pág. 342.

79. Para un tratamiento valioso de estos aspectos del asco, véanse los ensayos «Repulsion» [«Repulsión»] y «Dirt/Death» [«Suciedad/Muerte»] en Dworkin (1987). Para una discusión más detallada sobre el virus de Otto Weininger véase el capítulo 14, sección VI.

80. Según un artículo inédito de Rachel Nussbaum, basado en la investigación sobre las mujeres judías en las novelas antisemitas de las décadas de 1920 y 1930. Weininger también tenía esta idea: si el judío es una mujer, la mujer judía es en consecuencia lo más sensual y corporal, la «odaliska». Hay estereotipos parecidos respecto de la mujer negra.

81. Miller (1997), capítulo 6. He comentado la concepción de Miller con más detalle en Nussbaum (1999b).

tido de una incorporación oral o vaginal), se convierten en la parte suicia y mortal del hombre frente a la cual éste debe tomar distancia.

Considérese, por último, una ocasión fundamental de demostrar asco en los Estados Unidos de hoy: cuando los varones sienten repugnancia por la homosexualidad masculina. Las mujeres homosexuales pueden ser objeto de temor, de indignación moral o de preocupación generalizada, pero son objeto de asco en menos ocasiones. De igual modo, las mujeres heterosexuales pueden sentir emociones negativas hacia los hombres homosexuales —miedo, indignación moral, preocupación— pero, una vez más, muy pocas veces sienten sensaciones de asco. Lo que inspira asco es normalmente el pensamiento masculino del homosexual varón, imaginado como sujeto de penetración anal. La idea del semen y las heces mezcladas en el interior del cuerpo de un varón es una de las imágenes más repelentes que cabe imaginar para los hombres, para quienes la idea de la impenetrabilidad constituye una frontera sagrada contra la corrupción, la ponzoña y la muerte. La presencia de un homosexual varón en la vecindad inspira el pensamiento de que uno mismo podría perder la seguridad propia, de que uno mismo podría convertirse en el receptáculo de tales productos animales. Así pues, el asco es, en definitiva, asco ante la imagen de la propia penetrabilidad y de las propias supuraciones, y ésta es la razón por la que el homosexual masculino es a la vez contemplado con repulsión y visto con temor, como un predador que podría convertir a cualquier otro en un ser asqueroso. La mirada misma de tal varón es de por sí un agente infeccioso, como podemos comprobar en los extraordinarios debates sobre las duchas en el ejército. La mirada de un homosexual masculino es vista como contaminante porque dice: «Tú puedes ser penetrado». Y esto quiere decir que puedes estar hecho de heces, semen y sangre, no de un limpio plástico o de carne metálica.⁸² (Lo cual significa: pronto estarás muerto.)

No debemos negar que cada forma de prejuicio es a la vez múltiple en su interior y distinta de otras formas de prejuicio. Y aun así encontramos que de diversas formas acecha una misma amenaza: la intolerancia de la humanidad con respecto a sí misma. Este rechazo, relacio-

82. Así pues, no debe sorprender que (para los varones) el pensamiento del sexo homoerótico sea todavía más repugnante que el pensamiento del sexo con fines reproductivos, a pesar de la íntima conexión de este último con la mortalidad y el ciclo de las generaciones. En el sexo heterosexual el varón imagina que no es él, sino un ser inferior (la mujer, vista como animal), quien recibe la polución de los fluidos corporales; al figurarse el sexo homoerótico se obliga a imaginar que él mismo podría verse corrompido. Esto inspira una fuerte necesidad de trazar fronteras.

nado con la vergüenza, la envidia, el asco y el repudio violento, se convierte no sólo en misoginia, sino en otros prejuicios en la medida en que comparten la lógica de la misoginia. Podría entonces verse que un desafío fundamental para una sociedad que quiera enseñar una compasión extendida y adecuada es combatir los mecanismos que subyacen a estas formas hipertróficas de vergüenza y de asco, para dar lugar a personas que puedan aceptar su humanidad no con facilidad, pues no es algo que pueda hacerse fácilmente, sino de alguna forma o de otra.

Creo que ésta era, de hecho, la idea de Rousseau cuando decía que Emilio aprendería la compasión sin jerarquía, si su maestro le enseñaba a dedicarle atención a la vulnerabilidad que comparte con todos los seres humanos. «Así pues, de nuestra debilidad —concluye— nace nuestra frágil felicidad.» Para que surja la compasión es esencial vencer la omnipotencia, y para que se dé una sociedad decente es esencial una compasión extendida, dirigida a los propios conciudadanos. Y aun así, al representar a Emilio como si aprendiera todas estas cosas sin tensiones una vez que alcanza la edad de la pubertad, Rousseau no tiene en consideración un aspecto profundo y complejo del problema que su propia narración pone de manifiesto. A pesar de la exhortación del libro IV a tener compasión por todos los seres humanos, hay sin duda por lo menos un ser humano hacia el cual Emilio nunca muestra compasión: se trata de su consorte Sofía, a la que nunca trata de comprender y a la que —en la conclusión inédita del *Emilio* de Rousseau— al final repudia cruelmente.⁸³ Este trágico final de su unión no es lo que el propio *Emilio* permite pronosticar y, sin embargo, Rousseau se dio cuenta de que no podría escribir su futuro de otra manera. Este reconocimiento de la incompatibilidad entre la preponderancia masculina y la compasión preocupó tanto a Rousseau que no pudo ni destruirlo ni publicarlo.

VI. COMPASIÓN Y TRAGEDIA

Así pues, la compasión descansa sobre una base enormemente inestable. No sólo es incierta meramente del modo en que la describe Rousseau, dependiente de instituciones que crean un sentido enfermo de desigualdad en el valor humano. No es fiable tampoco en otro sentido diferente y más profundo, según el cual dependería de una lucha en el interior de la personalidad, difícil de acometer y cuyo resultado es dudoso. En el capítulo 8 se analizará en qué medida las instituciones so-

83. Véase un examen de este fascinante texto en Okin (1979).

ciales pueden promover su desarrollo; la tercera parte del libro aborda las raíces más profundas de aquella lucha, examinando si es posible deslindar el amor de la vergüenza y el asco.

No obstante, nuestra explicación no se limita a mostrar los problemas. Además, muestra los recursos a los que la personalidad puede recurrir para combatirlos. Uno de esos recursos es el desarrollo del amor, el interés por los demás y la culpa que hemos postulado en la relación (no patológicamente narcisista) entre los padres y sus hijos: estas experiencias cimentan una mirada hacia el exterior llena de interés y proveen a los niños de motivaciones potentes para llevar a cabo muchos tipos de comportamiento relacionados con la ayuda. Otro es la habilidad de dolerse por una pérdida, lo cual (una vez más, si está ausente un narcisismo patológico) es una forma de expresar y desarrollar más todavía el interés por los demás y, además, una forma de reconocer la propia mortalidad.

De hecho, podemos decir sin miedo a exagerar que toda la vida emocional del niño es una forma de reconocer su falta de omnipotencia. En este sentido, las emociones en su conjunto hacen una contribución a la moralidad de extrema importancia al socavar los deseos narcisistas que parecen estar tan profundamente arraigados en el prejuicio y la agresividad. Por último, la habilidad de asumir la perspectiva de otra persona, una capacidad que desde el principio está en la vida infantil, así como en las especies de primates superiores, demuestra ser una fuente fundamental de la emoción y del interés por los demás.

En el capítulo 4 he argumentado que las artes, al nutrir la habilidad de contemplar la finitud humana con placer, ayudan a la personalidad en su lucha con la ambivalencia y la indefensión. Ahora, al pensar en la compasión, podemos extender esta idea. Las narraciones a las que podríamos dirigirnos con naturalidad para un desarrollo de la compasión mediante las artes son las que se ocupan de trances trágicos, incluyendo de una manera especial los propios dramas trágicos clásicos —por ejemplo, la historia de Filoctetes, quien sufre un dolor terrible sin que medie ningún fallo por su parte. Podemos ver sin dificultad alguna que tales obras de arte alientan la compasión en su público al invitar tanto a la empatía como al juicio de posibilidades parecidas. Además, operan de manera que promueven abiertamente los juicios constitutivos de la compasión, el juicio de la gravedad y el juicio del inmerecimiento del mal. Es más, normalmente presentan concepciones provechosas y plausibles desde un punto de vista normativo: las tragedias no versan sobre cargamentos de lenguas de pavo real, sino sobre trances que todos podríamos ver como de cierta «magnitud». Contribuyen, pues, a que se desplieguen nuestros juicios de «magnitud». Y, normal-

mente, revelan de una forma convincente y verosímil los límites de la responsabilidad y el control humano sobre los desastres que pueden abatirse sobre las personas buenas.

Por último, las tragedias animan, si bien de una forma ficticia, el interés por alguien diferente de uno mismo por medio de ciertos recursos de la poesía y del drama que resultan cautivadores. Aunque, por supuesto, es posible que las tragedias apoyen la concepción de que ciertos grupos o clases no son plenamente humanos y, por tanto, no son merecedores de la compasión del espectador, resulta significativo que tiendan, en general, a anticiparse a las culturas que las rodean en el reconocimiento de la humanidad compartida de diferentes seres humanos vulnerables. Así, la sociedad altamente jerárquica y misógina de la antigua Atenas creó tragedias que suponían formas sutiles de simpatía con respecto a los sufrimientos de las mujeres; los esclavistas de Estados Unidos crearon *La cabaña del tío Tom*, y la sociedad explotadora de los animales que fue la Inglaterra victoriana produjo *Belleza Negra*. Las ficciones trágicas promueven la extensión del interés por los demás al asociar con firmeza la imaginación a las aventuras de la vida distante en cuestión. Así pues, aunque ninguna resulta fiable desde el punto de vista eudaimonista *per se*, las tragedias constituyen mecanismos poderosos para la extensión del juicio eudaimonista.

Es más, si las artes en general tornan placentera la vulnerabilidad humana, los dramas trágicos (así como otras obras que describen trances trágicos) alientan el placer más difícil: el que surge de contemplar nuestra moralidad y nuestra vulnerabilidad frente a las peores calamidades de la vida. El espectador trágico, mientras representa este papel del modo en que se lo prepara el drama, no padecerá un narcisismo patológico o una vergüenza paralizante por su falta de omnipotencia. Tampoco, como muestra la historia de Filoctetes, sentirá asco por el sufrimiento humano. Cuando Neoptólemo se convierte en un espectador compasivo de los trances de Filoctetes no tiene en absoluto la reacción de asco que en principio motivó a los griegos a abandonarlo en la isla. No expresa ninguna reacción ante el hedor nauseabundo de la herida que se describe minuciosamente sino que, simplemente, ve a Filoctetes como un amigo que sufre. La habilidad de imaginar el dolor se ha sobrepuerto a la necesidad de acordonarse frente al sufrimiento. Y así le ocurre también al espectador: se encuentra mirando impertérrito a un ser marginado, abandonado porque parecía intolerable estar con él. Y se hace completamente consciente de que al confraternizar así con Filoctetes se reconcilia, a su vez, con todos esos elementos de la vida del héroe que pertenecen también a la suya propia. De hecho, así el espectador se reconcilia consigo mismo.

De modo que con Neoptólemo el espectador participa alegremente en un mundo en el cual no controla las fuentes de todo el bien y lo afirma como un mundo en el que merece la pena vivir. Como escribe Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, el arte es «como un mago que salva y que cura» (*NT* 7),⁸³ al permitir que el espectador vea su propia vida y su propio cuerpo como placentero en su propia vulnerabilidad, al «individuo que yerra, anhela y sufre» como una máscara del poder (mortal) de Dioniso (*NT* 10). La idea de Nietzsche era que esta experiencia ayudaba a las personas a aceptar su propia vida.⁸⁴ La idea (estrechamente relacionada con ésta) de Sófocles —y la mía— es que esto las ayuda a aceptar la vida de los otros.

⁸³ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973. (N. de las t.)

⁸⁴ Desde luego que Nietzsche fue un gran enemigo de la piedad, y algunos de sus argumentos serán discutidos en el próximo capítulo. Pero su defensa de la experiencia trágica, en esta obra de juventud, parece en cierto modo en contradicción con el espíritu más estoico que inspira los ataques a la piedad de su período intermedio.

CAPÍTULO 7

La compasión: el debate filosófico

I. LA COMPASIÓN Y LA RAZÓN

La compasión es controvertida. A lo largo de unos dos mil quinientos años ha encontrado tanto ardientes defensores que la han considerado los cimientos de la vida ética, como opositores igualmente decididos que la han acusado de ser una guía «irracional» y nefasta para la acción. Estos oponentes han influido enormemente en la retórica de los debates contemporáneos sobre la emoción. En el derecho y en la vida pública en general se encuentra por todas partes la oposición entre «emoción» y «razón», en especial cuando lo que está en cuestión son ciertas apelaciones a la compasión. Muy pocas veces encontramos que esta dicotomía se establezca con claridad. Raramente se nos dice si «irracional», al aplicarse a la emoción, quiere decir «que no implica pensamiento alguno» o «que implica un pensamiento que de alguna forma está por debajo de los niveles aceptables, un mal pensamiento». En el proceso, muchas veces encontramos los vestigios de un debate histórico, pero de una manera poco clara o degenerada. Por esta razón parece útil estudiar de cerca esa discusión y valorarla de acuerdo con nuestra teoría evolutiva de la compasión. Creo que se demostrará que la mayoría de los adversarios contemporáneos de la compasión no comparten la posición filosófica con la que parecen aliarse.

Para sentar las bases, consideremos el modo en que el ataque a la compasión como «irracional» ha aparecido en un debate reciente en el marco del derecho. En una causa relativa a las instrucciones dadas al jurado¹ (que atañía a las reglas para dictar sentencia penal que se habrían aplicado a O. J. Simpson, si se le hubiese declarado culpable), la jueza O'Connor argumenta que «la condena impuesta en la fase de la pena

1. *California vs. Brown*, 479 US 542-543 (1987).

debe reflejar una respuesta *moral* razonada a las circunstancias del acusado, a su carácter y a su delito, no mera simpatía o emoción». La determinación de la pena, prosigue, es una «investigación moral» y no una «respuesta emocional», asumiendo sin argumentación que se trata de dos categorías netamente distintas. También el magistrado Brennan sostiene que la «mera simpatía» debe dejarse de lado.

Pero esta devaluación no está confinada a los adversarios de la emoción, pues el juez Blackmun, mientras defiende que la emoción compasiva desempeña un papel valioso e imprescindible en la sentencia penal,² acepta no obstante la oposición entre las emociones de un lado y los juicios basados en razonamientos morales de otro, cuando decía que, aunque la reacción del jurado «a veces puede ser racional o moral, también puede brotar de la simpatía o la clemencia, cualidades humanas de una naturaleza emocional innegable». Esto le da a su postura un aire de disculpa y debilidad que parece poco convincente. Más recientemente, el juez Thomas ha atacado las apelaciones a la compasión que se centran en las circunstancias desaventajadas de un acusado, sugiriendo que tales llamados son irracionales porque no dotan a las personas de suficiente capacidad de acción ni de responsabilidad (véase capítulo 8, sección II).

Mucho de esto también vale para unos pocos teóricos del derecho y de la economía que defienden cierto grado de confianza en la emoción para el razonamiento público: una y otra vez, encontramos que la «empatía», la «simpatía» e incluso la «pasión» se suelen oponer a la «razón» o la «racionalidad» de una manera que inevitablemente coloca la carga de la prueba sobre los hombros de los abogados de la emoción, dadas las connotaciones normativas del término «racional».³ Parece que lo que afirman es que hay ciertos elementos de la personalidad que no clarifican ni enriquecen la comprensión,⁴ que están por debajo del

2. *Ibid.*, págs. 561-563. Otro extremo cuestionable de la opinión de Blackmun, desde el punto de vista de la tradición, es que se habla de la «simpatía o clemencia» del jurado, confundiendo la emoción con un atributo no emocional del juicio que la tradición adversaria a la emoción aprueba.

3. Véanse Massaro (1989), Henderson (1987); Gewirtz (1988), uno de los defensores más elocuentes del papel de la emoción en el derecho, todavía se refiere a «emociones no racionales». Una defensa más minuciosa de la emoción en derecho que no cae en esta trampa es Minow y Spelman (1988). En el campo de la economía, Frank (1988), aunque se titula *Passions within Reason* [Pasiones en la razón], en realidad no ubica las pasiones en la razón sino que, de forma consistente, las trata como fuerzas irrationales que sin embargo pueden tener consecuencias valiosas.

4. Esto no es verdad en el caso de Gewirtz, que escribe la interesante frase: «pero aunque las emociones no racionales pueden distorsionar, engañar o arder de forma incontrolada, tienen un valor en sí mismas y también pueden abrir, clarificar y enrique-

nivel racional y que de ninguna manera se puede uno fiar de ellos por sí mismos, pero que de todos modos hemos de servirnos de dichos elementos en ciertos contextos legales. No es sorprendente que críticos de la compasión como Richard Posner encuentren débil esta posición, una invitación a introducir en el derecho fuerzas brutas y sin discernimiento.⁵

Ambas caras de este debate en realidad están muy cercanas porque fracasan en su examen de esta tajante oposición entre compasión y razón. La idea de que la compasión es «irracional» podría querer decir una cosa de entre dos posibles. Podría significar que la compasión es una fuerza no cognitiva que tiene poco que ver con el pensamiento y el razonamiento. Esta postura, como se vio en el capítulo 6, no resiste un examen serio. Por otro lado, podría significar que el pensamiento sobre el que descansa la compasión es un pensamiento falso o malo en un sentido normativo; esto es de hecho lo que sostiene la tradición más seria que se opone a la compasión. Pero para sostener esto, como veremos, debemos defender una posición ética sustantiva y enormemente controvertida, una postura que ha sido defendida por Platón, los estoicos, Spinoza y, en algunos aspectos, Kant, pero que muy pocos adversarios contemporáneos de la emoción estarían dispuestos a apoyar realmente (aunque creo que el juez Thomas sí). En este sentido, un análisis más preciso de la emoción y del debate histórico sobre su papel normativo puede sentar las bases de una aproximación contemporánea más adecuada.

II. TRES OBJECIONES CLÁSICAS

La tradición favorable a la compasión ha dado por hecho que muchos infortunios de la vida provocan un daño serio a personas «que no lo merecen». Pero para Sócrates, una buena persona no podía ser dañada.⁶ Y el pensamiento socrático relativo a la virtud y la autosuficiencia

cer la comprensión» (Gewirtz [1988], pág. 1.050). Es difícil ver por qué Gewirtz denomina «no racional» a un elemento que puede «abrir, clarificar y enriquecer la comprensión», a menos que emplee el lenguaje de la racionalidad en un sentido puramente no descriptivo ni normativo, y quiera decir algo parecido a «que no atañe a la maximización de las satisfacciones del individuo».

5. Véase además el tratamiento de la emoción en Posner (1992); aquí, las emociones parecen considerarse completamente impermeables al razonamiento y la argumentación.

