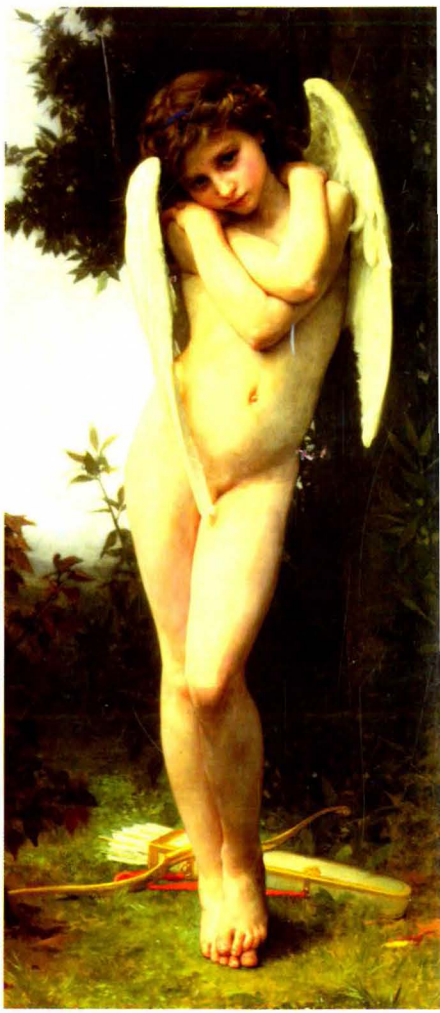
Martha C. Nussbaum

Paisajes del pensamiento

La inteligencia de las emociones



MAGNUM

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 neoestoica 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 neoestoica 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 neoestoica . . 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. *Kindertotenlieder*: 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 neoestoica 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 impartí en 1993 en University of Edimburgh. 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, Jerrold Levinson, Alasdair MacIntyre, Richard Miller, Thomas Nagel, Catherine Osborne, Ross Parke, John Procope, Witold Rabinowicz, Andrews Reath, Jerome Schneewind, Bennett Simon, Maurya Simon, Michael Slote, Nancy Snow, Ernest Sosa, Michael Strocker, Gary Watson, Howard Wettstein, Unni Wikan, 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 Knuuttila, 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 esos apegos, 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 autoexamen 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. Concebir las 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 neoestoica, 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 neoestoica 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 *Kindertotelieder* [*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, confíe 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] Considérense 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. Considérese, 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 ejemplificadas 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 defenderé 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 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 insoportable 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 impartí 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 impecablemente 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 periodos 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, 2ª 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. 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. 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, creencia, 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 hierve 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 cognitiva[7] (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 comprenderemos 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 neoestoica 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 neoestoica 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: elimínese 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 irrevocable (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». (*Epístolas 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 Aristóteles[15] 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 perpetramos 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 especifico este bien dedicándome a hacer filosofía; mi actitud hacia las matemática 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 teoría ética 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 *eudaimonía*.[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» [*eudaemonistic* 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 planes 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 *philía*, 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 neoestoica, 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 neoestoica, 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 definitorios 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 sostenemos 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 quizá 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 neoestoica, 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 humeana 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] Considérese 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 tremendamente 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 reinvente, 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 «vigílate 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]

Permítaseme 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 pérdida 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 neoestoicos 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 aquélla lo haya convertido en un niño necesitado e indefenso.

La tercera y quizá 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] pensaríamos 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 neoestoico 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 estoi-

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, adviértase 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 conmuevo. ¿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, quizá 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 asimetría 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 errátil 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* enfrascarse 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 deíctico 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 deícticos. 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 deíctico (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, aquel 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 cardiaco, 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. Creamos 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 periodos 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 cardiaco 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 debamos 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 quizá 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 aflijo 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 generalidad[68] 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, quizá, 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 calibramos 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 posea[72] 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 incontrolable 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 ocasionar 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 asimetría 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 cua-

les fueren 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 desgarrado (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 neoestoica. 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 cadáveres 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. Deja implícito que la proposición inicial se mantiene, por lo cual la analogía 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 en este punto o, de no ser así, ésta no ha sobrevivido; sólo sabemos que Crisipo afirmó sobre el fenómeno de la aflicción menguante que resulta difícil imaginársela». Pero nosotros precisamos imaginárnosla, puesto que se 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 aflictiva. 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-

diante 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 atañen. 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 neoestoica 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 aflija. Por el contrario, la concepción neoestoica 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 neoestoica 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 compartan 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 vieja 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 cardiaca 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. Expuse esta concepción neoestoica 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.

manifieste con claridad que una explicación filosófica y humanista de las emociones, como es ésta, no debe ser necesariamente acientífica 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 reduccionismo 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 reduccionismo[10] 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. Singer[22] 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 reduccionistas[28] 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 dudar 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, malogran 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 «reduccionismo» como una abreviatura de «reduccionismo 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] Después 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.

debaten 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 después[36] 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 *predictibilidad* 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 posibilidades[41] 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 Weiss[42] 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 neoestoica.

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 relacionales 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 coautores[50] 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 progresa. 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 asistemáticamente 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 Mandler[57] 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 «frías 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 intromisión 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 *ibíd.*, 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 antirreduccionista. 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 ejemplificarlos 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 progresa, 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 *ibíd.*, 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; quizá 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 neoestoico 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 neoestoica, cognitivas, evaluativas y eudaimonistas. Pero ahora debemos compendiar las modificaciones que debe sufrir la concepción neoestoica 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 predicaciones 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 pensamientosos 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 quizá 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 reductibles 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 predicación y en la gran importancia de la evaluación eudaimonista. Pero hemos visto que tenemos buenas razones para atribuírselas 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 jamesiano 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 quizá 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 autores[90] 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 decirnos 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 contienen[94] 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 *imbui-*

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 recíproca. 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 contener 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 humeanos 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 plañir 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 distrayéndose, centrándose en los eventos felices y actuando con jovialidad.[2]

Los seres humanos experimentan las emociones de formas moldeadas 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, distrayéndome 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 parecí 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 diverge 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 distrayéndose 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 defiende 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 deplorable 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 descuellan 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, autocrítica 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 *eudaimonía*. 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 cua-

---

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 comprehensiva 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 cardiaco, 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 fineses 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 periodos 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 ejemplificar 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», *praótes*), 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 comporte 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 concentre 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, quizá 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 quizá 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 afrentas 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 antropólogo 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 auditorios, 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 acarrean 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 aprobaban 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 *éros* del griego antiguo no es mutuo: es un deseo erótico vehemente por un objeto, que incluye la idea de la posesión y el control del mismo. Contrasta explícitamente con la *philía*, 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 *éros* 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. Considérese, 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 inútil 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, enérgica, 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 alienta 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 llore, 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 incomprensibilidad 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, Inuttiaq. Pero, como también ella comprendió, las personas son misteriosas e inconsistentes, y algunas más que otras. Cuando llegó al punto de tratar a Inuttiaq 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 *Ilíada* 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 figuracion 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 balinesa 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 unificada 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 exploro 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 menos[53] 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 menos[53] 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 objeto[1]

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 Gomorrhe* (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 querrían 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 neoestoica 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 neoestoica 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 neoestoica 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 Lucrecio 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 adquieren una gran importancia en la formación del niño y en su todavía indeterminada conciencia del mundo. Su relación con

* Lucrecio, *La naturaleza*; trad. Francisco Socas, 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 analizaré 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»,* 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.[20] 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 su yo respecto de lo que no es él.

* Bollas, *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991. (*N. de las t.*)

20. 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 repentinas llegadas y desapariciones del mismo hacen que el mundo del pequeño cobre 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 crío 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 aferran 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 sostenimiento 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 sostenimiento, 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 Meneceo*, 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 quizá no pueda hacer esa distinción.[43] Es

43. Ésta es una de las ideas elementales que subyacen a algunos análisis muy ela-

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 «introyección» 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 emociones[48] (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 paterno[49] afectará a la situación del niño. Winnicott pone el acento en que un sostenimiento «lo bastante bueno» permite al pequeño ser al mismo tiempo omnipotente 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 prolijo análisis de Winnicott publicado póstumamente bajo el título de *Holding and Interpretation*.[51] El paciente B., un joven estudian-

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 sostenimiento 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 padezcan 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 «enséñame, 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 anormalidad 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 Rozin[71] 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 huelen 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 huelen 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 ingieran; 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. Respecto 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 sofríe 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 torturarlos 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 originarios 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 quizá 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 villanía 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, *népioi*: 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 tuviesen 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 consuno, 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 tendría 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 niña[83] 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 me 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 desarrollen 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 quizá 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 periodos 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 humanidad 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 ocasionada 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: esconderse y extinguirse. 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 consiguiente 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 sostenimiento. «En realidad la educación moral no funciona —concluye— a menos que, por un proceso evolutivo natural, se desarrollen 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 explorarlo 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 estaríamos 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* [*Fantasías 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, quizá 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 misógino, 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 impossibile*, 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 envidia 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 befarse 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 aun 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; quizá 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 *eudaimonía*. 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 reluctancia, 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: «Vigílate 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 neoestoica 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 ulte-

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 (*adfectu*): 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 ahondan 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 quizá 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 respues-

ta emocional en relación con las obras de arte. Algunas concepciones de la emoción musical se empantanan 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 insoportable. 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 quizá 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 ésas 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 enfrascarnos 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, pensaré 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).

tros 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 del 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 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 simplista 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. Tosltoi (1962). Como señalo 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 liquide 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 re-lectores 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, quizá 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 conmueve 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 sigo 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 Langer[22] 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 conmueve 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 autocontenida 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 que, 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 armonioso».[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 causar[36] 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 *diminuendos*, 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 periodos 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 sustituido 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 que 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 está 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 música[57] 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 enérgicos 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 determinada» 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 ejemplificación 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 contener 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 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. Frecuentemente 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 Scrutton (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 inconsistente) 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 innominados 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, deberíamos 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 entretejidas 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

escarlatina en 1833 y los poemas fueron escritos poco después.)[78] Veamos 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 reconfortará 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.*, pág. 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 benévolo, 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 siniestra. En la canción final, se exploran nuevas dimensiones de la aflicción del progenitor; en particular, un tipo de ansiedad insistente que cree sólo a medias en la posibilidad de hacer algo para arreglar las cosas, 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 solucionan con el consuelo. La iluminación del haz de luz del flautín, las campanadas desoladoras nos traen noticia de una indefensión completa, de la irrevocabilidad eterna de la pérdida y del carácter irreparable 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 expresado 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 prolijos 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 equivocada 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 lectura[90] 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 pérdida *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 remeda, 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, haciéndose 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 llamaradas, está anotada por Mahler «*mit ruhelos 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 inflige 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 inflige 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 omnipotente 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 vinculaba 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 individuarlas de manera precisa. No obstante, yo sostengo que, dada la fijación del contexto que el texto efectúa, podemos escuchar legítimamente 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: «Éstos 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 envidioso cuyas fantasías se han hecho demasiado poderosas. No necesitamos hacer esta conjetura 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, mecida 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 señalar el momento de transición una escapatoria de la angustia hacia el consuelo y hacia una oscuridad benévola 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 erschrecket, von Gottes Hand bedecket*», 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 inflige 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 pérdida y, por último, en un momento de claridad silenciosa, se acompañará de la campana fúnebre.

Inmediatamente antes del plañido 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 erschrecket,
von Gottes Hand bedecket.
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, aislándolo 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 rousseauniana a la *pitié*, y que tampoco tiene cuando se emplea para traducir los términos griegos propios de la tragedia, *éleos* y *oîktos*. 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 quizá 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 infortunio 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 infortunio 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».[9] 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 *oîktos* 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 *Mitgefuhl* 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 (Smith [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).* 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 grecorromana, parece no haber sobrevivido a la Revolución.

13. Se trata de la versión de Sófocles 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 (*oiktíro nin égog[e]*) 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 benévola, 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', ánax,*» 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).**

* Sófocles, *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 *oîktos*; su empleo intercambiable en la obra parece regido más por consideraciones poéticas que semánticas.

15. En el original griego, *deiná patheîn*. La repetición de *deiná* después no va acompañada explícitamente de *patheîn*, 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 (*algô 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 oîktos*) por este hombre se ha apoderado de mí», comparando su emoción con las aflicciones repentinas mencionadas por Filoctetes, ésas 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 evaluación[18] 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). Examinemos 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 *phantasía* 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]

Aparte 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 descrito 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 provincia[22] 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 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 horroroso 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 levísima 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 infligirle una «pena desmedida, e irresistible espectáculo» (1244),* ha excedido el castigo justo.[28] 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.[29]

Sófocles da un paso más allá, de gran importancia, en sus *Traquinias*. 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 hemîn*)». 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.[30]

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 *infortunada* 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 torture y mate 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 (*Ilíada*, 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 hybrística») 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».* 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 compartan 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 preocuparé 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 dificultosa, 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 delinear 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 vívidamente 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 conmueve 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 Stanislawsky): 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 infortunio 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, quizá 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 ladinos 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 sustrae 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 que 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. Considérese 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 no ser estrictamente necesaria para que se reconozca la humanidad en otros: es al menos concebible que un dios benévolo 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. Sospecharemos 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 benévola. 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: sí, 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 benévola, 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 egoístas. 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 emocio-

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 sí 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

> [l]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 aquel 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 sexismo 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 espino, 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 retomamos 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 cucarachas 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 cuasi-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 cuasi-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 cuclillas 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 «odalisca». 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 sucia 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 represente 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 sobrepuesto a la necesidad de acordonarse frente al sufrimiento. Y así le ocurre también al espectador: se encuentra mirando imperterrito 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),* 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.

* 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 jurado[1] (que atañía a las reglas para dictar sentencia penal que se habrían aplicado a O. J. Simpson, si se le hubiese declarado culpable), la juez 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 irracionales 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» (*proaíresis*) 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-estoica, se trata de «una benevolencia [...] que se llama *conmiseración* 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, *Metafísica 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 «estoico»), 133; *Zaratustra*, 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). Consúltese 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 rousseauniana, 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 *kosmopolítai*, 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 *éros* 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 miríadas 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 Zaratustra, «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 Zaratustra* (traducción de Kaufmann), «De la redención».

** Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* 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 altiva 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: sobrepasando 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 mesura 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 conmiseración; la otra sostiene, con Kant, que esta conmiseración «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 autodominio.[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 discierna. 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 desearían que lo hiciéramos, 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 tosco 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 imaginé 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 objetor 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 *eudaimonía* 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 ejemplificar 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 desear 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.

ría 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 Nieztsche, 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*, «Incursiones 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 umbrales 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». Ésta 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 Empfindug*— pero rechazará la conmiseración 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 filoestoicos 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. pág. 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 lograría.[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 respeta 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 quizá 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 conmiseración, 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, ennoblece y fortalece 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 satisface: 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 umbrales 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 autorrealización 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 objetor 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. Imagínese, 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. Adviértase 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

praótes, 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 cometen 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 decirles 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 creemos 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 decae, 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 reluctancia 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 roma 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 *Orestíada* de Esquilo, las Erinias 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 altiva 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 probable[74] 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 altiva 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 alimente 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 padezcan (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 Sófocles 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.

impotente, en esa polarización estéril».[5]* Naomi Wolf censura cómo el «feminismo víctima [...] condena a las mujeres a identificarse con la impotencia».[6]

Una vez más encontramos esta oposición en los debates sobre la sentencia penal, donde se nos apremia a pensar que cualquier simpatía mostrada hacia un delincuente por su trasfondo social de privación o por cualquier otra desgracia, como un abuso sexual infantil, es de nuevo una negación de la dignidad humana del acusado. Por ejemplo, el juez Thomas llegó a decir, en un discurso de 1994, que cuando se demuestra simpatía hacia las personas negras o hacia los pobres cuando cometen un crimen se los está tratando como niños, «o algo incluso peor, se los trata como animales sin alma».[7]

Curiosamente, no adoptamos esta actitud en todos los campos. Aunque creamos que las personas son capaces de desplegar una gran cantidad de recursos bajo condiciones adversas, nos parece que la ley debería protegerlas frente a muchos males de la vida. Todos sabemos que los escritores y los artistas son capaces de una extraordinaria habilidad y astucia cuando su libertad de palabra se ve suprimida por un régimen brutal, y aun así no nos parece que socavemos su dignidad, o que los convirtamos en víctimas desalmadas, cuando defendemos una protección legal firme de las libertades de expresión y de prensa, protección que les eximiría de tener que luchar contra la tiranía en el momento de publicar su obra. Algunas personas han sostenido esta idea: Nietzsche, recordemos (véase capítulo 7, sección III), escribió que las libertades de expresión y prensa minan «la voluntad de poder» al volver «cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres». Pero nosotros no aceptamos la concepción nietzscheana de la libertad. Nos parece que las garantías legales no erosionan la capacidad de acción: crean más bien un marco en cuyo seno las personas pueden desarrollarla y ejercerla.

Una vez más, no creemos que un apoyo fuerte del cumplimiento de la ley en el área de la propiedad personal convierta a los detentadores de dicha propiedad en víctimas despojadas de dignidad. Las leyes protegen a los ciudadanos de los ladrones y del fraude; estas leyes están respaldadas por el poder de un Estado, en la forma de una fuerza poli-

5. Friedan (1981), pág. 362.

* Friedan, *La segunda fase*, trad. Jesús Pardo, Barcelona, Plaza y Janés, 1983. (*N. de las t.*)

6. Wolf (1993), pág. 136.

7. «Justice Thomas Blames "Rights Revolution" for Increase in Black Crime», *Chicago Tribune*, 17 de mayo de 1994.

cial financiada por la recaudación de impuestos. Sin embargo, no solemos escuchar argumentos relativos a que tales usos del dinero público conviertan a los propietarios en víctimas. Aun cuando desde luego somos conscientes de que las personas a veces son capaces de luchar para defender sus casas y sus bienes, creemos que es mucho mejor que esto quede en manos de la justicia y la política, de tal manera que las personas no tengan que perder todo su tiempo en rechazar asaltos y puedan dedicarse a sus propios asuntos. A menudo, los estadounidenses apoyan una protección firme de la propiedad personal, sin creer que de este modo se esté haciendo de los propietarios víctimas indefensas. Quienes defienden la revocación del impuesto sobre la plusvalía, por ejemplo, no creen que esta dádiva del gobierno vaya a convertir a los inversores en víctimas sin honor. Aunque sean conscientes de que los inversores son capaces de arreglárselas bastante bien incluso con el nivel actualmente vigente de impuestos, no consideran que este cambio legal vaya a disminuir en algo su capacidad de acción o que vaya a situarlos en la categoría de animales sin alma. Entonces, si escuchamos a los agentes políticos decir estas cosas sobre las mujeres, los pobres o las minorías raciales, debemos en primer lugar preguntarnos por qué se les está señalando de ese modo: ¿qué tiene la situación de ser pobre, mujer o negro para que en su caso la ayuda suponga condescendencia y la compasión un insulto?

La tragedia de Sófocles nos ayuda a dar un paso más en el examen de esta cuestión. Cuando miramos a Filoctetes con compasión (véase el capítulo 6), lo vemos como una víctima: como alguien que sufre un infortunio grave e inmerecido. Y de hecho es así como solemos ver a gran cantidad de personajes trágicos: las mujeres que son violadas en tiempos de guerra, niños pequeños que son vendidos como esclavos, hombres que pierden a sus familias o que ven a sus seres queridos violados, etc. Cuando contemplamos a estas personas como víctimas, vemos algo verdadero sobre ellos y sobre la vida: nos apercibimos de que las personas pueden ser dañadas en gran medida, de modos que no podemos evitar ni con nuestros mejores esfuerzos. Como sugiere Filoctetes, esto brinda a las personas de buena voluntad fuertes motivos para hacer algo ante los desastres, llevando así consuelo a los afligidos.

Y aún más: Filoctetes da a entender que la víctima nos muestra algo sobre nuestras propias vidas, pues vemos que nosotros también somos vulnerables a la desgracia, que no somos tan diferentes de las personas cuyo destino observamos y que tenemos en consecuencia razones para temer reveses parecidos.

Pero, ¿acaso esto no es tratar a las personas como sujetos pasivos en lugar de como seres activos? ¿Es compatible el rol de víctima con la

consideración de agente? Es del todo compatible, como vemos en el relato de Filoctetes. Lo miramos como una víctima, en el sentido de que vemos su soledad, su pobreza y su enfermedad como cosas que no se ha provocado él mismo. Pero también nos vemos impulsados por la obra a contemplarlo como un ser capaz de distintas formas de actividad. Escuchamos su razón y vemos sus compromisos con la amistad y con la justicia. El que nos demos cuenta de que es incapaz de ser activo en algunas esferas de su vida es completamente compatible con observar que en otros sentidos sigue siendo muy activo. Contemplar sus capacidades humanas básicas nos mueve a admirar la dignidad con la que afronta los males que lo acucian y a advertir el anhelo de actividad plena que muestra incluso en la miseria más lamentable.

Tampoco debemos aceptar la simplista oposición entre actividad y pasividad sobre la que descansa la objeción, una dicotomía según la cual toda la dignidad recae sobre nuestra actividad, mientras que la pasividad se considera como si fuera siempre vergonzosa. Después de todo, lo que hemos criticado como narcisismo patológico es precisamente la negativa a aceptar la pasividad (y las emociones que constituyen la marca de nuestra necesidad del mundo de los objetos, hacia el cual en algunos aspectos no podemos ser sino pasivos), advirtiendo que tal narcisismo puede ser extremadamente común en sociedades que valoran en exceso la fuerza y la invulnerabilidad viriles. De ese modo, tenemos que decir: la dignidad de Filoctetes estriba tanto en su capacidad de acción como en su pasividad necesitada. Mientras Odiseo atiende a su fragilidad corporal como algo despreciable y asqueroso, como signo de una condición infrahumana, el coro y, al final, Neoptólemo son capaces de ver dignidad incluso en sus arrebatos de dolor, y rechazan concebir su necesidad como una licencia para abusar de él.

Es precisamente esta combinación de dignidad (presente tanto en la actividad como en la pasividad) y calamidad la que forja la respuesta trágica. Si viéramos al héroe sólo como un gusano o una hormiga, una criatura patética y sórdida postrada en el barro, no sentiríamos un profundo interés al contemplar las fuerzas que le han infligido todo su sufrimiento. De hecho, Sófocles trata por todos los medios de mostrar el dolor de Filoctetes como completamente humano: incluso cuando vocifera su insoportable dolor, su grito es métrico, aparece ante nosotros como un grito de dolor humano. Lo que inspira nuestra compasión (y también nuestro miedo autorreferencial) es en efecto esta combinación de humanidad y desgracia. Precisamente porque respetamos la capacidad de acción humana y la pasividad que hay en Filoctetes hemos de hacer algo por él. Y precisamente porque Filoctetes aparece como alguien capaz de emplear humanamente sus facultades, Neoptólemo ter-

mina abandonando la idea de tratarlo como a un animal o una cosa. La tragedia nos muestra que las desgracias golpean el corazón de la acción humana: no provocan sólo una molestia superficial, sino que impiden la movilidad, la posibilidad de formar planes, la ciudadanía y, en definitiva, la propia vida. Por otra parte, cuando vemos que tal desgracia golpea a un agente humano es cuando experimentamos la sensación de compasión trágica: no queremos que la humanidad se malogre ni que se vea cruelmente zarandeada.

La tragedia nos pide entonces que caminemos por una línea borrosa. Tenemos que reconocer que los misterios de la vida golpean con fuerza, arremetiendo contra el núcleo mismo de la capacidad de acción humana. Y aun así tenemos que insistir también en que no eliminan la humanidad misma, en que la capacidad para el bien permanece incluso cuando todo lo demás ha sido eliminado.

Una ejemplificación moderna de este delicado equilibrio aparece en el retrato que trazó Jonh Steinbeck de la familia Joad en *Las uvas de la ira*. A medida que la novela avanza, la familia se ve acosada por una escalada creciente de desgracias tanto naturales como debidas a los hombres. (Y los ataques naturales se hacen mucho más agudos debido a las estructuras humanas deficientes.) Al haber perdido su hogar, los Joad (y los otros emigrantes de su entorno) van perdiendo también gradualmente las circunstancias básicas para llevar una vida cotidiana ordenada: se les niegan una y otra vez condiciones como el refugio, la comida, el apoyo de la sociedad civil y la justicia. Se le pide al lector de la novela que vea que estas miserias son inmerecidas y que tienen raíces profundas, dando lugar a situaciones que constituyen una afrenta a la dignidad humana. Y aun así —éste es desde luego el asunto principal para Steinbeck— no eliminan la dignidad, que se encuentra con más seguridad en el regalo que una persona pobre le hace a otra que en los lujos de la vida de la clase media. El mundo de los pobres, tal como lo representa Steinbeck, es rico en amor, amistad y espiritualidad; además contiene normas de disciplina y un código de ayuda mutua. Las personas pobres nunca están tan afligidas como para no hacerse cargo de las necesidades de los demás, que pueden ser iguales o mayores. En la célebre conclusión de la novela, una joven aterida y mal nutrida que acaba de dar a luz a un bebé muerto ofrece su pecho a un desconocido famélico. Así es como la novela indica que los valores éticos de cuidado y amor permanecen vivos cuando el mundo muestra su peor cara.

Sófocles y Steinbeck presentan bajo un aspecto demasiado simple nuestro problema, al centrarse en héroes que tienen buen carácter y buenas intenciones y que los conservan en el transcurso de las desgracias. Sin embargo sabemos que la calamidad puede abatirse con ante-

rioridad y con mayor dureza de lo que ellos dan a entender, afectando a la propia capacidad de las personas de forjar planes y aspiraciones, influyendo en su capacidad de ser buenas. El juez Thomas insiste en la distinción de Sófocles entre lo merecido y lo inmerecido. Podemos sentir simpatía por infortunios que son completamente inmerecidos, pero cuando las personas cometen delitos, y lo hacen con una intención hostil, es condescendiente no culparlos y no considerarlos totalmente responsables. Tratarlos como si no pudieran evitarlo niega su dignidad humana y supone tratarlos como «niños» o como «animales sin alma». No obstante, hemos de advertir que las cosas no son siempre tan claras. En primer lugar, incluso un personaje noble de Sófocles podría verse implicado en actos que desde el punto de vista de la sociedad son delitos. Steinbeck señala repetidamente esta idea cuando representa a los Joad cometiendo diversos actos ilegales: desobedeciendo las reglas de la libertad condicional, sepultando a los muertos sin pagar la cuota estatal, mintiendo para llegar a California, involucrándose en organizaciones laborales subversivas e incluso cometiendo homicidios. Y aun así nos vemos abocados a ver todos estos actos como las respuestas más razonables a sus trances trágicos.

La perspectiva de Steinbeck está muy próxima a la de Aristóteles en la *Poética*. Aristóteles insistía en que la caída del héroe no debía ser presentada como debida a su maldad o a un defecto profundamente arraigado en su carácter. Pero en realidad él prefería las tramas donde las malas consecuencias tuvieran lugar mediante una cadena que implicase que el protagonista había cometido cierto tipo de error, a veces un error inocente pero en otras ocasiones al menos parcialmente culpable.[8] Su actitud general hacia tales fallos era que se debe perdonar a las personas que se equivocan, teniendo en cuenta lo difícil que es juzgar correctamente en circunstancias de gran complejidad. Incluso las personas básicamente buenas yerran; la indulgencia puede ser la actitud adecuada ante la fragilidad y la debilidad general del juicio humano.[9] Al juzgar los errores culpables de una persona con un espíritu indulgente, recordamos que nosotros mismos tampoco somos perfectos en nuestro juicio, incluso cuando tenemos las mejores intenciones.

8. Aunque de alguna manera la trama de *Las uvas de la ira* se adecua a esta norma, en el sentido de que los crímenes que comete el héroe son responsables de su caída, la trama global está orquestada de forma que sobre las cabezas de los personajes sobrevenga un desastre tras otro, hayan errado o no; en este sentido, la novela también se parece a una tragedia tal como *Las troyanas* de Eurípides, que no se ajusta a las observaciones normativas de Aristóteles sobre el error y el argumento.

9. Véase «Equity and Mercy» en Nussbaum (1999a).

Pero desde luego que hasta Steinbeck y Aristóteles presentan este asunto con rasgos demasiado simples, pues tratan al buen personaje como si fuera relativamente impermeable a los golpes de la fortuna. Steinbeck representa a los Joad como angelicales dechados de virtud moral. Pero sabemos que la privación —al menos cuando se sufre a una edad temprana— no suele producir grandes dechados de virtud. Algunos tipos de privación son personales, relacionados con historias de familia desgraciadas o con problemas físicos; los casos de B. y C., los personajes del capítulo 4, ilustran la hondura que puede llegar a tener la influencia de estos factores en el desarrollo emotivo. Sin embargo, en muchos casos los influjos deformantes son sociales: aparecen bien porque la sociedad enseña una concepción distorsionada como si fuera la norma adecuada (como en el material extraído del estudio de Theweleit que hemos tomado en consideración en el capítulo 6), bien porque la sociedad oprime a ciertos grupos, atrofiando su bienestar. Lo que sugiere Steinbeck es que dicha opresión lo que procura es, si acaso, una mejora de la personalidad: sus pobres son más amables y más sabios que sus ricos. Pero el sufrimiento no suele ennoblecernos; lo más común es que llegue a deformar o lisiar la personalidad. Richard Wright ofrece en su libro *Hijo nativo* una perspectiva más veraz sobre el modo en que la aspiración y la emoción se ven mermadas por la privación económica y la jerarquía social. No tenemos que ver a Bigger como un ser malvado de nacimiento; la ira y la vergüenza que lo convierten en un criminal son ellas mismas resultado del racismo. Incluso cuando estos factores terminan por formar parte del propio personaje, podemos verlos también como calamidades trágicas que se abaten sobre él desde fuera, sin que medie ningún fallo (originario) por su parte.

La tragedia de Sófocles imagina un adulto, con un carácter ya formado, y sólo entonces se figura un mundo que le muestra su peor cara. Pero, como sugiere la novela de Wright, podemos hacer que la perspectiva trágica se remonte a una fase más temprana y observar a un niño que, sin tener una naturaleza malvada, recibe diversos golpes desde fuera en forma de estigmas, desigualdad y pobreza, fuerzas que hacen sucumbir sus aspiraciones y atrofian su esperanza. En efecto, sería condescendiente tratar a todos los criminales con un trasfondo semejante como no culpables por razones de salud mental. Pero, por otra parte, parece justo que una sociedad reconozca su participación en la producción de personalidades criminales como la de Bigger, y que lo haga mediante una respuesta compasiva a esa personalidad peligrosa y amenazante.

En definitiva, pensar en los trances trágicos nos ofrece una orientación general ante las miserias de la vida moderna, ayudándonos a evitar algunas confusiones de las que están plagados los debates contem-

poráneos sobre el bienestar, el género y el crimen. En lo que se refiere al bienestar, deberíamos comenzar observando que todos los estadounidenses reciben innumerables formas de asistencia económica por parte del gobierno, y que son enormemente dependientes de dichas ayudas. El dinero y el poder estatales sostienen leyes sin las que la mayoría de nosotros sabría vivir: leyes que protegen el orden público, la propiedad privada, la posibilidad de hacer contratos vinculantes o las libertades de asamblea, de culto, de expresión y de prensa, que protegen a los ciudadanos contra los ataques y la violencia. Desde luego que las personas podrían aprender a vivir sin que el gasto público se ocupara de proteger tales derechos pero, en tanto sociedad, hemos decidido creer que la actividad humana es merecedora de un interés elemental que implica proteger tales derechos, como requisitos previos que son de cualquier funcionamiento humano dotado de sentido.

Pensemos ahora en la pobreza y en la reforma de la asistencia social. Desde luego que en este campo hay cuestiones empíricas muy complejas por resolver, y ésta es la razón por la cual todas las sociedades deben experimentar y ensayar múltiples programas y políticas para ver los efectos que tienen. No es evidente que un alivio directo sea la mejor manera de promover vidas florecientes, y hay que examinar las alternativas. Pero hay una cosa que no tenemos que decir. No debemos decir que las ayudas económicas destinadas a proveer alimentos básicos, bienestar a los niños y otros requisitos previos de cualquier vida humana dotada de sentido sean una forma de deshumanizar a las personas o de convertirlas en víctimas infrahumanas. Los seres humanos pueden luchar contra toda suerte de obstáculos; muchas veces tienen éxito. Pero los padres de clase media suelen revelar con sus propias vidas que creen que los niños en edad temprana no deben pasar hambre ni ser desatendidos, que ellos deben cubrir sus necesidades vitales básicas de tal modo que puedan desarrollar su propia capacidad de acción de forma rica y plena. Es extraño que cuando nos referimos a los pobres lo hagamos tan a menudo bajo otro prisma, dando a entender que la eliminación del apoyo social básico es una forma de promover la capacidad de acción en madres y niños pobres, y también una manera de mejorar su carácter, en lugar de considerarlo una forma de sofocar su capacidad de actuar o de atrofiarla antes de que tenga oportunidad de desarrollarse. Si de verdad respetamos la dignidad humana y la capacidad de actuar, les debemos dar la oportunidad de desarrollarse y florecer.

En una de sus más célebres sentencias, *Goldberg vs. Kelly* (1970), el difunto juez Brennan postuló precisamente esta conexión entre dignidad y suerte en un razonamiento donde establecía que los derechos a la asistencia social no podían verse reducidos sin más consideración:

> Mediante sus fondos públicos, el compromiso básico de la Nación ha sido fomentar la dignidad y el bienestar de todas las personas que moran en su seno. Hemos llegado a reconocer que algunas fuerzas que están más allá del control de los pobres contribuyen a acrecentar su pobreza [...] La asistencia social, al atender a las demandas básicas de la subsistencia, puede ayudar a poner al alcance de los pobres las mismas oportunidades que los otros tienen a su disposición para participar significativamente en la vida de la comunidad [...] La asistencia pública, por tanto, no es mera caridad, sino un medio de «promover el Bienestar general y salvaguardar los Bienes de la Libertad para nosotros y para la Posteridad» (397 U.S. 264 [1970]).

Es perfectamente lícito, e incluso deseable, que los Estados experimenten diferentes estrategias de asistencia social. Pero en los últimos tiempos ronda algo más siniestro: una tendencia a evitar el «compromiso básico» con la dignidad y el bienestar que Brennan, con razón, sitúa en el corazón mismo de nuestras tradiciones.

Pensemos por un momento en las mujeres que demandan una aplicación más adecuada de las leyes contra la violación y el acoso sexual. Lo que ellas piden al Estado es que haga algo para resolver este problema. ¿Están pidiendo por eso ser tratadas como personas que no tienen la capacidad de exigir sus derechos? Por supuesto que no. Las mujeres consiguen luchar contra el acoso sexual. La mayoría de las mujeres trabajadoras de mi generación lo han hecho, lo cual unas veces les ha ocasionado perjuicios relativamente menores en sus carreras y, otras, grandes daños. Pero la cuestión es: ¿se le debería exigir a todas estas mujeres librar esta batalla? ¿O más bien deberíamos pensar que la dignidad de una mujer exige que no tenga que emprender esta lucha a cada momento, que una parte del respeto debido a las mujeres en tanto que agentes es permitirles llevar a cabo su trabajo en una atmósfera libre de tales presiones e intimidaciones? Resulta plausible pensar que cuando estas tensiones se hayan reducido al mínimo las mujeres se convertirán en agentes más productivos en la economía y en sus hogares.

Por último, cuando pensamos en el delito y en los delincuentes tenemos que ir más allá de la simple dicotomía que contrapone el tratarlos como sujetos responsables a tratarlos con compasión. Es perfectamente consistente tratar a un delincuente como Bigger Thomas como plenamente responsable de sus faltas y, aun así, reconocer con compasión el hecho de que se haya visto sometido a desgracias que ningún niño debería sufrir. Sólo cuando lo reconocemos estamos tomando verdadera conciencia de la magnitud del coste que conllevan la jerarquía social y la privación económica. En realidad, Steinbeck no se lo hace pasar mal a los ricos, pues muestra que todo lo que la injusticia

puede producir es infelicidad. Si comprendemos que la injusticia puede calar hasta el corazón de la misma personalidad, dando lugar a una ira, a un resentimiento y a las raíces mismas de lo que es ser una mala persona, tenemos entonces razones tanto más profundas para comprometernos con proveer a cada niño del apoyo social y material que requiere la dignidad humana. Una sociedad compasiva, en el sentido que se sugiere en la tragedia de Sófocles, es una sociedad que comprende en toda su magnitud los daños que pueden abatirse sobre los ciudadanos más allá de lo que éstos hagan; la compasión nos ofrece entonces una motivación para asegurar a todo el mundo el apoyo básico que subyace y protege la dignidad humana.

