

Ágora

¿Sentimientos morales? *Reflexiones sobre las condiciones del juicio y la acción correctos*

Christoph Demmerling

Traducción y presentación de Juan José Lara Peñaranda

He decidido traducir del alemán el ensayo inédito de mi amigo y profesor C. Demmerling llamado «¿Sentimientos morales? Reflexiones sobre las condiciones de juicio y acción correctos» porque considero su «tercera vía» de enorme interés para la ética. En cierta manera, considero que si aún tiene algún sentido la búsqueda de una fundamentación de la moral, ésta ha de seguir el camino propuesto en esa tercera vía, a pesar de que, tal como se halla formulada, contiene, a mi forma de ver, gruesos errores. Yo resumiría los méritos fundamentales de este ensayo en dos puntos: los sentimientos son importantes – de hecho, imprescindibles – para una correcta valoración ética, al contrario de lo que defienden las morales puras de corte kantiano, pero, por otro lado, los sentimientos no fundamentan ley moral alguna, como pretende el emotivismo. El primer punto se basa en el hecho, que no pasó inadvertido para Kant, como el propio Demmerling se encarga de mostrar, de que aun cuando nuestra mera razón pudiera fundar una ley moral, ésta precisaría de un cierto sentimiento para ser reconocida como tal y servir como móvil de nuestras acciones. El segundo punto se basa en la demasiado estrecha concepción de los sentimientos que tradicionalmente ha mantenido el emotivismo, considerando éstos como meras afecciones corporales que sobrevienen repentina e irracionalmente.

La idea básica de Demmerling es que los sentimientos, ya que son proposicionales e intencionales, son racionales. Cabe hablar, pues, de sentimientos adecuados, y hay sentimientos inadecuados. La concepción emotivista se vendría así abajo. Para la ética son de

especial importancia sentimientos tales como la empatía o la compasión, pero éstos sólo nos indican que nos hallamos ante una situación moralmente relevante, esto es, nos dicen – siempre según Demmerling – que hay que hacer algo, pero no qué hay que hacer.

La crítica que deseo dirigir aquí a esta idea es si realmente la propuesta representa una tercera vía. El problema básico de la ética es el de la fundamentación de la moral, y sobre esto... nada se dice. No se aboga por una fundamentación puramente racional, pero, por otro lado, se descarta explícitamente una puramente emocional. Así, la tesis de que existen ciertos sentimientos que funcionan como *medium* para la captación de situaciones moralmente relevantes, constituye una tesis igualmente aceptable por el idealismo y por el emotivismo. Ahora bien, una vez percibida una situación como moralmente relevante, se trata de saber si lo que debemos hacer es dictado por la pura razón o por sentimientos de tipo peculiar.

Mi postura es claramente esta última. *La valoración moral es un hecho irreductible*. Así se puede resumir la postura emotivista que yo defiendo y que no supone, en realidad, otra cosa, que tomarse en serio la falacia naturalista y evitarla cuidadosamente. Demmerling parece protestar contra el alcance que el argumento de dicha falacia ha logrado en la discusión ética, pero dicho alcance es justo: gracias a ella sabemos que toda teoría objetivista del valor – y bajo este rótulo caería la ética platónica o la teoría de los valores de Max Scheler – se halla errada.

Una vez desechada una fundamentación de la ética que se base en la existencia objetiva de valores – aun considerando a estos propiedades abstractas, no naturales – , parece quedar expedita únicamente la vía de la fundamentación racional. Pero yo recordaría aquí que denominamos racional a una acción cuando ésta conduce de forma eficaz al fin perseguido, pero no hay acciones racionales *per se*; en una palabra: no hay imperativos categóricos al modo kantiano.

Es así que la moral tiene como único fundamento la valoración que cada individuo realiza, valoración que, como señalé, es un acto irreductible. Demmerling dice: «Los sentimientos, sin embargo, sólo tienen que ver con una fundamentación de la moral en tanto que a menudo constituyen fundamentos subjetivos para los juicios o las acciones. Sin embargo, las fundamentaciones subjetivas no son fundamentaciones en sentido estricto.» Pero yo pregunto, y seguro que el ensayo al que estas líneas sirven de prólogo nos hará preguntarnos a todos, si una «fundamentación en sentido estricto» no es más que un sueño ya caduco de la historia de la ética.

¿Sentimientos morales? *Reflexiones sobre las condiciones del juicio y la acción correctos*

Christoph Demmerling

La reflexión filosófica sobre la moral se guía a menudo por la idea de que el juicio moral y la acción moral logran su mayor éxito justo allí donde los sujetos de tales juicios y acciones prescinden de sus sentimientos y utilizan exclusivamente criterios de tipo racional. Excepciones, que van desde la filosofía del *moral sense* de Shaftesbury hasta la crítica del formalismo en la ética de Max Scheler pasando por la ética de la compasión de Schopenhauer, confirman esta regla.

Si no me equivoco, son dos los motivos que han llevado a prestarle a los sentimientos una atención muy limitada en relación con un análisis filosófico de la moral: Por un lado, en la vida cotidiana y en parte también en la filosofía se halla difundida una comprensión de los sentimientos demasiado simple, según la cual los sentimientos, como las sensaciones o las percepciones, no son otra cosa que afecciones del cuerpo o de los sentidos o incluso del alma¹; por otro lado, en la filosofía moral contemporánea se halla difundida la tendencia a discutir cuestiones normativas de forma descontextualizada y directa o de abordar de manera inmediata la fundamentación de los principios de la moral. Así, resulta que la filosofía no sólo no se siente, por regla, competente para los sentimientos, sino que incluso considera a filosófico el recurso a los sentimientos en el contexto de un análisis de la moral. Este escepticismo se halla en conexión con

¹ Históricamente se le ha atribuido esta concepción a Descartes, quien en su obra *Las pasiones del alma* (1649), Hamburgo 1984, pág. 47 [Hay traducción castellana de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué: en Tecnos, Madrid, 1997], define los sentimientos como «percepciones, sensaciones... del alma que la afectan de forma peculiar y la mueven, apoyan y refuerzan a través del movimiento de los espíritus corporales». (Artículo 27). También el modelo de Freud de la psique humana, que quizá analiza nuestra forma de ser [*Alltagsauffassungen*] como ningún otro, sostiene la concepción de que los sentimientos son meras afecciones que nos sobrevienen.