6. Platón, *Apología*, 41d, véase 30d-c; al respecto véase Vlastos (1991) y mi reseña en Nussbaum (1991).

inauguró una tradición filosófica que se opone a la compasión en tanto que sentimiento moral que no merece la dignidad ni del que lo experimenta ni de quien lo recibe, y que se basa en creencias falsas sobre el valor de los bienes externos. De acuerdo con esta tradición, cuyos exponentes más influyentes han sido los estoicos griegos y romanos, lo más importante en la vida es la propia razón y la propia voluntad, lo que el estoico romano Epicteto denominó el «propósito moral» (*proairesis*) de uno mismo. Todos los seres humanos poseen esta facultad de elección moral y su empleo virtuoso siempre está en nuestro poder, sin importar lo que haga el mundo. El propósito moral es una fuente de equidad humana: es posesión de hombres y mujeres, esclavos y libres. Su dignidad eclipsa todas las diferencias circunstanciales y las vuelve triviales. Muy por encima en dignidad y valor que cualquier otro bien, si se emplea correctamente nos abastece por sí mismo de todo lo necesario para el florecimiento vital. Así pues, la única forma en que la vida puede dañar nuestro propio florecimiento es hacer malas elecciones o convertirse en una persona injusta; la respuesta apropiada ante tal maldad deliberada es la censura, no la compasión. Censurar a alguien, en lugar de compadecerlo, respeta la primacía del propósito moral en cada persona, tratando a los seres humanos no como víctimas y subordinados, sino como agentes con dignidad. Respecto de los acontecimientos de la vida que la mayoría de las personas consideran ocasiones propicias para la compasión —pérdida de seres queridos, de libertad, mala salud, entre otros— cabe señalar, desde luego, que tienen lugar, pero su importancia es menor.⁷

Así pues, la compasión tiene una estructura cognitivo-evaluativa falsa y es objetable sólo por esa razón. Considera importante lo que no tiene una verdadera importancia. Es más, en el proceso la compasión insulta la dignidad de la persona que sufre, al dar a entender que se trata de una persona que en realidad necesita las cosas de este mundo, mientras que nadie que sea virtuoso tiene tal necesidad.⁸ (Kant denomina esto «un modo ultrajante de benevolencia, en tanto que expresa

7. Parece que para Sócrates pueden afectar al grado del propio florecimiento, aunque no al florecimiento mismo: véase Vlastos (1991). Los estoicos se niegan a admitir ni siquiera esto.

8. Véase el desarrollo extenso de esta línea argumental en Nietzsche: especialmente, *Aurora* 135 («Conceder compasión significa tanto como despreciar»); *Zaratustra*, «De los compasivos». Aquí, Nietzsche en realidad está afirmando tres cosas: 1) que la piedad denigra los propios esfuerzos de la persona al dar a entender que no son suficientes para su florecimiento; 2) que la piedad aumenta de una manera inapropiada la importancia de los bienes materiales; 3) que la piedad tiene malas consecuencias, pues socava el autodominio y la razón práctica.

una benevolencia hacia quien es indigno»).^{9*} Si se respeta la facultad del propósito moral en una persona no debemos sentir compasión, pues veremos esta facultad como una fuente de igualdad en el valor humano que no se ve mermada por ninguna catástrofe. Si incluimos el juicio de las posibilidades iguales, la compasión, además, insulta la dignidad de la persona que la siente: es un reconocimiento de que sus propias perspectivas más importantes pueden verse arrolladas por la fortuna.¹⁰ Tal como señala Kant, adoptando algunos aspectos de la postura platónico-estoaica, se trata de «una benevolencia [...] que se llama *commiseración* y que no debería producirse en modo alguno entre seres humanos».¹¹

Esta postura sobre la compasión se convierte en la base del ataque platónico a la tragedia en la *República*.¹² Acerca del hombre bueno se argumenta: «Y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo será el que más se baste a sí mismo para vivir bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro [...] Y para él menos que para nadie, será terrible verse privado de un hijo o de un hermano, o bien de riquezas o de cualquier otro bien» (387d-e).^{**} De acuerdo con esto, los discursos de lamentación y las súplicas de compasión, si es que se mantienen en algunas obras, deberían asignarse a personajes que el público vaya a percibir como débiles y propensos al error, de manera que estos juicios sean repudiados por el espectador.¹³ Los estoicos han proseguido por esta línea de investigación insistiendo en que el verdadero héroe para el joven debería ser Sócrates, con su

9. Kant, *Doctrina de la virtud*, 35, Akad. pág. 457, traducción de Ellington. El argumento completo de Kant en este pasaje está muy próximo, y de hecho es en general consistente con Nietzsche, un hecho que debería dar que pensar a aquellos que creen que la postura de este último es cruel e incluso protofascista. Ambos añaden un argumento adicional: que la piedad aumenta el sufrimiento total que hay en el mundo al hacer que dos personas sufran en lugar de que lo haga sólo una (Kant, *ibid.*; Nietzsche, *Aurora*, 134).

* Kant, *Metáfísica de las costumbres*, trads. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989. Cambiamos, para ser fieles a la traducción que hace la autora, «hombres» por «seres humanos». (*N de las t.*)

10. Véase Nietzsche, *Aurora*, 251 (denominado «estoiaco»), 133; *Zarathustra*, IV, «El signo».

11. Kant, *Doctrina de la virtud*, 34, Akad. pág. 122.

12. Véase Nussbaum (1992) para un análisis detallado de este asunto.

** Platón, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2000. (*N. de las t.*)

13. Así pues, han de atribuirse a «las mujeres, y no a las mejores de ellas, y a los más despreciables entre los hombres». Véase Nussbaum (1992) respecto a algunas diferencias sutiles entre los libros II-III y el libro X en este punto; y para los desarrollos estoicos véase Nussbaum (1993a). Consultese también Halliwell (1984, 1989).

porte sereno y autosuficiente en la desgracia y su baja estima por los bienes mundanos. Los héroes trágicos, por el contrario, deberían ser vistos con desdén, como personas cuyos errores en los juicios evaluativos han provocado su caída. (Epicteto define la tragedia como «lo que ocurre cuando a los tontos les pasan acontecimientos fortuitos»). Esta postura estoica sobre la compasión y el valor es recogida, con ligeras variaciones, por Spinoza, e influye de forma señalada en las teorías de Descartes, Smith y Kant.¹⁴ En el pensamiento de Nietzsche aparece un desarrollo especialmente complejo y lleno de vitalidad de esta línea, cuya conexión con el estoicismo, me parece, no ha sido comprendida suficientemente.¹⁵

Es importante ver que la motivación que subyace al rechazo de la compasión es en el fondo agudamente igualitaria y cosmopolita. Aunque la tradición favorable a la compasión, en su encarnación rousseauiana, puede pretender ser un paladín de las ideas igualitarias y democráticas, al servirse de la compasión para motivar una distribución más equitativa de los recursos básicos, sus adversarios sostienen que su propia postura es más apropiada para respetar la igualdad humana y el infinito valor de la dignidad humana que es su fuente. Para la tradición favorable a la compasión las diferencias de clase y rango originan distinciones en el valor o en el éxito de las vidas humanas. Como mantienen los adversarios de la compasión, admitir esto es reconocer que el mundo y sus sucesos irrelevantes desde el punto de vista moral de hecho pueden forjar categorías y condiciones de humanidad diferentes. Quien crea en la igualdad del valor de las personas no debería aceptar

14. Descartes trata de alcanzar una postura intermedia al admitir que cualquier persona con un mínimo de sensibilidad sentirá compasión por el sufrimiento de los otros, pero sosteniendo que la persona fuerte y magnánima la sentirá de una manera que no implicará de forma tan evidente el juicio de las posibilidades parecidas: la tristeza de dicha compasión no será amarga y, en lugar de eso, será como la experiencia de un espectador trágico (*Las pasiones del alma*, art. 187). Smith aprueba la compasión hasta cierto punto, pero cree que todas las emociones deberían verse estrictamente controladas por una suerte de «autodominio» estoico. Para la compleja postura de Kant véase la discusión que sigue a continuación.

15. Analizo las fuentes estoicas de la postura de Nietzsche sobre la piedad y esbozo algunas consecuencias hermenéuticas novedosas en Nussbaum (1993b). Un desarrollo nuevo e importante de la línea de ataque de Nietzsche estriba en que, siguiendo (de diferentes maneras) tanto el cinismo antiguo como el romanticismo contemporáneo, sostiene que la mayoría de las ocasiones normales de piedad no sólo no son, en realidad, malas para las personas, sino que realmente son buenas: así, la soledad, las penurias, la pobreza o la castidad son todas ellas condiciones favorables para la creación filosófica. Véanse especialmente *La genealogía de la moral*, III.8 y *La voluntad de poder*, 910 (1968).

esta cláusula: atendería a esas dotes humanas básicas que se distribuyen equitativamente y sólo honraría tales dotes igualitarias, considerando que éstas, y sólo éstas, dan la medida de una vida. Sugerir que hay algo que podríamos sumar a las facultades morales de un ser humano para aumentar o disminuir su valor es dar a entender que las personas no son verdaderamente iguales en valor. El rechazo estoico a la compasión puede parecer fácilmente mera dureza de corazón o represión; pero expresa, en su núcleo, esta idea de la dignidad de la humanidad.

Del mismo modo, el aspecto más chocante de la «indiferencia» estoica —la exhortación a no sentirse afectado por las muertes de los seres queridos, incluyendo hasta las de los propios hijos— debe verse como algo estrechamente ligado a la equidad cosmopolita estoica. Todos los seres humanos son iguales en valor, y no somos fundamentalmente miembros de familias o ciudades sino *kosmopolitai*, miembros de la «ciudad-Estado del universo». Esto quiere decir que debemos tener el mismo interés por todos; y este interés igual por todos es incompatible con apegos especiales hacia los familiares. Podemos ofrecer adecuadamente a los miembros de nuestra propia familia o a nuestros conciudadanos un interés y una energía en un grado desproporcionado, porque la vida nos ha colocado en tal lugar y sería poco efectivo tratar de hacer el bien en todas partes. Pero deberíamos admitir que lo que justifica la inversión desproporcionada es una cuestión meramente logística, no el valor especial de la propia familia o nación.¹⁶ Los estoicos griegos fueron más allá al sostener que la existencia misma de la familia pone en peligro el interés correcto porque alimenta celos y hostilidades; los hijos deberían ser, pues, criados de forma comunitaria.¹⁷

Adviértase que la imparcialidad estoica es independiente de la indiferencia también estoica. Podríamos insistir en sentir un interés igual por todos los seres humanos sin negar que los daños del mundo sean significativos e importantes. Una visión estoica así modificada dejaría espacio a la compasión, siempre que se distribuyera uniformemente. Así que el ataque estoico tiene que añadir algo acerca de por qué, dada la naturaleza de la emoción, éste es un resultado poco factible.

Además de atribuir a la compasión el cargo de falsedad en el juicio, los ataques clásicos hacen dos objeciones más. La primera concierne a

16. Aquí presento una versión esquemática de la postura estoica, que no se ajusta plenamente a todos los pensadores de esta tendencia. Este argumento relativo a la justificación de los lazos particulares ha sido adoptado por Smith (1976), «Sobre la benevolencia universal».

17. Véase Schofield (1999); y sobre la compleja doctrina del *érōs* que acompaña a esta concepción de la familia véase Nussbaum (1995b).

la parcialidad y concreción de la compasión; la segunda, a su conexión con la ira y la venganza. La compasión, si seguimos el primer argumento, nos ata a nuestra esfera vital inmediata, a lo que nos afecta, a lo que vemos ante nosotros o a lo que podemos figurarnos con facilidad. Debido a que la imaginación cumple un papel de tanta importancia en ella, es susceptible de verse distorsionada por la escasa fiabilidad de dicha facultad. Pero esto quiere decir que es muy probable que nos hagamos una representación del mundo desequilibrada, que pase inadvertido el valor y la dignidad igual de todas las vidas humanas, su igual necesidad de recursos y de ayuda en los momentos de sufrimiento. Este argumento, que se introdujo por vez primera entre los estoicos antiguos, ha adoptado una forma vívida en los escritos de Adam Smith, quien argumenta que confiar en la «piedad» como motivo social producirá, según su teoría, resultados muy dispares e inconsistentes:¹⁸

Supongamos que el enorme imperio de China, con sus miradas de habitantes, súbitamente es devorado por un terremoto, y analicemos cómo sería afectado por la noticia de esta terrible catástrofe un hombre humanitario de Europa, sin vínculo alguno con esa parte del mundo. Creo que ante todo expresaría una honda pena por la tragedia de ese pueblo infeliz, haría muchas reflexiones melancólicas sobre la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, cuando puede ser así aniquilado en un instante [...] Una vez concluida esta hermosa filosofía, una vez manifestados honestamente esos filantrópicos sentimientos, continuará con su trabajo o su recreo, su reposo o su diversión, con el mismo sosiego y tranquilidad como si ningún accidente hubiese ocurrido. El contratiempo más frívolo que pudiese sobrevenirle daría lugar a una perturbación mucho más auténtica. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no podría dormir esta noche; pero siempre que no los haya visto nunca, roncará con la más profunda seguridad ante la ruina de cien millones de semejantes y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que la mezquina desgracia propia.^{19*}

En resumen: por más que se amplíe la emoción tanto como se pueda mediante la educación, la compasión permanece restringida y poco fiable. Las personas sólo se implican en lo que han podido ver o imagi-

18. Smith (1976), pág. 136; véase la excelente explicación de estos aspectos del pensamiento de Smith en Coase (1976). Véase además Posner (1990), págs. 411-413.

19. Como advierten los editores de Smith, este pasaje puede recordar a Hume, *Tratado*, II.iii.13: «No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo».

* Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braum, Madrid, Alianza Editorial, 1997. (N. de las t.)

nar, y su psicología está coartada por las limitaciones de la imaginación sensorial. Como vimos en el capítulo 6, Smith cree que la empatía es extremadamente importante para generar compasión. Si esto es así, y si es más sencilla la empatía hacia los que se nos parecen y están próximos —o hacia cualquier cosa que un informe haya logrado mostrar como «interesante»—, entonces la compasión participará de esta falta de uniformidad. Pero esto significa que es un motivo moral y social insuficiente e, incluso, peligroso.

Por último, el ataque clásico examina la conexión entre la compasión y las raíces de otras emociones más cuestionables que ella. La persona que siente compasión acepta ciertos juicios evaluativos controvertidos concernientes al lugar de los «bienes externos» en el florecimiento humano. Acepta la idea de que los trances trágicos pueden abatir a personas sin que medie por su parte ningún fallo, y de que las pérdidas que la gente sufre así importan profundamente. Pero una persona que asume esos juicios admite que los hijos, la pareja, la ciudadanía y otros objetos externos importan de verdad para el florecimiento humano. Esto significa que permite que su propio bien esté en manos de la fortuna. Y dejar la propia vulnerabilidad en manos de la fortuna implica aportar toda la materia prima no sólo para que surja la compasión, sino también el miedo, la ansiedad y la aflicción; y, asimismo, para que aparezcan la ira y la disposición retributiva. Lo que el análisis estoico pone de manifiesto una y otra vez es que rechazar la compasión no es una actitud cercana a la crueldad, la brutalidad o al comportamiento del tirano abusivo. De hecho, según su versión es la propia compasión la que está íntimamente relacionada con la crueldad. La persona que siente compasión por otra reconoce la importancia de ciertas personas y bienes mundanos que, en principio, pueden ser dañados por la acción de otra persona. Si quien sale perjudicada es alguna otra persona, la respuesta a dichos daños será la compasión; pero si quien recibe el daño es uno mismo, y el perjuicio es deliberado, la respuesta será la ira, y la ira será proporcional a la intensidad del apego evaluativo que se tuviera inicialmente.

En definitiva, esta tradición sostiene que el alma blanda del ser compasivo puede dejarse invadir por las serpientes del odio y el resentimiento. Cuando Séneca escribe a Nerón reprobándole su compasión,²⁰ no es que se proponga animar las tendencias brutales del soberano. Por el contrario: su designio es hacer que Nerón se preocupe menos por los insultos a su reputación y, en general, por la riqueza y el poder. Este proceder, como argumenta Séneca, lo convertiría en un go-

20. Séneca, *Sobre la misericordia* (el término que emplea es *misericordia*).

bernante más gentil y más humano. Pero este propósito no sólo no se verá obstaculizado por la eliminación de la compasión, sino que la exige, porque exige la eliminación de los apegos a los bienes externos. En la medida en que Nerón, el actor en ciernes al que le gustaba cantar el papel de Ágave en las *Bacantes* de Eurípides, se permitiera llantos trágicos por las vicisitudes de la vida, no se le podría confiar el destino de su pueblo. La crueldad, de acuerdo con Séneca, no es lo contrario de la compasión. Es un exceso de cólera retributiva que, a su vez, no es sino una inflexión o una modalidad circunstancial de los mismos juicios evaluativos que tienen, en otras circunstancias, como inflexión propia la compasión.²¹ De manera que la compasión es prima hermana de la crueldad; la diferencia entre ellas depende de la fortuna.

Esta línea de argumentación está desarrollada por Nietzsche de una manera muy vívida, pues sostiene, con los estoicos, que cierta clase de «dureza» hacia las vicisitudes de la fortuna es la única manera de zafarse del deseo de venganza. La «mirada velada de piedad» que contempla las propias posibilidades con una «profunda tristeza», reconociendo la propia debilidad y falta de adaptación, esa mirada del ser compasivo es, argumenta, la base de gran cantidad de odio dirigido contra un mundo que hace sufrir a los seres humanos y contra todos aquellos que, en ese mundo, no han caído, que se respetan y se dominan a sí mismos: «En este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa [...] Aquí pululan los gusanos de los sentimientos de venganza y rencor».^{22*} O, como dice Zarathustra, «El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo».²³

Esta intuición estoica ha sido desarrollada con más detalle en una teoría de los motivos genuinos del castigo que, a su vez, está en deuda con sus antecedentes estoicos.²⁴ Nietzsche argumenta que el castigo es una forma de intercambio en la cual la parte afectada recibe, como

21. Véase *Sobre la ira* y *Sobre la misericordia*; este argumento se discute en Nussbaum (1994), capítulo II.

22. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (traducido por Kaufmann), III.14.

* Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982. (N. de las t.)

23. Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (traducción de Kaufmann), «De la redención».

** Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2006. (N. de las t.)

24. Tal vez de manera especial con el libro de Séneca *Sobre la ira*. Véase Nussbaum (1994), capítulo II.

pago por su dolor y su sufrimiento, el placer de infligir sufrimiento en el perpetrador original, así como el placer adicional de que se le permita «despreciar y maltratar» a la persona en cuyo poder estuvo una vez (*Genealogía*, II.5-6). Esta forma de ver las cosas muchas veces conduce a la crueldad, como ocurre cuando quien ha sido golpeado en una agresión se deleita cuando la suerte golpea a su atacante. «¿Y no sería lícito añadir» —comenta— «que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura?» (II.6). En ciertos aspectos, Nietzsche prefiere esta moralidad simple de la venganza a la moralidad basada en la idea de que el ser humano es, como tal, despreciable y repulsivo (II.7). Pero, como los estoicos, se apresura a señalar que el interés en tomarse venganza es un producto de la debilidad y de la falta de poder, de esa excesiva dependencia de los otros y de los bienes del mundo que es la marca de un ser humano o una sociedad débil, ni firme ni autosuficiente. La persona compasiva es, como tal, una persona débil.