III. Alcanzar los juicios correctos

Una sociedad compasiva podría ser, no obstante, una sociedad injusta. Podría lamentarse del hecho de que los impuestos obliguen a las personas a renunciar a artículos de lujo como las lenguas de pavo real. Y podría no lamentarse por los Joad, reducidos a la indigencia debido a la ausencia de una red de ayuda social. Podría culpar al pobre de sus problemas y no a quienes los explotan. Y, como ocurre en la sociedad de Steinbeck, sus instituciones podrían mostrar interés sólo por una pequeña élite, ignorando al mismo tiempo los problemas de las clases trabajadoras. Al dejarme guiar por la tragedia de Sófocles, he dado a mi sociedad imaginaria un conjunto definido de juicios que atañen a las tres áreas en las que éstos pueden ir desencaminados: la gravedad, la culpa y el grado de interés por los demás. Pero llegados a este punto deberíamos pasar a tratar estos juicios de forma directa, pues no buscamos todos y cada uno de los tipos de compasión posibles sino, por así decir, la compasión dentro de los límites de la razón, una compasión aliada con una teoría ética razonable en las tres áreas del juicio. Ya he argumentado que si la compasión está ahí, incluso de una forma distorsionada, ya tenemos un núcleo ético con el que trabajar, una base imaginativa prometedora para la extensión o la uniformización del interés por los demás. Pero ahora lo que necesitamos es preguntarnos cómo una sociedad del tipo que estamos considerando, una democracia liberal constitucional, podría promover juicios adecuados y, por eso mismo, emociones adecuadas.

El estudio de Candace Clark que tomamos en consideración en el capítulo 6 demuestra que los estadounidenses modernos tienen juicios razonables en el campo de la *gravedad*, juicios que siguen muy de cerca los juicios implícitos en la tragedia de Sófocles y en la concepción

aristotélica de la base cognitiva de la compasión. (Clark señala que una lista muy parecida a la que presenta aparece en las letras del blues, una observación importante sobre la que volveré en la sección IV.) Rousseau sugiere que hay mecanismos psicológicos innatos que nos llevan a mirar con interés los trances trágicos habituales, a concebirlos como posibilidades que se nos abren a nosotros mismos. Ya sea esto correcto o incorrecto —y sin duda hay muchas razones para pensar que es correcto, al menos en algunos campos clave como la muerte y la enfermedad—, en todas partes los seres humanos sienten un interés sincero y profundo por la muerte, la pérdida de los seres queridos, la enfermedad, la soledad, la opresión política y otras situaciones trágicas normales. Si, como suele ocurrir, la compasión comienza con el intenso apego que los niños sienten hacia sus padres y otros familiares, no es sorprendente que la muerte y la enfermedad constituyan su objeto de atención desde muy pronto.

Donde resultan menos fiables los estadounidenses de Clark, desde el punto de vista de las teorías éticas más habituales, es en su inclusión en la lista de simpatías de (lo que parecen ser) dificultades relativamente triviales: los atascos de tráfico, el aburrimiento o que se malogren las vacaciones no resultan demandas de compasión tan indignantes como las lenguas de pavo real, pero tenemos la sensación de que no está bien sentirse terriblemente molesto por tales cosas. Como señala Clark, los juicios relativos a la gravedad funcionan con mucha frecuencia de forma comparativa y emplean tácitamente una suerte de línea de demarcación: puesto que otros no tienen que soportar X, yo tampoco debería hacerlo. Así pues, no es demasiado sorprendente que en una sociedad confortable y rica como la nuestra lo relativamente trivial se eleve de forma indebida, puesto que esperamos tener esas trivialidades. Lo que parece entonces que hace falta es una concepción que responda a la venerable pregunta sobre el valor de los diversos «bienes externos»: ¿cuáles son verdaderamente importantes, y hasta qué punto?

Una sociedad liberal pluralista debería abstenerse de proponer una concepción totalmente comprehensiva del bien que ofreciera una respuesta completa a esta pregunta. En cambio, la respuesta tendrá que venir dada por las múltiples y variadas concepciones comprehensivas del bien que los ciudadanos alberguen, concepciones tanto seculares como religiosas. Estas ideas están abocadas a diferir en la importancia que atribuyen a bienes externos tales como el dinero, el amor e incluso la salud. Pero dicha sociedad también puede esperar que se dé una convergencia en ciertos bienes básicos que, a cierto nivel que ha de ser especificado, deberían estar al alcance de todos los ciudadanos. Las ga-

rantías constitucionales de las libertades y los derechos básicos, por ejemplo, dicen a los ciudadanos (y les piden su conformidad al respecto) que los elementos que componen ese elenco son tan importantes que la pérdida de cualquiera de ellos sería especialmente trágica. El nivel al que puede pensarse que tiene lugar una pérdida trágica normalmente debe ir estableciéndose de manera creciente, mediante un proceso de interpretación jurídica. Por ejemplo, la doctrina estadounidense, en evolución, del secularismo y la libertad de culto dice a los ciudadanos qué situaciones pueden o no considerarse como una «carga» sobre la libre práctica religiosa de una persona. Muchas naciones consideran los derechos económicos y sociales bajo el mismo prisma: una buena constitución debería especificar un mínimo social básico que sea accesible a todos los ciudadanos.

Mi propia idea al respecto es que una sociedad política liberal está mejor preparada para describir sus derechos básicos como un conjunto de *capacidades*, o de oportunidades de funcionamiento, en un número de ámbitos de particular importancia. En otras palabras, tal sociedad debería garantizar a todos los ciudadanos un conjunto básico de oportunidades para funcionar en ciertas esferas fundamentales de la vida humana que, con toda probabilidad, demostrarán ser importantes para cualquier cosa que la persona se proponga. (El pluralismo se respeta al proveerse oportunidades o capacidades y, por tanto, al permitir que los ciudadanos tengan un margen de decisión pleno para actuar de acuerdo con las oportunidades que tienen.) Nada más puedo añadir por el momento en lo que atañe a la justificación de la lista de capacidades, ni en general ni con relación a cada uno de sus constituyentes específicos. Así pues, lo que sigue tendrá sencillamente el aspecto de una enumeración, aunque de hecho queda mucho por decir sobre cómo se fundamenta y se articula.

De acuerdo con la teoría que vengo desarrollando todas las sociedades deberán, pues, garantizar a sus ciudadanos un nivel superior al umbral mínimo de las siguientes capacidades:[10]

Las capacidades humanas fundamentales

1. **Vida.** La capacidad de vivir hasta el final una vida humana de una longitud normal; no morir de forma prematura, ni que la propia vida se vea reducida de tal modo que no merezca la pena vivirse.

10. Véase Nussbaum (2000a) para un desarrollo teórico de esta idea.

2. Salud corporal. La capacidad de gozar de buena salud, incluida la salud reproductiva; estar adecuadamente alimentado; tener un refugio apropiado.

3. Integridad corporal. La capacidad de moverse libremente de unos lugares a otros; estar protegido contra ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; tener oportunidades para la satisfacción sexual y para elegir en lo que atañe a la reproducción.

4. Sentidos, imaginación y pensamiento. La capacidad de emplear los sentidos, de imaginar, de pensar y de razonar, así como de hacer todo esto de una forma «verdaderamente humana», es decir, de manera moldeada y cultivada por una educación adecuada que incluya, pero que en ningún caso se limite a, los conocimientos básicos de alfabetización, matemáticas y ciencias. La capacidad de usar la imaginación y el pensamiento en relación con la experiencia y la producción de acciones y obras religiosas, literarias, musicales, etc. que sean producto de la propia elección. Ser capaz de emplear la propia mente bajo la protección de las garantías de la libertad de expresión con respecto tanto al discurso político como al artístico, y de la libertad de culto. La capacidad de tener experiencias placenteras y de evitar aquellos dolores que no tengan contrapartidas beneficiosas.

5. Emociones. La capacidad de sentir apegos hacia cosas y personas que están fuera de uno mismo; amar a los que nos aman y cuidan de nosotros, sufrir por su ausencia; en general, amar, sufrir, experimentar nostalgia, gratitud y cólera justificada. No ver el propio desarrollo emocional asolado por el miedo y la ansiedad. (Apoyar esta capacidad significa procurar ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en su desarrollo.)

6. Razón práctica. La capacidad de formarse una concepción del bien y de implicarse en reflexiones críticas acerca de la planificación de la propia vida. (Esto implica proteger la libertad de conciencia y de observancia religiosa.)

7. Afiliación.

A. La capacidad de vivir con y hacia los demás, de reconocer y demostrar interés por otros seres humanos, de implicarse en diversas formas de interacción social; la capacidad de imaginar la situación de otra persona. (Proteger esta capacidad significa proteger las instituciones que instauran y fomentan tales formas de afiliación y, además, proteger la libertad de asamblea y de expresión política.)

B. Disfrutar de las bases sociales del respeto por uno mismo y de la ausencia de humillación; verse tratado como un ser digno cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica proveer los medios necesarios para evitar la discriminación por razones de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.

8. Otras especies. La capacidad de vivir mostrando interés hacia, y en relación con, los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza.

9. Juego. La capacidad de reír, jugar y disfrutar con actividades recreativas.

10. Control sobre el propio entorno.

A. Político. La capacidad de participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan la propia vida; tener derecho a la participación política, así como a ver protegida la libertad de palabra y de asociación.

B. Material. La capacidad de detentar la propiedad tanto de bienes muebles como de bienes inmuebles, y tener derechos de propiedad en las mismas condiciones que los demás; tener derecho a buscar un empleo sobre las mismas bases de equidad que el resto de las personas; estar libre de registros y embargos injustificados. En el ámbito laboral, ser capaz de trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica e interviniendo en relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.

Mi idea es que todos los ciudadanos deberían disfrutar de un estándar mínimo de cada una de estas capacidades, el nivel que sea establecido mediante procesos políticos internos para cada nación, a menudo con la contribución de un proceso de revisión jurídica.

Como se puede observar, la lista de las capacidades se corresponde estrechamente con la enumeración de Sófocles y de Aristóteles de los trances trágicos, y esto no es mera casualidad. Incluso ahí donde la lista se centra en las discapacidades a las que las mujeres son especialmente vulnerables, sigue el rastro de una larga tradición trágica al poner la atención en su especial vulnerabilidad. (Aristóteles no menciona la violación, pero la tragedia griega sí se preocupa por ella, y no sólo por el quebrantamiento de derechos propiamente masculinos.) Al incluir en la relación un conjunto de garantías constitucionales como éstas, o basadas en ellas, los ciudadanos podrían saber desde el principio de su vida que hay ciertos derechos especialmente importantes, cuya privación resulta particularmente trágica. Así, el juicio de la gravedad es enseñado por las instituciones y por las garantías que las mismas

permiten. Hay algunas tragedias cuya completa desaparición o eliminación no sería plausible incluir en este censo: incluso en la sociedad con mayor bienestar que imaginemos la gente seguirá muriendo, enfermándose, sufriendo la discordia en sus relaciones personales y padeciendo las indignidades y dolores de la vejez, de modo que esta lista no ofrece una educación completa para el juicio de la gravedad. Pero constituye un modo de informar dicho juicio.

La mencionada enumeración da forma al juicio de un modo particular: dice a los ciudadanos no sólo que ciertas calamidades son particularmente graves, sino que incluso son injustas, incorrectas. Ningún ciudadano debería sufrirlas, y todos han de tener un derecho básico a no sufrirlas. Como ocurre en el caso de Filoctetes, no sólo hay lugar para el lamento, sino también para la indignación. A veces (por ejemplo, cuando un niño es golpeado o una mujer es violada) los objetivos adecuados de esta cólera serán individuos, y la solución (en la medida en que la haya) descansará en las instituciones de la justicia correctiva. Pero si las instituciones no proveen a dicho ciudadano de recursos y de apoyo, también las instituciones serán defectuosas. Otras tragedias son enteramente el resultado de un fracaso institucional, como cuando la libertad de prensa no está adecuadamente protegida, o cuando no hay un sistema adecuado de educación pública. Incluso cuando hay un elemento de necesidad natural en las tragedias que padecen los ciudadanos, como en el caso de una enfermedad o una muerte prematura, no debemos concluir apresuradamente que ninguna disposición política defectuosa está involucrada. En realidad no podemos decir, sin intentarlo durante un tiempo indefinidamente largo, cuánta enfermedad y miseria somos capaces de evitar. Así pues, en lugar de resignarnos a la necesidad trágica, hemos de reaccionar preguntando qué es lo que podemos hacer para reducir la probabilidad de que estas tragedias vuelvan a tener lugar.

Las instituciones públicas también pueden enseñar el juicio de gravedad en otra dirección, que tiene que ver con el problema que salta a la vista en el sondeo de Clark. Por el mero hecho de no incluir un elemento en la lista de las capacidades, el Estado ya está dando a entender que no puede ser tan fundamental (al menos en lo que atañe a los propósitos públicos) como muchos otros.[11] Pero el Estado puede ir mucho más allá al dar a entender que algunas pérdidas no son graves. Un sis-

11. Para anticiparme a una objeción, no menciono la religión como una capacidad singular, pero no porque crea que es menos importante; al contrario, está incluida como una especificación de las capacidades de múltiples tipos diferentes, en las áreas de la expresión, la asociación y la filiación. Véase Nussbaum (2000a), capítulo 3.

tema de impuestos graduales, por ejemplo, anima a los ciudadanos a no quejarse ni lamentarse si no tienen todos los bienes de lujo que podrían poseer si no tuvieran que pagar esos impuestos. Un impuesto que grave el consumo de bienes suntuosos cumple el mismo propósito de una forma más directa. En algunos casos, el Estado sugiere de forma más directa que un cierto bien o una cierta práctica no son importantes. Las leyes del cinturón de seguridad insinúan que perder la libertad de conducir sin cinturón no es ninguna tragedia; las restricciones al consumo de tabaco sugieren que el que se nos niegue la oportunidad de fumar en un restaurante no constituye la pérdida de un derecho básico. Tales juicios siempre pueden ser materia de discusión; lo que aquí propongo es sencillamente que las instituciones y las leyes dan forma al juicio de gravedad de muchas maneras.

El juicio de *inmerecimiento* también está conformado por leyes e instituciones. Los códigos civil y penal encarnan, sin duda, unos niveles complejos de responsabilidad personal por trances de diversa índole. Más en general, las políticas públicas orientadas a paliar los problemas que sufre un determinado grupo pueden afectar de forma decisiva a la percepción que se tiene del papel de dicho grupo a la hora de provocar aquellas dificultades. Como advierte Clark, los estadounidenses son especialmente propensos a hacer juicios simplistas en este ámbito; a menudo, al menos, tienden a ver como merecidos los apuros económicos, como si fueran un fallo del esfuerzo o la voluntad. Como se ha apuntado en el capítulo 6, la política pública durante la Depresión rebatió esta percepción simplista, tratando el desastre como si fuera una calamidad natural que se abate desde fuera sobre los ciudadanos y por la cual no se los podía culpar. El pensamiento actual sobre las políticas asistenciales puede invertir esta tendencia haciendo que, una vez más, sea más fácil ver la pobreza como un fallo de la voluntad. También en otros campos los cambios jurídicos propician cambios del juicio. Durante los últimos cuarenta años las transformaciones en el derecho relativo a la violación, por ejemplo, han hecho menos fácil que se conciba la violación como algo que «se busca la propia mujer» por llevar atuendos provocativos, o sencillamente por caminar sola por la noche, o por no ser capaz de oponer una «resistencia extrema» a un ataque. Las leyes relativas al acoso sexual, una vez más, pueden alterar el juicio según el cual las mujeres están «pidiendo» el acoso que padecen sólo por estar en su lugar de trabajo como mujeres atractivas. Mi propósito aquí no es defender una concepción específica de estas cuestiones como la correcta (aunque la lista de capacidades muestra que en efecto tengo algunas concepciones bien definidas sobre estos temas, que he defendido en otro lugar). Mi objetivo se limita a mostrar en qué medi-

da las leyes e instituciones conforman el juicio de responsabilidad, para bien o para mal.

La mayor parte de las veces el juicio que está equivocado, y casi siempre de forma dramática, es el *juicio de los límites adecuados del interés por los demás*, o lo que he denominado el *juicio eudaimonista*. (Como ya he argumentado, este juicio está estrechamente relacionado con, y respaldado por, el *juicio de las posibilidades parecidas* y por el proceso de imaginación empática.) No hay acuerdo en torno al grado en que las personas deben interesarse por grupos diferentes de seres humanos con cuyas vidas están interconectadas de distintas maneras: sus familias, sus conciudadanos o los seres humanos del mundo. Pero sí hay un consenso muy general en que normalmente somos demasiado restringidos a la hora de prodigar nuestras simpatías. Creo que la crítica de Adam Smith sería aceptada hoy en día por la mayoría de las personas como una buena objeción al carácter poco fiable de la compasión. Las concepciones éticas que gozan de más amplia aceptación, ya sean religiosas o seculares, animan a las personas a tener esferas de interés por los demás más extensas de lo que se piensa que ya tienen: cruzar fronteras de raza, clase, religión o, incluso, de nacionalidad. Por desgracia, muchas también alientan a que de alguna manera sus partidarios restrinjan aún más sus intereses, a preferir a los miembros de su propia religión o de su grupo y, a menudo, a despreciar y rechazar a ciertos otros grupos.

Estipulemos ahora que un conjunto razonable de juicios en este campo, para la cultura pública de una democracia plural liberal, debe contener cierta medida de respeto equitativo y de interés por todos los ciudadanos independientemente de su raza, sexo, clase u origen étnico. Mientras que tal interés por los propios conciudadanos no es incompatible con ofrecer a la propia familia o al propio grupo un grado especial de interés, puede ser incompatible con ciertas formas de usar los propios recursos. Ciertamente, negarle todo interés a algún grupo de conciudadanos es un error moral desde el punto de vista de la concepción política pública, y un fallo además especialmente grave si se encuentra ligado a prejuicios y discriminaciones de larga duración. Así pues, la política pública estará justificada al adoptar medidas que reafirmen un interés adecuado, especialmente en las áreas en las que ha estado ausente.

Estipulemos ahora, lo que resulta más controvertido, que los ciudadanos de una democracia liberal plural deben mostrar mayor interés que la mayoría de los actuales estadounidenses con relación al destino de los seres humanos que están más allá de sus fronteras nacionales. Deben saber algo acerca de las dificultades que tienen que afrontar y

deben al menos tener algún interés por aliviar dichas dificultades. Tienen que comprender que muchos de los problemas que han de ser abordados por la política son problemas compartidos, que requieren soluciones internacionales también compartidas. Una vez más, esto no es en ningún sentido incompatible con mostrar un tipo y cierto grado especial de interés por los propios conciudadanos. Pero la ignorancia rotunda y la ausencia de emociones con las que los estadounidenses suelen recibir las noticias de acontecimientos que tienen lugar en distintas partes del planeta es un fracaso moral, postulemos, desde el punto de vista de la concepción política pública. Estas dos estipulaciones parecen puntos de partida razonables e imprescindibles para la discusión siguiente. Aquellos que no estén de acuerdo pueden aplicar el análisis, *mutatis mutandis*, a su propia concepción relativa a los juicios eudaimonistas adecuados.

Una vez más, vemos que el derecho y la política pública dan forma a los juicios eudaimonistas por vías muy diferentes. Como insisten Rousseau y Tocqueville, un régimen que haga a las personas iguales ante la ley y que dé poderes reales a todos los ciudadanos de ciertas maneras básicas fomentará que la compasión dirija su mirada hacia afuera. Al situar a las personas cerca las unas de las otras, el régimen las hará más propensas a ver sus propias dificultades en las dificultades de los demás. Las medidas positivas destinadas a dotar de poder a un grupo anteriormente oprimido pueden ser mecanismos importantes para romper con viejas barreras. Así, en la época de la independencia de la India, el desdén que la clase alta hindú había aprendido a sentir hacia los que antes se denominaban intocables no podía ser contrarrestado con una igualdad meramente formal. Los largos años de desprecio habitual requerían medidas más severas. Los detallados programas de acción positiva destinados a estas castas las propulsaban hacia la vida económica y política sin que tuvieran que depender en primera instancia de la compasión o de la buena voluntad de los otros; después, una vez instaladas en esas nuevas formas de vida, podrían convertirse con mayor facilidad en el objeto de una compasión generalizada. Cabría encontrar la causa de nuestra extremadamente parcial y poco fiable compasión por las personas que están más allá de nuestras fronteras nacionales en la ausencia de toda estructura institucional efectiva que nos sitúe a todas las personas en una forma de vida compartida; no obstante, también es bastante obvio que podemos reconocer, y de hecho a veces lo hacemos, nuestras propias posibilidades en los trances trágicos de los otros.

Las leyes y las instituciones conforman de una manera dramática nuestros juicios eudaimonistas relativos al tratamiento debido a los

discapacitados mentales.[12] Por ejemplo, hace ya unas cuantas generaciones, un niño con síndrome de Down habría sido considerado sencillamente como un «idiota mongólico»; después, quizá como un «niño retrasado» o un «niño con síndrome de Down». Ahora, muchos de estos niños interactúan con sus iguales en aulas integradas, y tienen la oportunidad de ser conocidos por su nombre propio,[13] de ser vistos como individuos particulares. El relato de Michael Bérubé de su hijo Jamie, nacido con síndrome de Down, es en parte una historia de amor familiar. Pero es en un sentido fundamental un relato sobre normas legales e instituciones: en concreto, la I.D.E.A.,* que garantiza una educación adecuada a todos los niños en un «entorno lo menos restrictivo posible». Tales medidas políticas hacen posible la «integración»: no aseguran a cada uno de estos niños una situación ideal, pero sí son una opción que cambia las condiciones de todos los niños discapacitados mentales, al redefinir el entorno infantil con el que los niños «normales» entran en contacto todos los días. Cuando los chicos ven un abanico más amplio de funcionamientos conductuales y cognitivos en sus aulas, son menos propensos a demonizar a los otros niños como si fueran parias repugnantes. Mitchell Levitz, un joven con síndrome de Down que escribió su propia historia, lo expresó de esta forma: «En realidad se trata de cuánto amor y compasión tienes. Esto es lo que de verdad cuenta en relación con los valores».[14] Pero esa compasión, como bien sabemos, no es espontánea: se va edificando a partir de estructuras sociales y jurídicas.

Al mismo tiempo, el derecho y las instituciones dan forma a nuestra noción de los apegos más íntimos y de su relación adecuada con quienes están más lejos. Las definiciones jurídicas de la familia, así como las leyes que regulan la vida familiar, conforman en muchos sentidos nuestra percepción de lo que son dichos apegos, y el modo en que el interés que tenemos por los demás se relaciona con un interés que se extiende hacia los otros ciudadanos de nuestra nación y del mundo. Las disposiciones públicas (o la ausencia de las mismas) des-

12. Véanse Bérubé (1996) y Nussbaum (2000e).

13. La Convención para los Derechos del Niño establece que todos los niños tienen derecho a un nombre propio.

* Siglas de Individuals with Disabilities Education Act (Ley sobre la Educación de Individuos con Discapacidad). Se trata de una ley federal, promulgada en 1990 y revisada en 1997, destinada a asegurar que todos los niños reciban una educación pública gratuita y adecuada mediante el establecimiento de medidas y servicios especiales para niños cuyas necesidades así lo requieran. (*N. de las t.*)

14. Levitz y Kinsgley (ambos con síndrome de Down) (1994), citado en Bérubé (1996), pág. 251.

tinadas al cuidado de los niños, los discapacitados y los mayores, una vez más, dan forma al tipo de compasión que mostraremos ante los trances que se abaten sobre las personas que proporcionan o que reciben cuidados.

A la vez que las sociedades delinean los juicios que constituyen el contenido cognitivo de la compasión, también moldean las emociones que he identificado como serios obstáculos a la compasión: la envidia, la vergüenza y el asco. La envidia se ve enorme y obviamente influida por el esquema público de justicia, así como por los mensajes que éste envía a las personas con relación a sus derechos básicos. Es de esperar que una sociedad que enseña a todos sus ciudadanos que tienen derecho a todo lo que aparece en mi lista de capacidades, y que se comporta adecuadamente en lo que se refiere a sus garantías, dé lugar a una cantidad relativamente menor de envidia por lo menos en lo que atañe a esas cosas y lo que hace falta para sostenerlas.[15] En cuanto a las desigualdades que sigan existiendo, en la medida en que (con razón o sin ella) han sido definidas como menos importantes para el propio florecimiento, o con menor potencialidad trágica, serán menos propensas a convertirse en objetos de envidia, puesto que la envidia requiere la idea de que el objeto disfrutado por otro está cargado de un valor significativo.

El asco, como ya hemos dicho, existe en todas las sociedades conocidas, y todas las sociedades lo enseñan informalmente de muchas maneras. Pero las sociedades son muy flexibles en lo que se refiere al grado en que recurren al asco en sus políticas públicas: permitiendo o no que las reacciones de asco de los ciudadanos sean la razón única y primordial para ilegalizar cierta práctica, como ocurre con las leyes de sodomía y las leyes actuales de obscenidad en Estados Unidos; permitiendo o no que el asco de un acusado hacia su víctima constituya un atenuante para su crimen, como en el caso del atenuante de «provocación homosexual» en un homicidio sin premeditación; permitiendo o no que el asco de los miembros de un jurado ante un homicidio espeluznante sea un factor agravante de relevancia. He sugerido que el asco es una motivación particularmente incierta y sospechosa en la vida pública, al estar relacionada con el deseo humano de no ser un animal. Tiene que ver con la misoginia, el antisemitismo y otras especies de odios grupales que se han dado en el transcurso de la historia, lo cual nos da una razón adicional para mirar con recelo su papel público.

15. Del mismo modo, Rawls ha sostenido que en una sociedad conformada por los dos principios de la justicia, no existirá envidia en lo que se refiere a los bienes vitales primarios y su distribución.

Es más, cuando consideramos el contenido cognitivo específico del asco, la relevancia de esta emoción para el derecho es todavía menos clara. La ira y la indignación se basan en razones que tienen que ver con el daño (a uno mismo o a los demás). Si los juicios son correctos y el daño para relevante, parece razonable pensar que el derecho debería tomar partido para evitarlo y disuadirlo. El asco, por el contrario, se basa en juicios que tienen que ver con una contaminación imaginaria del yo. Aparte del problema de que las fantasías que implica suelen ser mágicas y no conllevan ningún daño genuino, si pretendemos hacer de esos juicios una base para dictar leyes, nos topamos con que la solución más directa y apropiada a la sensación de estar «asqueados» por una persona que no nos gusta es pasar de largo, no restringir sus libertades ni, mucho menos, emplear la violencia contra ella.[16]

Además de no servirse del asco como una base para el derecho, las sociedades pueden disuadir las reacciones de protección perjudiciales que suelen acompañar al asco retratando a los grupos que son objeto de ellas en términos no repugnantes. Los judíos eran retratados en la literatura nazi como seres asquerosos, como insectos o bichos abyectos; en lugar de eso, una sociedad preocupada por la justicia puede divulgar imágenes positivas de las minorías y asegurarse de que dichos grupos son contemplados en posiciones de confianza pública. Si un *dalit* (lo que antes era un «intocable») logra estar en una posición de influencia política, esta situación por lo menos aminora la tendencia a verlo como una babosa húmeda, no mejor que un excremento.

Pero si lo que de verdad subyace al asco es el miedo y la aversión que las personas tienen hacia sus cuerpos animales y hacia su propia mortalidad, entonces una sociedad que quiera contrarrestar sus daños debe ir más allá, abordando el cuerpo mismo y las angustias que despierta en nosotros. Puesto que Walt Whtiman hizo de esta idea el principio fundamental de su arte, voy a posponer mi discusión de este tema al capítulo 15 de este volumen.

En cuanto a la vergüenza originaria, muchos de sus daños se encuentran muy dentro, en la historia temprana de los niños; pero también muchos de ellos pueden verse por lo menos mitigados por políticas sociales que afrontan la debilidad y las dolencias humanas. El modo en que una sociedad se preocupa por sus miembros dependientes, sean niños, ancianos o discapacitados físicos o mentales, comunica a todos los ciudadanos una concepción relativa a la debilidad humana y a su relación con la dignidad de todas las personas. Una sociedad será más pro-

16. Argumento detalladamente esta idea en Nussbaum (1999b).

pensa a minimizar la influencia de la vergüenza originaria en su vida pública si transmite la idea de que no hay nada vergonzoso en tener un cuerpo humano sometido a todas las vicisitudes del tiempo, la edad, la debilidad y la enfermedad. Los jóvenes deben verse obligados a considerar tales cuerpos (ya sea en sus iguales, ya en sus mayores) con una actitud respetuosa y amistosa, en lugar de verlos con el desprecio y la violencia que tan frecuentemente acompañan a la vergüenza que tiene que ver con las propias posibilidades. La patología descrita por Theweleit está muy viva en la sociedad estadounidense, en particular en nuestro cultivo de una imagen corporal donde se consagra el poder muscular perfecto y la dureza (tanto en hombres como en mujeres). Esta tendencia puede contrarrestarse por medio de una gran cantidad de medidas, tanto institucionales como retóricas. Los servicios sociales que apoyan el cuidado de enfermos y ancianos dan a las vidas de éstos (y a las de sus cuidadores) una dignidad renovada en la cultura pública. Una cultura que sostiene públicamente la atención a los miembros física y/o mentalmente dependientes en tanto que un bien social básico no pretenderá ya que todos sus ciudadanos sean adultos independientes y racionales (como por otra parte a veces daba la sensación de pretender la teoría liberal del contrato social). Reconoce la condición necesitada de todas las personas, así como el hecho de que todos nosotros comenzamos y muchos de nosotros terminamos nuestras vidas en un estado de dependencia extrema.[17] Los esfuerzos recientes por mantener la dignidad de los discapacitados mentales y físicos (la integración, los apoyos para que tengan una educación adecuada) solicitan de nosotros, del mismo modo, que miremos la debilidad y la dolencia sin vergüenza ni asco.[18]

IV. La práctica de la compasión racional: la educación moral y cívica

Al referirme a los tres juicios ya he mencionado algunas formas por medio de las cuales una sociedad puede fomentar una compasión más adecuada. Hay muchas áreas de la vida pública para las que este análisis ofrece recomendaciones concretas. Al seleccionar algunas que pare-

17. Véase Kittay (1999), que critica con razón el presupuesto de John Rawls de que los ciudadanos sean «miembros de la sociedad que cooperan totalmente para lograr una vida plena».

18. Véase Bérubé (1996) para una elocuente explicación de estas políticas y su importancia.

cen ser fundamentales, podemos ilustrar el modo en que podría proceder una deliberación más detallada sobre el papel de la compasión. Pero es obvio que en el contexto de la presente investigación todas estas discusiones han de permanecer en un nivel esquemático, centrada como está en las emociones mismas.

Si estamos convencidos de que un ingrediente importante de la buena ciudadanía es una compasión adecuada, entonces querremos dar un soporte público a los procedimientos por los cuales se enseña esta capacidad. Esto no sólo quiere decir que haya que cultivar los juicios correctos en las tres áreas relevantes, sino que también hay que fortalecer los mecanismos psicológicos —la empatía y el juicio de las posibilidades parecidas— que subyacen a la ampliación del interés por los demás. Gran parte de esto se hará y deberá hacerse de forma privada, en el seno de las familias. Pero todas las sociedades se sirven y enseñan ideales de ciudadanía, así como del buen juicio cívico, de muchas maneras. Y hay algunas estrategias prácticas concretas que en efecto apoyarán una educación favorable a la compasión.

En primer lugar, la educación pública debería cultivar en todos los niveles la capacidad de imaginar las experiencias de otros y de participar en sus sufrimientos. Las capacidades que el señor Gradgrind, el personaje de Dickens, denigraba como vana «fantasía» y «asombro» no tienen que desplazar los usos de la inteligencia calculadora y procesadora de datos que dicho personaje defendía; pero formarán una alianza con ellas, capacitando al pupilo a ver el significado humano de los hechos que de otro modo le resultarían remotos. Esto quiere decir que en la educación hay que darle un amplio espacio a las humanidades y a las artes, desde la escuela primaria en adelante, a medida que los niños van aprendiendo más y más juicios correctos y se van haciendo capaces de ampliar su empatía a más personas y a más tipos de persona.

No hay nada obvio ni trivial en esto: las humanidades y las artes están siendo paulatinamente marginadas en la educación a todos los niveles. No deberíamos decir que contribuyen sólo a la formación de ciudadanos, puesto que hay muchas otras formas en las que enriquecen la vida y la comprensión humanas. Sin embargo, deberíamos insistir en que realizan una contribución vital e insustituible a la ciudadanía, sin la que seremos muy propensos a tener una ciudadanía roma y emocionalmente inerte, presa de esos deseos agresivos que tan a menudo acompañan a un mundo interior muerto a las imágenes de los demás. Rebajar las artes es una receta para la producción de narcisismo patológico, de ciudadanos que tienen dificultades para conectar, captando el sentido humano de las cuestiones que afloren, con otras personas.

En las primeras historias, poemas y canciones de los niños ya hay un ejercicio que favorece la imaginación del mundo interior de otra persona. En la «fantasía» el niño aprende a dotar de vida y necesidad a formas extrañas. Y puesto que estos juegos muchas veces se realizan en presencia y con la ayuda de los objetos de mayor apego del niño, toman prestadas de éstos parte de su luz y su misterio.[19] Piénsese en la canción que comienza «Brilla, brilla, pequeña estrella, me pregunto qué serás».* Al aprender esta canción, los niños desarrollan aún más su sentido ya presente de la maravilla: cierta noción del misterio que mezcla la curiosidad y el estupor. Los niños se admiran de una pequeña estrella. Al hacerlo, aprenden a imaginar que una mera forma en el cielo tiene un mundo interior, en ciertos sentidos misterioso, de cierta manera como el suyo mismo. Aprenden a atribuirle vida, emoción y pensamiento a una forma cuyo interior se les esconde. A medida que transcurre el tiempo, lo hacen de una forma cada vez más sofisticada, aprendiendo a escuchar y a contar historias sobre animales y sobre humanos. Estos relatos interactúan de formas muy complejas con sus propios intentos de explicar el mundo que los rodea, y sus propias acciones en ese mundo.

El niño ve que en su mundo hay muchas formas con aspecto de persona. Llegados a este punto puede que decida tratarlas como máquinas, negándose a atribuirles el dolor y la alegría que se atribuye a sí mismo; o sencillamente podría desconectar, no pensar para nada en qué puede haber tras esas formas. Muchas personas atraviesan así la vida. Como ya hemos visto, hay un tipo de narcisismo patológico que efectivamente rehúsa atribuir realidad a los demás como resultado de una demanda paralizante de omnipotencia y control. Resulta bastante revelador que tales personas no suelan apreciar y, en algunos casos, ni siquiera comprender la literatura narrativa.[20] Pero un niño que ha sido preparado desde muy pronto por la maravilla y el cultivo de la imaginación, y que es psicológicamente capaz de sentirse interesado por personas que están fuera de él mismo, acogerá favorablemente la forma de otra persona humana con esos hábitos narrativos. Atribuirá a esa forma pensamientos y sentimientos que de alguna manera son parecidos a

19. Un ejemplo particularmente sutil de esto aparece en *David Copperfield* de Dickens: los hábitos de David de contar historias, al estar relacionados con la experiencia del amor de su madre por él y de él hacia ella, acaban imbuidos de su presencia y de la intensidad de su amor. Para una discusión general de los poemas y de las canciones véase Nussbaum (1995a).

* En el original, *Twinkle, twinkle little star, how I wonder what you are.* Se trata de una canción infantil muy conocida. (*N. de las t.*)

20. Véase Bollas (1987).

los suyos y, en cierto modo, extraños y misteriosos. Contraerá la costumbre de sentir empatía y de hacer conjeturas en la medida en que capte lo que esta otra forma sienta y piense. Se convertirá en un experto en descifrar las distintas maneras por las que las diferentes circunstancias conforman esos interiores. En esa misma época también se le puede estimular a advertir los sufrimientos de criaturas vivas con renovado interés: la visión de la sangre, de la muerte de algún animal,[21] la angustia de los padres o de los amigos se convertirán en fuentes de perturbación.[22] Generalmente esta empatía se hará acompañar de buenos deseos hacia el objeto, en caso de que el niño haya sido criado de manera básicamente amorosa; pero la ambivalencia nunca estará del todo ausente, y los deseos violentos tienen que verse continuamente frenados por el deseo incipiente de reparación. Los maestros tienen que estar atentos a estas complejas dinámicas.