el alcance que por lo común ha logrado en la discusión filosófica el argumento de la falacia naturalista. Sin embargo, las reflexiones normativas no se pueden articular y comprender independientemente de la vida y la situación de la persona. Lo que debemos hacer no se puede determinar de forma independiente de lo que somos. Para hacer justicia a la complejidad de lo moral y para salvaguardar la proximidad a la experiencia moral, quisiera hacer patente con mis reflexiones que los sentimientos, en relación con la moral, no representan exclusivamente un factor perturbador, sino que en una consideración fenomenológico-descriptiva o empírica han de ser vistos como importantes condiciones del juicio y la acción moral. Los sentimientos son en la moral tan imprescindibles como la sensibilidad en el ámbito del conocimiento teórico. Desde luego que sería errado reconocerle esta función a los sentimientos como tales o incluso a todos los sentimientos. El odio o el resentimiento caracterizan más bien a aquel que no posee ningún sentido moral o sólo uno escasamente instruido. No todos los sentimientos son *morales*, no todos los sentimientos son *específicamente morales*. Son sentimientos moralmente cualificados aquellos de tipo altruista como la empatía o la compasión. Estos sentimientos implican una valoración positiva de la dimensión social de nuestra vida; para este grupo de sentimientos disponemos del término "sentimientos de simpatía". Tanto en la filosofía moral antigua como en la actual se les ha reconocido a éstos al menos la función de *motivos* para la acción moral. De los sentimientos moralmente cualificados se pueden distinguir los sentimientos moralmente específicos, esto es, aquellos que se hallan unidos con nuestros juicios morales de una forma particular, de hecho, pueden servir directamente como su expresión afectiva. Ha de pensarse en la indignación, en la ira (justificada) o en el rencor y en la culpa o la vergüenza. Se abrigan sentimientos de culpa cuando se cree haber infringido una norma moral; se experimenta ira hacia las personas por las que uno se siente injustamente tratado; indignación, finalmente, es el único sentimiento que surge cuando uno mismo u otro es víctima de una acción o un hecho que se consideran moralmente malos. Sólo menciono los sentimientos específicamente morales por razones de integridad, mis siguientes reflexiones se ocupan primordialmente de la pregunta acerca del papel de los sentimientos de simpatía para la o en la moral.

En la primera parte de mi ensayo esbozo una respuesta a la pregunta acerca de qué son los sentimientos (I); en la segunda parte expongo la comprensión de Kant de la relación entre moral y senti-

miento, pues esta concepción es utilizada en la actualidad a la hora de defender un proyecto de filosofía moral 'pura', libre de todo elemento empírico (II), antes de precisar mi propia concepción del papel de los sentimientos en la moral en confrontación con las propuestas más actuales (III).

I.

Mi respuesta a la pregunta de qué son realmente los sentimientos ha de enfrentarse sobre todo a dos prejuicios habituales. Uno se manifiesta en la noción de que razón y sentimiento se oponen mutuamente y se hallan en conflicto. Es exactamente igual si se formula como Platón con su símil de los caballos del alma y su guía de las facultades cognitivas del hombre logrando el dominio sobre esos afectos y pasiones o como Hume: 'Reason is, and ought only to be, the slave of the passions' [La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones; en ambos casos la imagen de la lucha entre dos fuerzas antagónicas resulta característica². El segundo prejuicio se halla en conexión con el primero y consiste en la concepción de que los sentimientos son exclusivamente sucesos que nos ocurren y que nosotros nos limitamos a sufrir pasivamente. Por tener un sentimiento se nos puede responsabilizar tan poco como por un dolor en la rodilla o un tiritón en un lugar frío. Los sentimientos – según el prejuicio – no se nos pueden imputar en el sentido, al menos, de que seamos responsables de ellos.

Como los pensamientos, las percepciones o las sensaciones, los sentimientos son también ocasionalmente caracterizados como *estados mentales*. Sin embargo, se trata de estados mentales, en todo caso, en un sentido muy amplio. Los sentimientos se hallan, de hecho, en conexión con determinados procesos corporales (fisiológicos), con una determinada biología y asimismo con determinados impulsos corporales. En el fondo de la distinción entre pensamientos, percepciones y sensaciones por un lado y sentimientos por el otro no se ofrece una imagen completa de los sentimientos. El grupo al que

² V. PLATÓN, *Fedro*, 245 c y siguientes; David HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739/40), Book II, Section III, London 1977, pág. 127. Acerca del conflicto entre sentimiento y razón v. asimismo Mathias KETTNER, 'Kommunikative Vernunft, Gefühle und Gründe', en: Gertrud KOCH (Ed.), *Auge und Affekt. Wahrnehmung und Interaktion*, Frankfurt a. M. 1995, pág. 123-146.

nos referimos con palabras como “sentimiento”, “emoción” o “afecto” es muy heterogéneo. Algunos sentimientos parecen acercarse, comparativamente, a sensaciones corporales como un ardor o un estremecimiento de frío, otros se hallan en inmediata conexión con pensamientos.

Los sentimientos han de distinguirse, por tanto, de las meras sensaciones corporales, ya que se caracterizan por poseer una intencionalidad muy específica³. A causa de la característica de la intencionalidad los sentimientos se distinguen no sólo de las sensaciones corporales, sino también de los estados de ánimo. Si se siguen las propuestas terminológicas habituales, los estados de ánimo no se hallan orientados; no se refieren directamente a determinados objetos o hechos⁴. Por el contrario, los sentimientos tienen objetos y se dirigen a hechos. Tengo miedo *del* cartero de la gorra de *baseball*. El pueblo se indigna *por* el asunto de corrupción de un político. Aquello hacia lo que los sentimientos se dirigen se puede formular normalmente – como muestran los ejemplos – en forma de enunciado. Además, los sentimientos no se pueden tener sin que subyazca una valoración de la situación en la que se tienen. El cartero podría ser peligroso; el asunto de corrupción surge de un abuso de poder, algo que ha de rechazarse en una cultura democrática. En ambas situaciones una valoración negativa acompaña al sentimiento de miedo o de indignación. Los sentimientos – ésta es mi tesis – son intencionales, son proposicionales y poseen un componente evaluativo.

³ Anthony KENNY, *Action, Emotion and Will*, Londres 1963, pág. 60 utiliza entre otros el criterio de la intencionalidad [*Gerichtetheit*] para distinguir los sentimientos de las meras afecciones corporales: «The most important difference between a sensation and an emotion is that emotions, unlike sensations, are essentially directed to objects».

⁴ Para las diferentes propuestas de diferenciación dentro del término “sentimiento” v.: Hinrich FINK-EITEL, «Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandsaufnahme», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1986), pág. 520-542. Para la diferenciación entre sentimientos (emociones, afectos) por un lado y disposiciones [*Stimmungen*] por otro, v. asimismo Otto Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1988 (primera edición 1941), pág. 34, quien distingue en un sentido estricto las disposiciones de los sentimientos, pues éstos últimos «siempre se dirigen “intencionalmente” (Brentano) a un objeto concreto». V. igualmente Ernst TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, pág. 205, quien, en sintonía con Martin HEIDEGGER, dice: «Las disposiciones se diferencian de los afectos en que no tienen objeto intencional alguno, y hay que decir asimismo, que no implican ninguna intención definida».