Pero si la compasión se vincula de este modo al ánimo de venganza, y si la tarea de una sociedad fuerte es contener y controlar las inclinaciones vengativas, entonces deberíamos concluir que la sociedad tiene razones para extirpar la compasión en sus ciudadanos, jóvenes y viejos, en lugar de alimentarla. Podríamos pensar que la represión de la venganza es un tema fundamental en la tradición trágica, por lo menos tan importante como los temas de la fragilidad de la fortuna y el valor de la compasión.²⁵ Pero si la tradición enemiga de la compasión está en lo correcto, la tragedia nutre los ánimos vengativos incluso cuando parece argumentar en su contra; la eliminación real de la venganza requiere la expulsión de los poetas trágicos de la ciudad. Y si la ciudad tiene que ser un estado de derecho, y si una tarea específica del sistema legal es garantizar que la venganza no vea la luz del día, entonces bien podríamos concluir que un sistema legal tendrá razones especialmente poderosas para impedir la compasión trágica y para disuadir a sus ciudadanos de apoyar en ella sus juicios.

III. MISERICORDIA SIN COMPASIÓN

¿Cuál será la actitud de la persona buena y autosuficiente hacia los infortunios de los demás? Aquí llegamos a una cuestión de considerable

25. Sobre esto véase Posner (1988), que encuentra en la tradición trágica una fuente valiosa de ideas sobre el control de la venganza y su escasa adecuación como principio de orden social.

complejidad entre quienes defienden la postura contraria a la compasión. Cuando los demás sufren las pérdidas que normalmente se consideran ocasiones propias de la compasión, el buen estoico, desde luego, no sentirá compasión por ellos. Su sentimiento primordial será el respeto a la dignidad presente en todos y cada uno de los seres humanos, independientemente de si son o no desgraciados; y respetará por tanto al que sufre contemplando su virtud y su voluntad, como si en principio bastaran para que su vida fuera floreciente. En la medida en que quien sufre se aleja de la virtud, en especial al adoptar una actitud inapropiada hacia su propio infortunio, llorando y pidiendo compasión, el estoico será crítico. Epicteto nos anima a mantener una actitud severa y burlona. Deberíamos tratar de disuadir al que sufre de lamentarse de esta forma indigna por su desgracia, y convencerlo para que se haga cargo de sí mismo y de su vida. «Límpiate la nariz», le dice Epicteto al discípulo pasivo. Marco Aurelio, más amable, le anima a adoptar la actitud activa propia de un padre: piensa en la persona que gime por su fortuna como si fuera un niño que ha perdido un juguete. El sufrimiento de ese niño es bastante real y deberíamos consolarlo, pero recordando en todo momento, desde luego, que es infantil preocuparse en demasía por un mero juguete (V.36).

Tal persona no compasiva se interesará de diferentes maneras por el lado material de la vida. Ofrecerá beneficios a otras personas y lo hará sin frenos egoístas, pues él mismo no necesita esas cosas. Esta idea se subraya repetidamente en la tradición anticompasión y, en particular, en Séneca (*Sobre los beneficios*). Pero esta disposición a sacar beneficio, por lo menos en los estoicos y en Spinoza, tiene lugar no porque se consideren importantes estos bienes, sino precisamente porque se tienen por baladíes. De hecho, uno de los grandes méritos que ve en su postura moral esta tradición es que atribuye todo el valor auténtico a las cosas por las que nunca se produciría una amarga competición entre las personas. Como señala Spinoza, «El sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él». ²⁶* (Nietzsche, a su modo característicamente extremista, va un paso más allá: el auténtico filósofo se deleitará en apartarse de todos los bienes mundanos y en vivir en la más pura pobreza y soledad, dejando los bienes del mundo a otros, pues sabrá que esta suerte de sufrimiento en realidad incrementa su capacidad para la excelencia filosófica.)²⁷ Pero esto quiere decir que el compromiso de garantizar bienes mate-

26. *Ética*, parte IV, proposición 36. Este bien, por supuesto, es el conocimiento.

* Spinoza, *Ética*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2000. (N. de las t.)

27. Para las referencias, véase la nota 15 de este capítulo.

riales a aquellos a los que resulta que les gustan descansa en un fundamento frágil, y además a cada paso se verá oprimido por la idea de la persona no compasiva de que no deberían gustarle tanto esos bienes. Volveré más adelante sobre este punto.²⁸

El sabio de la tradición adversaria a la compasión no será siempre «duro». Aunque cree que los únicos daños serios que pueden abatirse sobre las otras personas son sufrimientos que provocan ellos mismos por sus errores y su estulticia, el estoico cree que es extremadamente difícil ser bueno. Así pues, afronta la condición de la mayoría de los mortales, sumidos en la ignorancia, incluidas sus incesantes demandas de compasión, con interés por su evolución y su bienestar. No se enfadará por su propio daño personal y, sin sentirse apabullado por las malas acciones de otra persona, el sabio será libre de preguntarse qué correctivos y enseñanzas, incluso qué castigos, son los que tendrán más visos de mejorar la vida general de quien ha realizado esas malas acciones y de la sociedad en su conjunto. Séneca argumenta en *Sobre la ira* y *Sobre la misericordia* que ésta es la forma correcta de vencer la actitud retributiva: sobreponiendo las inquietudes que la sostienen. Los castigos del sabio están libres de toda aspereza y crueldad, cosas que él relaciona con la vulnerabilidad ordinaria. Se seleccionarán tan juiciosamente los castigos como las prescripciones de un médico; y, con frecuencia, serán misericordiosos.

La misericordia se define como la tendencia a mostrar indulgencia en la selección de los castigos: el juez misericordioso muchas veces elegirá una punición más suave que la que reserva la ley al crimen en cuestión. La buena persona normalmente preferirá esta medida o laxitud en la aplicación del castigo, según argumenta Séneca, por muchas razones diferentes. La primera, porque expresa su propia fortaleza y dignidad: muestra que para sentirse persona completa no necesita infligir un dolor. La segunda razón es que la misericordia deja ver una comprensión de las dificultades de la vida humana, que hacen casi imposible no errar en algún aspecto; muestra, además, la conciencia de que la propia persona que castiga es, a su vez, imperfecta y susceptible de equivocarse. La tercera razón es que reporta provecho a la sociedad toda, pues abre los ojos a la confianza y a la buena predisposición mutua en lugar de fomentar el miedo y el antagonismo.²⁹

28. Véase Nussbaum (2000c) para un examen sobre el daño que esta postura hace al pensamiento político de Cicerón y, por tanto, a los fundamentos del pensamiento moderno sobre los deberes transnacionales.

29. Para un análisis de estos argumentos con más detalle véase Nussbaum (1994), capítulo II; y «Equity and Mercy» en Nussbaum (1999a).

Lo que aquí vemos es, en efecto, una traducción de la estructura cognitiva de la compasión en los términos propios de la concepción de la autosuficiencia de la virtud, que es propia de la tradición contraria a la compasión, pues tenemos que en la misericordia de Séneca, como en la compasión, se da un reconocimiento de las dificultades y de los afanes propios de la vida humana —y en este caso en concreto, de las luchas por perfeccionar el propio propósito moral— emparejado con la aceptación de que uno mismo es un ser humano más, compañero de aquel que será objeto de misericordia. Sin embargo, la compasión toma como centro de atención acontecimientos fortuitos que la virtud no controla; nos miente sobre el bien humano cuando les confiere importancia (sostendrían los estoicos). Por el contrario, la misericordia se centra en la esforzada lucha por ser virtuoso y por perfeccionar el propio propósito moral. Pone el acento en el sitio correcto, según lo ve la tradición contraria a la compasión, y atribuye importancia a lo que realmente la tiene. Aun así, considera, al igual que la compasión, que para todos los seres humanos es difícil vivir bien y que es muy probable que las personas alguna vez lleguen a dolerse por algo aunque hagan esfuerzos razonablemente buenos. Pero la compasión se centra en las ocasiones en que la llegada del dolor es independiente de cualquier fallo de la persona. Según sus oponentes, tales ocasiones no existen: o el sufrimiento no llega de verdad, o bien se debe a un fallo de la persona. La misericordia, por el contrario, se fija en el fallo y se niega —como Séneca insiste una y otra vez— a dejar que la persona de desentienda de ese fallo. La misericordia es una mitigación de la sentencia, no un veredicto de no culpabilidad. La misericordia sencillamente dice: mira, no necesito hacerte daño; y probablemente te estaba costando mucho ser bueno, pues es muy difícil. De modo que, como un buen médico o un buen padre, voy a decirte con firmeza que eres malo, pero te castigaré con indulgencia.

Es esta actitud altiva y paternal —combinada con un profundo respeto hacia la dignidad de la humanidad en toda persona— lo que la tradición estoica considera un aglutinante que, según ellos, mantendrá unida a la sociedad mucho mejor que la compasión, inspirando una mutua amabilidad sin tintes de temor o sin un sentido lacerante de necesidad personal. Una de las defensas más elocuentes de esta visión social puede encontrarse en *La genealogía de la moral* de Nietzsche, en un pasaje que sigue al de la piedad y la venganza que ya he discutido anteriormente. En este momento Nietzsche argumenta que en una persona o una sociedad fuerte el interés en la retribución se irá poco a poco superando en pro de la misericordia:

Cuando su poder se acrecienta, la comunidad deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo, pues ya no le es lícito considerarlas tan peligrosas y tan subversivas para la existencia del todo como antes [...] Si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre; todo debilitamiento y todo peligro un poco grave de aquélla vuelven a hacer aparecer formas más duras de éste. El «acreedor» se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello. No sería impensable una conciencia de poder de la sociedad en la que a ésta le fuese lícito permitirse el lujo más noble que para ella existe —dejar impunes a quienes la han dañado. «¿Qué me importan a mí propiamente mis parásitos?, podría decir entonces, que vivan y que prosperen: ¡soy todavía bastante fuerte para ello!...» La justicia, que comenzó con «todo es pagable, todo tiene que ser pagado», acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente —acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma. Esta autosupresión de la justicia: sabido es con qué hermoso nombre se la denomina —gracia; ésta continúa siendo, como ya se entiende de suyo, el privilegio del más poderoso, mejor aún, su más allá del derecho.³⁰

Como Séneca, Nietzsche hace hincapié en que la misericordia no niega que la acción mala haya tenido lugar; no reescribe la ley sobre las infracciones. La justicia queda intacta tras el hecho misericordioso: pero, al brotar de una naturaleza segura y poderosa, del autorrespeto de esta naturaleza y de su respeto hacia los demás, es capaz de resistirse al placer de la retribución y «autodestruirse» en pro de la gentileza.³¹

El debate sobre la compasión, en efecto, ha dado lugar a dos visiones de la comunidad política y del buen juez y ciudadano en su seno. Una de ellas está basada en las emociones; la otra exhorta a su eliminación. Una ve al ser humano como un ser con aspiraciones y vulnerable, valioso e inseguro; la otra se centra sólo en la dignidad, al ver en la razón un valor inagotable e indestructible. Una considera la principal tarea de la comunidad la provisión de las necesidades básicas; al unir a todos los seres humanos en la idea de su debilidad y riesgo compartidos, construye una emoción moral que es apropiada para apoyar los esfuerzos por ayudar a los que están peor situados. La otra ve la comunidad

30. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, II.10.

31. Véase también *Aurora*, 202, donde Nietzsche deplora la costumbre de dirigirse a los tribunales buscando venganza y se refiere a «nuestro horrible sistema penal, con su balanza de tendero y su afán de compensar la culpa con el castigo». Aquí va más allá que en la *Genealogía*, al desear eliminar del todo las instituciones penales y remplazarlas con instituciones «médicas» reformadoras.

como un reino de seres libres y responsables, unidos por un respeto reverencial hacia el valor de la razón en todos ellos; la función de su asociación será auxiliar al desarrollo moral de cada uno por medio de juicios purificados de toda pasión. Cada concepción persigue, a su manera, la igualdad y la libertad. La primera apunta hacia la igualdad de oportunidades para la elección libre y la autorrealización; la otra parte del hecho de la libertad interna —un hecho que ningún infortunio puede eliminar— y encuentra en él una fuente de igualdad política. Una ve la libertad de elección como algo que tiene que ser construido para las personas mediante disposiciones materiales que les permitan funcionar de una forma plenamente humana; la otra toma la libertad como un hecho dado e inalienable, independiente de toda solución material. Una apunta a vencer el egoísmo y las emociones codiciosas mediante la imaginación del sufrimiento y a través de una extensión gradual del interés por los demás; la otra se propone eliminar completamente estas pasiones, superando el revanchismo con el autodominio y la caridad. Una trata de alcanzar la benevolencia a través de la commiseración; la otra sostiene, con Kant, que esta commiseración «no debería producirse en modo alguno entre seres humanos». Una sostiene que «es la debilidad del ser humano la que lo vuelve sociable».³² La otra sostiene que la debilidad es un obstáculo para la comunidad, que sólo la persona verdaderamente autosuficiente puede ser un auténtico amigo. Vemos que este debate entre los amigos y enemigos de la compasión no es meramente un debate formal relativo al tipo de proceso mental o de facultad que debería intervenir en la elección en el marco de la vida pública. Tampoco es un debate entre partidarios de la razón y partidarios de cierta fuerza no mental ni cognitiva. Es un debate sustantivo sobre el valor ético. Y ahora debemos arbitrar ese debate.

IV. LA VALORACIÓN DE LOS BIENES EXTERNOS

El debate histórico no nos suministra una respuesta completa a las objeciones estoicas porque los partidarios de la compasión no han combatido su oposición de una manera sostenida. La tradición contraria a la compasión ha predominado en la historia de la filosofía occidental durante centurias, tal como Nietzsche afirma con razón. Tan grande es la influencia de esta tradición estoica, que incluso Adam Smith, en algunos respectos un defensor elocuente del papel público de la compa-

32. Véase Rousseau (1979), pág. 221; como en otros lugares, aquí sustituyo «hombre» por «ser humano».

sión, acaba por denigrar toda blandura emotiva en pro de la dureza, como vemos en la sección claramente estoica de su obra que trata de la virtud del autodomínio.³³ De igual modo, *La riqueza de las naciones* está profundamente influida por la concepción de que la pobreza no menoscaba la dignidad humana. De nuevo podemos advertir aquí el grado tan hondo en que se nota la influencia del cosmopolitismo estoico, transmitido por Cicerón a pensadores como Grocio y Kant, tanto en la moralidad como en el derecho internacional, una influencia que sigue dando forma al pensamiento contemporáneo sobre los deberes de ayuda material.³⁴ Mientras que la tradición contraria a la compasión exhibe una gran continuidad y unidad en su argumento, la tradición favorable está más dispersa, incluyendo tanto a novelistas como a teóricos políticos, psicólogos o filósofos; sus miembros no son en general claramente conscientes de los argumentos de los demás.

Antes de regresar al propio debate deberíamos, en efecto, tener presente un hecho. La tradición de la anticompasión efectivamente considera esta emoción (y, de hecho, en el caso de los estoicos y de Spinoza, todas las demás emociones) irracional en el sentido normativo. Es verdad que realiza una distinción neta y prejuiciosa entre emoción y razón; pero lo hace de una manera totalmente diferente al modo en que la emoción y la razón suelen oponerse en las discusiones modernas en derecho y política. La tradición severa no niega que las emociones estén llenas de pensamiento. De hecho, en la medida en que sus miembros siguen a los estoicos, mantienen la firme postura cognitiva sobre la emoción que he tratado de defender de una forma modificada.³⁵ Lo que falla en la compasión (así como en otras emociones) no es que no apunte a la verdad o que no la discrierna. Lo que no funciona es que se

33. Smith (1976), págs. 237-262, que «el hombre virtuoso actúa de acuerdo con las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia» con las pasiones, las cuales «muy bien pueden desorientarlo e impulsarlo a veces a violar o a veces a seducirlo con objeto de que viole todas las reglas que él mismo aprueba en sus momentos de sobriedad y serenidad». Creo que es difícil hacer que esto sea consistente con la postura global de Adam Smith sobre las pasiones. Los capítulos anteriores de la obra defienden la pasión como una forma de percepción enormemente susceptible de razonamiento y, parece, constituida al menos parcialmente por el razonamiento; ahí Smith parece estar influido más por Shaftesbury, y quizás por Aristóteles, que por los estoicos.

34. Véase Nussbaum (2000c).

35. Esto vale para todos los estoicos y para Spinoza; es también cierto con relación a Epicuro y Platón, con algunos matices; pero no es verdad en el caso de Kant, cuya postura sobre la emoción es una extraña amalgama de un análisis positivo humeano y una concepción normativa estoica.

atiene a creencias falsas. Es irracional no en el sentido en que lo es el hambre, sino del modo en que lo es la creencia de que La Tierra es plana: falsa, basada en pruebas inadecuadas, en prejuicios culturales, premisas espurias y malos argumentos; así pues, podría establecerse correctamente mediante premisas verdaderas y argumentos buenos. Ésta es la razón de por qué, en el pensamiento de los estoicos y de Spinoza, la filosofía es la que puede liberar al ser humano del cautiverio de la emoción. No sería éste el caso, si la emoción fuera una fuerza animal ineluctable.

Sin embargo, muchos adversarios modernos de la compasión no distinguen claramente entre la idea de que la emoción no es cognitiva y la tesis de que es irracional en el sentido estoico. Extraen un provecho considerable de la larga tradición filosófica que opone la emoción a la razón, apoyándose en la autoridad de esta tradición en lugar de en la argumentación sobre lo adecuado o no de esta oposición. Y aun así no apoyan el significado tradicional de esta dicotomía, un significado que no puede desligarse de esta posición moral controvertida de la tradición relativa al valor de los bienes externos. No está claro que pudieran apoyar la tradición que se opone a la compasión en su forma auténtica sin que su propia postura se hiciera todavía más controvertida de lo que parece.

Preguntémonos cómo respondería a las acusaciones de sus adversarios el partidario de la compasión. Primero y por encima de todo está la acusación de *falsedad*: la compasión confiere a las desgracias fortuitas una importancia que en realidad no poseen, insultando así, en el proceso, la dignidad tanto de quien la recibe como de quien la otorga. Debería ser remplazada por el respeto a la dignidad indestructible de la humanidad del que sufre.