A medida que el niño cada vez domine más los rudimentos del vocabulario emocional de su sociedad ocurrirán dos cosas nuevas. Primero, que estará listo para exponerse a relatos que muestren las vulnerabilidades de la vida humana de forma más clara, y también bajo una luz más penosa, que sus primeras historias. Puede verse confrontado con la imagen vívida de diversos tipos de calamidades humanas.[23] Puede familiarizarse con la enfermedad, la muerte, la esclavitud, la violación, la guerra, la traición o el destierro. Y es psicológicamente importante que se inicie en estos temas a través de relatos que estimulen su participación, convenciéndole de lo necesaria que es su percepción de la importancia de estas cosas. Ningún mero recital de datos puede lograr este objetivo.

Ahora es el momento de volver a Sófocles, pues ésta es la razón por la que los griegos antiguos otorgaban una importancia educativa enorme al drama trágico. La tragedia no está destinada a los más jóvenes; y no se dirige sólo a la gente joven. Las personas maduras siempre necesitan extender su experiencia y reforzar su aprehensión de las verdades

21. Véase Rousseau (1979), pág. 222.

22. Así, los proyectos adultos destinados a motivar a la gente para que se preocupe por los animales obtendrían bastante provecho de cultivar o revivir estas experiencias infantiles de interés por los otros, que suelen eclipsarse en la vida adulta por las enseñanzas de que los seres humanos son las únicas fuentes de valor intrínseco. Véanse Nussbaum (2000a), Wise (2000).

23. Véase Rousseau (1979), pág. 224: «que vea, sienta las humanas calamidades, removed, atemorizad su imaginación con los peligros que sin cesar cercan a todo mortal; contemple en torno suyo abiertas todas esas insondables simas y estréchese con vos al oiros describirlas, de miedo de despeñarse en sus abismos. Así le haremos tímido y medroso, diréis. Luego veremos; mas por ahora empecemos haciéndole humano, que es lo que más nos importa.»

éticas fundamentales. Pero para los jóvenes, futuros ciudadanos, la tragedia tiene una trascendencia especial. Para tales espectadores constituye el proceso de aprendizaje de la compasión. Las tragedias familiarizan al espectador con las cosas malas que acaecen en una vida humana, mucho antes de que la vida misma lo haga: así es como hacen posible que surja el interés por otras personas que sufren lo que el espectador joven no ha sufrido. Y lo hacen de tal manera que vuelven de una claridad meridiana la profundidad y la importancia del sufrimiento y de la pérdida que las inspira: los recursos poéticos, visuales y musicales del drama tienen así cierto peso moral. Al invitar al espectador a sentirse intensamente concernido por el destino del héroe trágico, y al retratar al mismo tiempo al héroe como una persona valiosa, cuya angustia no deriva de su propia maldad deliberada, el drama da lugar a la compasión; un espectador atento sentirá esta emoción en el acto de aprehender la obra. Los griegos cultivaban la compasión primordialmente a través del drama; un niño contemporáneo puede aprender estas mismas historias míticas o sus equivalentes modernos.

Hasta cierto punto, esto no es más que una continuación de un aprendizaje anterior a través del mito y del relato; pero deberíamos descubrir obras que familiaricen a los jóvenes lectores con un amplio espectro de posibles calamidades y de cosas valiosas vulnerables a la desgracia. Lo extraordinario del lenguaje literario —o, como veremos después, de la música y de las letras que lo acompañan— hace que esté bien equipado para abrirse paso a través de la distracción y para promover un intenso reconocimiento e interés por los demás.[24] Pero el movimiento decisivo más allá del aprendizaje temprano deriva de la aprehensión de una humanidad común. Como hemos visto al referirnos a Sófocles, las historias trágicas atienden obsesivamente a la delineación de las posibilidades y la debilidad de la vida humana en cuanto tal, y a las causas de las dificultades humanas primarias. Formulan delicadas cuestiones acerca del papel de la necesidad y de la debilidad humana en la aparición de dificultades que los seres humanos experimentan. Algunas son el resultado del destino, otras de disposiciones políticas deficientes. A veces, como en el caso de Filoctetes, se trata de una combinación de ambas. Mientras piden a sus espectadores que ponderen los

24. Véase Rousseau (1979), pág. 231, sobre el peligro de que un joven se endurezca a la vista del sufrimiento. «No se trata de hacer de vuestro alumno un enfermero, un hermano de la caridad, de afligir su mirada continuamente con temas de dolor y sufrimiento, de pasearlo de enfermo en enfermo, de hospital en hospital, y de la Grève a las prisiones. Hay que conmoverlo y no endurecerlo con el aspecto de las miserias humanas [...] Que vuestro alumno conozca, pues, la suerte del hombre y las miserias de sus semejantes; pero que no sea con demasiada frecuencia su testigo.»

orígenes de estas dificultades, les solicitan además que extiendan su interés por los demás. Los dramas trágicos llevan a sus espectadores, mediante la identificación empática, desde Grecia hasta Troya, desde el mundo masculino de la guerra al mundo femenino de la casa. Aunque todos los futuros ciudadanos que veían las tragedias antiguas eran varones,[25] a todos se les solicitaba que sintieran empatía por los padecimientos no sólo de las personas cuya suerte podía ser la suya —dirigentes ciudadanos, generales en una batalla, exiliados, mendigos o esclavos—, sino también con gran cantidad de otras personas cuya suerte nunca podría ser la suya —tales como troyanos, persas o africanos, esposas, hijas o madres. Las historias trágicas contemporáneas son ejercicios análogos de extensión de la simpatía.

La ampliación de la empatía que se requería del espectador griego antiguo es muy notable, dado el carácter extremadamente jerárquico y patriarcal de la sociedad ateniense. A un espectador varón joven se le pide que vea las angustias de la vida humana desde puntos de vista que incluyen los de mujeres jóvenes que han sido violadas en tiempos de guerra, reinas incapaces de disfrutar un ejercicio pleno del poder debido a su género o una hermana que debe violar todas las normas convencionales de la vida de las mujeres para comportarse con una valiente piedad. En definitiva: se le familiariza a la vez con el parecido que las mujeres tienen con él mismo y con la pasmosa diferencia de su suerte. Al convertirse en una mujer en su pensamiento, encuentra que él mismo sigue siendo quien es, es decir, un ser que razona con compromisos morales y políticos. Por otra parte, planta cara al hecho de que este grupo de personas capaces hacen frente al desastre de una manera, y con una frecuencia, que es desconocida para los hombres, debido precisamente a su impotencia. En el más sombrío de los casos, tal como el de *Las troyanas* de Eurípides, todo el drama es una plasmación de la indefensión, pues nada que las mujeres hagan tiene el más mínimo poder para cambiar su suerte, pues la violación, la esclavitud y el asesinato de sus hijos siguen su curso con la inexorabilidad del sol, y el lenguaje de la aflicción es la única respuesta voluntaria que parece seguir estando bajo el control de las mujeres.

Debemos construir ejercicios parecidos para extender la imaginación de nuestros ciudadanos. Esto implica preguntarse qué grupos comprenderán con más facilidad y cuáles podrían requerir un ejercicio

25. Probablemente las mujeres estaban presentes, aunque si esto es así, y en qué número, sigue siendo un asunto controvertido. Pero desde luego que nunca eran consideradas ciudadanas; así, su relación con los aspectos deliberativos de la tragedia es totalmente diferente.

mental mayor antes de que la empatía tenga lugar. El viejo infundio de que los nazis eran muy compasivos, que derramaban sensibles lágrimas con la literatura alemana clásica, no capta bien este punto. La imaginación afronta obstáculos donde sea que la sociedad haya creado distinciones. Estos obstáculos no pueden superarse de forma automática mediante relatos sobre la humanidad universal, pues es muy frecuente que éstos funcionen arrojando dudas sobre la igual y la plena humanidad del grupo que es «diferente». A la vez que lloraban los males de Werther, los jóvenes alemanes eran colocados frente a imágenes de los judíos como animales infrahumanos o como predadores amenazantes y asquerosos. De ese modo no es sorprendente que llevaran, como argumenta Robert Jay Lifton, una doble vida, simpatética y sensible con relación a sus familias y amigos, brutal hacia aquellos a quienes encarcelaban y asesinaban. Está muy bien decir que la historia de Filoctetes en principio podría servir como una preparación excelente para comprender las experiencias de los judíos en la Alemania nazi o, todavía más pertinente, de los afroamericanos en nuestra propia sociedad. Como Filoctetes, los judíos y los afroamericanos han sido parias y han sufrido el odio y el desprecio de quienes estaban en el poder. No es casualidad que *El hombre invisible* de Ralph Ellison se sitúe, en muchos sentidos, en la tradición mítica de la historia de Filoctetes.[26] Pero, como bien sabía Ellison, lo que el lector tenía que ser capaz de hacer era imaginar las experiencias de un afroamericano, una tarea para la cual la tragedia griega no constituía suficiente preparación, dados los obstáculos específicos que existen para que la empatía atraviese las fronteras raciales de la vida norteamericana.

Para fomentar la empatía a través de barreras sociales específicas necesitamos dirigirnos a obras de arte que presenten dichas barreras y su significado de una forma enormemente concreta. La novela social realista es un elemento de este género: relaciona a su lector con circunstancias altamente concretas distintas de las suyas, convirtiéndolo en dichas circunstancias en un habitante de ambos grupos, el privilegiado y el oprimido. De este modo, ejercita los músculos de la imaginación, haciendo que las personas sean capaces de morar, durante cierto tiempo, en el mundo de una persona diferente, y de ver el sentido de los acontecimientos que tienen lugar en dicho mundo desde el punto de vista del observador. El lector de la novela de Richard Wright *Hijo nativo* se encuentra con el deseo de la rica liberal Mary Dalton de poder saber cuánta «gente joven» vive realmente —en un momento muy posterior ella misma habrá traspasado «la línea» por la imaginación

26. Véase Nussbaum (1999c).

participativa, entrando en el mundo encerrado y enfurecido de Bigger Thomas. Tal lector comprende algunas diferencias sociales cruciales más claramente que el espectador de un drama de Sófocles, y es conducido a poner atención a la diferencia que se establece entre las vulnerabilidades comunes a todos los seres humanos y aquellas que los que tienen el poder destinan a los desposeídos. Nada de esto producirá una compasión adecuada sin que existan juicios éticos correctos, pero las obras como *Las uvas de la ira* y *El hijo nativo* inspiran una empatía íntimamente vinculada con juicios razonables de gravedad, inmerecimiento y de un creciente interés por los demás. Necesitamos incentivos y guías parecidas para imaginarnos bien las experiencias de los discapacitados mentales y de los animales no humanos, con respecto a cuyo sufrimiento la literatura siempre ha desempeñado un valioso papel como mecanismo impulsor.[27]

Al centrarme en la literatura no me propongo dar a entender que la educación que describo deba descuidar las obras musicales, que pueden constituir fuentes poderosas de imaginación compasiva, tanto en general como en relación con grupos particulares. Candace Clark está sin duda en lo cierto cuando sostiene que a la mayoría de los estadounidenses les parece que el blues expresa percepciones ampliamente compartidas sobre los desastres y la supervivencia; pero con toda seguridad también educa a los estadounidenses con relación a la experiencia específica de los afroamericanos, sus sufrimientos concretos y su capacidad de acción rica en recursos para afrontarlos. En el movimiento internacional de las mujeres, del mismo modo, la música es una de las más poderosas herramientas para la comprensión (en especial dado que muchas de las mujeres más desposeídas son analfabetas); crea recursos para la comunicación de una noción específica de la tragedia, ofreciendo incluso un compañerismo que combate las dificultades con inventiva.

En definitiva, una educación para la ciudadanía compasiva debería ser una educación multicultural. Nuestro pupilo tiene que aprender a apreciar la diversidad de circunstancias en las que los seres humanos luchan por el florecimiento; esto no quiere decir sólo que aprenda algunos hechos sobre clases, razas, nacionalidades, orientaciones sexuales distintas de las propias, etc., sino que se transporte a esas vidas con la imaginación, convirtiéndose en participante de tales luchas. Un ingrediente de esta educación sin duda alguna será el estudio de la historia política, social y económica; pero otro componente de la misma importancia será el contacto con obras literarias y las obras de arte que

27. Sobre las incertidumbres ligadas a la empatía y la compasión en tanto guías para temas relacionados con los derechos de los animales véase Nussbaum (2001a).

involucren al espectador en la importancia de los acontecimientos de la historia para los individuos humanos. Promover la empatía en este sentido no nos compromete con un relativismo cultural, con la idea de que todas las culturas son igualmente buenas o con ninguna otra actitud de lavarse las manos frente a toda crítica cultural. De hecho, el espectador compasivo siempre trata de comparar lo que ve con su concepción cambiante del bien, y su compasión siempre necesita verse ligada a la mejor explicación del bien que pueda encontrar. He argumentado, sin embargo, que la imaginación empática es un auxilio extremadamente valioso para la formación de juicios correctos y respuestas adecuadas.

He de insistir en que lo que he estado defendiendo, lo que quiero del arte y la literatura, no es erudición; es empatía y extensión del interés por los demás. Las artes elevadas pueden ser presentadas de tal manera que fomenten el elitismo, la petulancia o el desdén hacia lo ordinario. Y hay obras de las bellas artes que no nos hacen sentir compasión por sus personajes (o por algunos de ellos) y fomentan la pedantería o el prejuicio.[28] Por otra parte, el arte que no tiene un mérito extraordinario como arte puede, como dijo Tolstoi, ser capaz de inspirar sentimientos de fraternidad y de compasión.[29] No sigo a Tolstoi en la creencia de que una ciudadanía compasiva deba apartarse de un arte que exija requisitos educativos previos no accesibles a todos los miembros de la sociedad, pues creo que existe una correlación general *prima facie* entre el mérito artístico y la capacidad de implicar a la personalidad a un nivel profundo. El hecho de que la tragedia de Sófocles inspire compasión por el sufrimiento humano y el hecho de que sea una poesía colosal y potente no son independientes: es la excelencia poética lo que transmite la compasión al espectador, abstrayéndole de sus hábitos de la vida cotidiana. No es fácil para absolutamente nadie construir un relato que llegue al corazón. Por otra parte, las obras que resultan poderosas en un momento específico en relación con un problema particular pueden no resistir el paso del tiempo y, en este sentido, parecen menos grandes en tanto obras de arte que otras. *La cabaña del tío Tom*, una de las novelas norteamericanas más influyentes, hoy se lee con cierta dificultad; algún día, quizás, *Hijo nativo* llegue a compartir su destino. No obstante, tales obras, en su propio tiempo, desempeñan un papel importante en mi plan de estudios imaginario, pues nos ayudan a superar obstáculos mentales para una racionalidad política plena (en cuyo seno incluyo la racionalidad que tiene que ver con la emoción).

28. Para ver muchos ejemplos, así como un conjunto valioso de criterios evaluativos, véase Booth (1988).

29. Tolstoi (1962).

Reconocer este papel de las artes tiene una consecuencia pública más trascendente. Supone reconocer que las artes cumplen una función política vital, aun en el caso de que su contenido no sea expresamente político, pues cultivan las habilidades imaginativas que resultan fundamentales para la vida política. Esto nos daría razones especiales para promover las artes, así como para dotar a la expresión artística de un alto grado de protección frente a la represión que tan a menudo la amenaza. Si el tipo de ciudadano que queremos ver participar en la deliberación pública tiene la imaginación sólida e independiente de un amante de las artes, entonces necesitaremos proteger la independencia de las artes mismas de la interferencia de los moralismos, tanto religiosos como seculares, que desde siempre han ejercido presión sobre ellas.[30] Esta idea fue bien captada en una época tan temprana como la Atenas de Pericles. Pues Pericles, en su Discurso Fúnebre, elogiaba el amor a la excelencia artística por el cual su ciudad era célebre, y relacionaba este amor con la producción de una cierta especie de ciudadanía independiente y apasionada.[31]

V. El papel de los medios de comunicación

Hemos estado hablando de la educación en las escuelas. Pero es obvio que la televisión y los otros medios de comunicación de masas también son potentes educadores de ciudadanos, y pueden alimentar nuestra empatía o nuestra ceguera, una compasión adecuada o inadecuada. En cierto modo los temas son paralelos a los temas del currículo: queremos medios de comunicación que no marginen las artes y las humanidades, que fomenten la capacidad de imaginar y de sentir empatía. Es más, la televisión tiene un enorme poder para influir sobre la empatía y el juicio de las posibilidades similares respecto a minorías y personas de otros países. Sus elecciones de imágenes y de funciones, en nuevos relatos, anuncios y dramas, tendrán consecuencias importantes sobre las capacidades morales de los ciudadanos, para bien o para mal. Es razonable exigirles a los medios que no cultiven el asco o la deshumanización de grupos con los que tienen que tratar los ciudadanos, o el tipo de aversión misógina por lo blando que está tan frecuentemente relacionada con la deshumanización de otras personas. Es materia de controversia entre quienes ya están de acuerdo con esta posición básica qué consecuencias precisas de estas observaciones deberían tenerse en cuenta para la regulación jurídica y cuáles para la regulación de la industria. Pero es

30. Para ejemplos llamativos de esto véanse Posner (1992), de Grazia (1992).
31. Véase Tucídides, II.42 y sigs.

obvio que las exigencias de una vida pública decente y saneada de hecho afectan y deben afectar de innumerables maneras a las formas en que son presentados los temas raciales, entre otros muchos.

Si pensamos no sólo en la empatía sino también en cómo alcanzar los juicios correctos, podemos ver que los medios de comunicación tienen un poder considerable también a este respecto, al representar los desastres como más o menos graves, la infelicidad como algo que se abate desde fuera o como algo que se origina en una culpable ausencia de esfuerzos, y a personas de diferentes grados de cercanía como merecedoras o no de nuestro interés. Y más todavía: los medios de comunicación constituyen una herramienta deliberativa, pues además de presentar una variedad de concepciones razonables de los tres juicios, pueden y deben también fomentar una buena deliberación sobre qué concepción queremos adoptar.

Todas estas cuestiones se plantean también en el aula. Pero hay una asimetría muy notable entre los medios de comunicación y la escuela: su relativa vulnerabilidad a las presiones del mercado. Las universidades y los colegios no son tan independientes como deberían: por lo menos en muchos casos, el nivel de fondos financieros afecta a los cursos que deben ser ofrecidos y a las personas que pueden ser contratadas para instruir. Pero, hablando en términos relativos, existe una amplia libertad para enseñar lo que uno quiera en una universidad o en un colegio. Una vez que existen el departamento y el puesto, un profesor suele ser bastante libre para decidir qué obras son las adecuadas. Así pues, las demandas razonables de incluir más material que concierna a las minorías, las mujeres y las culturas no occidentales pueden ser admitidas sin demasiada dificultad, si es que hay voluntad de hacerlo.[32] La televisión y los medios escritos son mucho menos libres, están mucho más presionados para justificar sus elecciones de acuerdo con orientaciones de mercado que funcionan a corto plazo. Casi nunca tienen la oportunidad de preparar al público para un tipo de programación potencialmente provocador, como se requeriría si, por ejemplo, quisiéramos producir una conciencia cultivada de las dificultades que afrontan las mujeres o las personas pobres del sur de Asia, o de África, con respecto a las cuales solemos tener una información de fondo tan insuficiente que nos cuesta mucho trabajo empatizar con ellas, y, en consecuencia, solemos aburrirnos.

Para la televisión resultará difícil cumplir con cualquiera de estos propósitos sociales que he descrito, y que son tan importantes en la edu-

32. Véase Nussbaum (1997a) para una explicación de cómo hacen esto los institutos y las universidades.

cación de los ciudadanos, pues es siempre rehén de las exigencias del mercado y las personas involucradas no están dispuestas a aceptar una pérdida en aras del bien público. Hay ciertas soluciones que saltan a la vista, desde las subvenciones empresariales que ya suscriben algunas programaciones públicas arriesgadas, hasta las guías y reglas informales para la industria, programaciones de interés público obligatorias y ayudas para las emisiones nacionales. Me inclino a pensar que todas estas cosas deben intentarse, pero que no se dará con una solución efectiva sin la última de ellas. Es de esperar que las presiones de los ciudadanos mejoren las cosas en los casos en los que hay implicadas minorías nacionales; y lo han hecho en los casos que afectaban a las representaciones de los afroamericanos, las mujeres, los gays y las lesbianas. También es previsible que, cuando menos, puedan asimismo suscitar controversias acerca del papel de la violencia en los medios de comunicación y su relación negativa con la compasión. Pero en lo que atañe a nuestra deplorable ignorancia de las otras naciones, me parece que sólo unos medios de comunicación públicos independientes y bien financiados pueden abordar el problema de forma creativa. En cualquier caso, pensar en la empatía y la compasión nos ayudará a explorar un poco más estos complejos temas.

VI. Los líderes políticos

Debemos exigir a nuestros dirigentes políticos que hagan gala de las capacidades que conlleva una compasión razonable y adecuada, que muestren tener no sólo un dominio de los hechos pertinentes relativos a su sociedad y su historia, sino también la capacidad de hacerse cargo con su imaginación de las vidas de los diversos grupos humanos que se proponen liderar. Esta idea del gobernante de una democracia como habitante de toda la variedad de vidas que dicha sociedad alberga se desarrolla con la mayor elocuencia en la obra de Walt Whitman, a la que regresaré en el capítulo 15. En «En la ribera del Ontario azul», una de las obras principales en las que Whitman articula este ideal, se argumenta que las leyes y las instituciones son insuficientes para mantener unida a una democracia. También hace falta la imaginación de los poetas:[33]

> 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 o las fibras de las plantas.

33. Véase la larga exposición de Whitman y el juez en Nussbaum (1995a).

De todas las razas y épocas, son estos Estados, de arterias llenas de poesía, los que más necesitan de poetas, y los que poseerán los más grandes, y los que más se servirán de ellos,
Sus Presidentes no serán sus árbitros comunes, tanto como lo serán sus poetas.

(¡Alma de amor y lengua de fuego!
¡Ojos para penetrar en los abismos más profundos y para abarcar el universo!
¡Ah! Madre, fecunda y copiosa en todo lo demás, pero ¿hasta cuándo estéril, estéril?)[34]

El comienzo de este pasaje es algo prosaico; su conclusión muestra la pasión que la imaginación poética debería ofrecer: el ojo, el alma y la lengua lo bastante potentes, lo bastante entusiastas emocionalmente como para atravesar todas las vidas del mundo y para registrar su alegría y su sufrimiento, lo fructífero del bienestar y la esterilidad de la exclusión. En este sentido, el poeta puede convertirse en «el árbitro de lo diverso», el que «da uniformidad a su época y su país»,[35] mostrando «el mismo amor» por todas las clases, edades y razas de la nación.[36]

De alguna manera, esto es una continuación de mi idea anterior, pues es una defensa del papel de la imaginación artística en la educación de los ciudadanos. Pero también es un reclamo hacia un liderazgo adecuadamente compasivo. El dirigente que encarnaba esta idea para Whitman era, desde luego, Lincoln, «la gran alma dulce que ha desaparecido».[37] Y es sobre todo la capacidad de Lincoln para imaginar la situación del esclavo, y para guiar al país al final de la era de la esclavitud, lo que atrae la atención de su amor. En uno de sus homenajes más discutidos y conmovedores al difunto presidente, escribe:

Este polvo fue el hombre.
Dulce, sencillo, justo y resuelto, bajo cuya mano prudente,
Del crimen más horrendo conocido en la historia de todas las épocas y países,
Se salvó la Unión de estos Estados.[38]

Creo que Whitman está en lo cierto al encontrar en Lincoln un paradigma del modo en que la compasión puede iluminar la conducción

34. Whitman, «En la ribera del Ontario azul» 2, vv. 129-136.
35. *Ibid.* 1, vv. 141-142.
36. *Ibid.* 1, v. 193.
37. Whitman, «La última vez que florecieron las lilas en el huerto» 1, v. 72.
38. Whitman, «Este polvo fue el hombre», escrito en 1871 (citado en su totalidad).

de la vida pública; y un examen de la manera en que la compasión influye en el juicio de Lincoln contribuye a apuntalar el argumento que he ofrecido en este capítulo relativo a las complejas conexiones que existen entre la compasión y la indignación justa, la compasión y la misericordia. Muchas de las declaraciones públicas de Lincoln, en especial las que pronunció hacia el final de su vida, ponen de manifiesto que su compasión por la situación del esclavo se ligaba a la indignación contra aquellos que continuaban defendiendo la institución, sobre todo cuando al mismo tiempo proclamaban motivaciones morales altruistas.[39] Por otra parte, su determinación a considerar las vidas de todos aquellos que se implican con una actitud simpatética narrativa lo lleva a abogar por la misericordia a la vez que condena la injusticia. Esta actitud combinada no se ejemplifica mejor en ningún sitio que en el Segundo Discurso Inaugural:

> Ambos leían la misma Biblia y rezaban al mismo Dios y cada uno invocaba Su ayuda contra el otro. Podría parecer extraño que alguien se atreviera a pedir una justa ayuda de Dios para obtener su pan con el sudor de la frente de otros hombres, pero no juzguemos para no ser juzgados [...] Sin malicia hacia nadie, con caridad para todos; con firmeza en lo justo, según Dios nos deja ver lo justo, esforcémonos para terminar la obra en la que estamos empeñados, para vendar las heridas de la nación, para cuidar de quien ha sufrido en la batalla y a su viuda y a su huérfano, para hacer todo cuanto pueda depararnos y abrigar una paz justa y duradera entre nosotros mismos y con todas las naciones.[40]*

En un primer momento advertimos la compasión de Lincoln por los sufrimientos de los esclavos, a los que en su imaginación confiere una humanidad igual a la de sus opresores. Esto le lleva a sentir indignación contra los opresores mismos, cuyas acciones condena con términos certeros. Y pese a ello anuncia su determinación de no mostrarse vengativo o punitivo: «no juzguemos para no ser juzgados» es, me

39. Al abordarlo dos mujeres sureñas cuyos maridos eran prisioneros de guerra, y que aducían que debían ser liberados porque eran hombres religiosos, Lincoln replicó: «Dices que tu marido es un hombre religioso; pues dile cuando lo vuelvas a ver que yo digo que yo no juzgo en cuestiones religiosas pero que, en mi opinión, la religión que hace a los hombres rebelarse y luchar contra su gobierno porque, según ellos, ese gobierno no contribuye lo bastante a que *algunos* hombres puedan comer su pan gracias al sudor de la frente de *otros* hombres, ¡ese no es el tipo de religión por la que las personas pueden ir al cielo!» (6 de diciembre de 1864, citado en Lincoln [1992], págs. 319-320).

40. En Lincoln (1992), pág. 321.

* Lincoln, *El discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid, Tecnos, 2005. (*N. de las t.*)

parece, la expresión de la misericordia más que de la exculpación. No dice: no digas que aquello estuvo mal, sino contén la actitud de castigo y de venganza que en estos tiempos prende con tanta facilidad en los ánimos de las personas. Esta lectura se confirma en la célebre conclusión de su discurso, donde rehúsa la maldad sin dejar de mantenerse firme en la justicia. La imaginación de la compasión misma lo lleva a una visión misericordiosa del criminal. Y es muy significativo que, en la oración final, los dos bandos enfrentados se fundan en uno solo, indistinguible: todos son sencillamente «quien ha sufrido en la batalla», y la compasión se extiende por igual a los hombres, las mujeres y los niños de ambos bandos. No se puede encontrar un ejemplo mejor del modo en que la imaginación poética crea realmente una unidad en la dispersión, al ver los intereses y los sufrimientos humanos comunes aun en las más netas divisiones.

De este ejemplo sólo podemos esperar que inspire un pensamiento renovado de compasión y de humanidad común en los tiempos presentes. Si el estudio de Candace Clark es válido, los estadounidenses son muy sensibles a ciertos «emprendedores de la simpatía», personajes que definen para el público en general normas de corrección en las esferas de la gravedad, la responsabilidad y la extensión del interés por los demás.[41] Aunque tales emprendedores pueden adoptar diversas figuras —periodistas, grupos de conciencia cívica, artistas y músicos—, los líderes políticos están inevitablemente entre ellos. Lo que dicen (y lo que recomiendan de forma institucional) sobre el bienestar, la raza y otros temas pertinentes no puede sino contribuir a las actitudes públicas que conforman los límites de la compasión.

VII. Pensamiento económico: bienestar y desarrollo

La imaginación compasiva nos suministra información esencial para la planificación económica, al mostrar el sentido humano de los sufrimientos y las privaciones que diferentes grupos de personas deben afrontar. Quien es favorable a una compasión correcta ni se plantea ni debería plantearse subestimar la emoción a la hora de programar medidas. En lugar de eso, se debería tratar de que los modelos económicos formales tuvieran en cuenta la información derivada de la compasión. Permítaseme ahora describir de una forma más concreta lo que quiero decir con esto, dando ejemplos de la economía del bienestar y del desarrollo.

41. Clark (1997), págs. 84-93.

Anteriormente, cuando las agencias de desarrollo medían el bienestar de una nación de acuerdo con los criterios de los economistas del desarrollo, la estrategia más común con diferencia consistía meramente en registrar el PNB *per capita*. Esta aproximación tan poco sutil no nos dice gran cosa acerca de cómo les va a las personas: ni siquiera describe la distribución de la riqueza y los ingresos, y mucho menos investiga sobre la calidad de vida en asuntos no siempre claramente correlacionados con la riqueza y los ingresos tales como la mortalidad infantil, el acceso a los cuidados sanitarios, la esperanza de vida,[42] la calidad de la educación pública, la presencia o ausencia de libertades políticas o el estado de las relaciones de raza o género. Lo que tienen que saber los programadores del desarrollo con respecto a la «economía política» de una nación es mucho más de lo que tales aproximaciones nos dicen, incluso en lo que se refiere a la planificación económica en su sentido más restringido, pues precisan saber cómo los recursos económicos de la nación favorecen o no el funcionamiento humano en esas áreas diferentes, y cómo deberían hacerlo de forma más efectiva.

Por estas razones, el economista Amartya Sen ha argumentado que la atención de la economía del desarrollo y del bienestar no debería centrarse en los recursos como tales, como si tuvieran valor por sí mismos, sino en el papel que los recursos cumplen en el fomento de las *capacidades* de los seres humanos para funcionar de formas significativas.[43] Como ya mencioné anteriormente, he empleado el enfoque de las capacidades para desarrollar una teoría de las garantías constitucionales básicas que deberían traer buenos resultados para todos los ciudadanos. A la vez, el mismo enfoque tiene una influencia fundamental en las diversas maneras por las que las agencias internacionales miden el bienestar. La serie *Informe sobre el Desarrollo Humano*, publicada desde 1990 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, bajo el auspicio del difunto Mahbub Ul Haq, ha presentado información sobre el bienestar de una forma plural, subrayando el sentido humano de las mediciones económicas para la capacidad de los ciudadanos de funcionar en ciertos ámbitos fundamentales. La idea es que el desarrollo es un asunto humano. En lugar de tratar la economía como

42. Puede parecer que estos elementos están bien correlacionados con el PNB *per capita* si se consideran sólo contrastes muy generales, tales como los que hay entre Europa y Norteamérica por un lado, y las regiones más pobres de África por otro. Pero si examinamos las cosas con mayor detalle comenzarán a aparecer discrepancias considerables y significativas; para muchos ejemplos al respecto véanse Sen (1984) y Drèze y Sen (1989).

43. Los principales ensayos de Sen están recogidos en Sen (1982, 1984); véanse también Sen (1985, 1987) y, sobre las desigualdades de género y las capacidades, Sen (1990, 1995).

si fuera un motor que tuviera vida propia, deberíamos tratar de ver lo que procura a las personas de diferente índole y en distintas esferas de sus vidas.

Existe una relación íntima entre esta aproximación a la medición de la calidad de vida y los conceptos de empatía y compasión que se han ido desarrollando en este libro, pues lo que Sen ha defendido en todo momento, contra las concepciones liberales que se centran en los recursos, es que no tenemos bastante información que nos diga cómo operan estos recursos a menos que los veamos en el contexto del funcionamiento humano. En otras palabras, debemos imaginarnos la representación global de una vida. Pero cuando lo hacemos, vemos que los individuos, si pretenden alcanzar un mismo nivel de capacidades para funcionar, tienen unas necesidades de recursos enormemente variadas. Una persona que tiene que ir en silla de ruedas necesita mucha más asistencia para moverse que una persona sin esta discapacidad. Una persona corpulenta y activa necesita más comida para estar sana que una persona menuda y sedentaria, y una mujer embarazada o en estado de lactancia necesita más que una mujer que no lo está. Los grupos que se han encontrado en una posición desaventajada en materia educativa pueden necesitar unas inversiones educativas especiales para alcanzar el mismo nivel de capacidades. Las medidas que se toman sobre la base de las capacidades plurales brindan la misma riqueza de información humana que nos ofrece una buena novela, estimulándonos a pensar empáticamente sobre las posibilidades de las personas en muchas naciones diferentes y en grupos particulares de la propia nación. Otra cuestión es si tal empatía promoverá la compasión por parte de los que están dentro o de los que permanecen fuera; dependerá de nuestros juicios de gravedad, responsabilidad e interés apropiado. Y si el resultado es la compasión, la cuestión de la acción correcta ya será otro problema diferente; la respuesta dependerá de nuestra concepción de los deberes internacionales y del papel que tiene que cumplir el Estado. Lo que es importante dejar claro aquí es que el propio ejercicio de la imaginación, así como la emoción misma, nos proveen de información sin la cual no cabe pensar que se podrá tomar una decisión informada sobre la distribución.[44] Ésta es la razón por la que Sen y yo pusimos un fragmento del libro de Dickens *Tiempos difíciles* como epígrafe de nuestro volumen sobre *La calidad de vida*: queríamos subrayar que la economía tradicional tiene que enriquecerse con la información y las respuestas emocionales que nos ofrece la «fantasía».

44. Véase la introducción a Nussbaum y Sen (1993).

Asimismo, en el capítulo 7 he defendido el argumento de Sen, que es bastante comprehensivo, relativo a la importancia de la compasión o la simpatía para una noción económica completa de la racionalidad.[45] Imaginado como alguien sin compasión hacia los demás, el *Homo economicus* no es en absoluto una norma a la que debamos aspirar. Y tampoco, como argumenta Sen, es ni siquiera una buena descripción del modo en que generalmente pensamos y elegimos. Así pues, incorporar la emoción no significa abandonar el objetivo de modelar científicamente la acción humana; lo que significa es que la ciencia debe ser sensible a los hechos de la psicología humana, hechos que también son cosas buenas, como ya he argumentado, sin las cuales la racionalidad sería incompleta en un sentido normativo. Es de suponer que la economía no sólo quiera simplicidad, sino también, y sobre todo, verdad.

VIII. La racionalidad jurídica: la igualdad y la condena de los delincuentes

En el capítulo 7 partíamos de una controversia relativa al papel de la compasión en el derecho. Ya deberíamos habernos dado cuenta de que este debate se ha planteado de una forma equivocada. La compasión no es «irracional» en el sentido de ser «impulsiva» o «carente de pensamiento». En los casos principales, tampoco es normativamente irracional, en el sentido de estar basada en un pensamiento erróneo, como consideraban los estoicos. Por otra parte, es evidente que es falible y que puede extraviarse con facilidad: por eso tenemos que preguntarnos cómo podríamos servirnos de sus mejores posibilidades, evitando las peores. La naturaleza falible de la compasión no debería inducirnos a omitirla enteramente de la deliberación jurídica, del mismo modo que la naturaleza falible de la creencia no nos debería obligar a prescindir de todas las creencias. Pero deberíamos preguntarnos cómo podemos fomentar la compasión adecuada y eludir la inadecuada, especialmente porque la ley no puede encarnar fácilmente todo lo que queremos en las estructuras institucionales y, al final, los agentes individuales seguirán aplicando su propio criterio de forma más o menos amplia.

Lo que ya he dicho en este capítulo tiene muchas implicaciones para la racionalidad jurídica y judicial, pues los abogados y jueces son fruto de un sistema de educación cívica y tendrán que tener un elevado nivel de las virtudes de racionalidad cívica que el sistema fomente. También están implicados en los temas del bienestar humano y, por tanto, querrán

45. Sen (1982); véase la sección III de este capítulo.

emplear una racionalidad deliberativa que sea la mejor equipada para abordar cuestiones de ayuda social. Además, algunos de ellos serán líderes a los que se aplique claramente mi argumento relativo a la importancia del liderazgo compasivo. Esto quiere decir que es especialmente importante que los jueces y los futuros jueces adquieran el tipo de información que ofrece mi plan de estudios imaginario para la ciudadanía: no una mera recolección de datos relativos a las diversas formas de vida con las que probablemente entren en contacto, sino una penetración empática en esas vidas que les permita ver el sentido humano de las cuestiones que están en juego en ellas.[46] Mediante este plan de estudios —que puede y debe reforzarse mediante la enseñanza en las facultades de Derecho—, el futuro juez será especialmente propenso a discernir las diferentes formas de tratamiento desigual que ciertas personas y grupos han padecido.