En muchos casos van acompañados de deseos y nos mueven a la acción: me escondo del cartero porque quiero escapar del peligro; el político será apartado de su cargo o no volverá a ser elegido.

A causa de los rasgos señalados, en la discusión actual se ha acentuado especialmente el carácter enjuiciativo de los sentimientos. Los sentimientos no son simplemente irracionales o arracionales afectaciones corporales, sino que basándonos en ellos evaluamos nuestra situación, la valoramos, sobre la base de los deseos tomamos decisiones y actuamos⁵. Así como los juicios pueden ser verdaderos o falsos, pueden ser los sentimientos apropiados o inapropiados, o estar justificados o injustificados. Es apropiado irritarse con el colega que ha olvidado comunicarnos una cita importante por puro descuido, es inapropiado sentirse alegre ante los terribles dolores de una persona. La posible propiedad o impropiiedad de los sentimientos permite hablar también de su racionalidad o irracionalidad. Los sentimientos – y esto es lo importante – pueden ser racionales. Pueden serlo en un sentido similar a como los pensamientos o las creencias en general pueden ser racionales o irracionales, verdaderos o falsos. La noción de una mera confrontación entre razón y sentimiento, tal y como reiteradamente ha sido sugerida por la tradición, debe ser, por tanto, revisada. Claro está que los sentimientos no son sencillamente (sólo)

⁵ La tesis del carácter enjuiciativo de los sentimientos es defendida en su forma radical por Robert SOLOMON, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indiana 1993 (primera edición 1976). Para una discusión, crítica y modificación v. Patricia GREENSPAN, *Emotions & Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*, New York/London 1988; William LYONS, *Emotion*, Cambridge 1980; Ronald DE SOUSA, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a. M. 1997 (primera edición 1987). Las consideraciones acerca de los aspectos cognitivos de las emociones se hallan apoyadas empíricamente por investigaciones dentro de la psicología y la neurología. Respecto a la psicología se han de reseñar las teorías cognitivas; v. entre otros R. S. LAZARUS/A. D. KANNER/S. FOLKMAN, «Emotions: A cognitive-phenomenological analysis», en: R. PLUTCHIK/H. KELLERMANN (Ed), *Emotion. Theory, research and Experience. Vol 1: Theories of Emotions*, New York 1980, pág. 189-217; Heinz MANDL/Günther L. HUBER, «Theoretische Grundpositionen zum Verhältnis von Emotion und Kognition», en la obra editada por ellos: *Emotion und Kognition*, München/Wien/Baltimore 1983, pág. 1-60; Brigitte SCHEELE, *Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände. Grundriß einer epistemologischen Emotionstheorie*, Tübingen 1990. Acerca de la investigación neurológica de los sentimientos v. Antonio R. DAMASIO, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München/Leipzig 1995 (primera edición 1994); sobre este tipo de investigaciones: Henrik WALTER, «Authentische Entscheidungen und emotive Neurowissenschaft», en: *Philosophia Naturalis* 34/1 (1997), pág. 147-173.

juicios; siempre constituyen algo más que puras cogniciones y a pesar de su carácter enjuiciativo muestran una diferencia de aquellos tipos de juicios que no van acompañados de sentimientos. Sólo puedo aquí aludir a la conexión de los sentimientos con los procesos corporales y los impulsos físicos⁶. Para el presente argumento sólo resulta importante el que al menos una dimensión (esencial) de los sentimientos consiste en hallarse unidos a los juicios.

La concepción del carácter de sucesos de los sentimientos ya no se puede mantener en pie incondicionalmente tras los rasgos que he mencionado. En todo caso, los sentimientos son sucesos en el sentido en el que a mí me puede suceder también un pensamiento o una percepción. Cuando decimos que nos suceden los sentimientos, no

⁶ Una teoría de los sentimientos netamente cognitivista no permite hacerle justicia a la complejidad del fenómeno de los sentimientos. Una investigación de las variaciones fisiológicas que acompañan la aparición de un sentimiento ha de tomarse también en cuenta, así como la dimensión de la turbación subjetiva que ocasiona el sentimiento. William James tiene una teoría que identifica los sentimientos con las variaciones fisiológicas que los acompañan (William JAMES, «What is an emotion?», en: *Mind* IX (1884), pág. 125-135). La teoría de James estableció la base de una discusión que duró una década en los campos de la psicología y la filosofía. Un intento de hermanar la teoría fisiológica de James y una perspectiva cognitiva de las emociones se halla en un trabajo de Stanley SCHACHTER y Jerome E. SINGER («Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State», en: *Psychological Review* 69 (1962), 379-399). Schachter y Singer desarrollan una 'teoría componencial' [*Komponententheorie*] de los sentimientos, según la cual los sentimientos son agitaciones corporales, la cuales, con todo, precisan de una interpretación cognitiva de la situación en la que los sentimientos aparecen para poder identificar un sentimiento como este o aquel sentimiento. A pesar de lo prometedora que puedan parecer teorías de este tipo, se hallan confrontadas con el problema de dividir un fenómeno dado originariamente como unidad en diversos componentes. Ni el cognitivismo, ni la teoría objetivista de James ni la teoría componencial comprenden la unidad esencial de la experiencia del sentimiento. Para hacerle justicia a esta unidad ha de tomarse en cuenta también la perspectiva de aquel que tiene el sentimiento. Un avance en este sentido lo representan los análisis de Hermann SCHMITZ (v. especialmente su *System der Philosophie Bd. III. 2: Der Gefühlsraum*, Bonn 1981). Junto a la parte objetiva y la subjetiva de los sentimientos habría que considerar, además, su parte intersubjetiva. Los sentimientos sólo se dan en un espacio social. Una filosofía de los sentimientos elaborada debería considerar y exponer como se relacionan los diferentes puntos de vista mencionados. V. el original texto de Jürgen FRESE, «Gefühlspartituren», en: M. GROSSHEIM (Ed.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin 1995, pág. 45-70; y acerca del ejemplo de la vergüenza: Hilge LANDWEER, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Berlin 1998 (tesis doctoral no publicada).

queremos decir normalmente otra cosa sino que nos suceden las situaciones en las que tenemos éste o aquel sentimiento. Aunque la representación de una confrontación entre razón y sentimiento se halla a menudo unida a la concepción de que los sentimientos son sucesos, la imagen de la lucha entre razón y sentimientos ofrece indicios de que los sentimientos no son sucesos en un sentido literal: Especialmente allí donde se espera de la razón humana que someta los afectos – recuerdo una vez más el símil de Platón de los caballos del alma, y remito asimismo a la *tranquilitas animi* de los estoicos – , ha de suponerse que los sentimientos pueden estar ordenados y desordenados. Es, simplemente, que no los tenemos de forma diferente a como tenemos los dolores o los tiritones de frío. Ejemplos de la experiencia cotidiana apoyan esta asunción. El miedo al cartero depende del juicio de que es peligroso; el miedo no se halla simplemente ahí. Si descubro que el cartero es realmente una buena persona, el miedo desaparecerá.