Lo primero que deberíamos decir en respuesta a esta acusación es que es, hasta aquí, demasiado tosca. Pues, ¿por qué deberíamos vernos obligados a hacer una elección del tipo todo o nada entre tener compasión hacia una persona que sufre y respetar su dignidad? ¿Por qué no podemos hacer distinciones, como que sentimos compasión en relación con los males que le ha deparado la fortuna y al mismo tiempo respetamos y reverenciamos el modo en que una buena persona soportará esos males con fortaleza? No tenemos por qué decir que la humanidad moral de la persona cancela la pérdida para respetar la humanidad cuando la vemos. Ni tampoco debemos decir, para admirar la excelencia tal como los estoicos desearian que lo hicieramos, que el uso virtuoso de nuestras facultades morales basta para el florecimiento humano. De hecho, si en efecto adoptamos la postura estoica de que la pérdida no es una pérdida grave, es difícil saber lo que admiraríamos en

tal caso. Pues, ¿dónde estaría la fortaleza en afrontar el hecho con dignidad? La tragedia despierta la admiración ante la excelencia humana sin mostrar a sus héroes impasibles por las muertes de sus hijos, por la violación, la guerra y la privación material,³⁶ sino precisamente al mostrarnos cómo todas esas cosas terribles alcanzan al corazón mismo de la personalidad y, aun así, no la destruyen del todo.

Hay algo importante en la postura estoica. El valor de la humanidad debería suscitar respeto, incluso cuando el mundo se ha portado de la peor manera posible; y el empleo excelente de las propias facultades humanas debería suscitar admiración, aun cuando las circunstancias no contribuyan a ello. El ideal estoico de igual humanidad, esencial para el pensamiento político de la Ilustración, realmente pone muchas restricciones a la compasión adecuada, enseñándonos a no conceder a los accidentes de la vida una importancia indebida en nuestros tratos con los demás, incluidas nuestras respuestas a sus infortunios. Nos dice que no deberíamos interpretar las diferencias de las circunstancias materiales como si negaran un parecido humano fundamental, que es el fundamento adecuado de las tesis morales. Sin embargo, la compasión misma suele incluir el pensamiento de la humanidad compartida en la medida en que se acompaña del juicio de posibilidades parecidas: en este sentido parece ser una aliada del respeto, no su enemiga. Y el respeto que tenemos por la igual humanidad de los demás parece que debería conducirnos a interesarnos intensamente por su felicidad material, no a permanecer indiferentes al respecto. El hecho de que cierto individuo sea portador de capacidades humanas hace que tal persona ocupe un lugar importante en nuestro interés material, de tal manera que esas capacidades tengan que recibir un apoyo apropiado. No podemos decir que se respeten adecuadamente aquellas capacidades si en realidad nos desentendemos de las necesidades de recursos que tienen o si negamos que las penurias pueden privar a los seres humanos de su florecimiento.

Tampoco se nos impide respetar la dignidad de cada ser humano si

36. Las tragedias no suelen centrarse en la pérdida de fortuna o de estatus puesto que el héroe real no concede un valor excesivo a estas cosas, como suelen hacer muchas personas y como se discutirá más adelante; y en el otro extremo, además, es muy poco habitual que se ocupen de una privación tan rigurosa que impida a las personas la posibilidad de actuar y pensar bien (hambre extrema, por ejemplo), pues las tragedias tienen que contener acción y discurso poético. Pero esto no implica que un hambre extrema no sea una de las tragedias más agudas. Con esta excepción, la tragedia muchas veces se ocupa en realidad de la privación material: considérese, por ejemplo, los apuros de Filoctetes, donde tanto el dolor de la enfermedad como la necesidad de buscar alimentos se subrayan continuamente.

reconocemos, como es nuestro deber hacer, que el fracaso del apoyo externo puede afectar a la capacidad de la persona para la virtud y la elección misma, si tiene lugar lo bastante pronto en su proceso de desarrollo o si se prolonga lo suficiente. Al estoico le gustaría creer que ninguna experiencia de indefensión mundana puede alcanzarnos, que nunca somos víctimas; y en esto consiste nuestra dignidad. Los seguidores modernos de los estoicos suelen hacer un movimiento parecido al insistir en que el retrato de ciertas personas o grupos como víctimas no es consistente con su respeto en tanto que agentes. Pero podemos admitir que en parte estamos a merced del mundo: reconocer el grado en que, por ejemplo, algunas personas que están mal alimentadas, o enfermas, o que son tratadas con desprecio por su sociedad necesitan un tiempo mayor para desarrollar sus capacidades de aprendizaje y elección —incluso de elección ética—, sin negar que nuestras capacidades básicas o nuestra capacidad de acción merezcan respeto y apoyo, sólo por estar ahí sea de la forma que sea. De hecho, sólo cuando nos hemos dado cuenta de en qué modo y en qué medida tales capacidades requieren el apoyo del mundo material, y por lo tanto ejercen una vindicación contra nuestros propios esfuerzos y nuestra propia comodidad, es cuando las hemos respetado de forma adecuada.

Además, este ataque es demasiado toscio en otro sentido, pues toma una postura de todo o nada sobre la importancia de los bienes externos para el florecimiento: o la compasión tiene lugar del todo, o no hay compasión en absoluto. Pero la tradición partidaria de la compasión no tiene por qué renunciar a juzgar que algunas ocasiones para la compasión son ilegítimas o que están basadas en procesos espurios. Como ya he dicho, la compasión no se pone en el punto de vista real de todas y cada una de las personas que sufren, sino que se instala en la perspectiva de un espectador que aprecia la gravedad de cuanto ha ocurrido. La adecuación normativa de esta emoción, así como la del miedo, la aflicción o la cólera, depende de si la persona lleva a cabo correctamente sus apreciaciones, sirviéndose de una teoría del valor que se pueda defender. Así pues, no debería concedérsele compasión a aquel aristócrata romano que imaginó privado de su velada a base de lenguas de pavo real, con independencia de cuánto le importe a él esa circunstancia. Por otra parte, deberíamos compadecer a la persona que no es consciente del tamaño de sus propios males o privaciones debido a un daño mental o la deformación social de sus preferencias. La tradición favorable a la compasión se ha preocupado por lograr una teoría del valor, criticando a aquellos que confieren una importancia inapropiada al dinero, el estatus o el placer. (Tanto Aristóteles como Rousseau hacen de esta crítica un elemento esencial de su pensamiento.) Esta tradi-

ción coincide con Nietzsche en que las personas no deberían encontrar debilidad allá donde pongan su mirada, ni gemidos por todas y cada una de las pérdidas sufridas; en gran medida, deberían asumir lo mejor posible y a su manera lo que les depara la vida, confiando en sus propios recursos internos.³⁷ Pero, por otra parte, de nada sirve negar que algunas pérdidas merecen ser lloradas, y éstas incluyen algunas que han pasado inadvertidas a la persona misma que las sufre.

Cabría afirmar que el objector estoico se figura al sujeto que necesita los bienes de la fortuna como un tipo de narcisista patológico: incapaz de respetar a los demás porque está infinitamente necesitado y absorbido por sus propias exigencias. Pero desde luego que no es preciso que imaginemos que las necesidades de la persona compasiva son infinitas: la niña a la que nos referíamos en el capítulo 4 había dado un paso fundamental en su desarrollo al permitir que los demás tuvieran sus propias demandas sobre ella y al renunciar, con añoranza, a su propio propósito de detentar un control absoluto. En efecto, podemos dar la vuelta a la crítica: en realidad es el agente estoico el que más se parece al narcisista patológico, en su incapacidad para lamentar, su cólera por obtener el control, su falta de disposición a permitir que otras personas puedan hacer demandas que comprometan la ecuanimidad del yo. Exploraré estas sospechas en la tercera parte.

¿Es consistente la radical postura de los estoicos ante los bienes externos? Es muy difícil ver cómo podría siquiera existir una teoría ética sin conferir valor a ningún bien externo, pues la moralidad parece girar siempre en torno a la distribución apropiada de este tipo de cosas. El coraje, la justicia o la moderación son siempre virtudes que tienen que ver con nuestra necesidad de objetos externos; ésta es la razón por la que, como dice Aristóteles, no podemos imaginar que los seres divinos y sin necesidades tengan virtudes. Si los estoicos dan algún consejo para un comportamiento propio de este mundo, será porque consideran que hay algo valioso. La teoría ética de los estoicos, de forma notoria, trata de afrontar esta cuestión mediante la teoría de los indiferentes «preferidos» y «no preferidos»: cosas que la naturaleza ha puesto para que sean perseguidas y que por lo tanto es razonable buscar, siempre que no se interponga ningún obstáculo. Pero la teoría sostiene que nunca

37. Sobre la posición de Aristóteles véanse Nussbaum (1986), capítulo II y Nussbaum (1992). Aristóteles hace hincapié en que una persona puede verse «despojada» de la *eudaimonia* por reveses de la fortuna muy severos; sin embargo, incluso ante tales catástrofes, la nobleza de la persona seguirá «brillando en» el modo en que afronta la desgracia: y empleará el material de la vida de la mejor forma que pueda. Y así es como se hará merecedora de nuestro respeto (*Ética Nicomáquea*, I. II).

debemos investir a estas cosas de un valor real ni pensarlas como si fueran necesarias para nuestra *eudaimonía*. Esta teoría se enfrenta a verdaderas dificultades a la hora de justificar cursos de acción difíciles o arriesgados, los cuales parecen requerir una inversión en el mundo mayor de la que admite la letra de la teoría.

Así pues, a veces, al valorar los bienes externos los estoicos parecen sobrepasar los límites que les impone su teoría. Así es como Séneca anima al propietario de esclavos a tratar a sus siervos con respeto, a renunciar a la crueldad física y al abuso sexual admitiendo, al menos en apariencia, que estas cosas, aunque sean externas a la virtud, sí importan. Del mismo modo otros estoicos arriesgaron sus vidas por la libertad política: concediendo, de nuevo, que en realidad ese fin sí importaba. Por último, parecería que los estoicos no sólo son inconsistentes al negar que atribuyen valor a estas cosas, mientras se lo confieren de hecho; son incoherentes, además, en el sentido de que trazan la frontera en un lugar arbitrario. ¿Por qué objetar el trato cruel a los esclavos y no la institución de la esclavitud misma? ¿Por qué criticar el abuso sexual o la tortura y no las condiciones sociales que mantienen a las personas en un estado de hambruna y miseria?³⁸ Indagar sobre las vueltas y revueltas de la respuesta estoica a tales acusaciones nos alejaría mucho de nuestro tema; baste decir que no parecen capaces de responder sin recurrir a una teología de la naturaleza y a una noción de la condena divina.

El partidario de la compasión puede añadir que, si necesitamos una buena teoría del valor para que nos guíe, la compasión misma, tal como se suele exemplificar y enseñar en el drama trágico, tiene una magnífica concepción que ofrecernos. A lo largo de la tradición filosófica y literaria —y, es de suponer, en el pensamiento popular sobre el que se basa esta tradición—, las ocasiones estereotipadas para la compasión suponen pérdidas de bienes verdaderamente básicos tales como la vida, los seres queridos, la libertad, el alimento, la movilidad, la integridad corporal, la ciudadanía o el cobijo. La compasión parece ser, tal como se suele experimentar, una guía razonablemente confiable de la presencia de un valor real. Y, además, parece funcionar como guía de modo muy universal y sin que haga falta un aprendizaje previo muy elaborado. Quizás esto se deba a que la compasión tiene una historia evolutiva que

38. Ésta es la parte de la teoría estoica que ha tenido una influencia más penetrante en el derecho internacional, a través de la distinción ciceroniana entre dos tipos de deberes. Creemos que la tortura debería ser eliminada, incluso en países diferentes del nuestro, pero se permite que la gente siga pasando hambre; seguimos a los estoicos al aceptar esta división (yo diría que arbitraria e indefendible) en nuestros deberes. Véase Nussbaum (2000c).

la relaciona con los intentos de nuestra especie por responder bien a los trances que afectan a todo el grupo. Tal vez sea, en efecto, por eso por lo que todas las sociedades tienen concepciones del bien que de por sí confieren valor a tales pérdidas y por lo que los padres transmiten estos valores a sus hijos en fases tempranas de su historia evolutiva. En cualquier caso, la compasión invierte tantas veces teorías del valor ambiciosas y falsas, como en mi explicación de los «saltos hacia adelante» en las racionalizaciones nazis sobre el significado del sufrimiento infligido a los judíos, precisamente gracias a su íntima relación con una «teoría nuclear» verdadera del valor. Cuando W. H. Auden quería describir la cerrilidad humana que él veía a su alrededor en Europa a finales de la década de 1930 escribió:

La vergüenza intelectual
nos mira desde cada rostro humano
y los mares de la piedad
se encierran y se hielan en todos los ojos.

El poema relaciona dos fracasos: la ceguera intelectual está íntimamente ligada con la congelación de la imaginación, la «piedad» con la posibilidad de una visión atenta del valor. Se trata de una relación contingente, pero parece estar profundamente enraizada.

Todavía se puede trazar una distinción más. La tradición contraria a la compasión sugiere que el que se apiada está demasiado fascinado por la idea de que las personas son víctimas de las circunstancias, demasiado dispuesto a ver ese estado de debilidad como algo bueno. Al fomentar apegos fuertes a los «bienes de la fortuna», la persona que se apiada alienta a las personas a mostrarse necesitadas, y esto es problemático. Sin embargo, el defensor de la compasión no está obligado a dar por buenos todos y cada uno de los tipos de necesidad y dependencia humana. Acabo de argumentar que algunas formas de necesidad derivan de evaluaciones inapropiadas y que por eso deberían, como dicen los estoicos, verse alteradas. Pero incluso con respecto a aquellos «bienes externos» que sí son respaldados por la propia reflexión de la persona compasiva como de enorme importancia para el florecimiento, no hemos de decir que una persona tenga que desechar la máxima vulnerabilidad a los demás para poder compadecerse. Hay formas de disponer el mundo que propician que las cosas buenas estén al alcance de las personas; y reconocer la profunda necesidad que tenemos de cosas buenas nos provee de un incentivo firme para proyectar las cosas de ese modo. Es obvio que hay algunas características importantes de la vida humana que nadie controla plenamente; uno no puede hacerse inmor-

tal ni puede hacer que sus hijos tengan salud y sean felices, ni tampoco puede asegurarse la felicidad en el amor. Pero aun así, las diferencias de clase, raza, género, riqueza y poder alteran de hecho la medida en que el sentido de indefensión rige el curso cotidiano de la propia vida. La persona compasiva no tiene que pensar que sea bueno que las personas experimenten todos los días su dolorosa vulnerabilidad con respecto a su alimento diario, que los ciudadanos vean cotidianamente su libertad política bajo amenaza, que las relaciones de amistad y de amor estén en peligro por tensiones derivadas de ciertas jerarquías de raza y de género. Todas éstas son instancias de vulnerabilidad; pero decir que toda vulnerabilidad es buena no sería sino una farsa ridícula de la postura favorable a la compasión. El que se apiada no desea que no se erradique la difteria para que así los hijos de Rücket muestren una vulnerabilidad al desastre tan poética como para brindar al público de los *Kindertotenlieder* una experiencia conmovedora de compasión. En la medida en que se elimina una fuente de calamidad, la compasión hacia quienes la padecían desaparecerá; y la postura favorable a la compasión está en su pleno derecho de decir que esto es bueno.³⁹ Para poder hacer tales distinciones, la compasión tiene que combinarse con una teoría adecuada de los bienes humanos básicos, pero no hay razón para dar por hecho que tenga que tener una teoría mala de los mismos.

Esta respuesta sugiere una idea más. Es un lugar común decir que las mujeres tienden a ser más emotivas que los hombres. Sin embargo, si no se ofrece una elaboración más detallada, este tópico es vago y poco significativo. Parece que cuando descubrimos (en la medida en que lo hagamos) que las vidas de las mujeres están más dominadas por la aflicción, el miedo, el amor personal profundo y la compasión que las vidas de los hombres pasan dos cosas muy diferentes. El primer factor que subyace a esto es una diferencia en la evaluación. La educación moral de las mujeres en muchas sociedades cultiva, en mayor medida que en la educación moral de los hombres, una valoración elevada de las relaciones personales de amor y de cuidado que constituyen la base de la mayoría de las demás emociones; en los hombres, por el contrario, se fomenta más a menudo la obediencia a una norma más estoica, de modo que buscan la independencia y la autosuficiencia. En lo que atañe a estas diferencias, deberíamos limitarnos a preguntar cuál es la teo-

39. Tal desarrollo no hace que la obra de Mahler sea incapaz de despertar emoción; sencillamente modifica el contenido del pensamiento de las «cosas que pueden pasar». En lugar de pensar que la muerte de los niños por difteria es una posibilidad para mí, sólo tengo que pensar que la muerte de los niños —o de los seres queridos— es una posibilidad.

ria correcta del valor; esta teoría correcta (que presumiblemente incluiría por lo menos alguna valoración alta de algunos bienes externos) debería enseñarse a todo el mundo y debería dar a todos una base para cierta compasión, tanto para sentirla como para recibirla.

El segundo factor subyacente es completamente distinto: las vidas de las mujeres en muchas partes del mundo están social y materialmente conformadas de tal manera que, con respecto a los propios bienes externos, ellas tienen menos control y una mayor indefensión. Un acceso desigual al alimento, a los tratamientos médicos, a los privilegios políticos, al control del transcurso y de los resultados de su matrimonio:⁴⁰ todo esto es la base del miedo y la aflicción, así como de la compasión del espectador. En este caso, la vulnerabilidad desigual no tiene por qué, ni debe, ser aceptada como un bien por el partidario de la compasión.

Pero, ¿es bueno elevar el nivel de seguridad? Una forma común de argumentar contra la compasión consiste en decir que ello ablanda a la sociedad volviéndola ineficaz e indulgente. Cuando las cosas buenas están totalmente garantizadas, con independencia de los esfuerzos de las personas, se desmotivan todos los afanes. Las sociedades producirán ciudadanos con más energía, si se les deja valerse por sí mismos en las cosas importantes. Esta postura tiene que ser examinada con cuidado y sin duda en algunas áreas de la vida económica tiene buena parte de razón. Pero, una vez más, en tanto que objeción general a casos importantes de compasión, es extremadamente rudimentaria. Es verdad que sólo un mal padre dará a su hijo todo lo que le pida, puesto que eso socavaría el desarrollo del esfuerzo y la fortaleza de sus propósitos. En el capítulo 4 insistimos en que la pérdida y la frustración son partes inevitables del buen desarrollo. Por otra parte, hay muchas cosas que ningún buen padre esperaría que su hijo lograse por sí mismo. Bien puede ser verdad que mi hija, que siempre ha estado bien alimentada sin tener que buscar su comida, se las apañaría muy mal si de repente tuviera que cazar para procurarse su comida. Lo mismo me pasaría a mí. Pero estoy segura de que esto no hace que sea malo que yo la alimente con regularidad, del mismo modo en que mis padres me procuraron a mí alimentos. No veo ningún mérito en perder una gran cantidad de tiempo en cazar para obtener comida, una actividad que ciertamente obstaculiza el desarrollo de otras capacidades humanas que son importantes. Podemos pensar de forma similar en el cometido de la sociedad para con el individuo. La sociedad será un mal «padre» si da todo lo que se le demande de forma que desanime generalizadamente el desarrollo del

40. Véase, por ejemplo, Sen (1990).

esfuerzo. Por otra parte, esto no hace que sea malo que la sociedad se preocupe por garantizar las condiciones necesarias para que se dé un funcionamiento positivo general. De hecho, hay muchas clases de vulnerabilidad y de necesidad que no hacen ningún bien a nadie y, por tanto, hay cosas que ninguna sociedad pediría a sus miembros que realizaran. La sociedad expresa interés por el desarrollo activo de las capacidades más elevadas de los ciudadanos cuando se ocupa de verdad por su salud, su nutrición y su educación, y cuando no les obliga a luchar por su libertad política;⁴¹ cuando, en general, pone atención a la provisión de los bienes básicos cuya ausencia es el objeto más común de compasión en los casos más importantes.⁴²

En definitiva, lo que hace falta es una indagación sutil y multifacética sobre el florecimiento humano y sus condiciones materiales y sociales, un examen que se pregunte qué cosas son importantes y hasta cuánto pueden asegurárseles a las personas sin que pierdan lo que las hace importantes. Quien se muestra favorable a la compasión sostiene que su postura en este debate es la que está bien preparada para llevar a cabo esta indagación, mientras que su oponente no podría por su insistencia dogmática en que ninguna de estas cosas tiene alguna importancia. E irá más allá: su oponente, al carecer de la noción de la interdependencia de los seres humanos y su mundo natural, no puede dar sentido a algo que él mismo sostiene que es de importancia fundamental, a saber: la benevolencia.