Hay muchas maneras de llevar a la práctica esta intuición; permítaseme discutir brevemente sólo dos ámbitos: la comprensión de la equidad y la desigualdad y el juicio de los acusados en causas penales.

En las reflexiones relativas a la protección equitativa de las leyes, solemos caer en una especie de simetría espuria que camufla una desigualdad subyacente. Considérese un caso famoso del Tribunal Supremo, *Loving vs. Virginia*, que revocó las leyes que prohibían el mestizaje. En 1958, Mildred Jeter, una mujer negra, y Richard Loving, un hombre blanco, se casaron en el distrito de Columbia de acuerdo con sus leyes. Entonces regresaron a Virginia, el Estado donde residían, estableciendo su hogar en el condado de Carolina. En octubre de 1958, un gran jurado dictó un auto de procesamiento contra los Loving por violar la prohibición de Virginia contra el matrimonio interracial. Una vez que se decidió su culpabilidad por esta acusación, fueron condenados a un año de cárcel; el juez suspendió la condena con la condición de que abandonaran el Estado durante al menos veinticinco años. En su opinión:

> Dios todopoderoso ha creado las razas blanca, negra, amarilla, malaya y roja, y las ubicó en continentes separados. Y, puesto que sería interferir en sus disposiciones, no debemos consentir este tipo de matrimonios. El hecho de que Él separara las razas demuestra que no quería que se mezclasen.

Los Loving fijaron su residencia en el distrito de Columbia y acudieron a los tribunales, desafiando la constitucionalidad de las leyes

46. Véase Posner (1992) para una crítica efectiva de los jueces que no lo hacen, en especial en casos que atañen a la homosexualidad.

contra el mestizaje de Virginia. En 1966, el Tribunal Supremo de Virginia confirmó la constitucionalidad de dichas leyes; los Loving apelaron al Tribunal Supremo de los Estados Unidos. El argumento principal del Estado era que la ley no violaba la igualdad ante la ley puesto que las dos razas padecían de forma equitativa y simétrica las desventajas de la prohibición, de manera que los estatutos «no constituían una discriminación objetable basada en la raza». El 12 de junio de 1967, en una decisión unánime, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos determinó que esas leyes eran inconstitucionales argumentando que estaban claramente dirigidas a confirmar la supremacía blanca, y que «es evidente que aquí no prepondera ningún propósito para justificar que esta clasificación sea independiente de una discriminación racial objetable». El tribunal expresó de manera explícita que el mero hecho de que la aplicación de una ley sea neutral y equitativa no significa que no constituya «una discriminación arbitraria y objetable».

Una democracia podría tratar de construir la equidad a partir únicamente de leyes e instituciones, sin ocuparse de la educación del corazón y de la imaginación. Cabría limitarse a prescribir a los ciudadanos que respeten la igualdad de derechos de quienes son diferentes y que no interfieran con sus actividades legítimas. Pero tal régimen de igualdad formal es frágil, como nos muestra el caso de los Loving. Cuando las personas abordan un problema de igualdad de una forma externa y formal, sin emplear su imaginación para tratar de comprender el sentido humano y el impacto de las leyes en cuestión, lo normal es que se muestren cerriles en su visión de la equidad, tomando la neutralidad formal como si fuera suficiente para la igualdad ante la ley y desestimando el papel de las jerarquías de género y raza a la hora de impedir a los ciudadanos que la protección que reciben de las leyes tenga, en efecto, el mismo valor.

Veamos la célebre explicación de la neutralidad jurídica que nos ofrece Herbert Wechsler en «Hacia los principios neutrales del derecho constitucional». Wechsler comienza de forma intachable, argumentando que los jueces necesitan criterios que no sean arbitrarios ni caprichosos, «criterios que puedan ser enmarcados y comprobados como un ejercicio de la razón y no meramente como un acto de voluntad o de terquedad». Deberían ser capaces de articular públicamente sus razones, y no funcionar simplemente como un «órgano de poder desnudo». A medida que prosigue su argumento, sin embargo, resulta claro que Wechsler considera que la exigencia de una neutralidad basada en principios implica mantenerse tan al margen de la experiencia de las partes implicadas, así como del sentido humano de los hechos, que la jerarquía y la subordinación no pueden apreciarse correctamente.

En particular, al criticar el razonamiento y las pruebas que se ofrecieron en el caso *Brown vs. Comisión Educativa*, sostiene que los jueces que deciden en casos relacionados con prestaciones «separadas pero iguales»* deberían rehusar ellos mismos a tener un conocimiento empático de las desventajas especiales a las que se ven sometidas las minorías o del sentido asimétrico que la segregación tiene para blancos y negros, con vistas a asegurar que sus principios sean aplicados sin sesgos políticos:

> [L]a fórmula diferentes pero iguales [...] se consideró como «fuera de lugar» en la educación pública debido a que las escuelas segregadas son «inherentemente desiguales», con efectos nocivos para los niños de color porque implican su inferioridad, efectos que retardan su desarrollo mental y educativo.
>
> Me cuesta pensar que la sentencia haya puesto atención en los hechos acaecidos realmente. En lugar de eso, creo que se basó en la idea de que la segregación racial es, en principio, una negación de la igualdad a la minoría hacia la que se dirige [...] Pero esta posición también presenta problemas [...] En el contexto de una acusación según la cual la segregación *con iguales prestaciones* es una negación de equidad, ¿no hay un argumento en *Plessy* en la afirmación de que si «la diferencia forzosa marca a las personas de color con una insignia de inferioridad» se debe únicamente a que sus miembros deciden «colocar esa imagen sobre ella»? ¿Discrimina la separación forzosa de los sexos a las mujeres, sólo porque quizá sean las mujeres las que se resientan de ella y porque dicha diferencia sea impuesta por juicios predominantemente masculinos? ¿La prohibición del mestizaje es una discriminación contra el miembro de color de la pareja que quería casarse?
>
> Para mí, asumiendo la igualdad de prestaciones, el problema de la segregación impuesta por el Estado no tiene nada que ver con la discriminación. Las dimensiones humanas y constitucionales del conflicto están en otra parte, en la negación por parte del Estado de la libertad de asociación,

* La expresión *separate but equal* se emplea para aludir a un sistema de segregación consistente en que a cada grupo se le ofrezcan prestaciones diferentes para cubrir sus también diferentes necesidades, lo cual no anularía sino que concretaría el objetivo de ofrecer un tratamiento igual a todos los ciudadanos. La legitimidad de este tipo de leyes fue confirmada por una sentencia dictada por el Tribunal Supremo en 1896 que se conoce como el caso *Plessy vs. Ferguson*, a la cual se hará referencia inmediatamente. Sin embargo, en la práctica estas leyes sirvieron para legitimar inversiones superiores en los servicios ofrecidos a grupos favorecidos, por lo que su derogación fue uno de los éxitos principales de los movimientos reivindicativos de los derechos civiles de las décadas de 1950 y 1960. El caso recién mencionado, *Brown vs. Comisión Educativa* (1954), fue un hito histórico en la anulación de este tipo de leyes discriminatorias, así como el caso muy posterior del matrimonio mestizo, los Loving, al que la autora se ha referido anteriormente. (*N. de las t.*)

> una negación que incide por igual sobre todos los grupos y razas que están implicados [...] en los días en que coincidí con Charles H. Houston* en un litigio en el Tribunal Supremo [...] él no sufrió más que yo al enterarse de que teníamos que ir juntos a comer a Union Station durante el receso (Wechsler, 1959, págs. 32-34).

En este escrito de 1959, un año después del matrimonio de Mildred Jeter con Richard Loving, Wechsler pretendía expresar tanto el sentido humano como el constitucional de diversas leyes que prescribían la separación de grupos. Pero en su distanciamiento de los hechos sus juicios adoptan un carácter obtuso y distante. Si Wechsler hubiera tratado de imaginar la anécdota de la comida a la manera de un novelista, considerando el sentido que, para Houston, tenía saber que no podría comer con Wechsler en un restaurante céntrico, se habría dado cuenta enseguida de que el sentido que tiene la negación de libertad de asociación es extraordinariamente asimétrico: para Wechsler, una molestia y (como observa en otro lugar) una fuente de culpabilidad; para Houston, una marca pública de inferioridad. Está claro que tampoco es Houston quien elige «colocar esa imagen sobre ella»: el significado social de las normas que prescriben la separación es bastante obvio, tanto aquí como en los casos de educación y matrimonio. Esto lo expresó correctamente el tribunal en el caso *Loving*. Debido a la enorme distancia de Wechsler de la experiencia humana de la discriminación, no fue capaz de advertir principios perfectamente articulables y universalizables que incluyen, de forma efectiva, el sentido asimétrico de la segregación y la historia de la segregación como estigma. El fracaso de su imaginación es especialmente evidente en las dos preguntas retóricas con que concluye su parágrafo. Él cree, evidentemente, que es absurdo que la ley pueda objetar la separación de los sexos, y parece pensar que si las mujeres se quejaran por ello, esto no sería sino una manifestación de un resentimiento político y personal. Y para acabar, como si ofreciera una *reductio ad absurdum* de toda la estrategia del caso *Brown*, dice que es imposible que las leyes contra el mestizaje constituyan una discriminación «del miembro de color de la pareja». Bien, ¿por qué no? ¿Qué justifica esta forma de descartar la cuestión? No es la concepción articulada por el juez de Virginia en el caso *Loving*, según la cual la separación de las razas es adecuada y apropiada: Wechsler la considera sin duda injusta, una negación de la libertad de asociación. Parecería entonces que

* Charles Hamilton Houston, célebre abogado afroamericano y decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Howard, desempeñó un papel central en la derogación de las leyes de segregación basadas en el caso *Plessy vs. Ferguson*. (*N. de las t.*)

lo ha confundido su propia adhesión a una idea formal de neutralidad en tanto que única manera basada en principios de abordar cuestiones políticamente conflictivas: ninguna ley que esté enmarcada en formas verbalmente neutrales, piensa, puede ser discriminatoria.

Aquí es donde la imaginación debería tomar cartas en el asunto, dando al juez una comprensión adecuada del sentido humano de la separación en cuestión. Parece muy improbable que un licenciado de mi plan de estudios imaginario para la ciudadanía hubiera cometido este error, pues se habría visto animado a imaginar situaciones de jerarquía y a apreciar su sentido humano. No habría tenido esa tendencia a suponer que la búsqueda de equidad exija mantener una distancia neta con relación a las realidades sociales de los casos que se le presentan. De hecho, asumiría una verdadera neutralidad a la hora de exigir un examen inquisitivo de esas realidades, con participación imaginativa, buscando en particular evidencia de que ciertos grupos han sufrido un tratamiento desigual y, por tanto, si se ha de mostrar un interés verdaderamente equitativo por ellos, necesitan más atenciones.

Entonces, deberíamos demandar de jueces y jurados empatía y una compasión apropiada en tanto que ingredientes para comprender correctamente los hechos humanos que se les presentan. Esta compasión debe ligarse a las pruebas y verse constreñida por factores institucionales. (En otro lugar ya he argumentado que la idea de Adam Smith del espectador juicioso nos ofrece un modelo útil para pensar en estas restricciones.) Pero aun así debe darse, pues de lo contrario no se describirán correctamente, y mucho menos se valorarán en su justa medida, muchos hechos pertinentes que atañen a casos donde están implicadas desigualdades y privaciones de bienes básicos.[47] El diseño de las instituciones judiciales deja cierta laxitud, por lo que queda sitio para la flexibilidad y el razonamiento individual interpretativo y normativo. Existen buenas razones para conservar esta laxitud: ningún documento puede contener instrucciones tan precisas y tan claras como para que formulen por anticipado todos los problemas posibles, e incluso el mero hecho de tratar de hacerlo sin duda conduciría a una rigidez nefasta del derecho. Pero toda vez que existe esta flexibilidad, necesitamos jueces que sean valedores de la racionalidad; si mi argumento es correcto, esto significa que necesitamos jueces que sean emotivos de la manera adecuada.

47. Véase Nussbaum (1995a) para una discusión sobre un caso reciente de acoso sexual en el cual el juez del tribunal de primera instancia vio su dictamen anulado a causa de las cuestiones de hecho, pues había omitido tomar en consideración la asimetría de poder.

Si ahora nos centramos en el papel de la compasión en la valoración de un acusado en un proceso penal encontraremos que emergen cuestiones de considerable complicación. La compasión *per se* no es ni buena ni mala. Debe estar adecuadamente vinculada a juicios razonables en los tres campos descritos, y debe superar los obstáculos más sobresalientes a una adecuada comprensión de una situación social particular. Ya he argumentado en el capítulo 7 que la compasión jurídica adecuada es la misericordia. El buen juez o el buen jurado comprende que todos los seres humanos son falibles, así como que la diferencia entre el delincuente y el jurado, o incluso el juez, suele tener que ver con circunstancias sociales y personales. En este capítulo he mantenido, además, que un fin social general debería ser promover una comprensión adecuada de la medida en que un criminal puede haberse formado por factores sociales y familiares que lo «golpean» desde fuera, prácticamente igual que el infortunio golpea al objeto de la compasión de Sófocles, aunque en un momento anterior. En la tradición angloamericana relativa al fallo penal encontramos que esta idea se relaciona con la posibilidad común de atenuar la condena. La actitud narrativa misericordiosa se considera una forma de reconocer la humanidad del malhechor, y de hacer justicia con la de uno mismo.

En 1976, al defender el papel de una narración totalmente particularizada en el transcurso de un proceso de enjuiciamiento criminal, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos escribió a propósito del caso *Woodsor vs. Carolina del Norte*:

> Un proceso que no confiera ninguna importancia a las facetas relevantes del carácter e historia del acusado individual o a las circunstancias del crimen particular excluye, en el momento decisivo de dictar la pena de muerte, la posibilidad de tener en cuenta factores compasivos o atenuantes derivados de las diversas debilidades del ser humano. No trata a todas las personas culpables de un crimen deliberado como a seres humanos excepcionales en su individualidad, sino como a miembros de una masa sin rostro e indiferenciada que ha de someterse a la ejecución ciega de la pena de muerte (428 U.S. 280, 303 [1976]).

El juez que se mantiene distante del delincuente, como los reyes de Rousseau se mostraban distantes de sus súbditos, no conseguirá comprender las «diversas debilidades» que llevan a las personas a delinquir. Al reconocer estas debilidades se crea una comunidad entre el juez y el infractor; la voluntad del juez de conferir importancia a las circunstancias de una vida humana individual muestra que no está tratando al criminal como a un ser infrahumano o irremediablemente ajeno.

A veces se alega que quienes defienden un lugar para la empatía y la compasión en el derecho deben, so pena de caer en inconsistencia, aceptar todas las demandas de compasión que se hagan. En este sentido, el teórico del derecho Paul Gewirtz argumenta que si admitimos la narración de la historia vital de la víctima en la fase de la deliberación sobre la sentencia, y la compasión que nos evoca esta narración, debemos admitir también las declaraciones de impacto de la víctima, en las que su familia y sus amigos testifican sobre los sufrimientos que ha ocasionado el crimen.[48] Algunas posturas sobre la compasión pueden conllevar esta consecuencia, pero no la mía. Yo he hecho hincapié en que la compasión es una motivación enormemente falible, y en que lo que queremos es cultivar una compasión adecuada, basada en juicios razonables. También he afirmado que necesitamos preguntarnos qué obstáculos concretos se oponen en nuestras sociedades a una compasión correcta. No siempre es mejor que haya más narraciones. A veces las narraciones pueden impedir comprender a personas que son diferentes de nosotros mismos. De hecho es probable que lo hagan, por ejemplo, si nos llevan a mirar con simpatía los sufrimientos de las personas que se parecen más a nosotros en los casos en que su sufrimiento ha sido causado por alguien diferente. Como ya he repetido, la compasión puede ser obstruida por un sentido de la distancia y de la diferencia; tal distancia también puede verse reforzada por narraciones que vinculan la imaginación del oyente a un pueblo más cercano al suyo. En un artículo excelente, Susan Bandes argumenta persuasivamente que la introducción de declaraciones de impacto de la víctima en el proceso de determinación de la sentencia suele impedir la comprensión empática de la historia del acusado criminal, ya que dichas declaraciones ofrecen al jurado un objeto de simpatía que probablemente se le parezca más.[49] Esto puede provocar la sensación de que no es necesario llevar a cabo el trabajo imaginativo que hace falta para comprender la historia del acusado y, sin embargo, una larga tradición presente en el derecho penal, como ya he sugerido, argumenta que hacerlo es una tarea fundamental del jurado en la fase de establecimiento de la pena. Estoy de acuerdo con Bandes en que quien defienda la presencia de narraciones en la fase de determinación de la pena no está obligado a defender también las declaraciones de impacto de la víctima, pues su alegato a favor de las narraciones en ese momento no se basa en una preferencia general por la narración, sino que se basa en argumentos específicos que tienen que ver con la necesidad de ser justos con el acusado. Cabe argu-

48. Gewirtz (1988).
49. Bandes (1997).

mentar consistentemente que cualquier cosa que impida un juicio equitativo del acusado es inadecuada en la fase de determinación de la pena. También cabe señalar que toda información sobre la víctima que sea relevante para la valoración de lo que ha hecho el acusado ya ha sido presentada en el juicio; la introducción de información adicional sobre la familia de la víctima no es más que una excusa para aguijonear sentimientos vengativos contra personas que ya están indefensas. Es más, aquí encontraríamos también el problema bien conocido de que el proceso puede tratar a las víctimas de forma desigual si ofrece más simpatía a las que tienen familiares vivos que puedan comparecer para contar un relato triste. Hemos de rechazar esta suerte de alegato poco equitativo a favor de la simpatía por la misma razón que Sócrates rechazó llevar ante el tribunal a su mujer y a sus hijos: porque es irrelevante para las cuestiones que están en juego en la fase de establecimiento de la pena. De manera que no siempre es mejor que haya más narración: tenemos que preguntar lo que necesitamos saber, y qué límites se imponen a nuestro conocimiento. Debemos introducir narraciones que induzcan empatía por razones específicas, con vistas a abordar deficiencias también específicas en la comprensión del delincuente.

Pero algo que no hemos de hacer es animar al jurado a ver al acusado con asco, ni siquiera a tomar en cuenta su asco como si fuera una reacción relevante para la valoración del castigo. Recientemente, el teórico del derecho Dan M. Kahan, tras haber defendido castigos vergonzosos, se ha vuelto hacia el primo carnal de la vergüenza, el asco, apremiándonos a consultar este sentimiento moral «inflexible» cuando valoramos los actos de los criminales. El asco, escribe Kahan, es «descarada e inflexiblemente sentencioso»,[50] de hecho, «es necesario [...] para percibir y motivar la oposición a la crueldad».[51] El argumento de Kahan se centra, en particular, en casos en los que se le pide a un jurado que consulte las reacciones de asco con vistas a determinar si un homicidio es «especialmente abyecto, cruel o atroz»,[52] algo que muchos estatutos estatales consideran factores relevantes para la posible aplicación de la pena de muerte. Un ejemplo notable es un estatuto de Georgia que permitía que una persona fuera condenada a muerte si el crimen era «extremada y gratuitamente vil, horrible e inhumano».[53] No cuesta trabajo ver que esta suerte de lenguaje, sin que se llegue a mencionar de

50. Kahan (1998), pág. 274.

51. Véase *ibid.* (1998).

52. Éste es el lenguaje que se usa en el estatuto de Oklahoma en cuestión en el caso *Maynard vs. Cartwright*, 486, U.S. 356, 108 S. Ct. 1853 (1988).

53. *Golfrey vs. Georgia*, 446, U.S. 420, 100 S. Ct. 1759, 64 L. Ed. 2º. 398 (1980).

forma explícita el término «asco», invita a los jurados a consultar sus reacciones de asco cuando toman en consideración las circunstancias agravantes. Es bastante plausible pensar que aquí el asco cumple un papel fundamental, pero también valioso, al identificar una clase especialmente aborrecible de homicidios.

El primer problema, y el más obvio, que esto plantea, el problema que ha señalado repetidamente el tribunal, es que este lenguaje resulta tan vago que posiblemente llevaría a que la pena de muerte fuera aplicada «de una forma arbitraria y caprichosa». Tal fue la *ratio decidendi* en el caso *Godfrey vs. Georgia* en lo que concierne al lenguaje de Georgia. «No hay nada en estas pocas palabras, si no van acompañadas de algo más —escribió el tribunal—, que conlleve un freno inherente a la condena a muerte arbitraria y caprichosa. Cualquier persona de sensibilidad normal caracterizaría con justicia casi cualquier asesinato como "extremada o gratuitamente vil, horrible e inhumano".»[54] Éste es el mismo descubrimiento que se hace en un caso de Oklahoma, donde un tribunal encontró unánimemente que la expresión estatutaria «especialmente abyecto, cruel o atroz» es inconstitucionalmente vaga, pues brinda al jurado una guía insuficiente. Lo que ha resultado constitucional es una «construcción restrictiva» o un conjunto de tales construcciones que ofrezca a los jurados una descripción mucho más concreta de las circunstancias agravantes: un asesinato con felonía, por ejemplo, y un asesinato con tortura.[55] Pero si ya tenemos estas descripciones, podemos dejar de lado el asco: no nos hace ninguna falta para decir si se ha empleado la tortura. Y está claro que la emoción no identifica correctamente la clase de asesinatos que suelen considerarse vinculados a circunstancias agravantes. Muchos asesinatos con felonía no suscitarán normalmente la reacción de asco: por ejemplo, lo normal es que el disparo sobre un empleado de banco durante un atraco se considere algo muy malo, pero raramente asqueroso. Por otra parte, algunos asesinatos que resultan repugnantes a muchos jurados pueden no implicar circunstancias agravantes definidas constitucionalmente: el tribunal está sin duda en lo cierto en que muchos jurados reaccionarán con asco ante muchos asesinatos, si no ante todos, siempre que se describan de forma precisa las circunstancias sangrientas o macabras. Lo sangriento y lo macabro son elementos que habitualmente provocan asco. Pero muchos asesinatos especialmente viles carecen de estas características, y muchos asesinatos que sí las tienen son viles sólo en el sentido en que todo asesinato es algo vil.

54. *Ibid.* en 428-429, 100 S. Ct. En 1764-1765.
55. Véase *Maynard vs. Cartwright*, 1859.

También hay un problema que atañe al tipo de asco que sitúa al asesino dentro de una clase de monstruos abyectos prácticamente fuera de las lindes de nuestro universo moral, pues cuanto más lejos situamos a estos criminales (que suelen ser hombres, aunque también hay mujeres) de nosotros mismos, menos obvio nos resultará que sean agentes morales y, también, por tanto, menos obvio resultará que esas personas merezcan los castigos que reservamos para agentes totalmente responsables. No importa cómo definamos la enfermedad mental a efectos jurídicos: siempre que convertimos a alguien en un monstruo inmediatamente planteamos la cuestión de la salud mental. Aristóteles ya sostenía que ciertos individuos (por ejemplo, Falaris, que cocía a las personas en calderos) eran tan extraños que no eran ni siquiera malvados, porque creemos que tal patología extrema hace que alguien sea absolutamente incapaz de elegir sus fines. Independientemente de los conceptos psicológicos que empleemos, nos cuesta gran trabajo evitar una dificultad parecida cuando tratamos de combinar una atribución firme de responsabilidad moral con una explicación que apela al asco ante la supuesta monstruosidad de los hechos de una persona. Quizás esta dificultad pueda resolverse, pero necesita ser abordada como es debido. El asco, lejos de apuntalar los límites morales de nuestra comunidad, puede hacerlos más difíciles de vigilar.

Pero mi argumento en los capítulos 4 y 6 sugiere una idea más profunda. Muchas veces, como he argumentado, nuestro asco ante un grupo señala un deseo de acordonarnos frente a algo relativo a nosotros mismos que este grupo representa ante nosotros. Este diagnóstico es especialmente claro en los ámbitos de la misoginia y el asco homofóbico, pero creo que se puede aplicar también a nuestra respuesta ante un mal. Muchas veces nos decimos que los que cometen fechorías abyectas son monstruos, en nada similares a nosotros mismos. Esta tendencia cumple un papel muy destacado, por ejemplo, en la escritura y la lectura sobre los nazis y el Holocausto. El tremendo entusiasmo suscitado por el libro de Daniel Goldhagen,[56] tanto en Alemania como en los Estados Unidos, no puede explicarse fácilmente ni por su novedad ni por su calidad, pues sus ideas principales no son nuevas e incluso, si se admira esta obra, se debería reconocer que hay muchos otros libros excelentes sobre este mismo asunto. Creo que lo que explica de verdad el flujo de interés es el deseo de muchas personas (incluyendo alemanes de hoy en día, que resultan cuidadosamente exculpados por Goldhagen) de creer que la cultura que dio a luz los horrores del nazismo era una mons-

56. Goldhagen (1996).

truosidad, una aberración. A diferencia de otros libros que subrayan la naturaleza común de las acciones perversas de los nazis (de formas diferentes, Hannah Arendt o Christopher Browning),[57] o libros que hacen hincapié en el papel de la ideología cultural en la construcción de la mentalidad nazi (de formas diferentes, Raul Hilberg[58] y Omer Bartov[59]), el libro de Goldhagen argumenta que la Alemania que produjo a los nazis fue *sui generis*, una «cultura radicalmente diferente» que ha de ser vista «con el ojo crítico de un antropólogo que desembarca en orillas desconocidas».[60] Aquellas personas no estaban conformadas según patrones que puedan reproducirse fácilmente en otros tiempos y lugares ni actuaban desde capacidades humanas de destrucción extensamente compartidas con otras personas. Eran monstruos únicos y repugnantes. Nosotros no somos en absoluto como ellos, y es imposible que lleguemos a crear nada parecido a eso.[61] Cuando vemos a los nazis desde esta óptica «antropológica», ya sea en obras de historia o en películas y novelas, nos sentimos reconfortados: el mal está fuera, es ajeno, no tiene nada que ver con nosotros. Nuestro asco crea la frontera: dice que esta contaminación está y debe seguir estando lejos de nuestros cuerpos. Cabría incluso afirmar, una vez más en este caso, que acudimos al asco en nuestro auxilio: al permitirnos ver a las personas malvadas como asquerosas las distanciamos como conviene de nosotros mismos.

Por el contrario, cuando vemos a los nazis retratados sin asco, como seres humanos que comparten algunas características comunes con nosotros —ya se haga énfasis en la capacidad de todos los seres humanos para cometer el mal o en una sumisión universal a ideologías distorsionadas—, entonces saltan las alarmas, pues eso exige que nos

57. Browning (1992), subrayando el papel de las relaciones humanas ordinarias tales como la claudicación frente a la presión de los iguales, el deseo de no ser considerado cobarde, de no desprestigiarse, etc.

58. Hilberg (1985), quien subraya la importancia psicológica de un tratamiento deliberado, y motivado ideológicamente, de los judíos como seres semejantes a gusanos, o incluso como objetos inanimados.

59. Bartov (1991), que hace hincapié en el papel de la ideología en la creación de un grupo capaz de llevar a cabo atrocidades. Véase también Bartov (1996).

60. Goldhagen (1996), pág. 15.

61. Véase el texto de Omer Bartov «Ordinary Monsters» [«Monstruos ordinarios»], una reseña del libro de Goldhagen, en *The New Republic*, 29 de abril de 1996, págs. 32-38, que ve el mensaje falsamente consolador de la obra de Goldhagen como una posible razón para explicar su recepción entusiasta pese a su falta de rigor académico. Véase además en *The New Republic* el intercambio entre Goldhagen (23 de diciembre de 1996) y Bartov y Browning (10 de febrero de 1997); también la reseña de Bartov de *The Concentration Camp* de Wolfgang Sofsky (13 de octubre de 1997).

examinemos a nosotros mismos, que nos demos cuenta de que bien podríamos haber hecho lo mismo bajo circunstancias comparables. Nos alerta de la presencia del mal (ya sea que se colabore con él activa o pasivamente) en nosotros mismos, y nos solicita que preguntemos cómo podríamos evitar que fenómenos parecidos se materializasen en nuestra propia sociedad. Tenemos que afrontar el hecho de que podríamos convertirnos en ellos; pero esto quiere decir que en un sentido importante ya somos ellos: con el miedo, la debilidad y la ceguera moral que han llegado a producir tales males. Debido a que esta reacción es mucho más problemática psicológicamente y provocadora desde un punto de vista político que la reacción que suscita Goldhagen, no es sorprendente que el libro de este último haya sido acogido con tanta aprobación. Nos permite olvidar las atrocidades que los oficiales militares de los Estados Unidos perpetraron en Vietnam, las atrocidades contra los esclavos y los norteamericanos nativos (por no mencionar a los judíos, que en raras ocasiones han sido bien tratados aunque no hayan sido exterminados) en nuestra propia historia. No: los monstruos causan daños, y daños de esta índole sólo pueden ocurrir allá, lejos.[62]

Creo que algo parecido ocurre cuando se nos anima a reaccionar con asco ante los actos criminales de un asesino. Se nos anima a ver a esta persona como un monstruo, fuera de las fronteras de nuestro universo moral. Se nos anima precisamente a *no* tener el pensamiento «el siguiente puedo ser yo». Pero en realidad, es bastante probable que todos los seres humanos sean capaces de hacer el mal, y que muchos si no todos los malhechores estén influidos por las circunstancias, sociales y personales, las cuales desempeñan un papel importante y a veces decisivo en la explicación del mal que hacen. Si los jurados piensan que el mal está hecho por monstruos que sencillamente han nacido diferentes, que son raros e inhumanos, no podrán tener pensamientos sobre ellos mismos y su propia sociedad enormemente pertinentes, no sólo para la aplicación equitativa y basada en principios de las leyes, sino también para la construcción de una sociedad en la que exista el menor mal posible. Si clasificamos los asesinatos a partir de «circunstancias

62. Véase Bartov, «Ordinary Monsters», págs. 37-38. «Nos hemos quedado con la tesis de que los alemanes eran monstruos normales, y de que el único papel del régimen nazi era brindarles la oportunidad de actuar siguiendo sus malvados deseos [...] Goldhagen realmente apela a un público que quiere escuchar lo que ya cree. Al hacerlo, oscurece el hecho de que el Holocausto fue demasiado turbio y demasiado horrible como para ser reducido a interpretaciones simplistas que lo privan de su pertinencia para nuestro propio tiempo.» Estoy agradecida a Rachel Nussbaum por haber discutido conmigo estas cuestiones.

agravantes» determinadas por alguna explicación razonada —por ejemplo, por la enumeración de condiciones agravantes tales como la tortura y la felonía—, permitimos que tales pensamientos útiles emerjan a la superficie y no sean sofocados, pues tal clasificación exige preguntarse por qué la tortura es mala y reflexionar sobre las fuertes razones sociales que tenemos para tratar de evitarla. (Las emociones de indignación muchas veces irán conectadas con tal proceso reflexivo.) Si los clasificamos a partir del asco, diría yo, sofocamos tales pensamientos y nos consolamos cuando no debemos. El asco, una vez más, es un obstáculo para la elección pública correcta y para la compasión razonable. En este caso es además un obstáculo para una autocrítica razonable, mientras que el juicio de las posibilidades parecidas fomenta una sana autocrítica.

La compasión, entonces, está lejos de constituir la integridad de la racionalidad pública, incluso en los casos en que está apropiadamente informada por teorías definidas que se corresponden con cada uno de sus juicios constitutivos. Pero en efecto cumple un papel valioso en muchos aspectos de la vida pública, informando la comprensión de los ciudadanos del sentido humano de muchas clases de catástrofe. (También lo hace, por supuesto, la ira apropiada, que está estrechamente relacionada con la compasión cuando el infortunio está causado por la acción humana.) Por el contrario, el asco y la vergüenza originaria, aunque probablemente no puedan ser plenamente eliminados de la sociedad, y pese a ser de alguna forma funcionales, no ofrecen nada de valor a la deliberación pública, e incluso la socavan al establecer dos clases de seres humanos, los superiores y los inferiores.[63] No todas las emociones son iguales.

Y aquí llegamos a otra ventaja de la teoría cognitiva que he estado construyendo: nos capacita para mostrar por qué no todas las emociones son iguales. Las teorías no cognitivas suelen hablar de la «emoción» y la «pasión» como si hubiera sólo una cosa; y en realidad, en estas concepciones hay básicamente sólo un tipo de fuerza (irracional, impulsiva), que nos mueve ahora en una dirección, ahora en otra. Una teoría cognitiva puede preguntar por el contenido específico de la emoción en cuestión: cuán fiable es, cómo está ligada con diversas posibilidades de evitación y engaño de uno mismo, o cuán fácilmente puede ser perver-

63. Argumento esta idea de forma más detallada en Nussbaum (1999b), repasando una serie de cuestiones legales definidas, incluyendo la ley de la obscenidad, las leyes de sodomía y la protección contra la provocación homosexual.

tida. La teoría nos dice que antes de aprobar cualquier instancia de emoción específica, necesitaremos conocer los juicios específicos que implica: así, ninguna emoción es buena ni fiable como tipo. Incluso si hay muchas instancias valiosas de compasión (o de aflicción, de miedo o de ira), casos donde los juicios son verdaderos, también hay muchas instancias inadecuadas, en las que los juicios son falsos y el círculo de interés, inapropiado.[64] Por otra parte, si bien ninguna emoción es *per se* moralmente buena, puede que haya algunas que sean *per se* moralmente sospechosas, cuyo contenido cognitivo sea más propenso a ser falso y distorsionado, cercano al autoengaño. Tal es el argumento que he propuesto acerca del asco y la vergüenza originaria. (Podríamos proponer argumentos parecidos acerca de la envidia, aunque no sobre la ira.) Algunas emociones son al menos aliadas potenciales, e incluso elementos constitutivos, de la deliberación racional.

64. ¿Es bueno por sí mismo el amor? Es obvio que esto depende mucho de las concepciones específicas propias del amor de diversos tipos; por tanto la pregunta debe posponerse hasta la tercera parte de este libro.

Tercera parte

ASCENSOS DEL AMOR

Capítulo 9

Escalas de amor
Introducción

I. El amor en Balbec

La pandilla de muchachas se acerca por la playa, sus rasgos no se distinguen. A medida que se aproximan, la mirada de Marcel se fija en «una muchacha de ojos luminosos, reidores, de mejillas llenas y mates, bajo un polo negro, bien encasquetado en la cabeza; que empujaba una bicicleta con un contoneo de caderas [...] desgarbado» (I.850). La insolencia y atrevimiento de las chicas lo deslumbran. Por un breve instante, ve los ojos oscuros de la muchacha bajo su gorro, ve «[sus miradas], oblicuas y reidoras, lanzadas desde el fondo de aquel mundo inhumano [...], inaccesible, ignoto adonde desde luego no podía ni llegar ni encontrar acogida la idea de lo que yo era» (I.851). Es éste el momento en que el amor empieza, inspirado por la señal de una vida oculta:

> Si pensáramos que los ojos de una muchacha semejante no son más que una brillante arandela de mica, no sentiríamos la avidez de conocer y unir su vida a nosotros. Pero sentimos que lo que brilla en ese disco reflectante no es debido sólo a su composición material; que son, aunque desconocidas de nosotros, las negras sombras de las ideas que esa criatura se forja de las personas y los lugares que conoce —prados de los hipódromos, arena de los caminos, donde, pedaleando por campos y bosques, me hubiese arrastrado [...], y también las sombras de la casa adonde va a volver, los proyectos que hace o que otros han hecho para ella; y, sobre todo, es ella, con sus deseos, sus simpatías, sus repulsiones, su voluntad oscura e incesante. Sabía que no conseguiría poseer a la joven ciclista si no poseía también lo que había en sus ojos. De modo que era toda su vida la que me inspiraba deseo; deseo doloroso, porque lo sentía irrealizable, pero embriagador, porque lo que hasta entonces había sido mi vida, dejando bruscamente de ser mi vida total para convertirse en una mínima parte del espacio que ante mí se extendía, un espacio que yo anhelaba recorrer, y que

> estaba formado por la vida de aquellas muchachas, me ofrecía esa prolongación, esa multiplicación posible de uno mismo que es la felicidad.» (I.851-852).

Albertine sobresale del grupo no por su belleza, pues todas las muchachas son hermosas; no por su descaro, pues todas parecen atrevidas y peligrosas; es porque él ve esa luz de sus ojos, que es signo de una vida desconocida, no controlada, que anhela unir a la suya.