A todos ustedes les son familiares situaciones en las que un amigo, o en el peor de los casos un terapeuta, consigue «disuadir» los propios sentimientos o disposiciones sentimentales de uno, en tanto que modifica los juicios y percepciones que acompañan los sentimientos en cuestión. Si, por nuestra parte, consideramos el dictar un juicio como una acción, entonces el tener un sentimiento también se puede considerar, al menos en este sentido, como una acción. Otro indicio de que en nuestra vida cotidiana no consideramos los sentimientos exclusivamente como sucesos (incluso cuando teóricamente lo creamos) se puede apreciar en el hecho de que las personas son evaluadas a menudo por sus sentimientos y disposiciones sentimentales: el odio, la envidia y la ira son censurables, la compasión o incluso el valor son alabados.

Para evitar malentendidos: no quiero decir que podemos escoger nuestros sentimientos como un traje o un par de zapatos. Quien crea esto comete una falacia *voluntarista*⁷. Sólo quiero decir que los sentimientos no nos suceden de forma diferente a otras muchas cosas y que el carácter de sucesos no es constitutivo de los sentimientos. En qué medida les suceden a las personas, en qué medida las personas

⁷ Robert SOLOMON, «Emotions and Choice», ampliado en: A. O. RORTY (Ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley/Los Angeles/London 1980, pág. 251-281, expone de forma sumamente ingeniosa la tesis de que escogemos nuestros sentimientos (v. también su *The Passions*, *op. cit.*, pág. 153 y ss.); por parte de la psicología v. LEO MONTADA, «Bildung der Gefühle», en: *Zeitschrift für Pädagogik* (1989), pág. 293-311.

actúan en respuesta y los pueden organizar, es, finalmente, una pregunta acerca de la experiencia. Como mucho de lo que creemos o hacemos, los sentimientos también escapan a menudo de un control directo. Esto se debe a que son –como la mayoría de nuestras creencias y cualidades, incluso como nosotros como personas globales– productos de una compleja biografía. Asimismo, los sentimientos no son, ni con mucho, tan contingentes como parecen según el prejuicio expuesto. Especialmente, nuestros sentimientos tampoco aniquilan nuestra autonomía (al menos, no en circunstancias normales; y cuando lo hacen, no lo hacen de manera diferente a como también un pensamiento o una acción pueden adoptar formas coactivas). Si los sentimientos se hallan en conexión con los juicios y si no son exclusivamente sucesos, entonces se puede plantear la pregunta sobre el papel de los sentimientos en la moral de manera novedosa. Antes de dirigirme hacia este problema, la siguiente sección se centra en Kant. Kant ha elaborado en sus escritos un concepto de la moral normativo en el sentido más estricto; a menudo se aducen argumentos de cuño kantiano para rechazar posiciones que pretenden tematizar la moral sobre el fundamento de nuestras experiencias y, asimismo, especialmente, en conexión con los sentimientos relevantes en este contexto. Autores como J. Oakley o L. Blum, que se han dedicado a una rehabilitación de los sentimientos en la filosofía moral, consideran asimismo que deben distanciarse de Kant y la tradición del kantianismo⁸. Sin embargo, ni tan siquiera Kant – y esto es lo que me gustaría exponerles – prescinde de los sentimientos en sus reflexiones de filosofía moral.

II.

«Estar entregado a los afectos y las pasiones constituye siempre una *enfermedad del psiquismo* [*Krankheit des Gemüts*]; pues el dominio de la razón excluye a ambos»; así escribe Kant en 1798 en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*⁹. A causa de expresiones semejantes de la ética kantiana Günther Anders ha proclama-

⁸ V. Justin OAKLEY, *Morality and the Emotions*, London/New York 1993, pág. 86-121; Lawrence A. BLUM, *Friendship, Altruism and Morality*, London entre otros 1980, pág. 1-11.

⁹ Immanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werkausgabe, Bd. XII, Frankfurt a. M. 1968, A 204 y ss. [Hay traducción castellana de José Gaos: *Antropología*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.]

do una latente «animosidad hacia las inclinaciones». Si se le hubiera explicado a Kant, según Anders, «que también la sensibilidad puede caer bajo el amor al prójimo, su ética habría sufrido posiblemente un ataque de apoplejía»¹⁰. La expresión corresponde a una percepción difundida aunque falsa de la filosofía moral de Kant. Junto al pasaje citado podría haber contribuido, sobre todo, a la percepción formulada por Anders el que Kant en su obra principal sobre el fundamento de la filosofía moral – la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) – opone de forma radical el actuar por inclinación al actuar por el deber y sólo habla de acción moral en referencia a éste último. No obstante, ha de intentar comprender correctamente el estatus de las reflexiones de Kant en la *Fundamentación* para poder ver también la expresión citada sobre los sentimientos a la luz correcta. Sea mencionado aquí de pasada que Kant, en su período pre-crítico, en el que leyó la ética de A. G. Baumgarten *Ethica Philosophica* (1740) y sus *Initia philosophicae practicae primae* (1760), no estuvo en absoluto tan lejos de la tradición también discutida en Alemania de la filosofía del *moral sense* como se puede suponer tras la lectura de sus escritos críticos¹¹.

La *Fundamentación* de Kant no representa – y lo mismo vale para la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) – de manera alguna su filosofía moral completa. La *Fundamentación* tiene como única pretensión el ocuparse de la filosofía moral pura, esto es, aquello que se puede decir sobre la moral independientemente de toda experiencia.

¹⁰ Günther ANDERS, *Ketzereien*, München 1991, pág. 25, 26.

¹¹ En la *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*. en: Werkausgabe, Bd. II, op. cit., A 13, Kant escribe: «que la distinción entre el bien y el mal en las acciones se puede reconocer de forma fácil y adecuada, y sin el rodeo de la prueba del corazón humano, gracias a lo que se llama sentimiento»; algunas líneas más abajo se dice que «los intentos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletos e insuficientes, han sido los que han llegado más lejos en la búsqueda del primer fundamento de toda moralidad...». En su escrito premiado *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* de 1763, en: volumen citado, A 97, Kant escribe: «Por fin se ha empezado a ver en nuestros días que la capacidad de reconocer la *verdad*, es el *conocimiento*, la de experimentar el *bien*, sin embargo, es el *sentimiento*, y que no se debe confundir a ambos. Así como hay... indisociables conceptos de la verdad, hay también un sentimiento indivisible del bien». En *las Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* de 1764 dice Kant: «Aún hay un sentimiento de un tipo muy sutil, ..., que hace a ésta (al alma, C. DEMMERLING) diestra en acciones virtuosas...» (A 4). [Traducción española: *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 1990].