Ningún miembro de la tradición contraria a la compasión expresa indiferencia ante la benevolencia. De hecho, los estoicos y sus seguidores suelen mantener que una de las virtudes de su posición es que promueve la benevolencia al minimizar la adquisición competitiva de bienes. Si las personas se respetan a sí mismas como seres capaces de autodominio y completos de por sí, estarán menos inclinadas a definirse en términos de dinero y prestigio y, por tanto, serán libres de comportarse generosamente con los otros. Séneca distingue escrupulosamente entre la benevolencia elevada y gobernada por la razón del estoico

41. No piensa así Nietzsche, quien hace la ridícula afirmación de que las garantías de libertad de palabra y de prensa socavan «la voluntad de poder» al volver «cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres» (véase *El crepúsculo de los ídolos*, «Incurciones de un intempestivo», 38). Y concluye: «El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbráles del peligro de la esclavitud [...] Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales: el *gran peligro* fue el que hizo de ellos algo merecedor de respeto». Esta es precisamente la postura que no deberíamos adoptar.

42. Véase Nussbaum (2000a).

y el dar muelle y necesitado característico de la compasión. Spinoza va en buena medida por la misma senda al considerar que la eliminación de la necesidad emocional minimizará la competición destructiva. Kant habla con un tono estoico cuando dice que al deshacernos de la piedad, ese «modo ultrajante de benevolencia», seremos capaces de pensar en las necesidades de los demás con «una benevolencia activa y racional». Esta disposición benevolente incluirá un esfuerzo activo por comprender la situación del otro —lo que Kant denomina *humanitas practica* y *Teilnehmende Empfindung*— pero rechazará la commiseración blanda característica de la compasión (*Mitleid, Barmherzigkeit*), que «puede llamarse *contagio* (como el del calor o las enfermedades contagiosas)».⁴³

La cuestión es, sin embargo, qué sentido pueden dar estos pensadores filoestocicos a la necesidad de benevolencia, si consideran que la dignidad de la razón es ya de por sí completa. Tienen razón al afirmar que el estoicismo reduce la competitividad y en ese sentido facilita la benevolencia; pero al mismo tiempo parece que se priva a la benevolencia de su razón de ser. Si las personas pueden ejercer sus capacidades más importantes sin soporte material alguno, entonces disminuye mucho la importancia y la urgencia de dicho soporte. Los estoicos originarios recurren, llegados a este punto, a la teleología: la providencia de Zeus ha hecho que la supervivencia de cada persona sea naturalmente su objeto de interés y es, por lo tanto, adecuado preocuparse por los «bienes de la naturaleza» cuando ninguna otra cosa interfiere, aunque, estrictamente hablando, no tienen un valor auténtico.⁴⁴ Pero Kant y otros estoicos modernos no pueden encontrar ayuda en una representación religiosa como ésta, de manera que se hace problemático el estatus de la benevolencia en sus teorías. Nos ponemos en guardia cuando vemos a Kant expresarse así:

Fue un modo sublime de representar al sabio el del estoico que le hizo decir: deseo un amigo, no para que me ayude en la pobreza, en la enfermedad, en la cautividad, etc., sino para que yo pueda ayudarle a él y pueda salvar a un ser humano; y, sin embargo, cuando su amigo no puede salvarse, se pregunta el mismo sabio: ¿qué me importa? Es decir, rechazaba la afección compasiva.⁴⁵

43. Kant, *Doctrina de la virtud*, 34, Akad. págs. 456-457, traducción de Ellington, pág. 121.

44. Sobre las dificultades de interpretar esta postura estoica véase Lesses (1989) y para otras referencias véase Nussbaum (1994), capítulo 10.

45. Kant, *Doctrina de la virtud*, 34, Akad. págs. 457, traducción de Ellington, págs. 121-122.

Aquí Kant sigue la tradición estoica al insistir en que no hay una buena forma de registrar la angustia emocional por la desgracia presente de otro. En la medida en que un desastre no es sino un obstáculo, el estoico puede moverse bajo la guía de una «cautela prudente» para guardarse del mismo. Pero no hay un buen afecto correspondiente a una angustia presente: uno simplemente debería decir, «¿Qué es esto para mí?».⁴⁶ Kant trata inmediatamente de rescatar los fundamentos motivacionales de la benevolencia insistiendo en que, puesto que la benevolencia activa es un deber, también es un deber buscar las circunstancias en las que uno sea testigo de pobreza y de privación:

Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no logaría.⁴⁷

Este fascinante pasaje nos muestra con mayor claridad que cualquier otro texto las tensiones de la postura adversaria a la compasión cuando se trata de defender la benevolencia. Podríamos preguntarnos: ¿con qué espíritu visita Kant los lugares «donde se encuentran los pobres»? ¿Con un espíritu verdaderamente estoico, es decir, llevando a cabo un deber moral sin pensar en la universalidad y la importancia de la necesidad humana, sin tener en cuenta su propio parecido con los que sufren? Pero entonces, ¿qué significará para él la contemplación de esta miseria y cómo inspirará su benevolencia? ¿No será más probable que sienta cierto desprecio hacia esas personas, en la medida en que se sientan abatidas por la fortuna? ¿No querrá recordarles que «la buena voluntad no es buena por lo que efectúe, [...] sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma y considerada por sí misma»?^{48*} Podría en efecto considerar, al mirarlos, que

46. Sobre la doctrina estoica de las *eupátheiai*, o los buenos afectos, véase Nussbaum (1994), capítulo 10.

47. Kant, *Doctrina de la virtud*, 35, Akad. pág. 394, traducción de Ellington, pág. 122.

48. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección I, Akad. pág. 394, Ellington pág. 7.

* Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Luis Martínez de Velasco, Madrid, Austral, 1994. (N. de las t.)

[a]unque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito [...] aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que por sí mismo posee pleno valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. Serían, por así decir, como un adorno de reclamo para poder venderla mejor en un comercio vulgar o llamar la atención de los pocos entendidos, pero no para recomendarla a expertos para determinar su valor.⁴⁹

¿Y no se diría: yo soy un experto de verdad y aquí, en este lugar donde se encuentra al pobre, no veo ni la miseria ni la pobreza, sino la luz pura de la dignidad humana, que por sí misma está llena de valor y que no puede aumentar de ninguna manera a causa de mis donativos?

Para Kant ésta no puede ser la totalidad de la reacción que cabe esperar de una persona buena. Los deberes de promover la felicidad de los demás tienen una importancia fundamental en la ética de Kant. Debido a que no están apoyados en ningún tipo de esquema teleológico, desempeñan un papel esencialmente diferente en la ética kantiana del que cumplen en la estoica. Es decir, mientras que el estoico puede promover la felicidad sin pensar que los bienes de la fortuna sean importantes (diciendo que la buena persona se limita a seguir los mandatos de Zeus al distribuirlos), Kant debe atribuirles alguna importancia real. Pero ello significa que tiene que aceptar como verdaderas algunas de las proposiciones que según los estoicos son falsas, las que son suficientes para la compasión. El buen agente kantiano, a la vez que respecta la dignidad humana, también cree que las personas pueden sufrir calamidades serias sin que por su parte medie ningún fallo. Y esto vale tanto como decir que esa persona siente compasión.

En ningún lugar de su ética Kant ofrece verdaderos análisis y definiciones de las pasiones. Es bastante sorprendente que, influido como está tanto por la tradición estoica y spinozista como por Rousseau, nunca diga cuáles considera que son los ingredientes cognitivos de la compasión, y en realidad tampoco de la ira o del temor. En lugar de esto, influido al parecer por el pietismo de su contexto social, trata todas estas pasiones como si derivaran de una naturaleza prerracional y fueran fundamentalmente impulsivas, de carácter no cognitivo. Esto además le plantea problemas en otras áreas de su pensamiento moral: por ejemplo, en la *Paz perpetua*, su aceptación del carácter innato e impulsivo de la cólera y del odio restringe las propuestas posibles para su

49. Kant, *Fundamentación*, sección I, Akad. pág. 394, traducción de Ellington, págs. 7-8.

contención o su reforma.⁵⁰ Consistente con esta posición resulta su concepción de la virtud, no a la manera aristotélica, como si supusiera una conformación razonable o iluminadora de las pasiones, sino de modo represivo u opositor, como si implicase el dominio de las emociones y otras inclinaciones sensuales.⁵¹ En efecto, argumenta que la virtud presupone «apatía» (la *apátheia* estoica), que según Kant es la condición en la que «los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles sólo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos» (408). La «verdadera fuerza de la virtud es la tranquilidad de ánimo con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Éste es el estado de salud en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga» (409).

En el caso de la compasión, la solución aparente de Kant a la tensión entre su estoicismo y su interés no estoico en los bienes externos es invocar esta emoción como un motivo imbuido felizmente en nosotros por la naturaleza para que se efectúe lo que la representación del deber quizás no lograse. Dado este hecho relativo a nuestra naturaleza, nuestro deber es cultivar este móvil emocional poniéndonos en circunstancias que sean naturalmente adecuadas para despertarlo. Así, la compasión se convierte en un requisito del deber: utilizar esos sentimientos «como medio para fomentar la benevolencia activa y racional es todavía un deber especial, aunque sólo condicionado, que lleva el nombre de humanidad (*Menschheit*): porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón» (pág. 456). Así pues, desarrollar nuestros «sentimientos naturales (sensibles) hacia otros y emplearlos como diversos medios para la simpatía basada en principios morales» (pág. 457) es un deber indirecto.

Pero si las motivaciones relacionadas con la compasión son requisitos de la benevolencia y, en consecuencia, parte de nuestro deber, ¿no será esto algo más que un accidente de la psicología humana? La postura de Kant parece ser que la compasión no es más que un indicador interno desprovisto de inteligencia, una campana que suena en presen-

50. Véase Nussbaum (1997b).

51. Véase, por ejemplo, Akad. pág. 407: «Pero la libertad interna requiere dos elementos: ser dueño de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y dominarse a sí mismo (*imperium in semitipsum*), es decir, reprimir los propios afectos (*Affekten*) y dominar las propias pasiones (*Leidenschaften*) [...] Por tanto, la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón)».

cia del sufrimiento, que nos condiciona a reconocer el sufrimiento como una característica moralmente relevante de la situación. Pero tal mecanismo parece demasiado rudo como para desempeñar la tarea que Kant tiene que encomendarle. Una campana que suena no nos dice cuál es la característica relevante de la situación ni nos ayuda a reconocer dicha cualidad en situaciones nuevas. A fin de auxiliar a la pasión para que resuelva el problema del discernimiento moral, tiene que tener inteligencia y capacidad de discriminación. Kant necesita el contenido intencional de la pasión, sus complejas evaluaciones, para decirle al espectador lo que ocurre en tal situación y por qué importa. Tales evaluaciones no son estoicas y lo obligarían a confrontar más plenamente sus propias diferencias con el estoicismo. Puesto que Kant trata la pasión como un elemento no cognitivo, nunca se ve obligado a examinar el grado en que difiere de los estoicos en su consideración de la commiseración, y se permite hablar como si concordara con el sabio estoico cuando, en realidad, su postura es muy diferente. Su propia concepción compleja y, en resumidas cuentas, no estoica habría extraído mucho más provecho de aceptar la concepción cognitiva de la compasión y de admitir que el espectador necesita los juicios de la compasión relativos al valor de los bienes externos para los animales racionales humanos. Sin esas evaluaciones será como un espectador de Marte, y sólo lo harían intervenir algunos mandatos externos —que los estoicos le pueden proporcionar, pero no Kant.

El hecho de que Kant no considere adecuadas las evaluaciones encarnadas en la compasión obedece a su concepción general no cognitiva de las pasiones. Pero también se remonta a otra fuente, ésta de una naturaleza más cognitiva. Kant alberga la convicción profunda de que hay algo humillante en ser objeto de compasión. Sostiene que el respeto y el autorrespeto exigen distancia, no un interés demasiado amoroso; por otro lado, el principio del amor práctico encarece la cercanía y un interés atento. Kant cree que estas dos fuerzas morales pueden equilibrarse, pero que empujan al agente moral bueno en dos direcciones hasta cierto punto opuestas:

[...] nos consideramos a nosotros mismos como si estuviéramos en un mundo moral (inteligible) en el que, por analogía con el mundo físico, la asociación de los seres racionales (sobre la tierra) se lleva a cabo mediante atracción y repulsión. De acuerdo con el principio del *amor mutuo* se dirigen constantemente a aproximarse entre sí; por el principio del *respeto* que se deben unos a otros se dirigen a mantenerse a distancia. Si se desvaneciera una de estas fuerzas morales, «la nada (la inmoralidad) abriría su enorme garganta para tragarse todo el reino de los seres (morales) como una gota de agua» [...]

Parece que esta concepción de nuestra relación con los demás, distinta de los argumentos que ya hemos considerado, en verdad plantea problemas a las cogniciones asociadas con la compasión benéfica, pues se nos advierte que si nos acercamos demasiado ofenderemos la independencia y la capacidad de acción de la otra persona. Pero el partidario de la compasión también puede tener en cuenta esta advertencia, pues no tiene por qué tratar al que tributa compasión de manera entrometida o condescendiente. Como ya hemos argumentado, la compasión puede coexistir con el respeto por la capacidad de acción. De hecho, sólo cuando vemos hasta qué punto el desarrollo de dicha capacidad de acción implica una necesidad de bienes externos tenemos la base más profunda posible para respetar y promover la libertad humana.

La concepción de Nietzsche encuentra una objeción a la beneficencia parecida a la de Kant, pero más aguda. Nietzsche, a diferencia de Kant, insiste en la unidad completa entre nuestras naturalezas corporal y espiritual, pues sostiene que el ser humano es un animal que reside enteramente en el mundo de la naturaleza. Parece apoyar la postura trágica de que el mundo puede intervenir de forma fundamental en nuestro florecimiento. Pero entonces es especialmente extraño que en su crítica de la compasión no concluya que los seres humanos necesitan bienes materiales para mantenerse. En toda su estima, enormemente abstracta y romántica, de la soledad y el ascetismo, no encontramos ningún indicio de la verdad llana de que, independientemente de su equipamiento innato, una persona hambrienta no puede pensar bien; de que, independientemente de su equipamiento innato, una persona que carece de refugio, de cuidados sanitarios básicos y que no tiene cubiertas otras necesidades vitales tiene escasas posibilidades de convertirse en un filósofo o un artista que pueda expresarse.

De hecho, Nietzsche sostiene repetidamente la concepción romántica falsa de que el sufrimiento, incluyendo el sufrimiento físico básico, ennoblecen y fortalecen el espíritu: «la jerarquía casi viene determinada por el grado de profundidad al que pueden llegar los hombres en su sufrimiento»* (*Más allá del bien y del mal*, 270). Así pues, «se convierte en consideración por el “bienestar general” no sólo reducir el sufrimiento, sino tal vez incluso aumentarlo; no sólo para uno mismo, sino también para los demás» (*Sobre la ética*, 1868).⁵² En *Ecce Homo*, la

* Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997. (N. de las t.)

52. Véase también *La voluntad de poder*, 1030: «un alma plena y poderosa no solamente soporta pérdidas, privaciones, rapiñas, desprecios dolorosos y hasta terribles, sino que sale de tales infiernos con plenitud y poder mayores y, para decir lo esencial, con un nuevo aumento de la felicidad de amar».

respuesta al encantador título del capítulo «Por qué soy tan sabio» tiene mucho que ver con el dolor y el hambre, pues Nietzsche atribuye la profundidad de su filosofía a la enfermedad física y al desorden alimentario. *Aurora*, por ejemplo, se originó en «aquella dulcificación y aquella espiritualización que están casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y de músculos» («Por qué soy tan sabio», 1). En un fragmento de 1887 (*La voluntad de poder*, 910), Nietzsche desea que los demás también disfruten de la nobleza perfeccionadora del sufrimiento físico: «Aquellos hombres que en definitiva me interesan, son a los que les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio».

Nietzsche, en definitiva, asume la posición extrema y absurda de que la ausencia de bienes externos es una prueba que perfecciona el espíritu. Los espíritus fuertes se salvan y los débiles se hunden. Esta posición asedia regularmente al pensamiento político y en nuestros tiempos todavía no ha sido rechazada. Debemos insistir una vez más: la idea, bien plausible, de que las personas necesitan ciertos incentivos para esforzarse bien no implica que tengan que «cazar» para obtener su alimentación diaria ni luchar por sus libertades políticas básicas. Lo que es más, Nietzsche, el apóstol del cuerpo y de la concepción material del espíritu, es la última persona que debería decir tales cosas. Su romanticismo y su materialismo están, en esencia, en pugna.⁵³

Y puesto que Nietzsche no capta de forma consistente el hecho de que, si nuestras habilidades son físicas, entonces tienen condiciones físicas necesarias, no comprende cuál es el objeto de los movimientos democráticos y socialistas de nuestros días. La tradición favorable a la compasión, tal como ha sido desarrollada por Rousseau, hace de la reflexión que realiza la compasión sobre los bienes externos la base para el desarrollo moderno del pensamiento democrático e igualitario. Puesto que Nietzsche no capta la idea básica, no ve lo que se propone Rousseau. Y por eso, al invocar a Epicteto, Spinoza y Kant como sus mentores, puede proceder como si efectivamente no le importase cómo viven las personas su día a día, cómo consiguen sus alimentos. Así pues, una vez más, tras concluir que la ausencia de libertad política es una prueba para detectar el verdadero espíritu fuerte,⁵⁴ es capaz de despreciar a J. S. Mill como una persona «superficial» (*La voluntad de*

53. En *La voluntad de poder*, 367, Nietzsche parece ver esto mismo: «Mi "compasión". Es este sentimiento para el cual ningún nombre me satisfacc: lo siento allí donde contemplo un gran despilfarro de preciosas cualidades [...] o donde veo que, por un ciego azar, alguien no da los frutos esperados».