Dado que la explicación de Proust del amor ha ocupado un lugar importante en este proyecto desde el comienzo, retorno a ella ahora. Y puesto que los capítulos siguientes describirán el ascenso del amor hacia la luz clara de la comprensión, debemos empezar por el dolor y la turbulencia de estos «levantamientos del pensar» de los cuales tanto Marcel como el barón, cada uno a su manera, desean con tanta vehemencia escapar, pues la perspectiva de la felicidad es sólo un aspecto breve y pasajero de la pasión de Marcel. Inmediatamente después de ver a las muchachas, está «enfermo de desesperación» (I.855) por la idea de que puede que no las vuelva a encontrar, y esta desesperación —que alterna con lapsos de aburrimiento cuando se siente seguro de poseer a Albertine— marca todo el curso de su amor. Albertine se encuentra a la vez fuera de él, imposiblemente distante, no poseíble, y dentro de él, un objeto interno que perturba lo más íntimo de su sentido de la vida. Cuando, años después, ella baja del pequeño tren cercano a Balbec haciendo un ambiguo comentario que despierta sus celos, su propia vida parece marcharse con ella:

> Pero el movimiento que así realizaba para apearse me desgarraba de forma intolerable el corazón, como si, contrariamente a la posición independiente de mi cuerpo que a dos pasos de él parecía ocupar el de Albertine, aquella separación espacial, que un dibujante verídico se habría visto obligado a reproducir entre nosotros, no fuese más que una apariencia, y como si quien hubiese pretendido volver a dibujar las cosas según la realidad auténtica se viera obligado a situar ahora a Albertine, no a cierta distancia de mí, sino dentro de mí. Me hacía tanto daño al alejarse que, alcanzándola, la atraje desesperadamente por el brazo (II.1153-1154).

Albertine está y no está en su interior. Él tiene que alargar el brazo y aferrarla; y, sin embargo, lo hace porque está agarrando un pedazo de sí mismo y de su propia vida. En el amor, algunos trozos del yo se van a objetos que el amante no controla. Pero esto significa que el objeto también entra en el yo, provocando levantamientos en el mundo interior:

> ¡Qué sentido tan engañoso es la vista! Un cuerpo humano, aunque sea un cuerpo amado como era el de Albertine, a unos pocos metros, a unos cuantos centímetros, nos parece lejos de nosotros. Y lo mismo el alma que hay en él. Solo que algo cambia violentamente la posición de esa alma en relación a nosotros, nos muestra que ama a otros seres y no a nosotros, y entonces, por los latidos de nuestro corazón dislocado, sentimos que está no a unos pasos de nosotros, sino en nosotros, que era la criatura adorada. [...] Pero las palabras: «Esa amiga es Mlle. Vinteuil» habían sido el «ábrete sésamo» que yo hubiera sido incapaz de encontrar por mí mismo y que había hecho entrar a Albertine en la hondura de mi corazón desgarrado. Y la puerta que había cerrado tras ella, yo habría podido buscar cien años sin encontrar el modo de volver a abrirla (II.1165-1166).

Pero la presencia de una persona externa así de incontrolable en el interior del corazón lo vuelve inestable y cruel. Marcel, poseído por la angustia y atormentado por la voluntad ingobernable de Albertine, no dispone de espacio para la amistad o la justicia. Su vida se centra obsesivamente en proyectos de posesión celosa que pretenden devolverle el control de su propia existencia.

II. Una enfermedad y su cura

Todo estudio de la contribución de las emociones a la ética, incluso una investigación parcial como la presente, ha de afrontar la ambivalencia y el exceso del amor erótico. Está muy bien argüir que un género particular de compasión es un valioso recurso moral. Se trata de un caso fácil, ya que la compasión guarda una relación menos estrecha que muchas emociones con los ambivalentes conflictos de la primera infancia. Por ello, la defensa con reservas de la compasión realizada en la segunda parte no nos ha brindado un argumento general en apoyo del valor ético de una vida rica en emoción personal. Pero nuestra argumentación está incompleta en un aspecto aún más grave: parece que ni siquiera hemos refutado en realidad el planteamiento estoico según el cual las personas buenas deberían extirpar todas sus emociones, pues si, como Proust sugiere repetidas veces, el amor erótico se halla en la raíz de todas las demás emociones —si uno no puede librarse de él a menos que restrinja radicalmente el amor de objeto, lo cual alteraría o eliminaría la compasión—,[1] entonces ni siquiera hemos justificado aún

1. Como veremos en el capítulo 10, no es ésta la última palabra de la novela sobre la cuestión.

el lugar de la compasión en la vida ética. Para ello, tendremos que mostrar que el amor erótico también puede formar parte de una vida moralmente aceptable. Si el precio de mantener la compasión en la vida es conservar, asimismo, este peligroso tipo de amor, y si éste nunca puede resultar moralmente aceptable, ni siquiera moralmente cooperativo, quizá sea mejor, después de todo, prescindir por completo de las emociones, confiando en que sea el deber el que motive el interés por los demás.

El planteamiento de Proust tiene un gran vigor. La argumentación de la primera parte ha sugerido que una forma intensa de amor de objeto, que también podría denominarse erótico, subyace y matiza todas las emociones adultas. La exposición que se llevó a cabo en la primera parte sobre la ambivalencia infantil se centraba en la condición necesitada e incompleta del bebé y no en una sexualidad entendida en un sentido restringido (como el deseo de placer genital, por ejemplo). Pero su resultado no fue un rechazo de la postura de Proust; por el contrario, constituyó un replanteamiento del carácter de la sexualidad, de las formas de erotismo infantil sobre las que descansa. El capítulo 4 alegaba que el drama fundamental de la vida del bebé tiene que ver con su precariedad y su incompletitud, con una apertura hacia un objeto radiante acompañada de una necesidad casi intolerable del consuelo que tal objeto puede brindar. Aquí dimos con las raíces del posterior amor de objeto y del deseo erótico. La sexualidad humana adulta no pretende meramente el placer y el desahogo corporales: si fuera así, el consejo del filósofo cínico de sustituir la relación sexual por la masturbación[2] sería universalmente aceptado, y entonces la vida de todos sería mucho más tranquila. Que la sexualidad sea, desde el punto de vista ético, a la vez valiosa (una forma esencial de atender al valor) y perturbadora se debe a que expresa necesidades profundas que derivan de la infancia. En este sentido, el amor sexual, como Proust indica plausiblemente, es una especie de una categoría más general de amor y deseo eróticos que se origina en el deseo del niño de controlar las idas y venidas de su madre, considerada la criatura más importante y maravillosa del mundo. Pero entonces, en verdad hay motivo para dudar de que la eliminación del amor erótico vaya a dejar intactas la compasión y otras emociones. Proust va demasiado lejos al sugerir que todo el cariño amistoso es en realidad amor erótico oculto; y, sin embargo, es probable que esté en lo cierto al considerar las dos emociones entrelazadas de tal modo que no

2. Diógenes el Cínico, masturbándose en el mercado, afirmó: «Así fuera tan fácil llenar el estómago frotándolo».

podemos confiar en retener la energía de una compasión benéfica, si eliminamos el amor erótico como un peligro para la moralidad.

Asimismo, cabe alegar otra idea relacionada con ésta. El amor erótico supone la apertura del yo hacia un objeto, una concepción del yo que lo representa incompleto e inclinado hacia algo que valora. El objeto se considera valioso y radiante; el yo, orientado hacia esa radiación. Pero este tipo de apertura del yo al valor resulta arriesgado y, como ya hemos visto en el capítulo 4, una existencia tan expuesta, tan dependiente del otro, trae consigo problemas éticos. Quizá no haya modo de superar tales problemas sin vivir una vida que separe al yo de los objetos, negando su profunda necesidad de los mismos y su apego a ellos. Pero si ése es el caso, la compasión (y la aflicción) habrán de ser suprimidas, como sostenían los estoicos, pues también ellas son prueba de un yo que depende demasiado del mundo, que está demasiado «asombrado por las cosas externas».[3]

Así pues, incluso la restringida defensa ética ofrecida en la segunda parte exige que nos preguntemos por qué el amor erótico por lo general ha sido considerado por los pensadores éticos un peligro, una enfermedad que el buen pensamiento ha de curar. Y es preciso que examinemos las curas que se han propuesto, para comprobar si realmente se las arreglan para darnos la energía y el asombro del amor sin su peligro o, si no lo logran, para ver si podemos descubrir alguna otra ruta a través de la cual la vida ética pudiera aceptar y acoger el amor.

En la historia de Marcel vemos muchas de las características del amor erótico que la filosofía considera tradicionalmente perturbadoras y que ha deseado curar. La primera y más evidente es la parcialidad del amor, que parece amenazar toda aproximación ética que suponga la extensión del interés. Los apegos intensos hacia individuos particulares, especialmente cuando pertenecen al género erótico o romántico, desvían la atención del sujeto del mundo del interés general, solicitando a éste que se centre en una vida singular que no proporciona en sí misma motivo suficiente para tal tratamiento especial, pero que reclama imperiosamente todos los pensamientos, todos los deseos. El amor erótico se basa en un interés desigual, un interés inexplicado por las razones: Marcel sabe que en realidad no hay un fundamento racional para su elección de Albertine entre las demás ciclistas. Su preferencia se explica, como mucho, por imágenes vagas que se remontan a un pasado distante; quizá sólo se explique por el capricho del azar que le permite ver los ojos de ella antes que los de ninguna otra. Y, sin embargo, tal amor

3. Epicteto, en su definición de la tragedia.

exige una intensidad de atención que torna imposible otro interés equivalente. El libro de Marcel, la historia de su amor, no contiene ningún interés general por lo social, nada de altruismo (excepto, como veremos, el altruismo del arte) ni de compasión. Aparecen y desaparecen fragmentos de chismes sobre el caso Dreyfus recordándonos, mediante sus cambios rápidos a medida que pasan los años, que hay un mundo de sucesos y personas fuera del amor de Marcel, un mundo de justicia y de gran injusticia, para el que él está perdido debido al amor. Podríamos afirmar que el hecho de que siga viviendo una vida de amor erótico es la razón de que en realidad nunca salga de su propia infancia, pues su obsesión por Mamá es meramente sustituida por otra obsesión, igual de tiránica, igual de abarcadora.

Y si la compasión plantea preguntas acerca de la excesiva necesidad de la emoción, si ya la compasión parece venir de la mano de la inclinación a la venganza, cuánto más fuertes parecerán este exceso y esta ambivalencia en el caso del amor erótico, con su deseo de abdicar del control al poner la felicidad propia a merced de un objeto desconocido e incontrolado, con su parálisis de la prudencia y la elección, con su empeño en entregar los recintos íntimos del yo a un íncubo resuelto a crear dolor y levantamientos. Si, como sugiere Marcel, el amor supone un *ábrete sésamo* que introduce a la persona externa en las profundidades del corazón, la pasividad y la falta de control son sus rasgos constitutivos. Marcel vive en un mundo de profunda e insoportable necesidad. Hasta el latir de su corazón parece no ser suyo sino de ella, que lo permite o lo impide.

Una necesidad de tal hondura rara vez está libre de deseos de retribución. La única manera en que Marcel puede impedir un sufrimiento insoportable para sí mismo es infligir dolor a Albertine. Considera que su exigencia celosa de que ella rompa con todas sus otras amistades consiste en la única manera de «exorcizar mis alucinaciones», de «curar la fobia que me perseguía» (III.14). En su pretensión de conocer todo lo relativo a los actos de Albertine ve la única esperanza «de matar el amor intolerable» que siente (III.93): «nos damos cuenta de que, si nos los contara todos, quizá nos curaríamos fácilmente de amar» (III.55). Pero las necesidades de un amor así son tan profundas que, al igual que la necesidad de plenitud y de consuelo de un niño, nunca pueden ser total o establemente satisfechas:

> Los celos, que tienen una venda sobre los ojos, no sólo son impotentes para descubrir algo en las tinieblas que los envuelven, son también uno de esos suplicios en los que la tarea debe recomenzarse infinitamente, como la de las Danaides, como la de Ixión (III.147-148).

La vida del amante se convierte así en la de un carcelero que necesita la amenaza perpetua de la evasión para incitarlo a nuevas conmociones de amor —y también de crueldad.

¿Qué subyace a la hostilidad? En particular, hemos de preguntarnos por dos emociones que se han vinculado estrechamente a la ira y a la agresividad desde el comienzo de la investigación: la vergüenza y el asco. El amor parece de cierta forma la emoción más opuesta a la vergüenza: el deseo del amor es que el yo se revele, ser visto, mientras el reflejo de la vergüenza es ocultarse. El amor también podría contraponerse al asco, pues borra las fronteras entre las personas y abre la personalidad a la actividad del otro; la repulsión acordona al yo frente a la contaminación del otro. Pero esta aparente oposición podría enmascarar una estructura dialéctica subyacente. Quizá se deba precisamente a la extrema apertura del amor el hecho de que traiga consigo la reacción de vergüenza y ocultación; quizá sea precisamente para evitar la invasión extrema de sí por otro por lo que se recurre al asco, aislando al yo del daño. Todos estos nexos deben analizarse con mayor detenimiento; pero sugieren que la relación del amor no sólo con una, sino con varias emociones negativas puede resultar éticamente problemática.

III. El dilema de los filósofos

Por estas razones, a menudo los filósofos no han sido partidarios del amor erótico.[4] Algunos lo suprimirían por completo, si no de la totalidad de la vida, al menos de la vida ética. Kant, por ejemplo, sostiene que todo deseo sexual conduce inexorablemente al uso instrumental de las personas y, por ello, a la degradación de su humanidad.

> Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido su jugo. Es cierto que la inclinación sexual puede vincularse con la filantropía o el amor a la humanidad, pero tomada aisladamente y en sí misma no pasa de ser un mero apetito. En esta inclinación se da una humillación del hombre, ya que, tan pronto como se convierte en un objeto del apetito de otro, se desvanecen todos los móviles de las relaciones morales; en tanto que objeto del apetito de otro es en verdad una cosa gracias a la cual se sacia ese apetito ajeno y, como tal cosa, puede ser objeto de abuso por par-

4. Para una excelente antología de los tratamientos filosóficos de este tema, con comentarios iluminadores, véase Solomon y Higgins (1991).

> te de los demás. No existe ningún caso en que el hombre se vea determinado por naturaleza a ser un objeto de placer para otro salvo el propiciado por la inclinación sexual. Ésta es la causa de que uno se avergüence por tener esa inclinación y de que los moralistas más estrictos hayan intentado sojuzgarla e incluso prescindir de ella.[5]*

A diferencia de los «moralistas estrictos», Kant no deseaba eliminar completamente el deseo sexual, dado su interés en la familia; pero al restringirlo al matrimonio creía haberlo rodeado de garantías externas de interés y ayuda mutua, limitando así sus inclinaciones nefastas.[6] Creía que nunca podría ser reformado desde dentro. Pese a utilizar el término «amor sexual» para aquello que conserva, parece más preciso afirmar que se queda tanto con el deseo sexual (acompañado de vergüenza), como con el amor humano, suprimiendo completamente el *amor* sexual en la vida ética buena.

Pero incluso los filósofos que defienden la contribución ética de otras emociones son propensos a la aversión por la intensidad impura de lo erótico, que parece socavar tanto las pasiones sociales benéficas como el cálculo desapasionado. Schopenhauer, que encuentra en la compasión la raíz de toda moralidad, detesta notoriamente a las mujeres y los deseos que inspiran. El objetivo de nuestra vida, correctamente entendido, es la liberación de la voluntad de sus ataduras, esto es, del impulso erótico. Adam Smith, quien defiende el papel ético no sólo de la compasión, sino también de ciertos géneros de cólera, temor y aflicción, mantiene que el amor erótico apasionado no integra parte alguna del bagaje moral del espectador juicioso,[7] pues éste siente sólo aquellas pasiones que pueden sentirse *en cuanto* espectador, observador interesado que escucha todos los razonamientos de aquellos involucrados en la cuestión, pero no participa de sus conflictos. Y Smith alega que, desde ese punto de vista, las razones específicas de la intensidad apasionada de los amantes, así como su concentración obsesiva en su objeto, sencillamente no se pueden ver.

La dificultad comienza con la experiencia corporal del deseo sexual

5. Kant, *Lecciones de ética*, págs. 163-164. Con «amor a la humanidad» Kant quiere decir interés activo, no emoción fuerte, como muestra con su distinción entre «amor práctico» y «patológico» (esto es, pasivo) en *La doctrina de la virtud.*

* Kant, *Lecciones de* ética, trads. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988. (*N. de las t.*)

6. Véase Herman (1993).

7. Para un análisis más extenso de esta parte de la argumentación de Smith, véase «Steerforth's Arm: Love and the Moral Point of View» , en Nussbaum (1990).

que es, según Smith, «quizás el fundamento del amor»,[8] pues un espectador que observe a unas personas dominadas por esa pasión normalmente no logra encontrar en la visión externa del objeto la fuente de la excitación del amante. De manera que encuentra que «no puede entrar» en la escena y la siente ridícula o, incluso, repulsiva. El motivo real, insiste Smith, de nuestra experiencia de distanciamiento o aun de asco, cuando presenciamos la excitación sexual de otros, no es que se trate de sentimientos compartidos con los animales y, por ello, por debajo de nuestra dignidad. Radica en el hecho moral de que no podamos ver las causas de sus apetitos, de que no podamos introducirnos en ellos con una empatía de espectador:

> Para el individuo en cuestión que los siente, una vez saciados [*i.e.*, los apetitos], el objeto que los excita deja de ser agradable: su misma presencia le resulta a menudo algo ofensivo; mira hacia otro lado sin atender a los encantos que lo arrebataron un momento antes, y ya él puede asumir su propia pasión tan poco como podría una tercera persona. Cuando terminamos la cena, ordenamos retirar los platos, y lo mismo haríamos con los objetos de los deseos más ardientes y apasionados, si solo fueran objetivos de pasiones que se originan en el cuerpo.[9]

Las cosas no mejoran, sino que empeoran, cuando añadimos el amor a la situación, pues, si bien el deseo sexual sin amor a veces resulta extravagante y su funcionamiento difícil de entender, también es verdad que es considerablemente difuso y poco selectivo y, por ello, en muchos casos resulta relativamente sencillo «ver su interior». Smith no habla de la pornografía, e incluso se sirve de sus características analogías literarias para sembrar dudas sobre su misma posibilidad, pues quienes leen relatos sobre los apetitos corporales (su ejemplo es el hambre) no se descubren experimentando ese apetito sobre el que leen. Pero Smith no tiene razón. La existencia y la eficacia de la pornografía muestran que es relativamente sencillo asumir en el propio cuerpo los sentimientos sexuales que se leen, empleando la imagen, sumamente estilizada, del texto como receptáculo de la propia fantasía.

Lo difícil es asumir el amor, pues, como argumenta Smith, el amor es una respuesta intensa a la percepción de la particularidad y del alto valor del cuerpo y la mente de otra persona. Este singular carácter especial resulta impenetrablemente oscuro para el observador; tiene el aspecto de un inexplicable capricho del azar. Al tratar el amor en una

8. Smith (1976), pág. 32.
9. *Ibid.*, pág. 28.

sección titulada «De las pasiones que se originan en una inclinación o hábito particular de la imaginación», Smith alega que, si un amigo ha sido perjudicado o beneficiado, el espectador puede escuchar las razones de su cólera o de su gratitud, y se esperará de él que, en su calidad de amigo, comparta la propia emoción, en la medida en que se base en aquellas razones. Pero el amor no opera de este modo. Por mucho que me esfuerce en describir los maravillosos rasgos de mi amante a mi amigo, sostiene, si no se trata de una amistad estimable, sino de una pasión erótica verdadera, tal explicación resultará siempre insuficiente. «Jamás concebimos que podemos abrigar una pasión de la misma clase y hacia la misma persona para la cual la abriga él.»[10] Concede que cabe comprender algunas características generales de la situación de los amantes: sus miedos ante el futuro o sus expectativas de felicidad. Sin embargo, la particularidad del apego parece inmotivada y por ello ridícula (aunque no «naturalmente odiosa»).

Como bien sabe Smith, esto es una suerte para el amante, pues el amor no sólo es inexplicable, sino también exclusivo. El amante no *desea* que su amor sea compartido u observado por espectador alguno, quiere ser el único que vea y sienta exactamente eso por esa persona, y recibir esas emociones a cambio. De hecho, el amor no es simplemente un conjunto de sentimientos y pensamientos sobre un objeto, ni siquiera una reciprocidad de sentimiento y pensamiento. Es, y la explicación de Smith deja claro que lo sabe, una forma de vida misteriosa e íntima,[11] caracterizada por todo tipo de intercambios ocultos cuya naturaleza exige privacidad y secreto, y cuyo significado resulta impenetrable para el observador, si es que por desgracia lo hay.[12]

Smith se concentra en el carácter exclusivo del amor, que lo conduce a considerarlo enemigo del interés general por lo social, así como en su aparente falta de motivación, que lo hace parecer inapropiado en la vida social, la cual debería basarse en dar y recibir razones. Se ocupa relativamente poco de nuestros otros dos problemas, la dolorosa dependencia del amor y su ambivalencia —aunque no es difícil relacionar sus observaciones sobre la exclusividad con su análisis ulterior de la «pasión asocial» de la cólera vindicativa. (Se centra, en cambio, en otros peligros éticos: el peligro de «la última ruina e infamia» para la mujer, o el peligro de «una incapacidad para el trabajo» y «el incumplimiento

10. *Ibid.*, pág. 31.

11. Me refiero aquí al amor mutuo; y desde luego bastantes explicaciones del amor lo conciben independientemente de la reciprocidad, como veremos.

12. Smith (1976), págs. 32-33, analizado en «Steerforth's Arm» en Nussbaum (1990), págs. 341-346.

del deber» en el hombre [I.ii.2.5].) No obstante, podemos añadir sin distorsión estos dos problemas adicionales a su planteamiento, pues socavan aún más el lugar del amor en la vida del espectador juicioso. La argumentación de Smith evidencia que uno puede ser un aliado fuerte de las emociones, incluso de algunas intensamente apasionadas —pues el espectador de Smith en ocasiones se enfurecerá o se atemorizará extremadamente, cuando la naturaleza del caso lo justifique— sin aprobar en absoluto la pasión de Marcel, encontrándola, antes bien, un enemigo subversivo de las otras buenas pasiones. En esta pasión por encima de todas las demás uno está ciego respecto al bien de los que se encuentran fuera de la relación; en ella se depende de fuerzas fuera de uno mismo que no controla; en ella somos propensos a la ira y la venganza.

Smith vincula con énfasis el asco con el amor sexual cuando alega que tras la satisfacción del deseo su objeto resulta «desagradable» para el amante, como la comida para el comensal ahíto. Por lo tanto, debido a su propia naturaleza, el amor sexual da origen a un deseo vehemente de apartar al objeto —lo cual llevaríamos a cabo, afirma, de no ser por otros sentimientos, más tiernos, que podemos albergar hacia él. De este modo, considera inevitable cierta tendencia misantrópica y, tenemos que decirlo, misógina, en el amor sexual, que expresa ambivalencia hacia el cuerpo del ser al cual nos arrastra una profunda necesidad. Aunque no dice nada más sobre los peligros éticos de una emoción así y, de hecho, parece considerarla simplemente una parte natural de la sexualidad (masculina), nosotros podemos distinguir tales peligros.

Sostener que el espectador juicioso no siente amor no supone exactamente postular que una vida humana buena no deba contener amor. Antes bien, implica afirmar que el amor siempre ofrece la ocasión de mostrar cierta vergüenza en la vida social razonable, ansiedad en la persona que se esfuerza en hacer el bien a los demás y regocijo por parte del observador. La razón fundamental que ofrece Smith para aun así soportarlo es la de Kant: sirve a los objetivos de la reproducción (Smith denomina a su componente sexual «la pasión mediante la cual la Naturaleza une a los dos sexos»). Y queda claro que, al igual que Kant, prefiere una relación marital sin los peligros del amor, pues relaciona el amor con el adulterio femenino y el libertinaje masculino. Parece que toleramos mejor el amor en tanto etapa del cortejo prematrimonial.

Así pues, en definitiva, soportamos las propensiones ridículas e incluso inquietantes del amor en la medida en que lo hacemos debido a los demás bienes que ofrece. Pero no queremos hablar de ello demasiado, o no debemos, pues nunca puede «interesar a nuestros compañeros en el mismo grado en que nos interesa a nosotros». Ante el extremo

obvio de que *nos fascinan* las historias de amor, Smith ya dispone de respuesta: nos interesa no el amor *per se*, sino las dificultades que arrostran los amantes, sus esperanzas y temores, su culpa y su ira. El intercambio en sí de confidencias amorosas, ya se representase en forma narrativa dramática, sólo suscitaría el ridículo.[13]

Pero Smith se equivoca. Por más difícil que resulte representar satisfactoriamente el amor erótico en forma narrativa, el amor en sí es objeto de nuestro más intenso interés de espectador. (Proust llega a sostener que *toda* narración convincente en el fondo es sobre el amor, e implica la lectura por parte de los lectores de su propio deseo erótico.) Precisamente *porque* el amor resulta más misterioso que las demás pasiones, precisamente porque no podemos catalogar con facilidad los motivos de nuestros amores, buscamos en las narraciones la comprensión de que carecemos o, al menos, la confirmación de nuestra sensación de estar ante un gran misterio. Hay que reconocer que cuando nos acercamos a los relatos no nos sentimos obligados a conformar una pasión de idéntica clase, por la misma persona, sobre la base de las mismas razones. La lectura sobre Marcel y Albertine no hace más probable que yo salga con un ciclista y duerma con él (pese a que la sustitución de géneros involucrada en tal fantasía es alentada de muchas maneras por el texto). Pero cuando comprendemos qué es profundo y poderoso en su amor, comprendemos algo sobre nosotros mismos y nuestra propia profundidad. Tal historia es, como afirma Proust, un instrumento óptico mediante el cual inspeccionamos nuestro propio deseo y su dolor.[14]

Y cuando efectivamente examinamos nuestro amor a través de relatos y a través de poesía y música, no podemos llegar con facilidad a la conclusión de Adam Smith de que se trata de una pasión meramente ridícula e indecorosa. Es probable que encontremos en lo erótico lo que halla Marcel: una sensación de misterio y profundidad, un extraordinario poder que puede hacer que nos preguntemos, cuando menos, si una vida que renuncie a esta pasión en nombre de la racionalidad social aceptable no resultaría empobrecida, como sin resplandor. Incluso podríamos preguntarnos, aunque Marcel no lo haga, si tal vida no carecería de las fuentes más poderosas de la beneficencia social misma. Qui-

13. Smith (1976), págs. 32-33, tratado en «Steerforth's Arm» en Nussbaum (1990).

14. Proust, III.1089: «Pues a mi juicio no serían lectores míos, sino los propios lectores de sí mismos, por no ser mi libro más que una especie de esos cristales de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual yo les procuraría el medio de leer dentro de sí mismos».

zá Smith se precipite al intentar separar la benevolencia de sus impuros cimientos.

Por consiguiente, muy pocos pensadores de la tradición occidental han propuesto la «extirpación» total —como la denominan Kant y los estoicos— del amor erótico. Si bien se trata evidentemente de una de las emociones más peligrosas, también ha parecido una de las más necesarias, incluso a aquellos filósofos que detestan en grado máximo las emociones. Los estoicos griegos, quienes propugnan la «extirpación» total de la cólera, la aflicción, el temor, la esperanza e incluso la misericordia, desean no obstante preservar para el sabio cierta especie de *éros* no desprovisto de sexualidad. Lo definen como «un intento de trabar una amistad en virtud de la belleza percibida de los hombres jóvenes en la flor de la vida» —definición muy ridiculizada por Cicerón, tanto por su inconsistencia con su programa en contra de la pasión, como por sus preferencias homosexuales.[15] Mantenían que esta pasión reformada proporcionaría la base para una ciudad justa y razonable.[16] En todo esto, como veremos, seguían los pasos de Platón.

Lo que encontramos, por lo tanto, como consecuencia de la tensión captada entre la energía del amor para el bien y su poder subversivo, es un intento recurrente de reformar o educar el amor erótico, a fin de conservar su fuerza creativa purificándolo a la vez de su ambivalencia y exceso y haciéndolo más afecto a los objetivos sociales generales. Esta tradición otorga un lugar preponderante a la metáfora del «ascenso», según la cual, el que aspira a ser amante asciende por una escala desde el amor cotidiano del que parte, con todas sus dificultades, hasta un amor supuestamente más elevado y más pleno. En todos los casos, el ascenso del amante entraña tanto adición como sustracción; y hemos de preguntarnos si lo que queda al final todavía contiene lo que originalmente había de valioso y maravilloso en el amor; si aún es erótico, si aún es amor.

La tercera parte de este libro examina cuatro segmentos de esta tradición del «ascenso». Se trata de un rasgo tan omnipresente en la historia de la filosofía y la literatura occidentales, que se podría escribir una historia iluminadora del pensamiento moral desde Platón hasta Nietzsche empleando sólo este motivo. No acometeré aquí una historia. En cambio, me centraré en tres tipos distintos de relatos de ascenso que conforman sus propias tradiciones dentro de la tradición general: una descripción del ascenso centrada en la contemplación de lo bueno y lo bello; una explicación cristiana que investiga sobre el papel de la hu-

15. Véase Nussbaum (1995b) para un examen de los textos y de su entorno cultural.
16. Véase Schofield (1999).

mildad, el deseo, y la gracia; y una descripción romántica que rechaza un *télos* estático del ascenso, postulando que el empeño mismo constituye la trascendencia del amor. Por último, consideraré una descripción de un ascenso invertido o un «descenso» del amor en que el deseo humano se impone la tarea de abrazar con amor el imperfecto mundo humano.

Cada tradición asegura superar la que (según el orden de estos capítulos)[17] la precede aportando algo importante de lo que la anterior carecía. En alguna medida coincido con tales aseveraciones; por ello la secuencia de los capítulos constituye en sí una secuencia ascendente. Pero al final mis propios juicios resultan más complejos: encuentro elementos de valor ético vigente en varias concepciones distintas y trato de indicar en el capítulo 16 cómo forjaría un todo (o un no-todo) a partir de tales componentes.

No todos los textos que examinaremos comparten la misma visión del amor erótico, de su naturaleza ni de su relación con otros tipos de amor. Por consiguiente, en cada caso habré de plantear preguntas concretas relativas a la caracterización inicial del amor erótico y a factores culturales de contexto que podrían estar implicados en las diferencias entre dichas visiones. Pero considero que hay suficiente solapamiento y terreno común, tanto entre los textos como entre éstos y las experiencias de un lector moderno, como para dar lugar a un debate coherente. De hecho, se debe en parte a la existencia de un debate coherente —pues estos textos se refieren y se critican los unos a los otros— el que se dé un solapamiento significativo entre los textos, mayor del que podríamos encontrar de habernos propuesto simplemente ocuparnos del pensamiento popular acerca del amor en cada una de las culturas en cuestión.

En todos los casos, el amor erótico se caracteriza por comportar un apego y deseo intensos por una persona en particular; tal apego puede transformarse para incorporar otros objetos más generales, pero su comienzo se remonta a una relación personal. El amor erótico también supone modos característicos de ver a la persona amada, a quien se considera radiante y maravillosa, además de necesaria para la felicidad del amante. Por último, el amado es asimismo considerado indepen-

17. En este sentido, hay un orden cronológico: la tradición platónica es conocida por la tradición cristiana del ascenso, además de constituir el blanco de su crítica; los románticos conocen y critican tanto a los platónicos como a los cristianos; Whitman y Joyce reflexionan sobre las tres tendencias. Pero, por supuesto, hay platónicos que repudian el romanticismo (Proust), cristianos que rechazan tanto el platonismo como el romanticismo (los modernos tomistas examinados en el capítulo 12), entre otros. En este sentido, el orden no es cronológico.

diente —no controlado ni poseído, ni simplemente una parte del amante o sumiso a su voluntad. El carácter grato o terrible (o ambos) de tal separación será materia de debate; pero es una característica que modela de modo fundamental los proyectos amorosos. Estas creencias sobre el amor, podríamos afirmar, constituyen el terreno común de la tradición del ascenso.

IV. Los discípulos del ascenso

Cada una de estas tradiciones no es simplemente una línea de pensamiento, sino una forma de vida. Cada una de estas visiones del ascenso también propone formas en que las personas reales deben ascender, transformando sus imperfectos amores humanos en afectos mejores. Por ello, para hacernos una idea cabal de tal concepción, hemos de imaginar cómo sería el cambio y qué elementos de la vida de las personas sobrevivirían al mismo. En consecuencia, le daré un hilo conductor adicional al debate retornando periódicamente a Marcel y especialmente a Albertine, en tanto discípulos aspirantes y potencialmente «en ascenso», preguntando qué es lo que ellos deberían pensar, desear o ser para llevar a cabo la empresa que cada uno de estos pensadores les ha encomendado.[18] Marcel y Albertine, por descontado, son personajes ficticios. (Al igual que, en cierto sentido, todos nosotros mientras amamos y somos amados en la vida real.)[19] La visión del amor expresada en la narración de Proust, que emplea a Marcel y Albertine como material, es una de las concepciones que examinaremos. Aunque he aceptado provisionalmente algunos elementos del punto de vista proustiano al plantear el problema que voy a tratar en la tercera parte, seré considerablemente crítica con algunos rasgos de su idea del amor. Dado que precisamos que un discípulo hipotético siga las enseñanzas de Platón,

18. Los lectores reconocerán una herramienta que utilicé en Nussbaum (1994) al investigar la educación de la discípula imaginaria Nikidion en las diferentes escuelas de la filosofía helenística. No veo razón para no volver a emplear el recurso.

19. Con esta afirmación, Proust se adhiere a un austero solipsismo. Puesto que no puede imaginar el conocimiento de la otra persona de forma diferente de la posesión, cree que estamos condenados a amar una creación de nuestra propia fantasía: véase el capítulo 10 y «El conocimiento del amor» en Nussbaum (1990). Yo no acepto su punto de vista, como resultará evidente; de hecho, mi diagnóstico es que su concepción del objetivo se origina en una forma patológica de narcisismo. Al afirmar esto, sólo quiero decir que las actividades creativas de la imaginación y la interpretación son fundamentales en nuestra capacidad de establecer contacto con otra persona, así como de imaginarnos a nosotros mismos.

Agustín de Hipona y Spinoza —no sólo las de Marcel, el autor interno, o de Proust, el autor que está tras el narrador—, la mejor manera de evitar la confusión entre nuestro discípulo imaginario y la polémica concepción de Proust es centrándonos no en Marcel, sino en Albertine, de cuyo mundo interior el lector de Proust de hecho no sabe nada.

Albertine, o A., como la denominaré de ahora en adelante, es un conveniente espacio en blanco dentro del cual cabe construir la narración de cada relato de ascenso. Además, puesto que el niño que nos estuvimos imaginando antes era en realidad una niña, A. puede funcionar como la continuación de la historia de aquella chiquilla. Y por último, dado que la tradición que describiremos es en su mayor parte, sorprendentemente, una tradición de hombres que escriben sobre hombres,[20] parece razonable imaginar una discípula, cuyas percepciones y reacciones tal vez compliquen, como las de Molly Bloom, el paisaje filosófico, incluso al tiempo que lo iluminan.[21]

V. La teoría neoestoica y la necesidad de narración

Para comenzar a hablar del amor he acudido a Proust. Y el esquema de la tercera parte, que acabo de describir, incluye una investigación no lineal del amor a través de textos literarios de diverso tipo, uno de ellos también musical, además de varios de carácter filosófico. ¿Por qué me

20. Y de hecho, si aceptamos la opinión extendida de que Albertine es un sustituto de varios objetos amorosos masculinos en los que Proust realmente estaba pensando, incluso la misma Albertine ficticia es masculina.