Se puede entender el escrito de Kant como una reflexión sobre la posibilidad de la filosofía moral o de la metafísica de las costumbres como ciencia, así como ya había planteado la cuestión en su filosofía teórica acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia. En el prólogo a la *Fundamentación* se dice: «Al estar mi intención aquí dirigida a la sabiduría moral, planteo la cuestión expuesta de la siguiente forma: ¿acaso no se considera de la más extrema necesidad elaborar por fin una filosofía moral pura, que se halle completamente limpia de todo aquello que pueda ser meramente empírico y pertenezca a la antropología?»¹². Algo más adelante escribe: «Pues la metafísica de las costumbres ha de buscar la idea y los principios de una posible voluntad *pura*, y no las acciones y condiciones de la voluntad humana en general, las cuales se toman en su mayor parte de la psicología»¹³.

Aunque según mi concepción no es posible deshacerse de todo lo empírico, de toda antropología y psicología, a la hora de reflexionar sobre la moral, pero puesto que el propio concepto de la voluntad – por mucho que sea pura – ha de ser extraído de algún lugar y no puede tomarse de otro lugar que de la realidad humana¹⁴, se ha de tomar en serio de una vez la explicación kantiana de la intención. Kant reflexiona sobre un método posible de la filosofía moral y escoge el camino del análisis conceptual que pueda mantenerse lo más alejado posible de ingredientes empíricos. Para lograr claridad, aboga metódicamente por una estricta separación de los niveles de discurso empíricos, esto es, antropológicos y psicológicos y de los niveles morales. Resulta así que la exclusión de los sentimientos en el sentido de afecciones sensibles es constitutiva para su uso del término “moral”, especialmente en los escritos críticos. Un concepto tan estrictamente normativo de la moral, con todo, no se puede formular

¹² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: Werkausgabe, Bd. VII, BA VIII y ss. [Traducción española: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1989].

¹³ *Op. cit.*, BA XIII.

¹⁴ Para una crítica de este tipo v. sobre todo las interpretaciones de Kant por parte de Theodor W. ADORNO y Thomas RENTSCH. Adorno deja claro que la experiencia de la conciencia [*Gewissenserfahrung*] constituye el fundamento empírico-psicológico de la formulación de Kant de la ley moral (*Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 1996, 121 y ss.). Thomas RENTSCH muestra que Kant no consigue de ninguna forma extraer sus reflexiones y consideraciones por encima y por fuera de la realidad humana. (*Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1990, 311 y ss.).

de forma completamente independiente del análisis sobre niveles descriptivo-fenomenológicos. Especialmente no se ha de inferir de un concepto moral semejante el que los sentimientos, por ejemplo, sean irrelevantes respecto a nuestros juicios y acciones morales. Simplemente no pueden ofrecer principio alguno a éstos.

Por razones de espacio no puedo desarrollar la argumentación completa de Kant en la *Fundamentación*. Con todo, es digno de reseñarse que tras la sustitución del concepto de una voluntad buena por el del deber y que tras la contraposición entre deber e inclinación – una distinción de la que el propio Kant, por lo demás, dice que no se puede realizar en la experiencia, pues en las acciones por deber no se pueden escrutar completamente los motivos que han guiado la acción –, aún así Kant habla de un sentimiento: el del respeto [*Achtung*]. Por supuesto que tampoco el respeto se dirige a personas, sino a la ley moral. Sin embargo este escrito de Kant tiene algo peculiar en el contexto de sus reflexiones, en tanto que el respeto a la ley – aguda y certeramente formulado – constituye algo así como una “inclinación al deber”, aunque las acciones por deber habían sido caracterizadas por «la ruptura de todas mis inclinaciones»¹⁵. El respeto es como sentimiento moral¹⁶ – según Kant – un sentimiento ocasionado por la razón. (El hablar de un sentimiento ocasionado por la razón no se halla, por lo demás, muy alejado de las propuestas que he discutido en el primer apartado para modificar la representación de un conflicto ente razón y sentimiento y del carácter de suceso de los sentimientos). Ha de subrayarse que ni tan siquiera en su intento de fundamentar una filosofía moral pura puede Kant pasarse sin sentimientos, a pesar de que el respeto puede ser un sentimiento de otra clase de la de los al comienzo citados sentimientos de simpatía y los sentimientos moralmente específicos.

¹⁵ *GMS*, BA 15; Kant es perfectamente consciente de esta dificultad. En conexión con el pasaje citado distingue los sentimientos «recibidos» [*empfangene*] de los «autoocasionados», y cuenta el respeto entre éstos últimos. En la *Crítica de la Razón Práctica*, A 135 habla de un «móvil (1) de la conciencia moral», que «ha de hallarse libre de toda condición sensible». En otro lugar utiliza el concepto de una «inclinación libre de elementos sensibles» [*sinnenfreien Neigung*] (*Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, AB 5). [Hay traducción castellana de Adeja Cortina Orts y Jesús Conill Sancho: *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.]

¹⁶ V. *KPV*, A135. [Traducción española: *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975].

Que Kant no haya prescindido de, al menos, el sentimiento de respeto, se halla en conexión con el que también en la filosofía moral pura se plantean dos problemas: se trata, por una parte, de un *principio enjuiciativo* [*Beurteilungsprinzip*], en base al cual las acciones se pueden calificar unívocamente como acciones moralmente justificadas. Por otra parte Kant desea tener en cuenta que nuestras opiniones y buenas razones no nos mueven por sí solas a la realización de acciones morales. Se precisan impulsos [*Beweggründe*] adicionales o – como Kant también los llama – “móviles” [*Triebfedern*]. Esta circunstancia queda aclarada particularmente con la distinción entre un *principium iudicationis* y un *principium executionis*, que Kant discute en su (precritica) *Vorlesung über Ethik* (el texto es difícil de datar; Kant debe de haber dado esta lección entre los años 1775-1785). Escribe: «El más elevado principio de toda valoración moral se halla en el entendimiento, y el más elevado principio de la motivación moral para realizar esta acción, se halla en el corazón; este móvil es el sentimiento moral»¹⁷. Del sentimiento moral en el corazón ha surgido el respeto a la ley de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la Razón Práctica*. No obstante, Kant no es de la opinión de que la propia ley moral representa el móvil de la acción moral, más bien opina «que la ley se dirige a nuestra capacidad receptiva [*Empfindungsvermögen*] y crea con ello un sentimiento de respeto que ha de ser, por su parte, la causa de las acciones morales»¹⁸.