54. Nietzsche, «Incursiones de un intempestivo», *Crepúsculo de los ídolos*, 38.

poder, 30), uno de esos «ingleses estimables pero mediocres» (*Más allá del bien y del mal*, 253), capaces sólo de «una cierta estrechez, una cierta avidez y una cierta solicitud diligente, en suma, un carácter inglés». Declara que «el tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbralés del peligro de la esclavitud».^{55*} Mientras tanto, su imaginación ficcional de los «hombres superiores» y del profeta que los educa tiene lugar al nivel de una abstracción social y material que hace desaparecer de la vista las cuestiones planteadas por Rousseau y Mill. ¿Quién provee de su bienestar a Zaratustra? ¿Qué hacen durante todo el día los «hombres superiores»?⁵⁶ ¿Qué hacen las otras personas que no tienen la oportunidad de convertirse en «hombres superiores»? ¿Cuáles son las condiciones de libertad política en la ciudad de la Vaca Multicolor? El lector no lo sabe, y al autor parece no importarle. Esto no se debe a la crueldad, sino al estoicismo de Nietzsche. Su estoicismo se enfrenta a su respeto por las necesidades del ser humano encarnado.

V. PARCIALIDAD E INTERÉS POR LOS DEMÁS

Me ocuparé ahora de la objeción relativa a la parcialidad. Aquí encontramos un reparo serio a la compasión que no ataca el valor de sus compromisos evaluativos básicos, una objeción que no proviene sólo de la tradición estoico-kantiana, sino también de la tradición utilitarista, que toma la importancia del sufrimiento humano como algo primario; también se encuentra en algunos miembros de la tradición favorable a la compasión. Este reparo, tal como lo formula Adam Smith, no niega que la compasión sea una emoción valiosa, en los casos más importantes basada en creencias verdaderas. El problema es que cada uno de sus juicios requiere equiparse de una teoría ética correcta. El juicio de la gravedad tiene que respaldarse con una explicación correcta del valor de los bienes externos; el juicio del inmerecimiento debe comple-

55. *Ibid.*

* Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973. (N. de las t.)

56. Sobre el romanticismo de Nietzsche y su interés por el orgullo humano y la autorealización véase Posner (1988), págs. 146-148. Aunque, como sugiere Posner, a Nietzsche sencillamente no le interesa el lado económico de la vida, sí critica los movimientos socialistas y democráticos, y debería haber estado más dispuesto a familiarizarse con el pensamiento económico que le habría enseñado en qué consistían dichos movimientos.

mentarse con una teoría de la responsabilidad social; el juicio eudaimonista exige una concepción correcta del interés adecuado por los demás. El problema no es sólo que en estos ámbitos muchas veces las sociedades enseñan teorías falsas: esto no nos daría razones para que abandonemos la compasión y nos dirijamos a un sistema más abstracto de reglas, puesto que éstas también podrían estar equivocadas. La dificultad estriba en que los mecanismos psicológicos por los que los seres humanos suelen llegar a la compasión —la empatía y el juicio de las posibilidades— se basan normalmente en los sentidos y la imaginación de un modo que los torna, en principio, restringidos y no uniformes.

Hemos de conceder que estamos ante una cuestión fundamental. El objector ha identificado correctamente un problema importante en el razonamiento basado en la compasión. Podemos detectar este problema, por ejemplo, en cualquier aproximación al bienestar social que se base en la filantropía individual; tales concepciones suelen producir resultados no equitativos y a veces arbitrarios. Vemos esta dificultad incluso más claramente cuando nos centramos en la ayuda a personas de otras naciones, pues las personas normalmente encuentran difícil expandir tanto su compasión, de modo que abarque a gente que no conocen y cuyos sufrimientos (como expresa correctamente Adam Smith) no pueden encontrar interesantes por mucho tiempo.

Podemos fortalecer la objeción si recurrimos a nuestras propias observaciones sobre la vergüenza y el asco. Es altamente probable que las personas aprendan la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y de excluidos. Los factores emocionales que originan tales divisiones están demasiado bien asentados como para que sea fácil erradicarlos. Pero crean fronteras a la compasión que son también difíciles de erradicar. Así pues, si nos basamos en la compasión puede que reforcemos las jerarquías de clase, raza y género.

Adviértase que esta objeción, a diferencia de la primera, no es exactamente una objeción a la compasión misma: no dice que las personas no deberían sentir compasión. Lo que expresa es, más bien, que la compasión requiere una educación apropiada en relación con una teoría correcta del interés por los demás; y que, incluso entonces, las personas extenderán su compasión en tan pocas ocasiones de manera uniforme y adecuada que no es bueno confiar demasiado en esta emoción.

Al igual que hemos concedido que la compasión requiere una teoría correcta de la importancia de diversos bienes externos, en este caso debemos admitir también que demanda una concepción correcta de cuáles son las personas que deberían ser objeto de nuestro interés.

Mientras que hay razones para creer que son más las ocasiones en que captamos bien la importancia de los diversos bienes externos que aquellas en las que la captamos mal, también hay razones para pensar que somos menos fiables a la hora de determinar las personas que deberían ser objeto de nuestro interés. Ya he sugerido que los casos más importantes de compasión implican una noción de humanidad compartida, de tal manera que aquí, como en el caso de la evaluación de los bienes básicos, parecemos estar en el camino correcto, tanto en lo que se refiere a la cultura como a la biología. Pero es muy fácil que esta prometedora noción de la humanidad compartida se descarrile hacia lealtades locales con sus correspondientes rivalidades, cegueras e incluso odios. Esta falta de uniformidad tiene su raíz en las otras emociones que rodean a la compasión y, también, en los mismos mecanismos psicológicos que normalmente subyacen a la emoción.

Debemos hacer importantes concesiones a este argumento. Hemos de admitir, en primer lugar, que hay que diseñar una educación sobre la compasión adecuada teniendo estos problemas en mente. En el próximo capítulo discutiré las formas en que la educación moral puede abordarlos. Tenemos que conceder también que el argumento nos da una razón para confiar más en las instituciones políticas bien informadas que en las vicisitudes de la emoción personal. Pero esto no quiere decir que no haya que consultar a la emoción en el proceso de proyectar tales instituciones. En el próximo capítulo ofreceré algunos ejemplos de las maneras en que la estructura de las instituciones puede encarnar las penetrantes aportaciones de una compasión correctamente educada, de tal manera que no necesitemos apoyarnos demasiado en las vicisitudes de la compasión de las personas individuales.

Pero entonces, ¿por qué habríamos de confiar, aunque sea mínimamente, en la emoción, en lugar de acudir directamente a los principios y las instituciones adecuadas? Y ¿por qué apelar a la compasión de los ciudadanos en lugar de alentarlos a que sigan las reglas correctas?

Si la concepción del desarrollo que he esbozado en el capítulo 4 es plausible, las personas no llegan al altruismo sino atravesando los apegos intensos y particulares de la infancia, ampliándolos gradualmente por medio de la culpa y la gratitud, extendiendo su interés por los demás a través de la imaginación característica de la compasión. La compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (aunque no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas. El bien de los otros en abstracto o *a priori* no nos dice nada. Sólo cuando se pone en relación con aquello que ya comprendemos con nuestro intenso cariño hacia nuestros padres, con nuestra necesidad apasionada de consuelo

y de seguridad, sólo entonces, decía, tales cosas empiezan a importar profundamente. La imaginación de las posibilidades parecidas, que es un mecanismo importante en la compasión humana (si no necesariamente en la divina), lleva a cabo una importante tarea moral al extender las fronteras de lo que podemos imaginar; la tradición afirma que sólo cuando podemos imaginar el bien o el mal de otra persona podemos extender de forma plena y fiable hacia la misma nuestro interés moral.

Hierocles, un estoico quizá no ortodoxo de los dos primeros siglos de nuestra era, ofrece una metáfora vívida de este proceso. Imagíñese, dice, que cada uno de nosotros viviera en un espacio de círculos concéntricos; el más cercano es nuestro propio cuerpo, el más lejano, el universo completo de los seres humanos. La tarea del desarrollo humano consiste en acercar progresivamente los círculos al centro, de tal forma que los propios padres se hacen como uno mismo, los otros familiares se vuelven como los propios padres, los extranjeros se convierten en familiares y así sucesivamente.⁵⁷ En otras palabras: es poco realista demandar desde el principio un interés igual o algún otro tipo normativamente bueno de interés adecuadamente clasificado; ninguna mente humana puede lograrlo. Uno tiene que operar sobre las nociones que comprende o, si no, se queda con una igualdad que está vacía de todo apremio: lo que Aristóteles, al atacar la propuesta platónica de eliminar la familia, denominó un interés «desvaído» por los demás.⁵⁸ La meta de la «dependencia madura» de Fairbairn exige un movimiento gradual hacia afuera desde la intensa dependencia de la infancia; este objetivo se ve invertido por la ausencia de tal interés. Los mecanismos psicológicos de la compasión promueven este movimiento.

Esta idea ha sido desarrollada de forma brillante en el relato de Dickens sobre la formación utilitarista de los jóvenes Gradgrind que, al faltarles apegos particulares intensos, terminan por ser totalmente incapaces de asimilar las necesidades de las personas que se encuentran a cierta distancia o de conferir a las vidas humanas y a los bienes externos que las sostienen un valor y unos significados netamente humanos. Sus

57. Véase la discusión en Long y Sedley (1987), pág. 349. El cometido de una persona razonable es «llevar los círculos poco a poco hacia el centro» y «el punto correcto será alcanzado si, por nuestra propia iniciativa, reducimos la distancia de la relación con cada persona». Adam Smith también propone igualar nuestro interés por los demás mediante la imaginación, pero no encuentra plausible que alguien pueda hacerlo creando la importancia del ser distante; él prefiere reducir la importancia del próximo (Smith [1976], 139 y sigs.). Ni los estoicos ni Smith proponen una completa nivelación, puesto que confieren importancia a la proximidad personal y a los lazos familiares.

58. *Política* II.4. Para una explicación excelente de las concepciones de Aristóteles véanse Sherman (1989) y Price (1989).

mentes y corazones van languideciendo al faltarles cualquier energía motivacional para el bien; y todas las propuestas políticas les parecen semejantes, pues no tienen capacidad de imaginar o de sentir lo que está en juego.⁵⁹ En lugar de ser enérgicamente imparciales —que era el principal objetivo de su padre— son, por el contrario, vacíos y ciegos. Es más, cuando se muestra la caída tanto de Tom como de Louisa, vemos cómo el objetivo de producir una personalidad adulta y equilibrada, capaz de una buena deliberación y de un interés vigoroso por los demás, es atajado por la atrofia de las emociones tempranas que, así detenidas, pueden regresar más tarde bajo formas más peligrosas y perturbadoras.

Cabría ver la misma idea bajo una luz más oscura al pensar una vez más en la moralidad del nazismo. Como ha mostrado Jonathan Glover en el material que examiné en el capítulo 6, una suerte básica de compasión por los individuos que sufren, construida sobre significados aprendidos en la infancia, a veces atraviesa hasta las capas mejor protegidas de la ideología y la racionalización —con mayor facilidad cuando la víctima potencial está presente físicamente, y/o cuando algún elemento que recuerda el propio amor de los hijos o de la familia contribuye a relacionar a la víctima con la vida de uno. Estas emociones elementales parecen ser la parte de la personalidad más fiable en los casos en que la teoría está extraordinariamente distorsionada. Como sugiere Rousseau, hay algo casi natural en nuestra tendencia a sentir compasión por los sufrimientos de aquellos que están cercanos a nosotros, en el sentido de que esta emoción es probable que se despierte de alguna forma en todos los seres humanos y que nos abra paso hacia al menos ciertas conexiones genuinamente morales. Por el contrario, una teoría abstracta despoblada de tales conexiones de la imaginación y la simpatía puede volverse con facilidad hacia fines malvados, debido a que su significado humano no está claro. Así pues, como también muestra Glover, había nazis que decían, tal vez sinceramente, que creían que ellos mismos seguían preceptos de una moralidad kantiana del deber. Desde luego que una moralidad basada en reglas, no animada por los recursos de la imaginación, puede llegar a confundirse con demasiada facilidad con el sometimiento a normas culturales o a reglas dictadas por la autoridad.

Un ejemplo literario más ilustrará esta idea. En la novela de Theodor Fontane *Effi Briest*, Instetten, un funcionario de éxito casado con una mujer mucho más joven que él, descubre años después que ella tuvo un romance en los primeros tiempos de su matrimonio. Puesto

59. Véase Nussbaum (1995a).

que considera que la decisión moral no es sino un proceso de seguir reglas sociales, se muestra incapaz de dejar crecer sus remotos instintos de amor y de indulgencia. Se empeña en que debe hacer lo que se espera de un hombre en su situación. Mata al rival, repudia a su mujer, cría a su hijo sin amor hacia su madre y encuentra su propia vida progresivamente hueca y sin sentido. Antes de la muerte prematura de Effi, ella les dice a sus padres que su marido actuó tan bien como pudo —para alguien que nunca había sentido amor verdaderamente.

En un artículo muy interesante de Julia Annas, se ha invocado a Instetten como un ejemplo de las limitaciones de la moralidad kantiana.⁶⁰ Esto no me parece del todo correcto, pues está claro que él sigue un código social de honor más que un principio verdaderamente moral. Pero su fracaso en efecto muestra cuánto hay de equivocado en educar a las personas para que vivan sólo obedeciendo reglas en lugar de inculcar en ellas una mezcla de reglas con amor e imaginación. La imaginación no sirve de nada sin algún tipo de código moral; el propio fracaso de Effi demuestra claramente esta idea. Pero también es verdad que la compasión nos guía hacia algo que en verdad yace en el núcleo de la moralidad y sin lo cual cualquier juicio moral no es sino un simulacro espectral. En este sentido Effi, aunque inconstante y débil, mantiene una conexión con el núcleo de lo que es importante en la vida, una conexión de la que Instetten carece. Y la médula moral de la novela, en un sentido paradójico, es el perro fiel Rollo, que sólo conoce la simpatía y el amor, y cuya lealtad permanece a salvo tanto de la ambición de Effi como de los falsos valores de honor y vergüenza de Instetten.⁶¹ En definitiva: la compasión no nos proporciona una moralidad completa, y está lejos de hacerlo. Pero hay razones para confiar en ella en tanto guía de algo que está en el corazón mismo de la moralidad.

En un sentido, el argumento evolutivo comenzado en el cuarto capítulo y continuado aquí se refiere ya a la racionalidad adulta al mencionar la educación de una persona capaz de una «dependencia madura». Es más, puesto que el desarrollo moral nunca es completo, el proceso de «acercar cada vez más los círculos al centro» dura todo el transcurso de una vida. Pero también cabe argumentar de una forma no genética,

60. Annas (1984). Aquí no puedo hacer justicia a las sutilezas del argumento de Annas.

61. Así pues, la conclusión de la novela recuerda el argumento del libro de George Pitcher discutido en el capítulo 2: los perros tienen mucho que enseñarnos sobre el amor incondicional.

manteniendo que los juicios característicos de la compasión son esenciales para la salud de una racionalidad completa y adulta.

Las teorías de la racionalidad pasan por alto esta noción, y pagan por ello. Las aproximaciones económicas que basan la motivación humana en el autointerés han recibido críticas últimamente tanto de la filosofía como de la propia economía, pues no hacen justicia al modo en que el buen razonamiento atribuye valor a las vidas de los demás, distinguiendo entre su valor instrumental en la vida de uno y la importancia de su propio florecimiento. Un ejemplo fundamental de tales críticas es el famoso artículo de Amartya Sen «Tontos racionales»,⁶² donde argumenta que no se puede dar ni una buena explicación predictiva de la acción humana ni una teoría normativa correcta de la racionalidad sin mencionar el interés que las personas tienen, por simpatía, por el bien de los demás como un factor independiente de su interés por lograr su propia satisfacción. Las personas muchas veces sacrifican sus propios intereses y su bienestar, y en muchos casos incluso sus vidas, por el bienestar de aquellos a los que aman o por conseguir consecuencias sociales buenas que valoran. También mantienen compromisos y promesas que han hecho incluso cuando hacerlo exige un sacrificio personal fundamental. No es posible, como argumenta Sen, explicar el comportamiento de los familiares que se quieren, o de los soldados que dan su vida por su país, o muchos otros actos nobles y altruistas, sin señalar pautas de acción que son antieconómicas; y esto parece correcto.⁶³ El trabajo experimental de Batson y la explicación evolutiva de Sober y Wilson han ofrecido un sostén ulterior a su postura. Por último, la elaborada explicación de Clark del funcionamiento de la compasión en la vida cotidiana muestra que incluso los estadounidenses —que con razón podrían ser sospechosos de parecerse más al *Homo economicus* que cualquier otro pueblo— están motivados por todo tipo de variantes de la compasión, incluso cuando creen que otros estadounidenses no lo están.⁶⁴

62. En Sen (1982); las concepciones de Sen serán discutidas con más detalle en el capítulo 8, sección VII.

63. Adviéntase que el altruismo familiar al que alude Sen no es el «altruismo» que aparece en los modelos económicos habituales, que en realidad es un tipo de dependencia instrumental, supeditado a que el vínculo sirva en cierta forma al bien del agente. Sobre la amabilidad simpatética de muchas personas comunes, y para ver muchos ejemplos del tipo de comportamiento que Sen tiene en mente, véase el notable análisis de los salvadores de judíos en la Europa nazi en Oliner y Oliner (1988).

64. Clark se da cuenta de que los varones, en particular, muchas veces sostienen esta idea cuando se describen y se atribuyen más simpatía que la mayoría de las personas.

Pero no se puede articular plenamente la teoría del razonamiento del propio Sen, más compleja, predictiva y normativa, sin incluir de manera prominente las emociones en las que se encarnan algunas partes de dicho razonamiento. Él mismo hace hincapié en que la compasión (aunque él prefiere el término «simpatía») ya es un motivo fundamental en la conducta racional que describe; y los juicios relativos a los sufrimientos de otros que él atribuye a su agente racional son los mismos que hemos identificado como suficientes para la compasión. De hecho, podríamos concluir, teniendo en mente la oposición entre los niños utilitaristas de Dickens y los agentes más racionales de Sen, que la compasión misma es el ojo a través del cual las personas ven el bien y el mal de los demás, y también el sentido pleno de ambos. Sin ella, la vista abstracta del intelecto calculador es ciega al valor.

No deberíamos deducir de estas observaciones que los modelos económicos formales de la conducta humana son inútiles y que sólo hemos de apoyarnos en las impresiones del corazón. La objeción de la parcialidad nos hace ver que no debemos depender de las vicisitudes de la emoción personal, pero sí integrar sus aportaciones en la estructura de reglas y de instituciones. Del mismo modo, necesitamos modelos formales para los propósitos de la descripción y la predicción, y no hay razón alguna por la que no puedan construirse sobre una teoría más rica de la motivación humana.