21. ¿Por qué hay sólo un ejemplo de escritura de mujer en esta tercera parte? En *El conocimiento del amor*, al discutir la visión de Proust utilicé como contraste un relato breve de Ann Beattie. En las primeras versiones de las conferencias que originaron este libro, me servía en este punto de una novela de Joyce Carol Oates, *You Must Remember This*, cuya protagonista, Enid, era la discípula imaginaria. Por desgracia, resulta difícil emplear una ficción contemporánea, puesto que rara vez es lo bastante conocida como para servir de punto de partida de una transformación reflexiva sin necesidad de extensos comentarios adicionales. Esto resulta particularmente cierto si uno desea dirigirse a un público multinacional heterogéneo, que simplemente puede desconocer a Beattie, o incluso a Oates, por completo. Asimismo, si se usa un texto de tales características, es necesaria una glosa elaborada, cuando lo más deseable, como he mencionado, es un espacio en blanco. Por todas estas razones, pese a que las diferencias de género son un subtema principal de este libro, y aunque hay numerosas literatas que podrían haber iluminado estas cuestiones, he optado por una discípula proustiana abstracta y por abordar el tema del género a medida que aparezca en cada texto, haya sido escrito por un hombre o por una mujer. Veremos que el rechazo de cierto tipo de masculinidad y una correspondiente identificación con lo femenino es un tema importante en Mahler, Whitman y Joyce.

he separado aquí del método analítico usado en las partes primera y segunda, en las que se citaban obras filosóficas y literarias, pero éstas no proveían de su principio de organización a capítulos enteros?

El amor no es un tema que se investigue con facilidad en la prosa analítica de la filosofía; tampoco se presta dócilmente a formas convencionales de argumentación lineal. Smith estaba en lo cierto cuando insistía en el papel desproporcionado que el misterio y la particularidad desempeñan en el amor; y los textos filosóficos convencionales suelen transmitir deficientemente dichas cualidades. A menos que acometa la empresa proustiana de escribir la historia del propio amor —tarea que requiere, como señala Marcel, talento literario, además de toda una vida de dedicación desinteresada a la literatura—, la mejor forma de abordar el tema me parece examinar textos bien escritos por otros. La tercera parte, por lo tanto, es una serie de lecturas textuales con comentarios filosóficos de las mismas. La selección de textos no es caprichosa; sus principios se describen con más detalle en la próxima sección. Y el movimiento de toda la exposición (junto con las reflexiones sobre las lecturas) pretende presentar una imagen lo suficientemente clara de la historia que yo trataría de contar si fuera a emprender, *per impossibile*, la tarea de Proust. Al mismo tiempo, los textos subrayan la auténtica variedad y multiplicidad del amor, proporcionando así un mayor y más variado número de «instrumentos ópticos» a los lectores que deseen utilizar tal comentario para estudiar su propia experiencia.

Hay una razón adicional para recurrir a relatos amorosos con el objeto de investigar el amor. He caracterizado todas las emociones como relaciones de objeto complejas; y he alegado que la mayor parte de las emociones de los seres humanos adultos no pueden entenderse cabalmente sin examinar la historia de relaciones de objeto que las informa, pues el pasado proyecta su sombra sobre el presente. Pero lo que es hasta cierto punto verdadero acerca de todas las emociones, lo es muy especialmente acerca del amor. No puede entenderse de manera satisfactoria, a menos que se examine como parte del complejo tejido de un relato que se dilata en el tiempo.

Llegamos ahora a un punto complejo de la relación del amor con la teoría neoestoica de las emociones que vengo desarrollando, pues el amor, a la vez que emoción, es también una *relación*. Puedo sentir amor por alguien, o estar enamorado de alguien, y el amor mismo es una emoción en el sentido descrito aquí; pero hay otro sentido en el cual es amor sólo está presente si se da una relación mutua. Los diferentes escritores hacen hincapié en aspectos distintos de esta familia de experiencias, centrándose algunos en la emoción dirigida hacia un ob-

jeto, mientras otros lo hacen en una relación con interacción, mutua emoción y conciencia recíproca de la misma. Esto nos interesará cuando abordemos cada una de las descripciones. Pero si ya es el caso que una emoción dirigida hacia el objeto precisa ser iluminada considerando la historia de la cual forma parte, resulta aún más claro que los aspectos relacionales e interactivos del amor demandan una narración para su examen completo.

En la medida en que un pensador sostenga que sin una relación recíproca el amor está ausente —como hace, por ejemplo, Aristóteles en su descripción de la *philía* o amor amistoso—, tal pensador parecerá o bien definir el amor como algo más que una emoción, o bien rechazar la concepción de las emociones que he defendido aquí. En general, Aristóteles acepta una descripción de la emoción que no difiere de la mía. Sin embargo, sostiene que el amor —o al menos la *philía*—[22] no es meramente una emoción. Aunque entraña emoción, también presenta características que van más allá de lo emocional. Creo que el planteamiento de Aristóteles es persuasivo: hay tipos de amor que tienen rasgos que van más allá de lo emocional y se encuentran entre los tipos más importantes de amor para los propósitos de la ética normativa. Pero esta observación no cuestiona nuestra visión de las emociones, pues, tal como he formulado la objeción, consiste sólo en que la emoción del amor resulta insuficiente para la experiencia plena del amor humano del modo que es relevante para la ética. En otras palabras, el término «amor» se emplea equívocamente para nombrar tanto una emoción como una forma de vida más compleja. Puede que nuestra descripción, centrada en las relaciones de objeto, sea adecuada para dar cuenta de las emociones, sin explicar completamente la forma de vida más plena de la cual las emociones amorosas a menudo forman una parte importante.

Esta réplica, sin embargo, es demasiado precipitada, pues imagina que las emociones implicadas en el amor no resultan afectadas por la presencia o ausencia de una relación recíproca del género descrito por Aristóteles. Claramente, éste no es el caso. En una relación recíproca de tipo aristotélico, las emociones suponen una concepción del objeto en cuanto persona que desea y busca activamente mi bien, y para quien yo deseo y busco activamente el bien. Por otro lado, los amantes experimentan emociones hacia su propia relación y las actividades que ésta supone. Por ello, no podemos siquiera entender cabalmente el aspecto

22. Para dos tentativas de comprender las opiniones de Aristóteles acerca de *éros* basándose en las escasas pruebas que nos han llegado, véanse Price (1989) y Sihvola (2002).

emocional del amor sin ver cómo se relaciona a menudo con interacciones e intercambios como los que Aristóteles considera. Esta complejidad no significa que no podamos examinar el amor desde la perspectiva de una teoría de la emoción como la que he ideado; significa que toda investigación de este tipo ha de ocuparse de la totalidad del tejido del amor, no sólo de ejemplos aislados de emociones intensas, lo cual nos brinda un motivo, incluso desde la perspectiva de la concepción neoestoica, para interesarnos particularmente por los planteamientos narrativos del amor, los cuales pueden iluminar los aspectos emocionales no sólo investigando la relación que se establece entre emociones pasadas y presentes sino, también, situando las emociones en su relación con las acciones y las interacciones, esos otros elementos del amor según Aristóteles.

Otros dos asuntos se nos plantean ahora acerca de la relación entre el amor erótico y la visión neoestoica. Como veremos, ambos nos dan aún más motivos para interesarnos por las narraciones. Uno es el asunto del deseo sexual. El amor erótico, a diferencia de muchas otras emociones, parece estar ligado a un deseo que contiene al menos algunos elementos corporales necesarios. ¿Significa esto que su definición tendrá una estructura diferente de las de otras emociones, que mencionará esos elementos corporales de la excitación como necesarios para la emoción?

Se trata de una cuestión muy delicada, cuya respuesta varía con los distintos planteamientos sobre el amor erótico. En primer lugar, nos encontramos con el problema de alcanzar una explicación satisfactoria del aspecto sexual del amor erótico y del papel del elemento corporal en el mismo. Como he observado en el capítulo 2, al comentar las definiciones reduccionistas de la investigación sociológica, hasta la excitación sexual es difícil de definir en términos puramente fisiológicos, y no está claro si se ha de incluir alguna condición fisiológica concreta (por ejemplo, como en el capítulo 2, la excitación genital medida según el volumen sanguíneo del pene o la vagina) en la definición de la excitación. Señalamos en el capítulo 2 que esta medida no nos proporcionaba una condición suficiente para la excitación sexual (pues tales condiciones físicas en ocasiones se producen en contextos que no podrían describirse plausiblemente como eróticos, tales como los ahorcamientos); y no estaba del todo claro que nos brindase una condición necesaria, dada la posibilidad de experiencias que parece razonable describir como excitación sexual (que incluyen sensación y fantasía) en personas con diversas discapacidades que impiden la erección. Ciertamente, sin embargo, el *deseo* sexual no posee una condición fisiológica suficiente, ni una condición fisiológica necesaria, por motivos estrechamente rela-

cionados. (Si no se pudiera tener deseo sexual sin excitación genital, la impotencia no sería el problema que es.) En cuanto al amor erótico —en el capítulo 2 afirmaba que había que esperar a la tercera parte para aplicar el pletismógrafo peniano a Heathcliff, aquí puedo decir que si lo hiciésemos, el resultado sería considerablemente incierto. *Cumbres borrascosas* nos confronta con un tipo de amor erótico de extrema intensidad, acompañado de deseos vehementes que en cierto sentido son eróticos y, en amplia medida, sexuales, que sin embargo parecen tener poco que ver con la sexualidad genital. Heathcliff vincula la excitación genital con la agresividad y la crueldad, como sabemos por la narración de Isabella. Es sumamente dudoso que relacione su amor por Cathy con un estado genital de esas características. El vínculo de Cathy con lo físico es muy confuso: cuanto más intensamente ama, más parece convertirse en llama o en viento, en vez de en un cuerpo de carne y hueso.

Esta compleja disociación de amor erótico y sexualidad genital es un tema común en los textos sobre el amor. La separación está especialmente marcada en la tradición cristiana, que trata de apropiarse del ímpetu emocional del amor sin los pecados de la carne; pero también la encontramos en el ascenso platónico, que rápidamente deja atrás los cuerpos hermosos, e incluso en Proust. El amor erótico de Marcel por Albertine, pese a su complejo vínculo con actos sexuales físicos, no se define en términos de tales actos ni de su condición física. Marcel afirma que el acto sexual es una de las estratagemas que elije para aliviar su agonía durante un tiempo, y posiblemente también como forma de expresar (vanamente) una suerte de posesión fugaz.[23] Pero el acto y sus manifestaciones físicas en sí no constituyen el amor.

Parece plausible afirmar que el amor erótico es inseparable de algún género de deseo sexual, en el sentido de algún tipo de deseo de acto sexual y otros actos corporales relacionados. No es preciso que tal deseo sea consciente ni que tome la forma de algún plan o proyecto efectivos. (Si se extiende el amor erótico a objetos no humanos, como hace Platón, no se lo puede vincular a estos proyectos, aunque pueda haber fantasías análogas de unión o de «estar con».)[24] Como veremos, esta idea de que el amor erótico no puede ser el que es sin deseo sexual es refutada por algunos autores cristianos y, no obstante, creo que hemos de aceptarla, al menos de forma provisional, en tanto guía sobre lo distintivo de este género de amor en comparación con otros ejemplos del

23. En ello parece coincidir con Aristófanes, en el *Banquete* de Platón: véase el capítulo 10.

24. Por ejemplo en el *Banquete* habla de una suerte de acto sexual con el objeto del conocimiento: véase el capítulo 10.

mismo. Por otro lado, puesto que ya hemos insistido en que el deseo sexual en sí mismo es cuestión de pensamiento y fantasía más que de ninguna manifestación corporal particular, esto no hace que el amor erótico dependa de ninguna manifestación corporal concreta. Así pues, no veo razón para pensar que el amor erótico tenga una relación con lo físico que nos obligue a modificar nuestra concepción neoestoica en ningún aspecto fundamental.

En pocas palabras: los «levantamientos del pensar» están a menudo ligados a otros levantamientos; pero el amor mismo radica en el levantamiento de la mente. No obstante, hemos de continuar examinando esta cuestión a medida que investiguemos sobre la emoción, pues es muy compleja y diversa. Podremos hacerlo si nos centramos en narraciones que nos muestren los nexos entre el amor y el deseo sexual. De hecho, resulta difícil imaginar otra forma de abordar esos lazos, ya que las explicaciones científicas de éste con frecuencia dejan a aquél de lado deliberadamente, como hacen muchas descripciones psicoanalíticas. (Entre ellas, las que son lo suficientemente complejas y no reduccionistas como para incorporar una idea adecuada del amor también se asemejan a la narración o la poesía, y así no constituyen excepciones a mi sugerencia general.) Habremos de regresar a esta cuestión, sin embargo, a medida que vayamos abordando cada explicación.

Un asunto final relativo al vínculo entre el amor y la teoría neoestoica nos conduce a un motivo adicional para buscar comprensión a través de las narraciones. Se trata de la cuestión de si el amor se relaciona con los deseos de acción y con los proyectos y planes de diverso tipo de manera diferente a otras emociones. Afirmaba en el capítulo 2 que las emociones establecen un vínculo estrecho e íntimo con los motivos y los deseos, así como con los proyectos y los planes; pese a ello, sostenía que no deberían definirse en términos de tales motivos y proyectos. La razón de ello es que bastantes emociones no se relacionan con ninguna acción en concreto: la aflicción, por ejemplo, o el júbilo sereno. Y sugería que incluso cuando un tipo de emoción mantiene lazos estrechos con una cierta acción —como el miedo con, pongamos, la huida—, tal vínculo es contingente, no esencial en la definición. Si bien alguien que teme al enemigo huirá, siendo todo lo demás igual, el soldado valiente (tal como Aristóteles lo describe) no escapará porque, pese a su miedo, juzga que huir sería vergonzoso. Considero que algo similar sucede con el amor. Aunque a menudo éste se vincula con proyectos de posesión y control, o con proyectos más beneficiosos de ayudar al ser querido —y pese a que algunos planteamientos prominentes sobre el amor convierten de hecho tales proyectos en parte de la definición del amor—, probablemente lo que debería decirse es que el

amor es un género particular de conciencia de un objeto como extraordinario y sobresaliente, y como profundamente necesitado por el yo. El proyecto de posesión (o de ayuda) es, entonces, una respuesta a esa conciencia. En cualquier caso, habría que distinguir cuidadosamente la conciencia y el proyecto de posesión (o de ayuda), que en absoluto se sigue automáticamente de la misma. Si Proust describe una forma de amor cuyo núcleo o esencia es el deseo de posesión, quizá se equivoque —tomando por esencial algo que es un concomitante no esencial de una forma especial de conciencia del objeto—, o quizás esté describiendo una estrecha subclase de experiencias, en la que tal deseo realmente es esencial y afecta a la propia naturaleza de la conciencia.

VI. Criterios normativos

A fin de calibrar las diversas explicaciones de la reforma del amor, necesitamos algunos parámetros de comparación. Según mi concepción de las emociones, la evaluación de las mismas es parte esencial de la evaluación general de los juicios de valor y las actitudes cognitivas de una persona: ¿en qué medida se corresponden con el mundo y hasta qué punto encarnan concepciones apropiadas del valor? No obstante, he afirmado en la primera parte que podemos describir una relación de mutuo apoyo entre una explicación de la salud emocional y una explicación ética normativa (o una familia de las mismas) que ponga el acento en la flexibilidad, la reciprocidad y la misericordia.

De manera similar, al tratar la compasión subrayaba la necesidad de dotarla de una teoría ética, defendida independientemente, que diera cuenta cabal de los tres juicios; pero también sugería que los mecanismos psicológicos en que la compasión descansa abogan por una extensión del interés por los demás y la beneficencia. Al proporcionar una explicación general de cómo una teoría ética razonable podría responder a los tres juicios, proponía algunas contribuciones que la compasión podría realizar a la vida pública en una democracia liberal pluralista.

Cuando hablamos de forma normativa acerca del amor, hablamos evidentemente sobre asuntos tanto personales como sociales. No nos confinamos, como hicimos en el capítulo 8, a la esfera de la justicia ni al esquema básico de cooperación en una sociedad, sino que nos aventuramos en el área de la teoría ética comprehensiva, en relación a la cual no habría de esperarse que todos los ciudadanos coincidieran. Por otro lado, al menos una parte de lo que buscamos es una extensión de la «psicología política razonable» diseñada en la segunda parte: queremos saber si cabe encontrar una explicación del amor que realmente haga

razonable la expectativa de que la vida emocional de los ciudadanos apoye las instituciones liberal-democráticas pluralistas. Pese a que los argumentos que siguen no observan rigurosamente la distinción entre los valores políticos y los comprehensivos y aunque, en consecuencia, sigue abierta la cuestión de cuántas de las conclusiones de esta parte podrían integrar un «consenso solapado» político, mi juicio provisional es que los criterios normativos establecidos aquí son razonables para ser compartidos por todos los ciudadanos. Los amores que no tienen estas características ciertamente han de tolerarse, pero podemos ver que es menos probable que apoyen los objetivos de una sociedad liberal-democrática. Así, por ejemplo, una concepción comprehensiva de la vida humana basada en la noción proustiana del amor, con su hincapié en los celos y su deseo de posesión, probablemente estará en tensión profunda con algunos objetivos razonables de la ciudadanía, de un modo que una concepción normativa del amor diferente, centrada en la reciprocidad, no lo estaría.

Al plantear cuestiones normativas sobre las concepciones del amor, haríamos bien en empezar por los problemas que la tradición filosófica ha identificado, en concreto, con los vínculos del amor con relación a una necesidad excesiva, con un carácter vengativo al respecto y con una estrecha parcialidad del interés. Y, en efecto, todas las explicaciones terapéuticas que examinaremos abordan explícitamente estos tres problemas, asegurando haber obtenido un amor libre de ellos. Habremos de examinar tales afirmaciones. Mi visión del amor en la primera infancia sugiere que al plantear preguntas acerca de la necesidad excesiva deberíamos centrarnos en la vergüenza patológica, considerando una vergüenza persistente por el solo hecho de advertir la propia condición necesitada del ser humano como un signo peligroso, una advertencia de que puede que se avecinen proyectos narcisistas de manipulación y control. El capítulo 4 también sostiene que al reflexionar sobre la relación entre amor y agresividad deberíamos centrarnos en afrontar o contener el asco. Es probable que un ascenso de amor que aliente la repulsión, con su separación entre el yo y lo contaminante, no haya superado de un modo estable una agresividad nociva.

Pero una valoración adecuada de estas terapias de ascenso también demanda algunos criterios normativos positivos. Aunque no podemos evaluar estas explicaciones completamente sin defender una teoría ética íntegra, podemos al menos concentrarnos en los siguientes *desiderata*, los cuales muchas teorías, pese a diferir en otros extremos, subrayan:

1. *Compasión.* La visión del amor (o, mejor dicho, el amor que queda en alguien que vive según tal noción) debe albergar y apoyar la compasión social general. La compasión cimentada por el amor tiene

que erigirse sobre explicaciones razonables de los tres juicios que la segunda parte identificaba como constituyentes de la compasión: esto es, explicaciones razonables de la seriedad de diversas vicisitudes humanas, de nuestra responsabilidad por las mismas y de la extensión adecuada del interés por los demás.

2. *Reciprocidad.* La visión del amor (o, mejor dicho, el amor que queda en alguien que vive según tal concepción) debe albergar y apoyar relaciones recíprocas de interés por los demás en las cuales las personas se traten no como cosas, sino como agentes y como fines, y en las que se respondan la una a la otra con la «interacción sutil» descrita por Winnicott. Toda explicación del amor que pretenda mostrar cómo éste puede convertirse en una fuerza a favor del bien en la sociedad debe probar que puede arrostrar este desafío, es decir, dar lugar a la reciprocidad tanto dentro de la propia relación de amor erótico como en otras relaciones sociales a las que el amor está estrechamente vinculado. En consecuencia, estamos de hecho ante dos preguntas: ¿contiene el amor en sí reciprocidad? y ¿apoya otras relaciones recíprocas? En principio, estos puntos son independientes, en el sentido de que un amor recíproco podría ser tan exclusivo que alejase todas las demás relaciones, recíprocas o de otro tipo, y un amor centrado en la posesión en vez de en la reciprocidad podría ser compatible con relaciones recíprocas en otros ámbitos de la vida. Por otro lado, puede observarse un nexo plausible entre ellos: por ejemplo, si un retrato normativo del amor alienta a los varones a concebir a las mujeres como objetos para su uso y control, no es probable que se promuevan las relaciones recíprocas entre varones y mujeres en la vida social y política. El amor nos proporciona una comprensión del valor que después trasladamos a otras esferas.

3. *Individualidad.* Toda concepción del amor que sea éticamente buena en sí misma, o que conduzca a bienes sociales, tiene que reconocer y subrayar el hecho de que los seres humanos son individuos. Se trata de una noción escurridiza. Uno de los aspectos de la individualidad es la *separación*. Con esto quiero decir que las personas tienen vidas y cuerpos diferenciados, y vidas propias que vivir. Cada uno sigue un curso vital separado desde el nacimiento hasta la muerte, un camino aislado de alegría y aflicción, euforia y sufrimiento, que nunca se funde orgánicamente con la vida de ninguna otra persona (excepto antes del nacimiento de un niño y de su entrada en este mundo de objetos). La comida que A. recibe no llega milagrosamente al estómago de B. (a menos que B. sea ese niño nonato); la satisfacción de B. no elimina ni equilibra la infelicidad de C. Esta separación tampoco es meramente espacio-temporal: cada persona tiene sólo una oportunidad de

vivir en este mundo, una oportunidad de vivir una vida que es la suya y de nadie más.

Un segundo aspecto de la individualidad es la *diferenciación cualitativa*. Todas las personas (incluso los gemelos idénticos, y hasta los clones del futuro) tienen propiedades distintas, por encima de las meras diferencias espacio-temporales que supone la separación. Tienen sus distintos talentos y gustos, proyectos y planes, defectos y virtudes, todo ello unido de modo que convierte en natural el denominar a cada uno con un nombre propio.

De estos dos aspectos de la individualidad, el que he denominado «separación» parece el más significativo, si con tal término nos referimos a la separación no en el sentido meramente espacio-temporal, sino en el sentido más amplio sugerido aquí. Por más semejantes que sean las personas en sus propiedades cualitativas, el hecho de que cada una de ellas tenga sólo una vida que vivir, la suya propia, es un hecho ético de gran relevancia. Por más influido o arropado que esté por otros, sólo yo puedo vivir mi propia vida. Considérense los copos de nieve. Cada uno es cualitativamente distinto, o eso nos aseguran. De manera que cada uno tiene esa suerte de individualidad, e incluso cada uno es distinto espacio-temporalmente. Y, sin embargo, no concebiríamos los copos de nieve como poseedores de «individualidad» en el sentido que juzgamos relevante para la humanidad o para la ética.[25]

Estas tres características parecen importantes para toda visión ética que podamos encontrar atractiva y pueden ser compartidas por concepciones éticas de diverso tipo. También son rasgos buenos para un punto de vista capaz de promover el respeto mutuo entre los ciudadanos de una sociedad liberal-democrática, de modo que todo planteamiento del amor que los refuerce resultará probablemente, *ceteris paribus*, interesante desde el punto de vista social, y todo aquel que los subvierta resultará probablemente sospechoso desde tal perspectiva. De hecho, me parece que al insistir en estas tres notas no hay por qué abandonar la esfera del consenso político: pueden ser sancionadas por una amplia variedad de concepciones éticas razonables. Veremos, en efecto, que varias de nuestras visiones del ascenso apoyan los tres rasgos a pesar de pertenecer a tradiciones ético-religiosas comprehensivas considerablemente divergentes.

¿Cómo, entonces, puede reformarse el amor para que no resulte excesivamente dependiente, vengativo o parcial, y para que fomente la compasión social general, la reciprocidad y el respeto de la individualidad?

25. Por las formulaciones de estos párrafos estoy en deuda con Charles Larmore.

Capítulo 10

Creatividad contemplativa: Platón, Spinoza, Proust

I. Ascenso contemplativo

El patrón de reforma que denominaré el «ascenso contemplativo» se halla en el núcleo de la tradición filosófica occidental. Articulado primero por Platón, el modelo se desarrolla de modo influyente con Plotino y encuentra adeptos a lo largo de la historia, desde los neoplatónicos tardíos hasta Agustín de Hipona y otros pensadores cristianos, pasando por Spinoza y, en época reciente, escritores de ficción como Virginia Wolf[1] y Marcel Proust. Aquí me centraré en Platón, Spinoza y Proust. Platón otorga al modelo sus características definitorias; Spinoza profundiza en la explicación de la necesaria ambivalencia del amor y de los beneficios sociales del ascenso; Proust, refiriéndose directamente a la escala platónica, la sitúa dentro de un marco narrativo, motivándola más explícitamente, desarrollando el planteamiento de Spinoza sobre la ambivalencia, la envidia y los celos, y evidenciando cómo se manifiesta en una vida.

La idea general que subyace a este patrón del ascenso es que la cura para la vulnerabilidad de la pasión es la pasión por la comprensión.[2] Al centrarse en ese objetivo intelectual junto al de la creatividad que la tradición asocia con él, uno se vuelve capaz de enfrentarse a los mismos objetos mundanos —o eso se asegura— sin una dependencia angustiosa, sin ambivalencia ni deseo de venganza, sin la parcialidad egocéntrica que hace del amor una amenaza en la vida social. Abordaré a continuación el *Banquete* de Platón, fuente de esta tradición —así como de

1. Sobre la influencia de *El banquete* de Platón en *Al faro* de Virginia Wolf, véase Wyatt (1978).

2. Compárese con Epicuro: «Mediante el *éros* por la verdadera filosofía toda mala pasión se repara».

las visiones cristiana y romántica de la escala del amor, pues éstas reaccionan contra la postura platónica y la critican.

II. Aristófanes: el amor y la totalidad originaria

Antes de abordar el ascenso del amor, el *Banquete* de Platón ofrece varias descripciones del amor no reformado.[3] En ellas, refleja un poderoso paradigma cultural según el cual *éros* se concibe no como una emoción vinculada esencialmente a una relación de reciprocidad, sino como un deseo de poseer algo que se considera valioso y que se necesita de un modo apremiante.[4] Los amantes desean realizar el acto sexual, y consideran que éste entraña el control o posesión activos de un objeto. Pero lo que intentan conseguir mediante tal acto es más complejo, apremiante y problemático.

En opinión del poeta cómico Aristófanes, cuyo diagnóstico parece el más pertinente para la curación final,[5] el deseo de A. de hacer el amor con M. no es más que el deseo de su propia integridad o completitud, es decir, de una «cura» de la condición desvalida e incompleta que comparten todos los seres humanos. Su mito recuerda un tiempo ficticio en que los humanos no eran desvalidos ni incompletos. Por el contrario, afirma, eran un todo y eran redondos (189D y sigs.) —ofreciéndonos una versión del relato arcaico de la Edad de Oro dotada de un nexo particularmente estrecho con nuestra explicación de la omnipotencia infantil y sus transformaciones mágicas. De tal modo, el mito despierta recuerdos de integridad infantil que probablemente se encuentren en la base de muchas vidas, si no de la mayoría. Incluso nuestra forma, continúa, no era esta tosca disposición puntiaguda, con unas partes delanteras blandas e indefensas, que ahora nos recuerda nuestra vulnerabilidad cada vez que nos movemos. Antes éramos redondos y simétricos y podíamos rodar en todas direcciones. La esfera generalmente se concebía en la Antigüedad griega como la forma de la integri-

3. He expuesto este planteamiento más extensamente en Nussbaum (1986), capítulo 6; aquí seré bastante más breve y me centraré en el material sobre la creación, que no traté en aquel proyecto, y en algunas divergencias relevantes respecto de mi interpretación anterior. No me ocuparé aquí del *Fedro*, que sigo considerando significativamente diferente del *Banquete* en su énfasis sobre la reciprocidad tanto de la acción como de la pasión: véase Nussbaum (1995b).

4. La mejor explicación que conozco de las pruebas de lo popular está en Winkler (1990); véase también Halperin (1989), para una defensa de que no hay solución de continuidad entre la visión metafísica de Platón y el material de la cultura popular.

5. Véase el análisis de Nussbaum (1986), capítulo 6, que sigo suscribiendo.

dad o de la perfección; se semeja también a la forma del feto, encogido en el interior del cuerpo materno, o del recién nacido en los brazos de su madre. (Aristóteles señala que las extremidades tienen la función de desplazar a las criaturas de un sitio a otro y, en consecuencia, sólo son apropiadas para las criaturas con necesidades: las esferas celestes no precisan tales órganos —véase *Acerca del cielo* I.12, analizado en el capítulo 15.) Éramos «extraordinarios en fuerza y vigor» y poseíamos «un inmenso orgullo» (190B).*

Así pues, los humanos atacaron a los dioses a fin de establecer su control sobre el universo (190B). De modo que la búsqueda de la omnipotencia conduce a un acto de agresión desastrosa. En lugar de hacernos desaparecer por completo, Zeus, volviéndonos «más débiles», simplemente nos hizo humanos —creó para nosotros la condición de necesidad, inseguridad e incompletitud que nos separa de manera insalvable de los dioses. Cortó a los seres esféricos en dos, de manera que caminasen sobre dos piernas —y, a continuación, giró sus cabezas para que siempre tuviesen que ver la parte cortada de sí mismos y así «se hiciera[n] más moderados[s]» (190E). La falta de integridad se nos revela así en la forma misma de nuestro cuerpo, con sus puntiagudas y protuberantes extremidades, sus partes frontales insólitamente desprotegidas. El ombligo representa la costura de las mitades cortadas y constituye «un recuerdo del antiguo estado (*mnemeîon toû palaioû páthous*)» (191A). Hasta este pequeño detalle sugiere que el mito pretende capturar el carácter traumático del nacimiento al mundo de los objetos, pues, desde luego, lo que el ombligo nos recuerda en realidad es el *páthos* de la separación de la madre y el comienzo de una vida de necesidad.

Toda persona conserva una idea borrosa de un estado anterior de integridad y busca, abatida, su «otra mitad». Según Aristófanes, esta búsqueda es el origen del deseo sexual, cuyo objetivo es fundirse de nuevo con esa mitad en un estado de unidad primaria. La idea de unirse a la «otra mitad» de uno conduce a las personas, al principio, a olvidarse de comer y del resto de la vida: como no pueden dejar de estrecharse, A. y M. (imaginemos) mueren pronto (191AB). Por esta razón, Zeus, cambiando los genitales de sitio, hizo que fuera posible un género de penetración mediante el acto sexual, para que «hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida» (191C). En otras palabras, la estructura necesariamente intermitente del acto sexual, con sus ci-

* Platón, *Banquete*, en *Diálogos. 3, Fedón; Banquete; Fedro*, trad. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1988. (*N. de las t.*)

clos de necesidad y saciedad, es lo único que impide que el sexo nos mate; su intenso placer se opone a nuestro interés por todo lo demás. Gracias a esa inserción del cuerpo de una persona en el de otra alcanzamos algo parecido a la redondez e integridad de «nuestra antigua naturaleza». La especial relevancia que el amante atribuye al objeto deriva de la sensación de que ésta y sólo ésta es la cura de su incompletitud y de que el amor sexual la sanará. Cuando describe a dos amantes que yacen juntos, Aristófanes conjetura que su más profundo deseo sería ciertamente fundirse con el otro, de manera que todo deseo y falta de integridad cesasen:

> Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís». Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría [...] (192DE)

Este complejo pasaje manifiesta la esencial ambivalencia que encierra el deseo de restaurar la totalidad, pues, por supuesto, de cierta forma la idea de la fusión consigue el preciado objetivo de la integridad restaurada. Y sin embargo, al mismo tiempo, promete inmovilidad, la pérdida de las extremidades, del movimiento, del deseo erótico y de la actividad sexual mismos. El deseo de los seres humanos es ser divinos; también es (quizá) disfrutar la vida humana. Tales deseos, sugiere Aristófanes, están trágicamente entrelazados. Por ello el propio acto sexual, aunque considerado una curación por sus participantes, es de hecho la representación de una fantasía compleja, contradictoria y parcialmente imposible. El sexo sería humano —y una ocasión de júbilo en vez de frustración— sólo si se renunciase a ese deseo; pero Aristófanes sugiere que no puede renunciarse a él: ningún amante rechazaría el ofrecimiento de Hefesto.

Este lúcido retrato de las raíces del amor erótico sostiene efectivamente que este tipo de amor es la representación de una fantasía primitiva de omnipotencia recobrada. Persigue el resultado mágico del control completo sobre el «objeto de transformación», y extrae su intensa fuerza de su conexión con estos proyectos tempranos. Pero tales proyectos han de fracasar, pues somos finitos y mortales. Por otra

parte, junto a su poder de distracción, este género de amor infantil, centrado en la posesión y el control, parece impedir alcanzar el tipo de relación dentro de la cual son posibles un apoyo real y una ayuda mutua. No sorprende que el diálogo abunde en imágenes de favoritismo y parcialidad, así como en signos sobre el exceso y la ambivalencia «locos» del amor —representados con mayor vivacidad en las autodestructivas pasiones de Alcibíades, pero también presentes en las frecuentes referencias jocosas a los celos, la locura y la venganza (p. ej. 219C-E, 217E-218A, 213D5-6, 213D7-8). Si *éros* es esto, exige una reforma urgente.

III. Diotima: el amor como creación en lo noble y lo bueno

Antes de que A. pueda emprender el ascenso del amor descrito por Diotima, la maestra de Sócrates, debe comprender la definición del amor que éste aprendió de aquélla, la cual recorre y revisa de manera sutil la descripción de Aristófanes. El amor, como se explica ahora, es, en efecto, un deseo de posesión de un objeto; pero el objeto ha de tener un carácter y una disposición especiales. Ha de ser noble[6] y bueno.[7] «El amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea [...] realmente bueno» (205E). De hecho, alega, los diversos tipos de deseo que se suelen encontrar —el amor por el dinero, por el deporte, por el estudio filosófico, por el sexo— son especies de la misma pasión, si bien en general reservamos el nombre *éros* para la clase sexual (205D). A. tiene que responder qué tienen en común todas sus ocupaciones: su gimnasia con tocar el piano, sus estudios con su adoración por M. Todas son especies de una empresa común, en la que todos los seres humanos están embarcados: el esfuerzo por hacer propio el bien. ¿Y cómo es la persona que posee el bien? Es una persona floreciente y completa (*eudaímon*). Los amantes descritos por Aristófanes, entonces, no están en realidad buscando «otra mitad», excepto involuntariamente. Una explicación más profunda y vigorosa de su proyecto es que están buscando un bien para sí y, a través del mismo, su propio florecimiento.

6. En adelante, empleo «noble» [*fine*] en vez de «bello» [*beautiful*] para traducir *kalón*, a fin de resaltar el hecho de que se trata de un término moral-estético sumamente general, considerado aquí como intercambiable con «bueno».

7. Sobre el carácter aparentemente intercambiable de *kalón* y *agathón* en la argumentación de Diotima, véanse sobre todo 204E y 201C.

A., entonces, ya ha tenido que percibir cierta unidad en estas ocupaciones diversas, y por ello cierta homogeneidad considerablemente general en sus respectivos objetos. Lo que una persona consigue ganando dinero, otra lo alcanza mediante el amor sexual. Ello no implica directamente la existencia de una cosa, el bien, con variaciones sólo de cantidad, en cuyos términos todos los objetos diferentes sean conmensurables. Pero subsumir todos ellos bajo la rúbrica «bien» es dar un paso firme en esa dirección. Y si A. sabe algo de las argumentaciones socráticas, entenderá el impulso hacia la homogeneidad como característica omnipresente de esa forma de pensar: si dos cosas comparten un predicado común P., por mucho que se diferencien en otros aspectos, *qua* P. deben ser iguales. Ya hable con Menón sobre las abejas, ya con Eutifrón sobre la piedad, Sócrates no permitirá que un término común no sea unívoco en los múltiples casos de su aplicación: tiene que designar una forma o estructura común que, en la medida en que caen bajo ese predicado, todos los portadores de ese predicado comparten.[8] Si A. es una analista astuta de argumentos, se dará cuenta de que una argumentación anterior entre Sócrates y Agatón sólo es válida si se asume que la belleza o la bondad que constituyen el objeto del amor son homogéneas siempre que aparecen, de manera que la falta de una instancia de ellas basta para que falten por completo.[9]

Así, lo que A. quiere de M. es la posesión de un bien para sí misma. El objeto de su apasionado deseo es ese bien, el bien para sí que reside en M., y no la totalidad de M., en la medida en que éste tiene características que no forman parte de tal bien. Esto le parecerá plausible de modo intuitivo, pues a menudo ha deseado que M. no fuese celoso y posesivo, que no estuviera resuelto a escudriñar todos sus actos, que quisiese casarse con ella, que no se empeñase en negar su amor por ella. También ha deseado que el amor que comparten no fuese una fuente de inestabilidad y discusiones constantes. Quiere claramente el bien de ese amor y le encantaría poder separar ese intenso bien —su ingenio, su inteligencia, su dulce necesidad infantil de ella— de las riñas sobre un comentario incidental en el tren o del aburrimiento que se deriva una vez que M. se ha convencido de su fidelidad. Igualmente, todos nos inclinamos a querer las cosas buenas del ser querido y a desear que las malas desaparezcan, aquellas que no nos parece que nos ofrezcan un bien.