Para realizar acciones morales se precisa por parte del sujeto de una receptividad hacia estas acciones, se precisa de una capacidad receptiva moral. Ya en la mencionada lección de Kant se hallan numerosos pasajes acerca de la relevancia de esta capacidad receptiva y de un sentimiento moral. Citemos, de forma paradigmática, sólo el siguiente pasaje: «El sentimiento moral es la capacidad de ser afectado por un juicio moral. Cuando juzgo con el entendimiento que una acción es moralmente buena, falta aún mucho para que yo realice esta acción de la que así he juzgado. Si, empero, este juicio me mueve a realizar esta acción, entonces se trata del sentimiento moral; nadie puede defender, ni nadie lo hará, el que el entendimiento ha de poseer una fuerza motriz para juzgar (corrección: actuar,

¹⁷ Immanuel KANT, *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. Gerd Gerhardt, Frankfurt a. M. 1990, pág. 46.

¹⁸ Así Harald KÖHL, «Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer», en: Hinrich FINK-EITEL/Georg LOHMANN, *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 1993, pág. 136-156, 151; v. asimismo la monografía Harald KÖHL, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin/New York 1990, pág. 115-157.

C. DEMMERLING). Por supuesto que el entendimiento puede juzgar, pero añadirle a los juicios del entendimiento [*Verstandesurteil*] una fuerza, y convertirla en móvil que mueve a la voluntad a realizar la acción, eso es la piedra de la sabiduría¹⁹.

Se halla lejos de mi intención el presentar a Kant como un defensor de una filosofía del sentimiento moral, algo que él, evidentemente, no era. Sin embargo, no ha de rechazarse por completo, el que el propio Kant, como defensor de una concepción ética comparativamente racionalista no rehusa el concederle a los sentimientos una importante función en el contexto de nuestras acciones. Hasta ahora sólo se ha hablado de los sentimientos como móviles de la razón práctica. Sin embargo, Kant trata también sobre los sentimientos en un contexto que apenas se refiere al problema de la motivación, sino que parece dirigirse más bien a la petición de cultivar la sensibilidad moral. El famoso pasaje en el que Kant rechaza la crueldad con los animales, pues conduce a un embrutecimiento e insensibilización del hombre, ya lo conocen ustedes; en otro lugar habla de sensaciones compasivas como la simpatía y la compasión como deberes (condicionados) «bajo el nombre de la humanidad»²⁰. Si seguimos a Kant, los sentimientos morales se pueden concebir como «móviles» motivadores o incluso como fundamentos de una sensibilidad moral imprescindible para la realización de acciones. La última sección se ocupa de esta cuestión en referencia a la discusión actual; en él se problematiza una variante de la tesis motivacional y se aboga por una comprensión de la sensibilidad.

III.

Ernst Tugendhat se une en uno de sus nuevos trabajos sobre filosofía moral al programa de Kant en su conjunto, e intenta, en conexión con la así llamada fórmula formal [*Zweckformel*] del imperativo categórico, hacer plausible una moral del respeto universal²¹. Las reflexiones sobre los motivos para las acciones en el sentido de una

¹⁹ Immanuel KANT, *Eine Vorlesung über Ethik*, en el volumen citado, pág. 54.

²⁰ Así en la doctrina de las virtudes de la *Metaphysik der Sitten*, en el volumen citado, § 17, § 34 y ss.; sobre este aspecto y el papel de los sentimientos en Kant v. Nancy SHERMAN, «The Place of Emotions in Kantian Morality», en: O. FLANAGAN/A. O. RORTY (Ed.), *Identity, Character and Morality. Essays in Moral Psychology*, Cambridge 1990, 149-170.

²¹ ERNST TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993, v. pág. 80.

moral del respeto universal ocupan en este contexto un largo espacio. Para Tugendhat los sentimientos resultan aquí centrales, particularmente por el carácter de formación de la identidad del amor. «Si sólo nos puede ir bien en una relación de amor equilibrada y una relación de amor equilibrada no es posible sin una conducta moral, tenemos una buena razón para entendernos moralmente»²². En el trasfondo de esta idea se halla la psicología social de Erich Fromm. Creo que ya se podrá discutir sobre la corrección empírica de la tesis. Incluso cuando se la acepta, permanece inaclorado el nexo entre una relación de amor equilibrada y una moral del respeto universal. También Tugendhat sabe que de la motivación de la conducta y la acción moral dirigida por la necesidad o el deseo de amor se obtiene una sección de la moral orientada a las relaciones con las personas más cercanas. Con todo, cree poder desarrollar una universalización de la teoría de la motivación rescatando la figura del observador imparcial de la teoría de los sentimientos éticos (1759/1790) de Adam Smith. Para el desarrollo de su proyecto son centrales las virtudes llamadas por Smith “virtudes de la decencia” (propriety). Tugendhat escoge de entre éstas la sensibilidad (sensitivity) y el auto-dominio (self-command), que interpreta en el sentido de una «capacidad de co-padecimiento [*Mitschwingen*] afectivo con los otros»²³.

Por razones de espacio no puedo detenerme más en el proyecto de Tugendhat; éste representa, en mi opinión, una de las variantes más elaboradas de una teoría motivacional. La investigación acerca de la pregunta sobre los motivos de la acción moral puede que posea un interés justificado, y asimismo puede que los sentimientos posean a veces el carácter de motivos para las acciones en sentido moral. Creo, sin embargo, que el recurso a los sentimientos como motivos no constituye una respuesta satisfactoria a la pregunta acerca de su papel para la o en la moral. Menciono tres puntos:

1º) Para la acción moral o al menos para la acción según convenciones morales se pueden hallar numerosos motivos. Un sentimiento como la compasión me motivará, con toda seguridad, a ayudar a una persona que lo necesita. No obstante, el ayudar puede estar motivado también, simplemente, por un interés propio en el buen sentido de la palabra: yo te ayudo a ti, y tú me ayudas a mí. ¿Quién tendría más motivos para actuar (de forma aparente) moralmente

²² *Op. cit.*, pág. 280.

²³ *Op. cit.*, v. pág. 284.

que el egoísta racional o el pícaro, figuras ambas que gozan de extraordinaria reputación en la discusión ética actual? Quizá constituye también nuestra debilidad el motivo para no poner demasiado a prueba el sentido moral de nuestros prójimos. La experiencia, de hecho, muestra que allí donde se limitan o se eliminan los mecanismos de control social, la disposición a saquear, a robar o incluso a violar o asesinar se acrecienta. ¿No hemos de darle la razón a Calicles – el predecesor de Nietzsche de la Antigüedad –, quien en el *Gorgias* de Platón intenta convencer a Sócrates de que son la cobardía y la debilidad las que motivan a los hombres a actuar de forma razonable y justa? Brevemente: Aparte de los sentimientos hay otros muchos motivos como para que tenga sentido el considerar motivos a sentimientos especiales o sentimientos de simpatía.