En definitiva: no debemos permitir que la verdad presente en la objeción de la parcialidad nos haga relegar la compasión como una guía ética. Ha de combinarse con un código ético, pero nos suministra algo que está en el corazón mismo de cualquier código moral, sin el cual las reglas y los principios serían peligrosamente ciegos. La solución correcta a los problemas que plantea la parcialidad es trabajar en la historia evolutiva de la compasión, tratando de obtener los tres juicios correctos mediante una educación y una planificación institucional adecuadas. Volveré sobre este punto en el próximo capítulo.

VI. LA VENGANZA Y LA MISERICORDIA

Ahora abordaremos el argumento relativo a la venganza, que al partidario de la compasión le parecerá difícil de responder, pues afirma que para tener una forma de razonamiento que valora tiene que asumir actitudes que observa con inquietud. Todos los filósofos importantes que se han mostrado favorables a la compasión también se muestran muy preocupados por la cólera y la venganza. Aristóteles insiste en que la disposición virtuosa en el ámbito de las represalias se denomina

práotes, o temperamento manso; y también hace hincapié en que la persona virtuosa será más propensa a errar en la dirección de una cólera poco vengativa que en la dirección contraria: «el manso no es vengativo, sino, por el contrario, indulgente»* (*Ética Nicomáquea*, IV.5, II. 26a2-3). Resulta interesante el que no sólo afirme que conceder un papel importante a la compasión lo desliga del interés por la venganza, sino que incluso sugiera que la comprensión simpatética característica de la compasión ofrece un antídoto a los ánimos vindicativos. Veamos cómo puede funcionar esta conexión.

En primer lugar, el defensor de la compasión puede insistir de nuevo en que la representación que se hace el adversario de su postura es demasiado tosca. Puesto que, en la medida en que no se compromete a decir que todas y cada una de las calamidades constituyen una ocasión apropiada para la compasión, tampoco se compromete a afirmar que todos y cada uno de los perjuicios, desaires u ofensas sean una ocasión para la ira revanchista. Con diferencia, la mayor cantidad de males sociales causados por la venganza atañen a daños recibidos en la propia hacienda, en la posición social, el poder y el honor, elementos a los que el defensor de la compasión normalmente no atribuye auténtico valor (excepto en un grado muy moderado). Un breve examen de *Sobre la ira* de Séneca confirma esta idea, pues aunque de vez en cuando se refiera a la ira por un daño que un aristotélico consideraría serio, es muchísimo más frecuente que muestre a personas poderosas y consentidas que cometan actos de violencia por desprecios triviales: un esclavo que rompe una copa, un trato un poco menos que obsequioso por parte de un huésped o una sumisión no tan aduladora como se desearía por parte de un subordinado. Ninguna de estas cosas sería materia para una tragedia. Y cuando conseguimos ajustar nuestros intereses, las ocasiones que se nos presentan para sentir una ira intensa son menores. La explicación de Descartes de la compasión de la persona generosa nos viene bien aquí, pues la persona que él retrata tiene seguridad en su propio valor y en su virtud y, por tanto, aunque en efecto siente compasión, le falta la inestabilidad característica de alguien que depende a toda costa de los bienes externos de la fortuna.

En resumidas cuentas, hay que negar sencillamente que los excesos de la ira nos den razones para eliminarla. Debemos atrevernos a decírselo a los estoicos que la cólera a veces está justificada y es correcta. Es una respuesta adecuada a la injusticia y a los atropellos graves. De hecho, extirpar la ira sería extinguir una fuerza principal para la justicia

* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985. (N. de las t.)

social y la defensa del oprimido. Si nos preocupa que la ira pueda dirigirse hacia objetos inapropiados, hemos de centrarnos en ese problema, no tratar de eliminarla completamente, y si nos preocupa que los individuos encolerizados puedan volverse de manera inapropiada hacia una venganza personal en lugar de aceptar soluciones legales, una vez más lo que se debe hacer es abordar ese problema, no tratar de erradicar completamente la ira.

Cabe añadir que la simetría conceptual entre la compasión y la ira vengativa es menos perfecta de cuanto hace suponer el adversario, pues cualquier sufrimiento humano no causado por un error del que lo padece es una ocasión para mostrar compasión. Sin embargo, para que surja la ira requerimos, además, la idea de que el daño ha sido infligido deliberadamente por un agente, y que el mismo actuó de una forma indebida e injusta.⁶⁵ Muchas de las ocasiones para mostrar compasión no cumplen estos requisitos. La muerte de seres queridos por enfermedad o accidente, las hambrunas, los desastres naturales, etc., todas éstas son ocasiones tanto para la ira como para la compasión sólo en la medida en que pensemos que podrían haber sido evitadas. En ocasiones creamos que se trata de un desastre; pero a veces no. Podemos sentirnos inclinados a la ira en cualquier caso, como una forma de mantener el control de una situación en la que nos sentimos indefensos. Pero si la ira carece de un objeto de censura plausible, no irá demasiado lejos y hemos de ser muy críticos hacia cualquier cólera que esté basada en creencias falsas sobre la agencia.

Esto nos deja con la idea general estoica, reforzada por el notable análisis sobre la ambivalencia emocional de Spinoza,⁶⁶ según la cual aquella concepción del mundo que deja un lugar conceptual para la compasión incluye, por definición, apegos fuertes a objetos externos y, por tanto, deja también un espacio conceptual para la venganza. Pero ya hemos dicho que muchos de los intereses legítimos de la tradición moral adversaria a la compasión pueden verse cumplidos por una teoría que sea menos extrema que la concepción normativa originaria de los estoicos, y que tenemos muchas razones para adoptar ese planteamiento menos extremista. Esto nos haría concluir que la escueta conexión causal que existe entre la compasión y la venganza no es suficiente para sentirnos obligados a acometer la extirpación de los apegos que conducen a la compasión. En lo que deberíamos enfocar nuestra aten-

65. Sobre los muchos análisis antiguos de la ira que expresan esta idea véase Nussbaum (1994), capítulos 7 y 11. Para un tratamiento moderno excelente véase Murphy y Hampton (1988).

66. Véase el capítulo 10 de este libro.

ción es, más bien, en cómo canalizar el desarrollo emocional de tal manera que se dirija hacia formas de amor más maduras e inclusivas y menos ambivalentes. La propia compasión, al extender el interés del agente hacia personas con las que no está en relación de dolorosa dependencia, efectúa una potente contribución a dicho desarrollo.

Es más, cuando aproximamos los círculos más exteriores al yo, como nos urge a hacer una educación en la compasión adecuada, nuestra inclinación a favorecer proyectos de venganza hacia esas personas distantes probablemente decrece, y eso en caso de que lleguemos a formar tales planes. Mediante esta canalización del interés por los demás llegaremos a preocuparnos por los otros igual que por los miembros de nuestra propia familia, y veremos cualquier daño que se abata sobre ellos como un perjuicio que nos afecta también a nosotros mismos. Así pues, si estamos enfadados justificadamente con ellos, como lo estaremos con frecuencia, tendremos razones para manejar la disputa sin llegar a la destrucción. La compasión, y la empatía que suele ser su precursora, muestran el sentido que los actos vindicativos tienen para aquellos que los sufren: al acercar a esas víctimas a nosotros hacen que nos lo pensemos dos veces antes de cometer tales actos. Un espectador que haya visto *Las troyanas* de Eurípides, justo en el momento de decidir matar a todos los ciudadanos masculinos de Melos y de esclavizar a todas las mujeres y los niños, sería menos propenso a apoyar tal política, pues él mismo vería la venganza desde el punto de vista de esas mujeres y esos niños que sufren, y no sería capaz de deshumanizarlos en su pensamiento. Como ya he argumentado, la compasión desarticula las estrategias deshumanizadoras que suelen alistarse al servicio de muchas formas de crueldad. Así pues, restringe la motivación para tomar represalias y forja una alianza entre los seres humanos.

Cabría ir más allá si volvemos a la idea que subrayé al responder a la objeción sobre la parcialidad. Las relaciones entre las personas mediadas sólo por la regla y no por la empatía suelen mostrarse más frágiles en los momentos de hostilidad, más propicias a una especie de brutalidad deshumanizada.⁶⁷ Una y otra vez, los escritos sobre la violencia indican que la personalidad que tiene una empatía deficiente supone un peligro para las demás. Si uno no puede alojar a la otra persona en su imaginación, tendrá mucha menos relucencia a la hora de hacerle algo terrible.⁶⁸ A la personalidad autoritaria —aquella que es rígida y que sigue reglas— los teóricos del genocidio suelen contraponer la persona-

67. Véase, una vez más, Glover (1999).

68. Véanse Lifton (1986), Hilberg (1985).

lidad «liberal», aquella que deja que su yo sea invadido por la realidad de la vida de otra persona.⁶⁹ Desde luego, las personas pueden ser empáticas con algunos y no con otros; ahí tenemos, una vez más, la objeción de la parcialidad, que es verdaderamente fuerte. Pero si alguien suele sentir empatía hacia una persona, es menos probable que sea brutal con esa misma persona. Los torturadores empáticos tales como Hannibal Lecter son muchísimo más escasos que las personas cuya imaginación es romo y se limitan a no reconocer la humanidad.⁷⁰

Volvamos al tema del derecho. Ya he afirmado que la cólera no tiene por qué emparentarse con una inclinación a la revancha personal: por el contrario, el interés en castigar al delincuente puede canalizarse por la vía del sistema legal. De hecho, esta idea es una parte esencial de la propia tradición trágica. Como atento espectador de tragedias y lector de novelas, el partidario de la compasión reconocerá que la venganza privada es una manera especialmente insatisfactoria y costosa de aplicar el castigo a los criminales, una forma que normalmente se limita a garantizar la perpetuación incesante de los daños. Por su interés en un castigo que sea equilibrado y limitado, que no envenene toda la atmósfera de la vida social, se interesará profundamente por el derecho y la codificación legal de los crímenes y los castigos.⁷¹

Al final de la *Orestiada* de Esquilo, las Erínias no son desterradas de la ciudad: en lugar de eso se las civiliza y se las invita a formar parte del sistema judicial ateniense. Una vez que pasan a ser denominadas Euménides, por sus amables intenciones hacia el pueblo de Atenas, dejan de gruñir, de agazaparse como perros y de husmear la sangre. Pero no cesan en sus demandas de castigo por los crímenes: y en este sentido, ubicarlas en el centro de las instituciones judiciales de la ciudad es anunciar que esas fuerzas oscuras no pueden expulsarse de la vida humana sin empobrecerla, pues estas fuerzas son formas de reconocimiento de la importancia que tienen los bienes que el crimen puede dañar.⁷² En este sentido, la compasión y la venganza van, en efecto, de la mano, pues la compasión comprende la importancia de una injusticia, así como del sufrimiento de la víctima. Por lo tanto, demanda del sistema legal algún reconocimiento adecuado del significado de tal sufrimiento y también del hecho de que ha sido infligido injustamente.

69. Véase Adorno y otros (1950).

70. Véase también Vetlesen (1994) y, sobre la psicología del genocidio en Bosnia, Vetlesen (1997).

71. Sobre esto véase Posner (1988), que sugiere con acierto que ésta es una de las contribuciones más importantes de la literatura al derecho.

72. Véase Gewirtz (1988) y Posner (1988).

Ahora podemos volver a la cuestión de la misericordia. La tradición adversaria a la compasión se enorgullecía de su capacidad de hacer que los castigos fueran misericordiosos y no vindicativos, dictados por el pensamiento sobre el bien del criminal y del conjunto de la sociedad. Relacionaba la capacidad de ser misericordioso con una lejanía alta de los males de la vida humana. Insistía en que esa distancia evitaría el espectáculo indecoroso que ofrecen las personas débiles y angustiadas que se desgarran las unas a las otras. Pero las cosas no son tan sencillas, pues la misericordia, en algún sentido, es una anomalía en el sistema de justicia estoico. De hecho, la misericordia es diferente de la compasión: presupone que el ofensor ha cometido una injusticia y merece algún castigo por ello. No dice que el aprieto en que se encuentra el criminal le ha sobrevenido sin que mediara ningún fallo por su parte. Sin embargo, como ha revelado nuestro análisis, también tiene mucho en común con la compasión, pues pone la atención en los obstáculos al florecimiento que parecen demasiado grandes como para ser superados. Dice que sí, que usted cometió una injusticia deliberada, pero el hecho de que usted llegara hasta ese punto no es un fallo que se le pueda achacar en su totalidad. Se centra en las características sociales, naturales y familiares de la vida del infractor que ofrecen una medida de atenuación de la culpa, aunque la propia acción culpable cumpla los estrictos estándares del derecho de responsabilidad moral. Para hacerlo, adopta una actitud narrativa hacia la historia del criminal que es muy parecida a la percepción simpatética implicada en la compasión. Sigue la historia completa del delincuente con considerable detalle, inspeccionándola en busca de circunstancias atenuantes.⁷³ Algunas veces esas características resultarán tan importantes para la comisión del delito, que después de todo pueden llevar a que se valore que el criminal no debe ser declarado culpable —si, por ejemplo, encontramos pruebas de delirio o enfermedad mental. En muchas otras ocasiones, sin embargo, ese mismo proceso de inspección simpatética nos permitirá considerar culpable al criminal y fijar para él un castigo, pero nos inclinará a aligerar tal pena, pues hemos tomado nota de los obstáculos severos que ha afrontado el sujeto en el camino que lo convirtió en alguien capaz de cometer tal delito.

73. Esto no se propone en ningún caso excluir la compasión hacia las víctimas del crimen; en «Equity and Mercy» [«Equidad y Misericordia»] (en Nussbaum [1999a]) he discutido con más detalle este tema, argumentando que el impacto del crimen sobre la víctima es pertinente a la hora de situar la infracción en una clase particular de infracciones, y que la consideración discrecional del relato del criminal que puede resultar en misericordia tendría lugar en una fase independiente y posterior.

Es probable⁷⁴ que esta actitud misericordiosa se halle en contradicción con las normas de los estoicos griegos originarios, centrados como estaban en la dicotomía estricta entre lo que depende de nosotros y lo que no. Representa un intento por parte de Séneca y de los estoicos romanos de responder a la tradición aristotélica en la que la compasión y la misericordia se consideraban estrechamente ligadas del modo que he sugerido —mediante la imaginación simpatética de las posibilidades y los obstáculos que están presentes en la vida de la otra persona. Séneca no suscribe los ánimos compasivos porque no abandona la idea estoica de que lo que se abate sobre las personas desde fuera no constituye una ocasión real de lamento. Pero se hace muy difícil ver cómo puede evitar reconocer la compasión como apropiada en ciertas circunstancias, puesto que subraya los obstáculos que las circunstancias de la vida le presentan a la buena acción. El propio ejercicio de la imaginación que conduce a la misericordia parece estar estrechamente vinculado a la compasión, con la única diferencia de que esta misericordia se empeña en considerar que el criminal cumple algunas condiciones elementales de responsabilidad y de culpa. Pero parece que la concepción de Séneca considera que no es sólo responsabilidad del criminal el que éste llegue a ser inmoral y censurable; así, en ese punto inicial, la compasión se desliza, innominada, en la explicación de Séneca.

La misericordia, en definitiva, no es una virtud especial de la tradición adversaria de la compasión, como muchas veces parecen dar a entender sus militantes. Se encuentra muy cómoda en la tradición favorable a la compasión, siempre que esta tradición no adopte la postura de que las personas nunca son censurables por ninguna de las injusticias que cometen, de que todo lo malo es resultado de la suerte. Pero ningún valedor sensato de esta postura ha adoptado esta concepción. Y, en un sentido, la misericordia se encuentra mejor en el seno de la tradición partisana de la compasión que en el campo rival, pues la compasión invita a esa suerte de inspección detallada y próxima de las vidas particulares que es probable, también, que revele las circunstancias atenuantes en los casos donde se encuentra culpabilidad. La distancia algo alta del estoico es menos propensa a descubrir tales circunstancias a menos que, como ocurre con Séneca, se esté tan interesado en los obstáculos a la acción buena que se raye casi en la compasión.

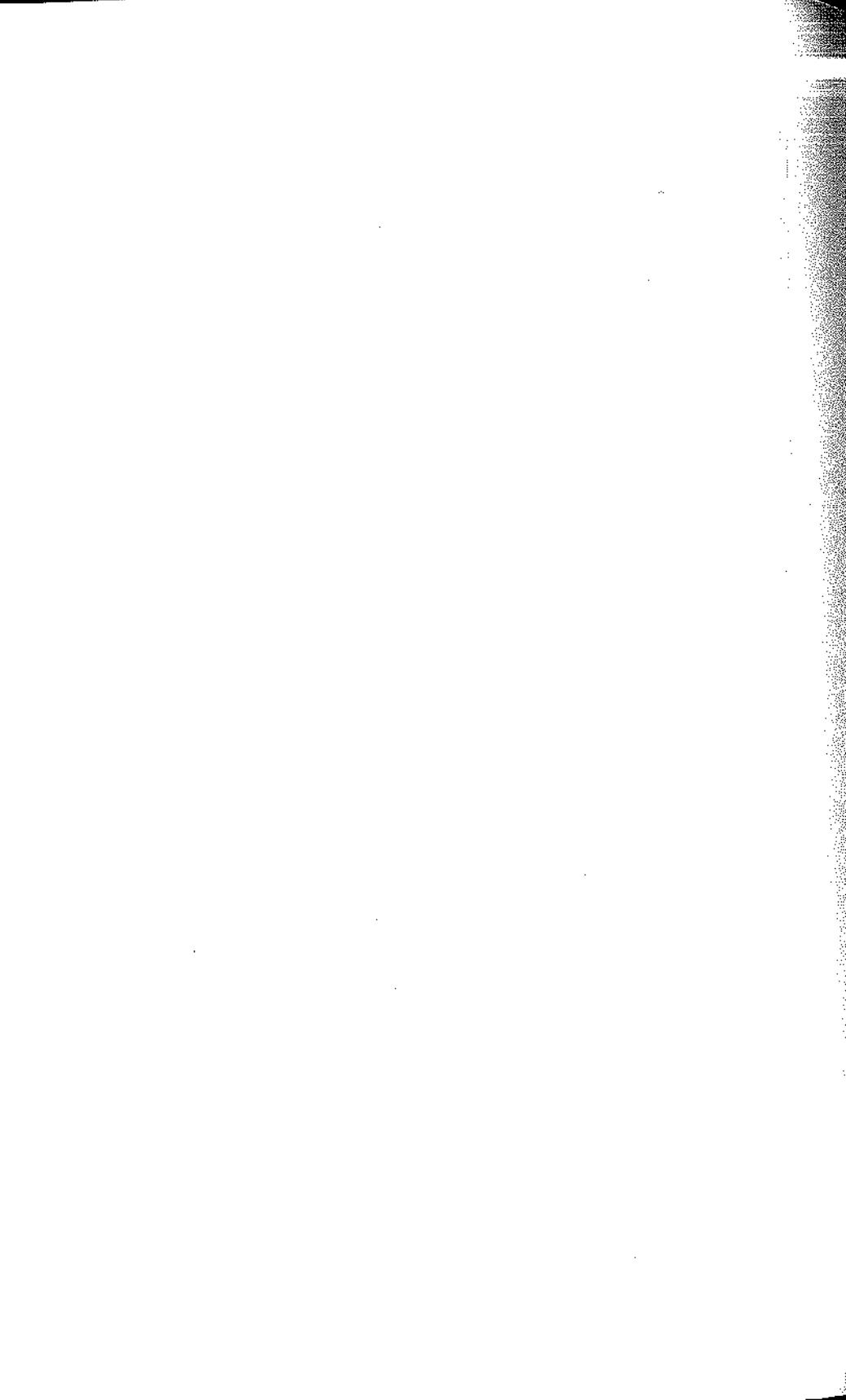
74. Véase «Equity and Mercy» [«Equidad y misericordia»] (Nussbaum, 1999a).