Una vez que A. comienza a pensar de este modo, apartando los hilos entrelazados de M. y su pasión y separando lo bueno de lo malo, también le parece plausible creer que la parte buena guarda una rela-

8. Véase *Eutifrón* 5D, 6DE y *Menón* 72AB.
9. Véase Nussbaum (1986), págs. 178-179.

ción considerablemente estrecha con el bien para sí que persigue en otras actividades: al montar en bicicleta o cuando ríe con sus amigos. ¿Acaso no está, en todos los casos, tratando de completarse y de florecer? ¿Y acaso no son formas de perseguir ese objetivo único?

Pero antes de poder comenzar el ascenso, Diotima tiene otro elemento relevante que añadir a la descripción de Aristófanes. El amante, según éste, concebía el objeto del amor (el «amado») como su otra mitad y el objetivo del amor como la unión con la misma. Nosotros lo hemos reinterpretado, considerando el objeto como el bien de la persona y el objetivo como el florecimiento propio. Pero Diotima insiste en que falta algo, pues nuestra búsqueda del florecimiento está constreñida en todo momento por la conciencia de nuestra propia mortalidad (207C y sigs.). No sólo queremos poseer el bien, queremos poseerlo para siempre (206A, 207A). Pero sabemos que no podemos conseguirlo. En consecuencia, buscamos crear algo a partir de nosotros mismos, engendrándolo en la cosa buena o noble que encontramos:[10] algo que nos sobreviva y que porte nuestra identidad.[11] Cada uno de nosotros lo hace de una manera que refleja nuestro sentido de quiénes somos. Así, por ejemplo, algunos buscan, como los demás animales, una continuidad de la procreación física (207CD, 208DE). Se trata de aquellos que se consideran a sí mismos fundamentalmente cuerpos y el proyecto de engendrar como principalmente carnal, el cual exige otro cuerpo como vehículo (209A). Otros, por el contrario, se identifican sobre todo con su carácter moral, sus razonamientos, sus logros humanos de diverso tipo. Este género de deseo reproductivo necesita un carácter y alma receptivos como vehículo —si bien Diotima agrega que el cuerpo también ha de ser atractivo, pues la actividad procreadora tiene una base erótica y el deseo carnal desempeña un papel en la misma (209B). En intimidad con un conjunto de cuerpo y carácter apropiadamente receptivo, esta persona generará producciones creativas —razonamientos y obras— en las que su identidad podrá perdurar. Y esto, no la intimidad sexual en sí misma, constituye el verdadero objetivo del amor.

De modo que A. debe contemplar sus relaciones sexuales mantenidas con M. y advertir que no estaba intentando alcanzar el imposible objetivo de Aristófanes de poseer la totalidad de la persona, tan vinculado a los celos y la venganza, sino uno más benévolo y a la vez más alcanzable: la creación. En todo momento el deseo fundamental de A. ha

10. Acerca de las metáforas de la mezcla de géneros en este pasaje, véase Evans (1993).

11. Aquí y en lo que sigue coincido con la interpretación del pasaje de Kosman (1976).

sido utilizar su intimidad con M. como vehículo para poder crear representaciones de sí misma, de sus compromisos, carácter y aspiraciones, que la sobrevivan y le hagan poseer el bien no sólo mientras viva, sino incluso después de su muerte.

En este punto, es probable que A. se rebele, pues no logra verse en esta descripción de la aspiración creativa. Ciertamente, no se siente atraída hacia M. como vehículo para la reproducción física: si se quedara embarazada, su relación probablemente acabaría. Tampoco le parece verlo como vehículo de ningún otro género de reproducción de sí misma en el lenguaje o en la acción. Lo que la lleva a él es una poderosa necesidad de todo su cuerpo y su ser, necesidad que asocia a una amenaza para la seguridad de su identidad, no para la perpetuación de la misma. Se la podría convencer de que su objetivo es un bien para ella, y de que tal finalidad tiene algo en común con otras formas de aspirar al bien. Y, sin embargo, resultaría mucho más difícil hacerle creer que guarda algún tipo de relación con la supervivencia a su propia muerte mediante la acción creativa.

Entonces, ¿qué es lo que ve en este hombre? ¿Acaso no es, después de todo, el hecho de que se trata de un artista, de que posee una erudición y un talento que admira, los cuales cultivan en ella un gusto por la creación de opiniones refinadas y frases poéticas?[12] ¿El hecho de que la llama desde un mundo de refinamiento e ingenio, en el cual puede crear razonamientos muy diferentes del burdo argot de colegiala que lo cautivó cuando se conocieron? La idea de que ella se vuelva mejor y cree algo que en sí sea noble y bueno es un ingrediente poderoso de su amor. Hasta en el consuelo maternal que le proporciona hay un elemento de creación: cuando él crea como artista, ella crea con él, es partícipe de sus obras en tanto condición previa y marco necesarios. Y, desde luego, la clave de la novela es que logra, de esta manera, crear e inmortalizarse: sus razonamientos, su aspecto, sus gestos de consuelo, todo ello adquiere vida inmortal en la obra de arte literaria de M.

Si A. se convence de que su objetivo es éste, estará preparada para la escala de Diotima, pues hasta para subir el primer peldaño debe conceder todos estos puntos: que el objeto de su amor no es M. sino el bien en él; que tal bien guarda una estrecha afinidad, si no una completa homogeneidad, con todos los demás bienes que las personas persiguen en

12. Véase, por ejemplo, III.10: «Incluso sobre cosas tontas Albertine se expresaba ahora de forma totalmente distinta a la niña que era solo unos pocos años antes en Balbec». Tiene opiniones políticas; critica obras de arte; cita a Racine: «Nada más entrar en mi cuarto, saltaba sobre la cama y algunas veces definía mi género de inteligencia, juraba con sincero arrebato que preferiría morir a dejarme» (III.11).

sus múltiples proyectos y acciones; y que su objetivo último en este amor es reproducirse y perpetuarse a sí misma.

Ahora escucha a Diotima afirmar que el primer peldaño en la escala del amor, el apropiado para una persona joven como ella, es que «comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos nobles* y, si su guía la** dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él nobles razonamientos» (210A). Esto ya lo ha hecho; y sus discursos, si no son los «nobles razonamientos» que Sócrates tiene en mente, le permiten expresarse mejor que ninguno que pudiera satisfacerle a él. Adviértase incluso que A. se adecua bien al modelo pederasta griego, con su acento sobre la asimetría de edades, la iniciación, la educación y su baja estima de la reproducción física.

«Luego debe comprender que la nobleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la nobleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la nobleza que hay en todos los cuerpos» (210B). En otras palabras, al darse cuenta de que la diferencia entre M. y otros cuerpos atractivos es relativamente pequeña, en lo que atañe a la propia atracción, decide obviar tales diferencias (si de hecho queda alguna) y concebir su proyecto como la persecución de esta nobleza dondequiera que aparezca. Esto parece suponer que A. debería procurarse relaciones sexuales con otras personas también, en vez de permanecer fijada obsesivamente a M., pues también en esas relaciones puede expresarse a sí misma y en consecuencia reproducirse. Esto resulta un alivio para A. Quizás (aunque nunca lo sabemos con seguridad) lleve todo este tiempo haciéndolo; quizá no. Pero, ciertamente, este consejo le brinda una independencia y una estabilidad que no tendría si fuera fiel a M., con su obsesión celosa. Se encuentra ahora en una situación más estable, muchísimo menos dependiente de las vicisitudes de una persona particular; puede escoger en un grado muy superior las circunstancias en que satisfacer su deseo de amor. Ha empezado a desenmarañar lo bueno en M. de lo malo: «Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos nobles y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante». (210B).[13]

* Sustituimos aquí, como en todos los pasajes en que aparece, el término «bello», empleado en la traducción que citamos, por «noble», debido al deseo expreso de la autora (véase la nota 6 de este capítulo) de emplear un término más general y más cercano a «bueno» como traducción de *kalón*. (*N. de las t.*)

** Siguiendo también a la autora en sus citas de este diálogo, sustituimos aquí y en adelante los pronombres masculinos del original y de su traducción por pronombres femeninos para acomodarse a su creación de una discípula hipotética. (*N. de las t.*)

13. Compárese con la receta para curar el amor obsesivo en Lucrecio IV.

Si A. está en realidad profundamente enamorada de M. y le es fiel, será muy reacia a dar un paso así, pues (supongamos) ella responde a M. de un modo misterioso, y no siente que él sea tan sólo uno de tantos cuerpos atractivos. La idea no da cuenta de cómo se siente. Por otro lado, ya ha concedido a Diotima que lo que busca en el cuerpo de M. es algo bueno y noble para sí misma, algo relacionado con su propio florecimiento. Estuvo de acuerdo en que no todos los aspectos del M. real conducen a su florecimiento. De esta manera, una vez que ha comenzado a pensar así, le parecerá más natural dar el paso siguiente y reconocer a Diotima que podría haber muy pocas personas con unas propiedades corporales análogamente nobles, que puedan establecer una relación similar con sus deseos para sí misma.

Pero hemos declarado que el deseo creativo de A. encierra mucho más que meras sensaciones corporales; se centra en la reproducción de algo en sí misma que experimenta como profundo desde el punto de vista espiritual o intelectual. En consecuencia, le resultará natural sentirse insatisfecha con esta etapa y avanzar hacia un interés más hondo por el carácter y la psicología de sus parejas, interés que ya había desempeñado un papel fundamental en su pasión original por M. Ella «debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor,[14] séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes» (210BC).

Ahora, A. tiene una pregunta: ¿cómo hemos llegado, exactamente, desde el bien para A. hasta el bien moral? Nunca le ha interesado particularmente la moralidad. (De hecho, su actitud desafiante fue lo que atrajo a M. hasta ella.) Pensaba que Diotima estaba hablando de la satisfacción de las más profundas necesidades de expresarse a uno mismo. Y ahora Diotima se ocupa de la estima y de razonamientos que mejoran el carácter de las personas. Pero cabe la posibilidad de que lo que más profundamente exprese a A. no merezca tanta estima, y de que los razonamientos de su pasión no hagan mejor a nadie. Puede que éstos se refieran a saltar por encima de un viejo en la playa, gesto que fascina por su descaro amoral. Su amor es relativo al alma, pero de ello no se sigue que tenga propiedades de superación moral. Diotima le recuerda ahora que estamos tratando de la realización de la concepción propia del florecimiento. El amor sexual es una de las múltiples formas en que la gente trata de expresar su idea de lo que es más importante. Pero entonces, en la medida en que ella pone tanto empeño en extraer de sí misma estas

14. Adviértase que la atracción física sigue siendo precisa, puesto que el amor en cuestión es todavía fundamentalmente sexual.

características y reproducirlas en el mundo mediante su amor, tiene que pensar, después de todo, que hay algo bueno y noble en ellas, ya sea en un sentido estrictamente moral o no. Desde el momento en que deja que algunas de sus características la representen ante toda la eternidad, las está sancionando como merecedoras de atención e incluso de reconocimiento. (Y podemos ver que, en efecto, A. lucha, a medida que avanza la novela, por abandonar su tosco descaro y por cultivar el refinamiento del gusto.) Esté o no en lo cierto, hay un componente evaluador en su amor, lleva la impronta de su visión de la *eudaimonía*.

A. debería conceder todo esto. Y no obstante, apuntará, una cosa es sostener que hay algo maravilloso y noble en su pasión, algo que expresa su concepción de la *eudaimonía*, y otra muy diferente es afirmar que la impartirá en discursos para mejorar el carácter moral de la juventud. Entonces, ¿qué cree A. que los jóvenes deben leer? Los románticos creen en las representaciones románticas, los dionisíacos en las dionisíacas; A., aunque tiene un poco de ambos, parece inclinarse más hacia la mezcla *sui generis* de M. de erudición clásica y emoción profunda, esto es, a la novela en gestación en la vida de M. Ella se crea a sí misma como parte de esa novela. ¿Dudaría entonces en darles a los jóvenes las escenas de la novela de Proust en las que su pasión, su osadía y su dulzura maternal se describen y fijan para siempre? O, si vacila, como es el caso —ya que, después de todo, finalmente abandona a M.—, ¿acaso no se debe a que abriga reservas sobre la pasión misma, sobre su adecuación en tanto expresión completa de ella y de lo que desea de la vida? Porque también ama a sus amigas y su bicicleta y su gorra de polo: es decir, su libertad. Tiene la sensación de que todo esto realmente forma parte de una vida humana completa para ella y para otros como ella (quizá piense en las mujeres en concreto), y de que no expresa todo su ser a través de lo que hace cuando es custodiada en calidad de prisionera de M. La reflexión sobre el modo en que aquello que crea a partir de sí misma podría dar buen resultado como lectura para otros la obliga a admitir que su concepción de la *eudaimonía* está incompleta sin una visión sobre qué tipo de vida, en la sociedad, permite a una mujer como ella ser libre en lugar de prisionera. Y esto la conduce a una visión social, que realmente podría transmitir a los demás como un texto que la representaría a ella y a la totalidad de su pensamiento «para que sea obligada a contemplar la nobleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo noble está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la nobleza del cuerpo como algo insignificante» (210C).[15] Es sólo en este punto, y

15. Se suele considerar que los peldaños de la escala son: 1) un cuerpo noble, 2) to-

no antes, cuando el amor y la nobleza corporales son rebajados: la consideración de las propiedades educativas del razonamiento relativo al alma, no la consideración del alma misma, es lo que obliga a su depreciación.

Ahora A. ha aceptado que su interés atañe a *todo* lo que considera noble —no sólo en M., sino, en la medida en que ella es creativa, en todo lo que le interesa, a fin de poder crear algo que la represente en su integridad. Esto comporta reflexionar no sólo acerca de la moralidad pública, sino también sobre el aprendizaje y la comprensión, pues en calidad de estudiante y de música sabe que ambos poseen su propia nobleza peculiar, y ninguna imagen de ella estaría en verdad completa sin los mismos (véase 210C). Llegada a este punto se encuentra considerablemente lejos de M., debido simplemente al examen reflexivo de la totalidad de su concepción del bien:

> [...] y fijando ya su mirada en esa inmensa nobleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corta de espíritu, apegándose, como una esclava, a la nobleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelta hacia ese mar de lo noble, y contemplándolo, engendre muchos nobles y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría [...] (210D).

En este punto las cosas se nivelan. A esta distancia, la diferencia entre una cosa noble y otra se destaca poco ante la mirada de A., pues como alumna reflexiva de Sócrates, recuerda que las cosas que son nobles o buenas son, *qua* nobles y buenas, muy afines; esto supone que puede concebir sus diversas búsquedas del bien como unitarias, sus múltiples objetos buenos como parte de un «mar» único en la medida en que respondan a su aspiración al bien. Ahora, A. crea copiosamente: recorre el campo en su bicicleta, quiere a sus amigos y conciudadanos y ama, sobre todo, el proceso de pensamiento que le proporciona una relación con tanto bien serena y bajo su control.[16]

---

dos los cuerpos nobles, 3) las almas nobles, 4) lo noble en las leyes y las normas de conducta, 5) lo noble en las ciencias, 6) el vasto mar de lo noble, 7) lo noble en sí. Adviértase, sin embargo, que en el texto los pasos tercero y cuarto se presentan, de hecho, como uno: la consideración del alma en sí *obliga* a considerar las normas de conducta y las leyes. He tratado de expresar aquí los mecanismos mediante los cuales creo que esto tiene lugar.

16. No he tratado de repetir toda la argumentación de Nussbaum (1986), capítulo 6, dado que sigo de acuerdo con ella. Me centro en el papel de la creatividad, que no subrayé lo suficiente en aquella exposición, y restrinjo la afirmación de que todas las cosas nobles se consideran absolutamente iguales mientras sean nobles —pese a creer aún que ésa es la conclusión que Platón se ve compelido a adoptar por su metafísica gene-

M. no ha desaparecido de la vida de A. pues en cada etapa los objetos que se han dejado atrás son incluidos en aquello que se ama, aunque se les asigna el estatus más bajo de lo relativamente «pequeño» o «trivial».[17] ¿Pero *de qué manera* está incluido M.? Presumiblemente A. lo considera ahora uno de los muchos cuerpos y almas nobles, a todos los cuales, a su vez, ella ama en tanto componentes del «mar de lo noble», y todos los cuales le proporcionan abundantes ocasiones para su propia creación. Le costará saber su nombre, pues ya en el primer peldaño se ha comprometido a perseguir su nobleza en vez de comprometerse con *él*; en la segunda etapa ha decidido que era una insensatez no tratar a todos los cuerpos nobles como afines para sus propósitos creativos. En ese momento, podría decir ella misma lo que M. afirma tan a menudo: que él es sólo un elemento de una serie, que sus propiedades particulares apenas importan. Pero ahora, al contemplar el despliegue del bien, casi no distingue personas individuales; hasta el punto en que los ve, sus cuerpos le parecen un conjunto de formas peculiares sin referencia apremiante alguna a sus propias necesidades eróticas. De hecho, su propio cuerpo le parecerá progresivamente impersonal, cada vez más distante de sus propósitos más acuciantes, pues es con su mente con lo que controla el mundo.

Pero la visión final está por venir, y aparta a A. incluso de este interés sosegado y contemplativo en personas y objetos diferenciados. «De repente», contempla la enorme luminosidad de lo bueno y lo noble en toda su unidad; y ve que este bien del mundo es permanente, eterno, que está más allá de las particularidades y mutaciones de los cuerpos:

> Existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; [...] Se le aparecerá [...] la nobleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas nobles participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni

---

ral del valor. Intento motivar los pasos del ascenso en mayor medida a partir de la búsqueda previa del florecimiento por parte de A., disminuyendo así, hasta cierto punto, su lejanía. Pero sigo insistiendo en que hay múltiples indicaciones en el texto de que la estrategia del ascenso no constituye una descripción neutral de cómo es el deseo; se trata de un programa terapéutico emprendido por motivos de salud, pues las tensiones del *éros* habitual son demasiado costosas. Y también reitero (véase el análisis que sigue) que, al igual que los de otros miembros de la tradición del ascenso contemplativo, el proyecto platónico exige que el amante abandone las creencias sobre el carácter singular e irremplazable del amado que constituyen un componente intuitivo de la mayoría de las experiencias del amor apasionado.

17. Acerca de un planteamiento que considera «inclusivo» el ascenso y unas interesantes observaciones sobre el papel de la necesidad y la insatisfacción en la motivación del paso de un nivel al otro, véase Moravcsik (1972).

> disminución, ni le ocurre absolutamente nada. [...] En este periodo de la vida [...], más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la nobleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como muchos otros, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar [...] si le fuera posible a alguno ver la nobleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina nobleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees [...] que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa nobleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees [...] que sólo entonces, cuando vea la nobleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y a la que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amiga de los dioses y llegar a ser, si algún otro ser humano puede serlo, inmortal también ella? (210E6-212A7).

No se ve a M. en ningún sitio, pues la facultad intelectual que ahora se prefiere sobre todos los sentidos no lo puede percibir en absoluto. Y esa facultad intelectual contempla la unidad eterna absoluta de lo noble en el universo en su totalidad, la cual no cambia cuando las cosas nobles individuales entran o salen de la existencia. Tal unidad ni siquiera es comparable a M. Y el «estar con» o el intercambio que la misma ofrece, la luz pura de la comprensión intelectual, supera tanto el bien de su amor erótico físico que ahora ni siquiera puede contemplarlos a ambos juntos. No corresponden a la misma facultad de la vista y «la vista del entendimiento empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza» (219A). Ahora ella comprende que lo que había amado durante todo ese tiempo era esa unidad, y que todo su amor por M. era un intento de rebasar a M. hacia este bien divino.

No hay barreras para la creatividad de A. ahora, pues el objeto de su amor no la rechazará, ni la sorprenderá, ni la abandonará, ni la impulsará a suicidarse, ni apagará su pensamiento en el sudor de la pasión. Su amor está libre de inestabilidad y de la dolorosa necesidad, pues su objeto siempre está disponible y es constante, al igual que la actividad en la que ella capta el objeto. Por estas razones también está libre de ambivalencia: al no presentar obstáculos a su control del mundo, no le proporciona ningún incentivo para la venganza. Y dado que su objeto es la totalidad del bien del mundo y la unidad en ese bien, su amor no

juega a deshojar margaritas. No se entrega obsesivamente a uno, sino que atiende con justicia neutral e imparcial las demandas de todos. No obstante, cabe afirmar que es el mismo *éros* el que la ha impulsado siempre, con buena parte de su esplendor y de su feroz energía, pues fue su deseo del bien lo que la llevó primero hasta la escala y después a subirla, incitándola hasta que todo obstáculo desapareciese a su entera satisfacción. Si M. se encuentra aún en el mundo, sólo puede desearle esta profunda plenitud.

Disponemos ahora de una explicación del amor que preserva su energía y belleza, sin pasividad abrumadora, sin ira ni venganza, sin una rígida parcialidad: un amor que promueve la utilidad social y política en vez de alejarse de lo social, un amor que abarca el mundo entero con un júbilo ecuánime.

¿Debería satisfacer esta reforma a alguien afecto a las normas razonables que hemos identificado? Podremos hacer un balance final de la propuesta contemplativa sólo cuando hayamos examinado sus afinamientos ulteriores en manos de Spinoza y Proust. Pero se presentan ya tres preocupaciones estrechamente vinculadas a lo que el ascenso ha sustraído del amor imperfecto con que empezó: una inquietud relativa a la compasión, otra sobre la reciprocidad y una tercera en torno al individuo.

1. *Compasión*. Con el objeto de dejar atrás sus ataduras al amor terrenal, la amante platónica debe tratar la necesidad y el deseo materiales como tantas «fruslerías mortales». Al apegarse a un objeto inmortal renuncia a depender de bienes terrenos y se acerca a la inmortalidad todo lo que es posible para un mortal. En tal proceso, parecería pedir ayuda al asco para separarse del detrito de la mera existencia mundana. Pero esta transición significa que podría no ver con claridad lo que la gente común necesita y quiere, cómo sufre y por qué eso importa. Recuérdese el mandato de Marco Aurelio (capítulo 7) de considerar las pérdidas que afectan a los demás como si fueran equivalentes a la pérdida de un juguete por parte de un niño: son motivo de un noble consuelo paterno, pero no del verdadero sufrimiento de la compasión. Las personas que sufren se asemejan a los niños o, según Epicteto, a los necios. Sufren sólo porque su sentido de lo que importa está enfermo. Platón añade que, contempladas desde este noble mirador, sus preocupaciones son de hecho repulsivas.[18] La que aspira a convertirse en

18. Se trata de una estrategia similar a la de Marco Aurelio en VI.13: «Es igual que hacerse una representación de lo guisado y las cosas de comer, que si éste es el cadáver

amante se separa de todas esas fruslerías —«pelo, barro y basura», como diría Parménides.[19]

En este sentido, el severo rechazo de Sócrates y Platón de la compasión y su ataque a los poetas trágicos van de la mano del relato platónico del ascenso; son consecuencia de su reorientación del valor. Para el amante que ha ascendido, el hambriento, el afligido por una pérdida, el enfermo, los que son perseguidos y sufren por tal persecución, todos parecen, y de hecho son, necios, que han sido «asombrados por las cosas externas», cuando deberían haber estado persiguiendo su propia sabiduría. En el lecho de muerte, Sócrates censura la compasión; tanto Jantipa como Apolodoro tienen que abandonar la estancia. Su respuesta al sufrimiento terrenal no son lágrimas, sino serenos argumentos. Aristóteles sostenía que una persona que se considera a sí misma por encima de toda calamidad no experimenta compasión; denominaba a esto *hybristiké diáthesis*, una disposición desmesurada.

Así pues, en caso de que la amante en ascenso se implique o permanezca involucrada en la política (y nos preguntamos, como en la *República* de Platón, si el defectuoso mundo social mantendrá el interés de ella con la fuerza suficiente), no se inclinará a aliviar el hambre, sanar al enfermo, oponerse a la persecución, o en general a llevar a cabo ninguna de las cosas que solemos colocar bajo la rúbrica de la lucha por la justicia. O, de hacerlo, lo hará en el mejor de los casos en el espíritu de Marco Aurelio, con algo de desprecio, e incluso asco, hacia los afligidos por su sino. La moralidad social empieza a partir de «circunstancias de justicia»:[20] es decir, a partir de la percepción de hallarnos en una situación de competencia por recursos limitados que necesitamos con desesperación. El ascenso platónico hace desaparecer tales circunstancias, pues la contemplación siempre es posible, por más restringidas

---

de un pez, que si aquél es de un pájaro o de un lechón y además que el Falerno es un juguito de un racimo de uva y que el manto orlado de púrpura son pelillos de corderillo teñidos con sangrecilla de una concha. Que la cópula es frotamiento de entrañas y cierta secreción de moco en medio de una convulsión. Tales son las representaciones que llegan hasta el fondo de las propias cosas y las atraviesan hasta hacernos ver cómo son».

19. *Parménides* 130CD: Parménides interroga a Sócrates sobre si su teoría no le obliga a reconocer Formas que correspondan a «pelo, barro y basura, y cualquier otra cosa entre las más despreciables y sin ninguna importancia». Sócrates replica «¡De ningún modo! [...] figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo». Este pasaje, de hecho, es un indicador más claro del asco que el del *Banquete* 211E, donde *phlyaría*, que traduzco como «fruslería», muestra indiscutiblemente un desdén por la pequeñez de las empresas mortales, pero con menos claridad la idea de que las mismas resulten de hecho repelentes.

20. Frase de Hume recogida por Rawls.

que sean las circunstancias de la vida de uno. No hay competencia por ella y todos pueden disfrutarla igualmente. Desde esta situación de privilegio, la justicia no puede apreciarse.

2. *Reciprocidad.* Como he alegado, una buena explicación normativa del amor debe subrayar el elemento de reciprocidad y de respeto por la agencia que está presente en algunos géneros de amor. Ya de por sí relevante, este factor lo es aún más si consideramos la relación del amor con el interés general por lo social. La descripción aristotélica de la *philía* es un buen ejemplo de planteamiento que combina una emoción intensa con interacciones respetuosas y recíprocas. Las mismas emociones de los amantes encierran intereses de ese tipo: se desean el bien el uno al otro por sí mismos, y el amor de cada uno de ellos considera al otro un agente y una vida separada. Por ello, la visión de Aristóteles de los apegos personales, atractiva en sí misma, también ofrece un fundamento prometedor al interés general por lo social.

La amante platónica, por el contrario, viendo en el objeto de su amor una sede de propiedades valiosas y, por tanto, un vehículo apropiado para la creación, obvia en el proceso la agencia y la elección de la otra persona —posición defendida con vigor hace tiempo por Gregory Vlastos, quien lo consideraba un defecto importante de la teoría platónica y un área fundamental en la que los cristianos habían avanzado.[21] Desde el momento en que se asciende a la escala platónica, a A. no le interesa lo que haga o elija M. Éste es un objeto de su contemplación admirativa, no una voluntad cuya independencia desee y fomente. Desde su punto de vista contemplativo, no hay diferencia entre amar a una persona y amar un sistema científico, o la belleza del vasto mundo.[22] No se trata exactamente de egoísmo, pues la creatividad platónica se entrega con prodigalidad al mundo entero. Pero es una actitud poco prometedora hacia otra persona y, en consecuencia, una base poco satisfactoria para mostrar actitudes hacia otros ciudadanos en el ámbito político. Los ciudadanos no desean tanto la contemplación de sus congéneres como su cooperación en sus esfuerzos por actuar y ser.

3. *Individualidad.* He afirmado que toda explicación del amor debe reconocer la importancia del hecho de que las personas son individuos

21. Vlastos (1981).

22. Price (1989) sostiene que una relación estrecha con un único ser amado es parte del ascenso platónico. Pero concede que el amado está ahí en tanto vehículo de una actividad creativa que apela al mundo en general. Véase también Vlastos (1981), quien denomina la concepción «egocentrismo espiritualizado» y niega que los actos creativos del amante se escojan para «enriquecer la vida de las personas que son merecedoras de amor por sí mismas».

—cualitativamente diferenciados y, sobre todo, separados, con sus propias vidas por vivir. Toda postura, tanto en la vida personal como en la social, que no respete ambos aspectos de la individualidad está condenada a ser irremediablemente incompleta. Por otra parte, si encontrásemos una concepción del amor personal que mostrase el reconocimiento y la acogida debidos de estas características de la persona —a menudo tan difíciles de reconocer y acoger—, estaríamos ante un planteamiento que, además de ser atractivo por sí mismo, podría también informar la vida política. (Es lo que sostendré en relación con Dante, Mahler y Joyce.)

La concepción de Platón, sin embargo, no respeta ni acoge la separación ni la diferencia cualitativa. Vlastos también percibió esto: amar a las personas en cuanto sedes de lo bueno y de lo noble no es precisamente un modo de acogerlas como individuos que son. No se percibe su separación, pues tras un tiempo todas las sedes particulares de lo noble parecen meros contenedores, apenas destacados, y todas las instancias de lo noble simplemente se asemejan a gotas en «el mar de lo noble». La idea de que toda persona tiene su propia vida diferenciada que vivir carece por completo de importancia en el análisis. Por lo que respecta a la diferenciación cualitativa, el ascenso platónico deja fuera de la explicación y, en consecuencia, fuera del amor todo lo que en la persona no es bueno y noble: las imperfecciones y los defectos, las idiosincrasias neutras, la historia del cuerpo. De una manera fundamental, rehúsa acoger el hecho mismo de la diferencia. Sólo ama lo que está cortado por el mismo patrón que el bien ideal. Las otras partes, podría decirse aquellas demasiado humanas, se niega a aceptarlas. No resulta sorprendente que tal rechazo vaya de la mano de una política perfeccionista intransigente, que respeta las elecciones de los ciudadanos sólo en la medida en que se ajustan a un indicador moral impuesto externamente. Las perspectivas del ascenso en cuanto modo de amar a seres humanos reales en la vida personal tampoco parecen muy halagüeñas. «Te amaré sólo en la medida en que ejemplifiques unas propiedades que, por lo demás, valoro hondamente.» Tal actitud no deja espacio para la misericordia, para una incondicionalidad acogedora en el amor que parece adecuada para una vida de imperfección y vulnerabilidad.

Estas cuestiones relativas a la separación y a la diferenciación cualitativa no son sencillas. Y es que el amor platónico también ha renunciado a muchas cosas que crearían obstáculos para el amor individual en estos dos ámbitos. El inseguro amante celoso odia la libertad del otro, y una de las motivaciones principales, tanto de Spinoza como de Proust, es forjar un amor libre de ese género de sujeción posesiva.

Tampoco puede una amante preocupada por su propia necesidad e inseguridad distinguir adecuadamente la particularidad real del otro: la necesidad personal a menudo crea una niebla que impide una percepción clara.

No obstante, pese a los grandes logros de la escalera platónica, sospechamos que A. ha ascendido demasiado, fuera del ámbito de la necesidad y de la imperfección humanas y, en consecuencia, fuera del ámbito de un altruismo —ya sea personal o político— que pueda dirigirse de forma constructiva a los seres humanos reales.

IV. Spinoza: la servidumbre de las pasiones

La teoría de Spinoza acerca de la terapia y el ascenso del amor se halla en deuda con la tradición platónica.[23] Pero supera con creces a Platón en la profundidad del diagnóstico de los males del amor y, en consecuencia, en la explicación de la causa y el modo en que la comprensión suministra la cura.[24]

A diferencia de la platónica, la concepción de Spinoza del ascenso del amor parte de una teoría explícita de la emoción que proporciona unos cimientos teóricos firmes para lo que sigue. La explicación en sí de la emoción deriva de los estoicos griegos y romanos, pero Spinoza

23. Parte de esta influencia está mediada por la tradición estoica de la terapia, que a su vez debe mucho al platonismo, pero añade otros rasgos de interés particular para Spinoza, en especial el empeño en distinguir el control activo de la dependencia pasiva. Acerca de esto, véase Nussbaum (1994), capítulos 9-10.

24. En adelante emplearé en general la traducción de Samuel Shirley (1982); pero sigo a A. Rorty (1991) al traducir *laetitia* por «júbilo» [*elation*] en vez de «placer» [*pleasure*] y *tristitia* por «abatimiento» [*dejection*] en vez de «dolor» [*pain*]. Las elecciones de Shirley son erróneas en el caso de estas palabras latinas, incluso en sus usos no filosóficos y, pese a que se encuentran empleos genéricos de *hedoné* y *lupe* en textos estoicos griegos bastante alejados de sus usos comunes para denotar placer y dolor físicos (*hedoné* es el juicio espontáneo de la inminencia de cosas buenas, *lupe* el juicio espontáneo de la inminencia de cosas malas), los términos latinos empleados para traducir estos usos genéricos especiales registran el hecho de que Cicerón encontraba que las palabras «placer» y «dolor» podían inducir a error, y usaba en su lugar *voluptas gestiens* (Séneca empleaba *gaudium*) y *aegritudo*. Ni los estoicos ni nadie más pensaría que fuese posible eliminar por completo el placer y el dolor (corporales). Curley (1985), con mejor criterio que Shirley, emplea «alegría» [*joy*] y «tristeza» [*sadness*]; pero éstas son demasiado indeterminadas —pues hay una distinción arraigada entre *gaudium*, que en términos estoicos es algo permisible, o algo de lo que existe una especie permisible, y *laetitia*, que es la pasión inadecuada; tal distinción será desarrollada por Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* y se encuentra claramente entre los antecedentes de Spinoza.

la articula de modo novedoso y la pone al servicio de sus objetivos platónicos. En muchos aspectos resulta similar a la teoría defendida en la primera parte, y se centra de manera parecida tanto en el vínculo de las emociones con la necesidad, como, en consecuencia, con su necesaria ambivalencia.

Para Spinoza, las emociones tales como el temor, la aflicción, la ira, la alegría y el amor siempre suponen la valoración de una situación en cuanto a su influencia en el bienestar de la persona. Las emociones no son simples impulsos o instintos, sino patrones sumamente selectivos de visión e interpretación. Al experimentar temor, por ejemplo, no estoy simplemente estremeciéndome o temblando; estoy calibrando una situación en el mundo en relación a mí mismo y a mi bienestar, y considerando que éste se halla amenazado por aquélla. Por lo tanto, Spinoza incorpora lo que encontrábamos valioso en la concepción estoica, subrayando el contenido cognitivo de las emociones y su intencionalidad. Al igual que Keith Oatley, cuyo planteamiento examinamos en el capítulo 2, Spinoza no sólo sostiene que las emociones suponen la valoración de una situación, sino también que en general implican la conciencia de una transición en la propia condición de la persona, de mayor a menor bienestar, o viceversa. En otras palabras, los eventos y las personas fuera del yo se registran en las emociones sólo en la medida en que auguran cambios, o la posibilidad de los mismos, en el yo. (Como veremos, hay una excepción destacada a este supuesto, una emoción cuya génesis no demanda alteración.) He argumentado en el capítulo 2 que Oatley se equivocaba al insistir en el cambio o la transición en todas las emociones, pues a buen seguro no hay por qué sostener de antemano que la alegría, la ira o el amor no pueden permanecer en una persona a menos que la situación fuera de ella cambie. Spinoza, como veremos, responde a esta objeción hasta cierto punto, permitiendo que cierto género de amor y alegría sea independiente de las transiciones. En mi opinión, sin embargo, incide excesivamente en los cambios, pero de todos modos su teoría promete en casi todos los sentidos una explicación fructífera de la experiencia emocional, superando a Platón, pero manteniéndose fiel a la esencia de su proyecto. Veamos ahora lo que dice Spinoza a nuestra alumna aspirante.

La explicación de Spinoza comienza con un supuesto platónico fundamental: que todos los seres se esfuerzan por preservar su ser (*Ética*, Prop. 6, III). De hecho, lo que una cosa *es* no es más que esta tendencia a la propia conservación (Prop. 7). En consecuencia, la situación de seres como nosotros resulta compleja. Por un lado, en tanto partes del mundo de la naturaleza, somos pasivos ante sus sucesos y extrema-

damente limitados en nuestro poder de persistir y conservar nuestro ser (Prop. 2 y 3, IV). Nuestra capacidad de llevar a cabo nuestro propio florecimiento es «infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Prop. 3, IV). Resulta imposible para un ser humano no formar parte de la naturaleza y, por lo tanto, no soportar pasivamente los efectos de las causas externas (Prop. 4, IV). En efecto, toda cosa individual en la naturaleza es de tal condición que puede ser destruida por el poder de alguna cosa superior (Axioma, IV). Por otro lado, nuestra forma distintiva de actividad de autopreservación es mental. Y la mente posee, como veremos, poderes de trascendencia que potencialmente pueden sacar a la persona de este estado pasivo.