2º) Las teorías motivacionales, especialmente allí donde se coloca a los sentimientos en el lugar central, hacen frecuentemente uso de asunciones que provienen de teorías psicológicas de la identidad. Ya desde un punto de vista empírico se puede dudar de estas teorías. El recurso de Tugendhat a la psicología social de Fromm constituye sólo un ejemplo.

3º) Las teorías motivacionales y los conceptos morales que las acompañan tienden a menudo a defender, más o menos, un concepto kantiano de la ley moral, al que pretenden proporcionar un fundamento afectivo. Suscitan la impresión de que los sentimientos que nos motivan a esta o aquella acción son la base de que juzguemos de esta o aquella forma, o de que los juicios morales se fundamentan en los sentimientos que los acompañan. Asunciones psicológicas se convierten así en una fuente para la fundamentación de la moral²⁴. Los sentimientos, sin embargo, sólo tienen que ver con una fundamentación de la moral en tanto que a menudo constituyen fundamentos subjetivos para los juicios o las acciones. Sin embargo, las fundamentaciones subjetivas no son fundamentaciones en el sentido

²⁴ Así por ejemplo en los trabajos de Andreas WILDT; v. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982, pág. 261-269; «Moralisches Sollen und seelisches Sein. Ein Programm zur empirisch-psychologischen Moralbegründung», en: Emil ANGEHRN entre otros (Ed.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1992, pág. 57-81; «Die Moralspezifität von Affekten und der Moralbegriff», en: H. FINK-EITTEL/G. LOHMANN, *Philosophie der Gefühle*, ed. Citada, pág. 188-217; acerca de los programas para una fundamentación psicológica de la moral v. Ursula WOLF, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin/New York 1984, entre otros, pág. 133-147

estricto, especialmente no se ha conseguido nada con ellas para una moral del respeto universal.

El discurso de Tugendhat sobre un «co-padecimiento afectivo con los otros» y su adhesión a Smith contiene, con todo, una referencia al papel de los sentimientos en la moral (pero, que yo vea, ésta no ha sido desarrollada). Los sentimientos, y especialmente los sentimientos de simpatía, juegan un papel extraordinariamente importante en el contexto del problema de la percepción de situaciones como situaciones en las que la moral es relevante. A este aspecto se le presta comparativamente poca atención en la actual discusión de filosofía moral²⁵. Los sentimientos morales, los sentimientos de simpatía – ésta es la tesis por la que yo abogo – son imprescindibles para el desarrollo de un sentido para la percepción de situaciones moralmente relevantes, sin el cual la capacidad de juicio y la acción no tienen material alguno. Los objetos de los juicios y las acciones morales, se experimentan por medio de sentimientos²⁶. En este sentido constituyen importantes condiciones para el juicio y la acción moral. Kant no le hizo un sitio de honor en vano a las emociones *compassivas* [*teilnehmende*]. *Sensibilización en vez de motivación*: así reza la fórmula que se puede oponer a las propuestas de los teóricos de la motivación como Tugendhat.

No sólo las acciones y los juicios, sino también las percepciones, afirma aún mi tesis, pertenecen al ámbito de lo que se puede denominar un «suceso moral». Para poder dictar juicios morales y actuar según éstos, han de percibirse primero las situaciones u ocasiones como fenómenos moralmente relevantes. Los sentimientos constituyen el «Medium» u «órgano» de esta percepción y ello permite ha-

²⁵ Para la filosofía antigua ha de remitirse sobre todo a Aristóteles, quien con sus análisis de la *frónesis* (EN 1141 y ss.) apunta a la importancia de una percepción correcta de la situación; v. sobre esta cuestión Nancy SHERMAN, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989, en especial el capítulo 2; en la discusión actual, junto a Martha C. NUSSBAUM (v. entre otros los ensayos en *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York/Oxford 1990), Lawrence A. BLUM, *Friendship, Altruism and Morality*, London 1980; *Moral Perception and Particularity*, Cambridge 1994, Iris MURDOCH, *The Sovereignty of Good*, London 1970 y Arne Johan VETLESEN, *Perception, Empathy and Judgement. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Pennsylvania 1994, han colocado el problema de la percepción moral en el primer plano de sus reflexiones. Yo me uno a estos trabajos. Históricamente la concepción de que los sentimientos morales fomentan las percepciones y son importantes para nuestros juicios se halla unida a Adam Smith y David Hume; la tesis de la motivación, por el contrario, a Schopenhauer.

blar de ellos como condiciones del juzgar y actuar moral. El que los sentimientos sean importantes para la percepción de situaciones en las que se halla en juego el bienestar y el dolor de otros no significa que la corrección de juicios y acciones dependa de sentimientos o que los juicios y las acciones morales *deben* ir acompañadas necesariamente de sentimientos muy determinados. Permítanme, para acabar, exponer la problemática de la percepción con la ayuda de un ejemplo.

El samaritano caritativo debe reconocer la necesidad del hombre saqueado por los ladrones y dejado herido al borde del camino para poder prestar alguna ayuda. Al contrario que el sacerdote o el levita que pasaron de largo, de forma despiadada, ante el herido, el samaritano posee un sentido que le permite reconocer la situación del necesitado. Él puede actuar de la forma adecuada porque ve lo que ha de hacerse. Y ve lo que ha de hacerse porque no observa al herido simplemente con indiferencia, sino que a causa de la compasión o de la empatía se hace receptivo para con su necesidad.

La empatía, la compasión y otros sentimientos altruistas nos permiten ver lo que ha de hacerse o que ha de hacerse algo. Nos permiten percibir cuándo el bienestar y el dolor de los demás está en juego. Sin una perspectiva moralmente relevante la capacidad de juzgar moral no consigue ponerse en funcionamiento y no se realizan juicios o acciones algunas sobre la situación en cuestión. También criterios de tipo no emocional afectan, finalmente, al juicio moral, lo cual es rechazado por los seguidores de la corriente de filosofía moral del emotivismo. A través de los sentimientos las percepciones recibidas le dan a la capacidad de juzgar meramente sus "objetos". Piensen ustedes aquí en una función similar como la de la sensibilidad [*Anschauung*] o la capacidad perceptiva [*Wahrnehmungsfähigkeit*] en el contexto del conocimiento teórico o científico. El ejemplo del samaritano caritativo puede hallar diversas variantes. Pensemos en situaciones relativamente sencillas: una paliza en plena calle o en un hospedaje, en la que uno sólo se entrometerá para dirimirla en tanto que sea uno capaz de percibirla como una situación moralmente relevante, como una situación que a uno le concierne. La indiferencia conducirá, por regla, a dejar que una situación de ese tipo suceda tranquilamente.