El partidario de la compasión, bajo la presión de los desafíos de sus adversarios, ha tenido que matizar su postura de diversas maneras. La compasión será un móvil social valioso sólo si se ve equipada con una teoría adecuada del valor de los bienes básicos, si se provee de una comprensión adecuada de la agencia y del fallo, y sólo si se acompaña de una explicación lo bastante amplia de qué personas, tanto distantes como cercanas, deberían ser objeto del interés de los agentes. Estos juicios deben generarse mediante un buen proceso evolutivo. Por otra parte, la compasión da una vitalidad esencial a la moralidad y le ofrece una conexión sin la cual quedaría peligrosamente vacía y desarraigada. En los casos principales, bien representados en la tragedia griega, la compasión encarna evaluaciones correctas y dirige nuestro interés a todo aquel que comparta con nosotros una humanidad común. Aprendidos en las relaciones infantiles, estos nexos son importantes para hacer que la moralidad tenga criterio en lugar de ser obtusa. Así pues, la compasión es un complemento necesario para el respeto, sin el cual, como sostiene Kant, probablemente la benevolencia carecerá de energía (pero por razones más cognitivas de las que nos brinda Kant). No debemos tratar de producir una sociedad buena apoyándonos únicamente en el móvil de la compasión, pues ésta sólo demuestra ser valiosa (y no caprichosa y poco fiable) dentro de los límites de la razón, por así decir. Por otra parte, así restringida, construye un puente extremadamente importante entre los intereses cerrados y autorreferenciales del niño y un mundo moral más amplio.

Pero hay que hacer una concesión final al cuestionamiento kantiano. Tenemos que estar en guardia para que la invitación a lamentarnos por las penurias de otras personas no aliente un comportamiento autoindulgente y autocomplaciente en lugar de una disposición real a ayudar. Las personas pueden sentir con demasiada ligereza que han hecho algo moralmente bueno porque han tenido una experiencia relacionada con la compasión, sin sentirse obligadas a tomar ninguna de las medidas para cambiar el mundo que podrían acarrearles dificultades y sacrificios reales. La tragedia griega existía en una cultura donde era muy raro que los objetos de la compasión trágica recibieran alivio y, casi nunca, justicia. En el peor de los casos, la experiencia de la contemplación trágica puede incluso suponer una estetización máximamente perniciosa desde el punto de vista moral del dolor de otra persona. Esto no quiere decir que la compasión por sí misma entrañe malas tendencias; significa que las personas muchas veces son demasiado débiles para mantener fija su atención en un curso de acción, y que con frecuencia es mucho más fácil una sensación momentánea que un compromiso sostenido. Esto nos da razones para insis-

tir en que debemos ir más allá de la compasión y centrarnos, como hace Kant, en la acción y las instituciones.

Por otra parte, debemos tener también en mente la observación de Aristóteles de que la acción es virtuosa sólo cuando se hace por los motivos correctos. Ayudar a los demás sin amor a la humanidad y sin un interés apasionado por su situación reviste cierto valor moral. Pero, si seguimos a Aristóteles en lugar de a Kant, y pensamos que las emociones morales mismas pueden ser cultivadas y se puede hacer que lleguen a formar parte de un buen carácter, sentiremos que el modo en que una persona realiza esos deberes a regañadientes es moralmente incompleto. Si imaginamos al hombre que describe Kant, en cuyo corazón la naturaleza ha puesto poca simpatía y que es «por temperamento frío e indiferente al sufrimiento de los demás» (*Fundamentación*, Akad., pág. 398), no debemos concluir, como hace Kant, que éste sea un rasgo desafortunado pero moralmente irrelevante. Tenemos que llegar a la conclusión de que esta persona es moralmente incompleta, en la medida en que es el producto de un desarrollo moral que no atiende lo bastante al valor de las vidas de los demás. Su visión del mundo humano está sesgada. La congelación de los «mares de la piedad» es, después de todo, precursora de la «vergüenza» de tipo «intelectual» y, por tanto, moral.



CAPÍTULO 8

La compasión y la vida pública

I. LA COMPASIÓN Y LAS INSTITUCIONES

¿Cómo puede cultivar la compasión la cultura pública de una democracia liberal, y hasta qué punto podría basarse en esta motivación, que se sabe falible e imperfecta? En este capítulo voy a dejar de lado las numerosas funciones que puede cumplir la compasión en muchos tipos de relaciones personales y comunitarias, y me centraré en su conexión con la estructura política de un Estado a la vez democrático y liberal. Esto quiere decir que dejaré también al margen el contenido específico que pueda tener la compasión en relación con las diferentes concepciones del valor y del sentido último de la vida que albergan los ciudadanos de esa nación: concepciones religiosas o nociones seculares de muchas clases. Me centraré sólo en su papel en relación con una estructura constitucional y legal que cabe esperar que respalden ciudadanos de un amplio espectro de ideas religiosas y seculares.

En los términos de las categorías propias de la filosofía contemporánea, pues, me propongo examinar la compasión de acuerdo con una forma de *liberalismo político*, una concepción política que trata de alcanzar un *consenso entrecruzado* entre muchos tipos diferentes de ciudadanos, respetando los espacios en los que cada uno puede elaborar y perseguir sus diversas concepciones del bien siempre que sean razonables.¹ Cabría formular esta pregunta: ¿por qué una concepción así tie-

1. Aquí sigo a Rawls (1996); sobre mi propia forma de liberalismo político en relación con unos principios constitucionales básicos véase Nussbaum (2000a). En su mayor parte, también me centraré en lo que Rawls denomina la «estructura básica de la sociedad», es decir, el orden constitucional elemental, el esquema básico de instituciones, derechos y demás de una sociedad dada. Al hablar de los medios de comunicación y la justicia penal, ampliaré el objeto de mi atención; pero estos elementos se encuen-

ne que tomar en consideración las emociones? La respuesta estriba en que, sencillamente, toda concepción política necesita interesarse por las motivaciones de los ciudadanos, tanto con vistas, en primer lugar, a confirmar que la concepción es viable —es decir, que no somete a la psicología humana a tensiones insostenibles—, como con vistas a cerciorarse de que tiene posibilidades reales de permanecer estable en el transcurso del tiempo. Así pues, necesita, como dice Rawls, una «psicología política razonable», una psicología política que sea lo bastante general como para obtener una aprobación amplia y, aun así, lo bastante definida como para asegurarnos que nuestra concepción no es fatalmente vulnerable desde el punto de vista de la motivación humana.

Con el fin de abordar de esta forma la cuestión de la compasión, necesitamos preguntarnos cuántas de las ideas que hasta ahora se han ido proponiendo se basan en doctrinas teóricamente controvertidas (como por ejemplo las teorías psicoanalíticas) que no cabría esperar que compartiesen los ciudadanos. En el capítulo 4 anticipé esas ideas con relación a tales doctrinas; de ese modo, sería razonable que la gente se preguntase en qué medida pueden constituir las bases para propuestas públicas en una sociedad plural. No obstante, me parece que ha quedado claro que las ideas generales sobre la vergüenza, la omnipotencia y el asco que he defendido pueden postularse sin necesidad de acudir a ningún respaldo teórico psicoanalítico específico; que se pueden admitir sin más como ideas humanamente plausibles, que pueden ser interpretadas cada una a su manera por sujetos que albergan concepciones comprehensivas diferentes. De hecho, las propias doctrinas psicoanalíticas (como he señalado en la introducción) han sido abordadas como ideas interpretativas humanistas, en pie de igualdad con las intuiciones de Proust, Sófocles y otros escritores pertenecientes a la literatura imaginativa; y no creo que nadie objetara el uso de las perspectivas de tales escritores en el espacio público, pues ya han sido bastante discutidas y debatidas. Las ideas que sobre la empatía, la compasión y el comportamiento altruista he anticipado en el capítulo 6 son, del mismo modo, parte de un consenso emergente que abarca la psicología experimental, la biología evolutiva y otras disciplinas más humanísticas e interpretativas, de manera que cabe esperar razonablemente que estas concepciones, asimismo, sean compartidas por personas que por lo demás discrepan. En la parte tercera de este libro veremos, en efecto, interpretaciones de las ideas sobre la vergüenza, el asco, la compasión y la omnipotencia

tran muy próximos a la estructura básica y pueden ser vistos como esenciales para su establecimiento y conservación.

desde varias perspectivas comprehensivas diferentes, entre otras las de Agustín de Hipona, Dante, Mahler, Emily Brontë y Walt Whitman. Todos estos pensadores estaban preocupados por los temas de la omnipotencia y la vergüenza, y por la victoria que podrían lograr el amor y la compasión sobre la vergüenza y el asco. Si esto es así, nos proporcionará cierta seguridad en que nuestro proyecto va por el buen camino también en lo que atañe a los fines públicos. Considero que Walt Whitman estaba en lo cierto cuando sugería que hay una «poesía pública» sobre las emociones que puede conformar la base para la cultura pública de una democracia plural.

¿Cómo es posible entonces promover una compasión apropiada en una sociedad así, y qué cualidades debería tener dicho sentimiento? Dado que hay razones para pensar que la compasión dota a la moralidad pública de los elementos esenciales de la concepción ética, elementos sin los cuales toda cultura pública estaría peligrosamente vacía y desarraigada, ¿cómo podríamos hacer que esta compasión tuviera el mejor comportamiento posible de acuerdo con las instituciones liberales y democráticas?

Puesto que hemos admitido que, incluso si la compasión es apropiada, sigue siendo poco fiable y parcial, debemos abordar el tema de la compasión en dos niveles: el nivel de la psicología individual y el de los proyectos institucionales. Las aportaciones de una compasión apropiada pueden encarnarse en la estructura de instituciones justas, de tal manera que no tendríamos que apoyarnos necesariamente en ciudadanos perfectamente compasivos. Esta idea aparece tanto en Smith (con su idea de la compasión del «espectador juicioso») como en Rawls, quien crea un modelo artificial de benevolencia convenientemente constreñida por las condiciones impuestas en la Posición Original. Este ideal de la benevolencia moral es la lente a través de la cual vemos cómo deberían diseñarse las instituciones y los principios políticos básicos.

Las aportaciones de la imaginación compasiva pueden encarnarse en leyes e instituciones en muchos niveles diferentes y de muchas maneras diversas. Como ocurre con la figuración que se hace Rawls de la necesidad humana de los bienes primarios en la Posición Original, dichas intuiciones pueden estar presentes en la construcción de la estructura básica de la sociedad y en la elección de sus principios distributivos más elementales. También pueden involucrarse en la legislación a un nivel más concreto: en la creación de un código de impuestos y de un sistema de bienestar, en la deliberación democrática relativa a la desigualdad humana en muchos niveles diferentes y, por último, en la reflexión sobre los deberes de las naciones más ricas hacia las más pobres, o en la promoción del bienestar tanto político como económico. Puesto que, en to-

dos estos campos, hasta el momento en que la compasión se enlaza con una concepción de los bienes básicos no ofrece nada concreto, deberíamos volver la mirada hacia esta cuestión, tal como haremos en la sección III, momento en el que ya tendremos una visión definida de los bienes básicos con la cual trabajar. No obstante, el capítulo 6 ya nos autoriza a afirmar de un modo un tanto general que las instituciones compasivas se interesan especialmente por los trances trágicos y por su prevención.

Si las instituciones se conformaran realmente de acuerdo con las aportaciones de la compasión, encarnando el punto de vista de un espectador compasivo con una concepción adecuada del bien y de la responsabilidad, ¿no resultaría superflua la compasión misma? Kant argumentó que sólo cabe aceptar la oferta de compasión personal si obedece a «la injusticia del gobierno, lo cual introduce una desigualdad de riquezas que hace necesaria la beneficencia de otros» (*Doctrina de la virtud*, Akad. pág. 454). Esta idea nos retrotrae a la disputa de Aristóteles con Platón, pues Aristóteles objetaba que en la ciudad ideal, donde no habría propiedad privada ni por tanto desigualdad en las posesiones, no habría lugar para la virtud moral de la generosidad. Contra esta idea, la postura de Kant es bastante sólida: ¿qué necesidad tenemos de estas virtudes morales en sí mismas, si su papel en la vida humana se reduce a corregir un estado de cosas malo, y tenemos la capacidad y el deber de corregir dicho estado de cosas con anterioridad a que se establezca, por medio de la ley?

Cabe replicar que es poco probable que vivamos bajo instituciones perfectas y que, incluso si llegaran a existir instituciones excelentes, tendrían que ser respaldadas por las personas para que fueran estables. Debemos, por tanto, confiar en individuos compasivos que mantengan con vida y ante nuestra vista las nociones políticas esenciales. Los sistemas políticos son humanos, y sólo son buenos si se mantienen vivos en un sentido humano. Si producimos un bienestar social excelente pero poblado por ciudadanos inertes, obedientes y del todo sometidos a la autoridad, esto constituirá un fracaso independientemente de lo bien que funcione dicho sistema. No se demostraría estable; y tampoco podría lograr el fin de toda sociedad política, a saber, capacitar a los ciudadanos para que persigan una vida buena (tanto dentro como fuera de la esfera política) a su manera.² Como dice Whitman: «Mantener unidos a los hombres con un papel o un sello, o por la fuerza, no tiene valor,/ Sólo mantiene unidos a los hombres lo que los une a todos en un principio viviente, como el que sostiene los miembros del cuerpo [...]»³

2. De manera que, desde mi punto de vista, como desde el de Rawls, la política no tiene sentido por la política misma, sino con vistas a la consecución de la vida buena.

3. «En la ribera del Ontario azul» 9, vv. 130-131.

Es más, hay muchas funciones cívicas que requieren una amplia selección de sus actores: por ejemplo, incluso en una sociedad totalmente justa necesitamos jueces y jurados compasivos. Además, podemos añadir que muchos de los males a los que responde la compasión no pueden curarse por la justicia. La muerte, los accidentes o la pérdida del amor son avatares que ni la sociedad más perfecta puede impedir que sus ciudadanos padecan (aunque siempre es importante preguntarse hasta qué punto los dispositivos sociales deficientes pueden intervenir en los accidentes y las muertes reales que vemos). En esta medida seguiremos necesitando la compasión en tanto que respuesta adecuada y motivación para atender con interés a las necesidades de nuestros vecinos, una motivación que exige ser reconocida en la elaboración de la concepción política y en la educación de los ciudadanos. Aunque las instituciones buenas no puedan evitar la vejez y la muerte, pueden al menos afrontar las necesidades de los ancianos y de aquellos que los atienden, así como de los familiares que han sufrido una pérdida. Pero esto no ocurrirá si no cultivamos en nuestros ciudadanos una comprensión adecuada del peso y el significado de estos trances.

La relación entre la compasión y las instituciones sociales es y debe ser una vía de dos direcciones: los individuos compasivos construyen instituciones que encarnan lo que imaginan; y las instituciones, a su vez, influyen en el desarrollo de la compasión en los individuos. Como mostraron Rousseau y Tocqueville, la empatía y el juicio de las posibilidades parecidas están profundamente influidos por los modos en que las instituciones colocan a las personas en relación: las separaciones netas obstaculizan estos mecanismos mientras que las situaciones similares los propician. Del mismo modo, las instituciones enseñan a los ciudadanos concepciones definidas de los bienes elementales, de la responsabilidad y del interés adecuado por los demás, las cuales darán forma a la compasión que aprendan. Por último, las instituciones pueden tanto fomentar como disuadir, así como conformar de maneras diferentes, las emociones que impiden una compasión adecuada: la vergüenza, la envidia y el asco.

II. VÍCTIMAS Y AGENTES

El primer asunto que nuestra «psicología política razonable» tiene que abordar es una confusión pertinaz en la discusión pública que puede disiparse si dedicamos un pensamiento detallado a la compasión y su función pública.

La compasión requiere el juicio de que ocurren cosas graves y ma-

las a otras personas sin que medie ningún fallo por su parte. Bajo esta forma clásica de la tragedia se imagina que una persona dotada de una dignidad humana básica se ha visto lesionada en una medida muy grande por la vida. Así pues, se adopta una representación totalmente antiestoica del mundo de acuerdo con la cual los seres humanos son a la vez dignos y necesitados, criaturas en las que la dignidad y la necesidad interactúan de manera compleja. Admitir que una persona puede ser realmente abatida por la vida les parecía a los estoicos una negación de la dignidad humana y del igual valor de todas las personas. La perspectiva de la compasión clásica de Sofocles niega esto: el valor elemental de un ser humano permanece incluso cuando el mundo le ha mostrado su peor cara. Pero esto no significa que el ser humano no se vea profundamente dañado, tanto en su interior como en su exterior.

La sociedad que incorpora la perspectiva de la compasión trágica en su esquema básico comienza así con una noción general: las personas son agentes dotados de dignidad pero también son, frecuentemente, víctimas. La capacidad de acción y de ser víctimas no son incompatibles: de hecho, sólo la capacidad de acción hace trágica la de ser víctima. En la sociedad estadounidense de hoy, por el contrario, muchas veces escuchamos que tenemos que elegir estrictamente entre dos polos: considerar a las personas como agentes o considerarlas víctimas. Nos encontramos con esta dicotomía cuando entran en discusión programas de bienestar social: se dice que proporcionar diversas formas de apoyo social es tratar a las personas como víctimas de los males de la vida, en lugar de respetarlas como agentes, capaces de trabajar para mejorar su propia fortuna.

Encontramos la misma dicotomía en los debates feministas, donde se nos dice que respetar a las mujeres como agentes es incompatible con una preocupación excesiva por protegerlas de la violación, el acoso sexual y otras formas de trato desigual. Proteger a las mujeres es suponer que no pueden luchar por sí mismas contra los malos tratos: esto, a su vez, es tratarlas como meras víctimas y socavar su dignidad. Para Katie Roiphe, por ejemplo, «la imagen que emerge de las inquietudes feministas por la violación y el acoso sexual es que las mujeres son víctimas»,⁴ una imagen que refuerza una percepción anticuada de la mujer como ser frágil e indefenso. Betty Friedan, de igual modo, critica el movimiento de la crisis de la violación: «La obsesión por la violación, aun cuando sirva para ayudar a sus víctimas, es una especie de complacencia en ese estado de víctima, en esa rabia

4. Roiphe (1993), pág. 6.