Mi último ejemplo es de otro tipo. Proviene del pasado de Alemania y ha sido repetidamente discutido en el ámbito de cuestiones de filosofía moral, en referencia al problema de los sentimientos morales lo ha sido en un trabajo de Arne Johan Vetlesen al que me

remito aquí: me refiero al caso Eichmann. El oficial de la SS Eichmann, quien hubo de responder ante un tribunal en Jerusalén, en 1961, acerca de su papel en la organización y ejecución de la así llamada “solución final” y fue finalmente condenado a muerte, resulta interesante porque Eichmann apeló durante el desarrollo del proceso al imperativo categórico kantiano y aseveró que como oficial sólo había cumplido su deber²⁷. Hannah Arendt se muestra sorprendida en su ensayo sobre el proceso Eichmann a la luz de la ingenuidad y la mediocridad de Eichmann y ha hallado para este síndrome la expresión de “banalidad del mal”. Hannah Arendt se ha remitido también repetidamente en varios de sus escritos sobre filosofía práctica y política al significado de la capacidad de juicio. Para su forma de pensar resulta natural analizar los actos de Eichmann en conexión con su recurso al imperativo categórico, que supo citar casi literalmente ante el tribunal, como una insuficiencia [*Mangel*] de capacidad de juicio. Los judíos, aparentemente, no caían para él bajo el ámbito de aplicación de esta ley universal²⁸. La causa de esta insuficiencia no se halla, sin embargo, en un déficit cognitivo, como si Eichmann no hubiera sido capaz de emitir juicios correctos. La causa ha de buscarse más bien en la incapacidad afectiva de Eichmann para percibir la situación desde puntos de vista moralmente relevantes sobre la base de sentimientos morales, de forma que hubiera podido aparecer la conciencia de haber actuado injustamente²⁹. Es interesante ver que Eichmann, en el proceso, justo cuando la defensa de-

²⁶ El propio Habermas, cuya ética discursiva constituye la esencia de una ética cognitivista, señala en un lugar central: «evidentemente, los sentimientos poseen un significado similar para la justificación moral de las acciones al de las percepciones para la explicación teórica de los hechos». (V. «Diskursethik für die theoretische Begründungsprogramm», en: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, pág. 53-125, pág. 60. [Hay traducción castellana de Ramón García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*, ediciones Península, Barcelona, 21991.]

²⁷ V. Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Leipzig 1990, 244 y ss. [Hay traducción castellana de Carlos Ribalta: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, editorial Lumen, Barcelona, 1999.]

²⁸ V. asimismo las reflexiones generales, no dirigidas exclusivamente sobre Eichmann, de Viggo ROSSVAER, «Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen», en: D. BÖHLER entre otros (Ed.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M. 1986, pág. 187-201, 198 y ss.

²⁹ V. sobre esta cuestión el análisis en la obra de Johan VETLESEN, *Perception, Empathy and Judgement*, edición citada, pág. 85-125.

sea ayudarlo y le pregunta acerca de sentimientos como el arrepentimiento o la compasión, siempre apela al deber y declara: “El arrepentimiento es algo para niños pequeños”; “Yo no hice esto (se trataba del intercambio de judíos por camiones, C. DEMMERLING) por compasión”³⁰. Hasta aquí mis ejemplos, los cuales hacen al menos plausible la forma en la que las percepciones también resultan relevantes para el juicio y la acción moral y el que son determinados sentimientos los que nos dotan de la correspondiente capacidad de percepción [*Wahrnehmungsfähigkeit*].

Acerca de las objeciones que posiblemente se suscitarán contra mis propuestas, me gustaría discutir sólo una, para terminar, de forma preventiva: hasta ahora sólo he tratado sobre la cuestión de para qué sirven los sentimientos en el ámbito de la moral y por qué es importante tenerlos de una forma cualificada. Sobre juicios hay disputa, sobre acciones también. Esto es posible porque les imputamos los juicios y las acciones a las personas que los emiten o las realizan. ¿Se puede decir lo mismo de las percepciones aún cuando estas se hallen fundamentadas en sentimientos? ¿Podemos pedirle cuentas por su “ceguera” a alguien que no “ve” que una situación es moralmente relevante, a quien carece del correspondiente sentido, porque no ha cultivado los sentimientos necesarios para su desarrollo? Creo que fácticamente lo hacemos a menudo cuando pensamos que una persona, en el fondo, no puede hacer nada sobre su déficit perceptivo [*Wahrnehmungsdefizit*]. Me remito a mis reflexiones sobre la propiedad o impropiedad de los sentimientos y la modificación de la concepción de que los sentimientos son, en primer lugar, sucesos. En cierta forma los hombres son responsables de sus sentimientos. Quizá no de todos, pero sí de los implicados en las cuestiones aquí discutidas. Lo que podemos percibir y lo que no nos distingue como personas. La suposición de no poder ser responsables en este sentido, suena un tanto extraña, como la suposición de que no fuéramos responsables como personas. Si esta suposición resultara estar en lo cierto, no tendría ningún sentido la reflexión sobre la moral.

Como resultado de mis reflexiones quisiera afirmar: 1º) Los sentimientos no han de considerarse exclusivamente como sucesos [*Widerfahrnisse*] y la imagen de una contraposición entre razón y sentimiento tiene un alcance, en todo caso, limitado. 2º) Sin sentimientos de tipo altruista los juicios morales no tendrían objeto alguno. En este sentido, los sentimientos no fundan la moral, sin embar-

³⁰ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, edición citada, pág. 101.

go representan una importante condición para la asunción de un punto de vista moral. 3º) No se puede realizar una separación estricta entre una descripción (empírica) fenomenológico-descriptiva de lo que es relevante en nuestra praxis moral y las cuestiones puramente normativas, una separación estricta entre facticidad y valor [*Geltung*]. En referencia a Kant se ha de decir que prestó atención en la parte empírica de su filosofía moral al papel de los sentimientos, aunque haya defendido la postura de que se puede separar una esfera de legislación [*Geltung*] moral pura, lo que al final vuelve a conducir a la expulsión y devaluación de los sentimientos respecto a la moral. 4º) Las teorías de la motivación favorecen el escepticismo hacia los sentimientos en la filosofía moral, pues siempre interpretan la respuesta acerca a la cuestión de la motivación como una respuesta a la cuestión de la fundamentación. Junto a la exclusión de los sentimientos por concepciones de la moral de tendencia racionalista y la confusión de los sentimientos con criterios del juicio y la acción moral, la tesis de que los sentimientos son “órganos” para la percepción de situaciones moralmente relevantes representa una “tercera vía”, la cual intenta hacer justicia a la complejidad de nuestra experiencia moral. Tanto la Escala de la fundamentación racionalista, que cree poder prescindir por completo de los sentimientos, como la Caribdis del emotivismo, el cual intenta hacer de los sentimientos el fundamento de la moral, pueden ser, así, evitados.

Noviembre de 2001

Traducción de Juan José Lara Peñaranda