Debido a nuestra naturaleza necesitamos muchas cosas. En particular, nos necesitamos los unos a los otros: «nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre» (Escolio, Prop. 18, IV). Asimismo precisamos alimento, cobijo y muchos otros tipos de sustento. Tales hechos nos conducen a centrarnos en nuestras propias *transiciones*, esto es, en partes externas del mundo dotadas de importancia para el estado del proyecto de florecimiento de nuestro ser. Algunos objetos dan realce a nuestros proyectos y nuestro poder, otros los menguan. Spinoza sostiene que las emociones son nuestro reconocimiento de estas relaciones significativas con cosas externas y, por lo tanto, el reconocimiento efectivo de nuestra necesidad y pasividad, para bien o para mal, ante estas cosas externas. Tener emociones, en consecuencia, es encontrarse en un estado de «esclavitud», «pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna» (Prefacio, IV). La mayoría del género humano vive de este modo, condenado «a ser zarandeado por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad de ánimo» (Escolio, Prop. 42, V).

Es importante percibir que para Spinoza, como para mi propia teoría, la «esclavitud» de las emociones es, de hecho, una esclavitud de los objetos externos que se necesitan y cuya relevancia las emociones registran. La queja de Spinoza no consiste en que el amor, el odio, el temor y las demás emociones sean tan fuertes que nos debilitan; no es que su fuerza nos mantenga en cautiverio. El problema radica en la relación que expresan entre nosotros y el mundo. En las emociones reconocemos la relevancia o importancia de algunas partes del mundo y, en consecuencia, una sujeción al mismo, de modo que el problema de la servidumbre sólo puede resolverse tornándonos menos necesitados, no considerando las cosas fuera de nosotros esenciales para nuestro bienestar. Esta idea deriva del estoicismo, y el proyecto de Spinoza de extirpación de la emoción está directamente inspirado en ideas estoicas.

A. encontrará todo esto relativamente familiar debido a su estudio de Platón. Lo nuevo es el énfasis sobre la necesaria pasividad del ser humano en el mundo de la naturaleza y sobre la forma en que tal dependencia pasiva controla e inhibe nuestro propio ser, que consiste en un proyecto de búsqueda de nuestro propio florecimiento. Para Spinoza, de hecho, la misma humanidad de la vida constituye un problema por resolver.

¿Dónde está el amor en todo esto? Spinoza argumenta que el amor es la conciencia de una transición significativa en la dirección de un mayor florecimiento (esto es, «júbilo»), combinada con la idea de una causa externa de tal transición (Definiciones de los afectos, 6, III). En otras palabras, es a la vez necesario y suficiente para el amor que encontremos una persona (o cosa) extremadamente útil para nosotros en la conservación de nuestro ser. De hecho, el amor no es otra cosa que el reconocimiento de tal importancia. Esto no significa que Spinoza niegue la intensidad de la emoción experimentada por los amantes; sí afirma que lo que explica tal intensidad es el intento de proteger y realzar nuestro yo. Ciertamente, el amor supone considerar a otra persona relevante y esencial; pero Spinoza afirma que el contenido de nuestro pensamiento es que la otra persona resulta esencial *para nosotros*, alguien sin el cual nuestro bienestar se resentirá. En todo esto, coincide en gran medida con Platón.

Pero Spinoza también asegura superar a Platón, pues insiste en que las definiciones filosóficas anteriores del amor, en términos de posesión de un objeto, no profundizan tanto como la suya: ésta expresa la «esencia» del fenómeno, aquéllas, meramente una de sus propiedades. Lo que parece afirmar es que la mera posesión de un objeto no es inteligible en cuanto objetivo, si no se hace referencia a las necesidades del yo: el motivo de querer controlar al ser amado es que reconocemos su importancia apremiante para nuestro ser mismo y, en consecuencia, queremos asegurarnos la fuente de las transiciones deseadas en nuestro ser (Explicación, Definiciones de los afectos, df. 6, III). El bien no basta en sí mismo: hemos de poner al objeto en relación con nuestros conflictos más apremiantes para que ese bien sea algo para nosotros, para excitar nuestras emociones. Su argumentación se acerca mucho a la relativa a los apegos de la primera infancia que encontraremos en Proust: la fuente de transiciones milagrosas es valorada *en tanto* fuente de tales transiciones, y esto es lo que explica el deseo angustioso de controlar su vida.

Spinoza añade que la fuerza de cada emoción es proporcional a nuestra valoración del poder del objeto respecto de nuestro propio poder (Escolio, Prop. 20, V). De este modo, el amor se basa en nuestra

conciencia de debilidad e insuficiencia con relación a los objetos externos y se fortalece a medida que aumenta nuestra sensación de debilidad respecto del objeto.

Apenas se le explica a A. por qué ama a M. Es claro que M. tiene el poder de afectar a su ser, pero la teoría de Spinoza no da cuenta de por qué ése es el caso. No cabe apelar al hecho de que ella lo quiera, pues es el amor lo que tratamos de explicar. Spinoza tiene poco que aportar, sin embargo, al motivo de que estemos subyugados por unos objetos y no por otros. Si alegara que es porque advertimos que nos ayudan de otros modos, independientes del amor, afirmaría algo implausible, pues amamos a personas con las cuales no hemos tenido ninguna relación previa de interdependencia; y no amamos a otros (el tendero, el cartero) de los cuales dependemos para el sustento diario. Debe ser el caso que la necesidad que sentimos por la persona es interna al amor; pero entonces, realmente carecemos de una explicación de por qué algunas personas lo inspiran y otras no. (En este punto Proust asegurará haber dado un decisivo paso adelante.) Spinoza parece satisfecho de permitir el misterio, lo cual quizá no sea una decisión del todo mala.

Tampoco da cuenta Spinoza de la necesidad específicamente erótica que A. siente por este hombre en particular, del hecho de que tenga necesidades respecto de él muy diferentes de las que tiene respecto de su padre, su madre o su hermana, todos los cuales hacen mucho por preservar su ser. De hecho, nunca se aclara totalmente el papel desempeñado por lo erótico en cuanto tal en el planteamiento de Spinoza. Sí resulta evidente la importancia del amor erótico en el análisis: por ejemplo, en el examen de los celos en la Proposición 35, III (Escolio), en el cual ejemplifica su tesis general refiriéndose a los celos que experimenta un amante al imaginar a la amada en brazos de un rival. La teoría es compatible con la idea proustiana de que todo amor es fundamentalmente erótico y sus raíces están en la percepción erotizada del niño de la debilidad infantil y la omnipotencia materna. Pero no se llegan a desarrollar los orígenes de los celos eróticos ni sus lazos con amores y celos anteriores.

La teoría de Spinoza, sin embargo, sí explica el nexo que A. percibe entre la profundidad de su amor y sus sentimientos de impotencia. La intensidad de su amor, señala, es proporcional a la profunda necesidad que reconoce, la cual torna imposible para ella florecer sin M. Un amor así tiende a ser obsesivo, alega Spinoza, concentrando la mente sobre un solo objeto y borrando todo pensamiento relativo a cualquier otra parte del mundo (Escolio, Prop. 44, IV). «Pues los afectos [...] casi siempre tienen exceso y de tal modo retienen el alma en la sola contemplación de un objeto, que no puede pensar en otros.»

Dado que todo objeto de amor es independiente del amante, avanza Spinoza, todo amor de los objetos externos será ambivalente de esta manera, pues el mismo objeto que puede provocar una transición benéfica en mi ser puede también, en virtud de su misma separación, no producir tal mudanza, o causar una de signo contrario. Su propio carácter externo e independiente lo transforma en no confiable, y todo el que ama reparará inevitablemente en esta falta de fiabilidad. La conciencia acerca del poder que tiene una cosa para ocasionar una disminución de mi bienestar no es más que la emoción del odio (Escolio, Prop. 13, III). El mismo carácter externo de la cosa que A. ama le hace odiarla, pues nunca la puede poseer por completo y, por ello, tiene que experimentar siempre el dolor de la angustia y la frustración (Props. 13 y 14, III; Apéndice 19-20, IV):

> Hay que advertir, sin embargo, que las enfermedades del ánimo y los infortunios tienen su origen principal en el excesivo amor hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño (Escolio, Prop. 20, V).

Y una vez que experimentamos amor y odio simultáneos hacia el mismo objeto, ambas emociones se unirán para siempre en nuestros pensamientos posteriores sobre ese objeto (Prop. 14, III).

Asimismo, en la medida en que el objeto de amor es independiente del amante, la amada puede amar y atender a otra persona: de este modo, la no posesión aboca al amante no sólo al odio, sino también a los celos y la envidia. En efecto, los celos pueden definirse como «fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia» (Escolio, Prop. 35, III). Estas dos emociones traen otra consigo: el amante celoso, al imaginar a su amada en el abrazo sexual de su rival, no puede pensar en ella sin asco:

> [p]uesto que quien imagina que la mujer que él ama se prostituye a otro, no sólo se entristecerá, porque su apetito es reprimido, sino que, además, siente aversión a ella, porque se ver forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro (Escolio, Prop. 35, III).

Así, el mismo amor que condujo al amante hacia el objeto ahora lleva a una contracción del mundo, pues aquél se separa de los peligros que tal apertura ha ocasionado. El amor a las mujeres, para Spinoza, se halla inherentemente ligado a la misoginia.

En suma, el amor de A. por M. es una suerte de esclavitud, nacida de su pasividad. Dado que su naturaleza consiste en florecer, ella odia tal esclavitud y, a la vez, odia y ama la causa de la misma. Spinoza le advierte que la persona que ama se esfuerza por que aquello que ama esté presente y se preserve; la persona que odia se empeña en borrar y destruir aquello que odia (Escolio, Prop. 13, III). Pero vivir la vida a merced del odio y del deseo de venganza no puede ser bueno (Prop. 44, IV). «Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente» (Escolio, Prop. 46, IV).

Esta explicación de la necesaria ambivalencia del amor una vez más viene a profundizar en el diagnóstico platónico de un modo estrechamente ligado a nuestra descripción de la emoción infantil del capítulo 4. Platón toma en consideración los celos y la rivalidad, pero no se remonta a las profundidades de la necesidad impotente del niño de las figuras que lo consuelan y lo abandonan, de la alternancia angustiosa entre alimentación y vacío, entre seguridad y soledad fría que caracteriza los primeros días de la vida humana. Spinoza convoca a escena esa historia vital al hacer hincapié en la pasividad y la impotencia —de una manera que une estrechamente su punto de vista a los planteamientos contemporáneos de Bowlby, Fairbairn y Klein. Si pensamos en la experiencia infantil de alternancia entre el abrazo y la soledad, según se acerque o se aleje el progenitor, para continuar con su propia vida aparte, encontraremos un buen camino para entender la insistencia de Spinoza en la ambivalencia original del amor. Al igual que Bowlby y Fairbairn, Spinoza no postula una agresión innata para dar cuenta del origen de la maldad humana, sino que hace que la agresión se remonte a esta experiencia de la separación y de la imposibilidad de control de los objetos necesitados, a nuestra reacción ante un mundo que nos hace sufrir. De este modo, el planteamiento de Spinoza invita a A. a buscar en su pasado los borrosos recuerdos del consuelo y el abandono paternos que presagian, proyectan su sombra y se entrelazan en su amor por M.

Es algo terrible caer en la cuenta de que se odia a la persona a la que se ama. Spinoza concuerda con los psicólogos contemporáneos en que la toma de conciencia de que tanto el odio como el amor se dirigen a un único objeto provoca una profunda crisis en la vida mental. «Todos los afectos de odio son malos», concluye. «Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente.» Como los estoicos griegos y romanos, Spinoza disecciona las emociones en parte debido a sus puntos de vista acerca del perjuicio ocasionado por la ira y el odio en la vida pública; su defensa de la tolerancia religiosa y su insistencia en la necesidad de liberarse de la servidumbre con relación a

las emociones ambivalentes son, para él, parte de un único proyecto, y toda crítica de su radical programa antiemoción ha de mostrar su capacidad de enfrentarse a tales cuestiones con solvencia.

Pero ¿cómo puede superarse la servidumbre con relación a las emociones, según Spinoza? Este anuncia que el odio puede ser vencido y «extinguido» por el amor, y que «aquel [...] que intenta vencer el odio con el amor, ese tal lucha alegre y seguro» (Prop. 46, IV, Escolio). Pero hasta ahora la forma de llegar a tal victoria resulta inescrutable para A. Ciertamente, no es a través de su amor erótico por M. como conquistará la ambivalencia que ese amor comporta, pues los argumentos de Spinoza le han mostrado que cuanto más se concentre en tal amor, más desequilibrado será su odio, y más distorsionada y parcial su visión del mundo. La razón está de su parte. No es mediante ese amor que alcanzará la victoria. El pasaje en cuestión trata sobre «quien vive bajo la guía de la razón». Y ahora veremos que son la orientación intelectual, y el amor intelectual, los que liberarán a A.

V. Spinoza: la libertad a través de la comprensión

Spinoza le enseña a A. que la comprensión conlleva libertad. Pero, ¿en qué consiste tal comprensión, y de qué modo libera? En el ascenso platónico, A. «afloja» de manera gradual la presión de su «pasión excesivamente intensa» mediante la reflexión sobre las múltiples cosas buenas que le interesan y sobre la unidad subyacente a las mismas. Todo su pensamiento se dirige al bien; y aquél la impulsará hacia arriba sólo si está dispuesta a contemplar el bien como esencialmente unitario y armónico, y su amor inicial como una simple pieza de un conjunto superior. En momentos cruciales se le pide que considere las cosas buenas como intercambiables las unas por las otras. Spinoza, sin embargo, le asegura que no ha de circunscribir de esa forma su visión, ni ha de perder de vista la particularidad de la naturaleza esencial de cada cosa. Para liberarse de su servidumbre no tiene que apartar sus pensamientos de los confusos elementos impuros de su vida: sólo precisa adoptar una nueva actitud hacia la misma vida, haciendo de ella un objeto de comprensión intelectual.[25]

El hecho crucial del que tiene que tomar conciencia es de que la mente en cuanto tal es libre; su poder no puede ser dominado por in-

25. Este aspecto de la terapia de Spinoza resulta particularmente bien tratado por A. Rorty (1991), con cuyo detallado planteamiento coincido en gran medida en lo que sigue.

fluencia de la naturaleza. En la medida en que su mente se aloja en un cuerpo, y en la medida en que éste necesita cierto apoyo del mundo de la naturaleza, la mente no está libre de las influencias causales externas (Prop. II, III). Pero el pensamiento se halla, por su propia naturaleza, libre de la pasividad, es activo y está bajo nuestro control. En esencia, A. superará la ambivalencia de su amor concentrándose en el poder activo de su mente y empleando tal poder para comprenderse a sí misma y su dilema. Su amor es una cognición confusa, insiste repetidamente Spinoza —señalando así que en su carácter obsesivo presenta de modo distorsionado lo que es significativo y relevante en el mundo, y que nos presenta nuestra propia impotencia de manera a la vez confusa y falsa. (Éste es el modo en que Spinoza suscribe la afirmación estoica de que todas las emociones son una forma de creencia falsa.) Arrójese, sin embargo, la luz de la reflexión sobre esa emoción y su carácter comenzará a transformarse: «Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» (Prop. 3, V); «un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido» (Corolario, Prop. 3, V).

Hasta el momento A. ha vivido en su amor, permitiendo que su mente fuese zarandeada por las vicisitudes del imprevisible comportamiento de M. Supóngase, sin embargo, que ella empieza a despertar y a preguntarse acerca de los orígenes de su amor, sus méritos, su papel general en su vida: la propia emoción se le presentará con una claridad nueva y dejará de desbordarla sin más. Contemplando sus causas y efectos, empezará a concebir la idea de que puede dominarla y controlarla. Y la misma actividad de la comprensión, con su euforia originada en la sensación de control firme, ayuda a su vez al mismo: aplaca la sensación apremiante de necesidad de una completitud que sólo el cuerpo de otra persona puede proporcionar. Como afirma Spinoza: «En cuanto entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión» (Escolio, Prop. 18, V).

A. se dispone, entonces, a la descripción perspicua de su amor por M., sus causas y efectos. Pero a fin de describirlo cabalmente, debe captar las ideas que ejemplifica y su lugar en la red causal de la naturaleza en su totalidad. Esto es, A. tiene que dirigir sus pensamientos tanto a la filosofía como a las ciencias naturales. Podría llevarlo a cabo escribiendo un libro que tratase de las emociones. Tal libro, a fin de conseguir el efecto deseado por Spinoza, probablemente habría de encerrar un contenido considerablemente distinto del de este libro, el cual apoya y suscribe demasiadas «cogniciones confusas» como para alcanzar su aprobación. Y, sin embargo, también es cierto que todo libro filosófico sobre el tema, en la medida en que expresa pensamiento acerca de las

emociones y sus causas, obra al menos algo del efecto buscado por Spinoza. Al centrarse en el proyecto de comprensión, se consigue, durante un tiempo, estar menos inmerso en las emociones que se están describiendo. Seguiré esa sugerencia más abajo, al ocuparme de Proust. Pero ya podemos ver que si A. articulase por escrito una idea clara del deseo, el odio y el éxtasis de la infancia —pese a lo desgarrador que resultara el proceso de recuerdo y escritura—, sería menos pasiva ante esa historia. Le habría dado forma, la habría convertido en parte de un proceso explicativo delineado y ejecutado con considerable alegría. Spinoza parece estar en lo cierto al afirmar que la comprensión del dolor propio puede ser una de las actividades más estimulantes del mundo.

Pero probablemente la terapia emprendida por A. bajo la orientación de Spinoza no producirá nada tan novelístico. Su producción literaria diferirá de la del novelista tanto en la forma como en el contenido. Éste se diseñará para arrancar de sus pensamientos su obsesivo interés por un único objeto (Prop. 2, V), lo cual se llevará a cabo, sobre todo, pidiéndole a A. que se concentre en patrones causales generales y en su amor como una simple instanciación de un diseño más amplio (Props. 9 y II, V; Escolio, Prop. 20, V). Y su texto le instará a considerar el patrón superior como absolutamente forzoso, el mundo natural en su integridad como un ordenado sistema determinista en el cual ningún particular existe aislado (Prop. 6, V).

Tales pensamientos metafísicos y científicos generales la alejarán pronto del mundo de las interacciones humanas particulares y del tema del amor. Finalmente, este asunto le resultaría tedioso, y consideraría la elección de escribir sólo acerca del mismo un signo de que se mantiene la esclavitud, sin duda indicativo de otros tipos de servidumbre en su vida. Tampoco adoptaría cualquier tipo de prosa teórica y filosófica. Si la invitaran a impartir las Conferencias Gifford, por ejemplo, difícilmente escogería este asunto, tan ligado al sufrimiento humano, o este estilo, tan cargado de percepciones particulares. Las Conferencias Gifford de A. tratarían sobre el orden total del universo, en su trabazón armónica. Esto es, se ocuparían (como deben hacerlo las Conferencias Gifford) de Dios. «Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos» (Prop. 15, V). Pero es un signo de esta comprensión clara y distinta el que A. se centre en el marco superior en el cual ella, y sus emociones, desempeñan un papel menor.

Este compromiso con la comprensión universal implica que las Conferencias Gifford de A. no relacionarán la filosofía con la literatura y que no escogerán estructuras ni aproximaciones narrativas, pues Spinoza afirma con insistencia que su modo de escribir, de elevada abs-

tracción geométrica, es la forma correcta de mostrar las relaciones y los objetos tal como existen desde el punto de vista de un entendimiento curado y orientado a Dios. La narración, por el contrario, dirige con demasiada insistencia la atención de la mente hacia los particulares, considerándolos importantes no sólo en cuanto parte de la red causal del universo, sino por derecho propio. La literatura es cómplice de un entendimiento enfermo. Al igual que Agustín de Hipona, curado, abandona la autobiografía confesional por el comentario bíblico, A., siguiendo a Spinoza, dejará la escritura y la lectura de relatos por la geometría.

Para Spinoza, la comprensión de Dios no se opone ni contrasta, como sucede con la comprensión de las ideas en el caso de Platón, con la de las cosas particulares. «Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios» (Prop. 24, V). Pero los particulares se comprenden de un modo especial —es decir, bajo la especie de eternidad, desempeñando el papel que poseen en la secuencia causal eterna del universo. Cuando su mente es capaz de aprehender las cosas —y su propia esencia— de este modo, captando el todo, A. tiene conocimiento de Dios. Y tal conocimiento comporta un tipo especial de satisfacción y un tipo especial de amor: un júbilo al que acompañan la idea del yo, y también la de Dios, como su causa.

Este amor no depende de ningún estado corporal particular ni de ningún suceso externo. En consecuencia, no tiene por qué cesar en ningún momento (Prop. 34, V, Corolario; Prop. 37, V). Tampoco lo empaña la ambivalencia (Prop. 18, V, Corolario). Y dado que es propiedad común de todos los seres humanos, A. no envidiará a nadie esta comprensión, sino que se percatará de que, cuantas más personas disfruten de ella, la comprensión se hará más completa (Prop. 20, V; Prop. 35, IV; contrástese con Prop. 32-34, IV). Esto supone que, lejos de guardarse para sí su descubrimiento, lo comunicará a los demás, expresando su amor por Dios mediante actos que beneficien a todos los seres humanos. Al explicar sus conferencias sobre teología natural a M., A. vencerá su ambivalente amor por él con amor verdadero. Y en su propio ser, superará su odio hacia un universo que le hace sufrir mediante un amor por el orden total de las cosas.

VI. Proust: la utilización de los individuos como escalones

De pequeño, desea con vehemencia el beso de su madre al acostarse. Hay una ausencia dolorosa en su alma que denomina amor. Quiere ser colmado, consolado, confortado; desea la anulación del dolor agudo

del sentimiento y el pensamiento. Y aunque el beso de su madre lo alivia, su efecto es tan efímero que la felicidad de su inminencia ya se encuentra teñida del dolor de su partida, «de modo que llegaba a desear que aquellas buenas noches que tanto amaba viniesen lo más tarde posible, para que se prolongara el tiempo de tregua en que mamá aún no había venido».[26] Pero el precio por la ausencia de dolor, es decir, de amor, es la extinción de la conciencia, la ausencia, podría decirse, de vida. El hábito, ese «hábil aposentador que torna todas las cosas habitables» le impide morar verdaderamente en su propio interior. Desea poseer su vida en su totalidad, es decir, la historia de su deseo, sin la terrible intermitencia del amor, con una constancia y solidez de conciencia que el amor mismo no permite.

Muchos años después, nos cuenta en este mismo pasaje, al despertarse de noche, siente un deseo elemental de consuelo que es el legado de estas experiencias infantiles. Como mencionábamos en el capítulo 4, intenta confortarse presionando las mejillas contra la almohada, mientras piensa que pronto «alguien vendrá en su ayuda. La esperanza de ser consolado le infunde valor para sufrir».[27] Entonces sueña con una mujer, y se excita al sentir el calor de su cuerpo fundiéndose con el de ella. Siente en su cuerpo el peso del de ella como si se tratase, en efecto, de una presencia materna tranquilizadora y consoladora, a la vez que de una pareja sexual.[28]

A partir de este punto, sabemos que lo que Marcel denominará después la «forma general» de sus afectos apunta hacia el pasado, hacia las angustias solitarias del niño que desea apasionadamente el beso de buenas noches de su madre y su abrazo confortador, los cuales borran los estímulos alarmantes del mundo. En su deseo de regresar a un estado uterino de unidad —en el sueño desea «convertirse en uno» junto con la mujer que contempla—, llega a considerar incluso la llegada de su madre con dolor, pues ha aprendido que no se encuentra en el útero, sino en un mundo donde los objetos externos, después de llegar, pronto se vuelven a ir.[29]

La novela de Proust encierra huellas de múltiples concepciones filosóficas del amor y su terapia. Pero la tradición del ascenso platónico incide en la estructura de la narración a un nivel más profundo, en mi

26. Proust, I.13-14.

27. *Ibid.*, I.10.

28. Estrictamente hablando, toda la narración se encuentra en *imparfait*, y se afirma que a la experiencia de despertarse de noche en unas ocasiones sucede un sueño profundo, en otras, pesadillas de «terrores infantiles» y, otras veces, este sueño de ternura erótica.

29. *Ibid.*, I.21.

opinión, que cualquier otra. Platón provee al narrador de su definición del amor: «El amor, en la ansiedad dolorosa lo mismo que en el deseo feliz, es la exigencia de un todo. [...] Solo se ama lo que no se posee por entero» (III.102; III.85, trad. cast.). Y la escala del amor platónica le proporciona una imagen fundamental para la trayectoria de su pensamiento y su deseo. En una alusión conjunta al *Banquete* y al *Fedro*, situada en el núcleo de la explicación teórica de su propio proyecto literario y el material de éste en su vida, escribe:

> Cada persona que nos hace sufrir puede ser vinculada por nosotros a una divinidad de la que no es más que un reflejo fragmentario y el escalón más bajo del ascenso que a ella conduce, divinidad (Idea) cuya contemplación nos proporciona enseguida alegría en lugar de la pena que teníamos. Todo el arte de vivir consiste en utilizar a las personas que nos hacen sufrir únicamente como una serie de escalones que permite acceder a su forma divina y poblar así gozosamente nuestra vida de divinidades (III.935).[30]*

Vemos aquí no sólo la idea platónica de tomar a los individuos como escalones en el camino hacia una idea general de la que son una imperfecta instanciación, sino también la idea, común tanto a Platón como a Spinoza, de que un proyecto intelectual interesado en el material de la propia vida transforma el dolor de la misma en alegría profunda. Es preciso ahora examinar cómo se desarrolla esta idea en la misma narración: preguntándonos primero por qué el amor por personas reales en la vida produce sólo angustia e inestabilidad y, a continuación, por qué el ascenso amoroso tendría que adoptar, a diferencia de Platón o Spinoza, la forma de arte narrativo.

El amor es una suerte de conciencia dolorosa de un vacío o carencia en el yo, acompañada de una exigencia de restauración de la unidad. Sus raíces se encuentran en el deseo, angustioso y compungido, que el niño siente de su madre; y este deseo de poseer una fuente esquiva de consuelo empaña todo amor subsiguiente. Cuando Albertine aparece

30. Donde Kilmartin traduce *degré* literalmente como «escalón» [*step*], yo he vertido «serie de escalones» [*series of steps*], lo cual expresa de forma más precisa, creo, el sentido distributivo del original. El pasaje es un fragmento de los diarios de Proust, sin ubicación clara en el texto. Los editores lo han insertado en mitad de una discusión sobre las verdades derivadas de la realidad por el intelecto, en tanto que opuestas a las impresiones de la memoria. No parece acertado, pues el pasaje alude a toda la obra del artista al basar su narración en los amores pasados.

* Siguiendo a la autora, cambiamos la segunda aparición de «escalón» en este fragmento por «serie de escalones». También incorporamos a la versión de M. Armiño la traducción de la especificación que añade Nussbaum al texto en la primera aparición de este término: «del ascenso que a ella conduce». (*N. de las t.*)

ante él en la playa, en compañía de la pequeña pandilla de ciclistas, es la pura separación de su voluntad lo que inspira su deseo. Su amor por ella sigue el modelo establecido por su comienzo: un deseo insoportable que se manifiesta en proyectos de posesión y completitud que nunca pueden llevarse a cabo, salpicados por momentos de consuelo teñidos antes de su llegada por el dolor de los celos o el amortecimiento de la indiferencia. «Sólo se ama lo que no se posee por entero.» La angustiosa necesidad, la obsesiva parcialidad de la visión y los males de los celos y el odio —los tres defectos del amor, según Platón y Spinoza, son subrayados aquí y su origen se encuentra, a través de la narración, en la experiencia de impotencia infantil que Spinoza apuntó de forma abstracta.

Como hemos señalado, un amante así sólo puede ser cruel con su amada, en su empeño por controlar todos sus movimientos y pensamientos. Albertine sólo puede escapar a sus celos cuando está inconsciente y deja, durante un tiempo, de ser un ser humano separado:

> Al volver ya se había dormido, y delante de mí veía a aquella otra mujer en que se convertía cuando estaba totalmente de frente. [...] Podía cogerle la cabeza, echársela hacia atrás, apoyarla contra mis labios, rodear mi cuello con sus brazos: ella seguía durmiendo como un reloj que no se para, como un animal que sigue viviendo en cualquier posición que lo pongan, como una planta trepadora, un volúbilis que continúa echando ramas a poco apoyo que se le dé. Sólo su respiración se modificaba con cada una de mis caricias, como si ella fuera un instrumento que yo hubiese tocado y al que hacía ejecutar modulaciones sacando notas diferentes de una de sus cuerdas, luego de otra. Mis celos se calmaban porque sentía a Albertine transformada en un ser que respira (*un être qui respire*), que no es más que eso [...] (III.109).

> Así su sueño realizaba en cierta medida la posibilidad del amor [...]. Al cerrar los ojos, al perder la conciencia, Albertine se había despojado, uno tras otro, de sus diferentes caracteres de humanidad que me habían decepcionado desde el día en que la había conocido. Ahora ya sólo la animaba la vida inconsciente de los vegetales, de los árboles, vida más diferente de la mía, más extraña, y que sin embargo me pertenecía más. Su yo no se escapaba en todo momento, como cuando hablábamos, por las fisuras del pensamiento inconfesado y de la mirada (III.64).

De esta manera, sólo cuando un ser humano deviene vegetal puede ser amado sin odio.

La novela de Proust se dirige a una lectora ávida de comprensión acerca de sus propios amores y de la forma de los mismos, a quien le gustaría utilizar la novela como un «instrumento óptico» a fin de verse

a sí misma con mayor claridad (III.949). Por tanto, imaginemos que nuestra alumna A. —alguien diferente de la Albertine de ficción, al igual que (para Proust) toda persona real es distinta necesariamente de cualquier personaje de ficción, pues éste es siempre la amalgama de experiencias vitales diferentes— lee la novela y la aplica a su propia vida. Verá que el amor de la vida corriente no proporciona ninguna alegría. Hasta el placer que anhela con M. «no era percibido en realidad sino de forma inversa», debido a la angustia de su incompletitud e inestabilidad (III.909).

Tampoco es capaz, inmersa como está en su propia vida, de entender siquiera las estructuras de esa vida: las rutinas diarias, junto con nuestra vanidad, nuestros celos incesantes, nuestros mecanismos de autoconsuelo y de ocultación, operan siempre para esconder del yo la estructura de su propio amor, con su oscilación entre angustia y amortecimiento, su búsqueda repetitiva y obsesiva de lo imposible. Su existencia diaria ejemplifica un proceso de ocultación de sí, un trabajo

> que, a cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre realizan en nosotros, cuando amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas por completo, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida (III.932).

Es más, dentro de su propia vida ella nunca puede conseguir ni una visión precisa ni un altruismo verdadero para con M., pues todo su trato con él acusa el perjuicio causado por la estructura autoconsoladora de sus objetivos.

El ascenso del amor se hace posible por el arte; en cierta medida por el trabajo de autoexamen del lector de ficción, en mucha mayor medida por la tarea de escribir la propia historia de vida.[31] A diferencia de Spinoza, quien considera la narración demasiado enfangada en emoción para ser vehículo de libertad, Proust alega plausiblemente que la narración es la única fuente verdadera de libertad, pues sólo a través de

31. No está claro, al igual que en Platón y en Spinoza, si se considera que el ascenso está al alcance de todos los seres humanos o sólo de aquellos dotados de un talento especial. Proust, como Spinoza, se inclina a retratar el éxito del artista como dependiente de un esfuerzo especial de la voluntad y de una renuncia de la que pocos serían capaces. Es sobre todo este modo de vida lo que distingue al artista de la multitud. En III.931, escribe que todas las personas encierran los materiales del arte en su interior, pero la mayoría no persigue arrojar luz sobre ellos; por ello su pasado «está atestado de innumerables clichés que resultan inútiles porque la inteligencia no los ha desarrollado».

ella dominamos la forma general de nuestro amor, con todos sus vínculos causales, convirtiendo a la vez este dominio en un regalo para el lector. La tarea del ascenso, entonces, consiste en convertir la vida de uno en una obra literaria, sirviéndose de las otras personas como escalones. Se trata de una empresa más de desciframiento que de creación, pues uno explora su pasado para el texto, «el único que nos haya dictado la realidad, el único cuya "impresión" haya sido hecha en nosotros por la realidad misma» (III.914). Su objetivo es el descubrimiento de «lo que debería sernos más precioso, y que por lo general terminamos desconociendo por siempre, nuestra verdadera vida, la realidad tal como la hemos sentido» (915). La materia prima de esta tarea son las impresiones que la propia vida ha ido depositando en nosotros (914); han de ser capturadas de nuevo y después ensambladas por el trabajo de la memoria y el intelecto, hasta que finalmente recuperamos nuestro yo perdido (935) e inmovilizamos mediante la contemplación todo lo que anteriormente se nos había escapado (909). Pero este cometido resulta, efectivamente, lo opuesto a las operaciones de la vida diaria, en la cual vivimos «apartados de nosotros mismos» (932), pues la vida cotidiana entierra lo significativo bajo hábitos, celos y vanidades que enmascaran su importancia; el arte elimina la envoltura falsa y revela la materia real de la vida. Ésta es la razón de que sólo la obra de arte, y no la vida corriente, pueda denominarse vida plenamente[32] vivida (932, 931). «Había experimentado de sobra la imposibilidad de alcanzar en la realidad lo que estaba en el fondo de mí mismo» (910).

Antes de poder acometer esta empresa con alguna esperanza de éxito, A. debe cortar su relación con M. y, de hecho, con todas las personas a las que ama o ha amado íntimamente, y buscar un estado de serenidad dentro del cual el libro interno de la pasión pueda descubrirse. «Son nuestras pasiones las que esbozan nuestros libros, y el intervalo de calma el que los escribe» (945). No debería enfrentarse a ella, si es posible, hasta después de haber amado a varias personas diferentes, pues la realidad que caracteriza al arte literario requiere la comprensión de ideas generales y ello, a su vez, exige múltiples experiencias (945):

> más todavía que el pintor, el escritor, para obtener volumen y consistencia, generalidad, realidad literaria, lo mismo que aquél necesita haber visto muchas iglesias para pintar una sola, también precisa de muchos seres para un solo sentimiento (III.945).

32. En III.931 Kilmartin traduce: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por lo tanto realmente vivida, es la literatura». Pero se ha reconocido recientemente que el casi ilegible manuscrito de Proust dice «*pleinement*», «plenamente» en vez de «*réellement*», «realmente».

De hecho, «traicionar a la persona» es requisito previo de la posición creativa adecuada (945). Su artista interior se complace no con tal o cual amor particular, sino con una idea general del amor y el deseo que emerge de todas las experiencias concretas, con la unidad entre un fragmento de su pasado y otro, pues ella «se alimenta sólo de la esencia de las cosas», únicamente en ellas encuentra su «sostén y placer» (III.905).

El material de la creación literaria no será tan sólo lo bueno y lo noble de las cosas, como argüía Platón. A. encontrará en lo doloroso, lo odioso, lo despreciable, lo grotesco, un rico material de contemplación. (En esto Proust coincide con Spinoza y no con Platón.) De hecho, Proust sostiene que los tiempos tranquilos y felices son los menos valiosos para ella, pues se trata de periodos de embotamiento espiritual, durante los cuales no se acopian percepciones vivas.

En lo que concierne al amor, apreciará la unidad entre los amores pasados, y entre lo que ha denominado amor y otros sufrimientos (por ejemplo, el dolor de viajar) que antes no había relacionado con el amor (911). Todos esos sufrimientos y decepciones son simplemente «el variado aspecto que adopta, según el hecho al que se aplica, nuestra impotencia para realizarnos en el goce material, en la acción efectiva» (911). De este modo, para Proust, lo mismo que para Spinoza, el amor, en el fondo, se caracteriza por la impotencia y la necesidad.

El dolor del amor de A. por M. ahora debe «separarse de los individuos para que el[la] pueda comprender y restituirle su generalidad» (933-934). M. se convertirá para ella en una instanciación de una idea general del amor y el deseo cuyas vicisitudes procura, en general, comprender. El recuerdo del dolor de su amor será superado ahora por «su curiosidad por entender las causas de esta calamidad» (433): como en Spinoza, la comprensión de las causas apacigua el sufrimiento. Al regresar a su amor en el recuerdo, ahora lo considerará un modelo que «no ha hecho más que posar para [la] escritor[a] en el momento mismo en que, muy a pesar suyo, más le hacían sufrir» (939). Y de este modo, en el proceso mismo de infligirle dolor, M. ha aportado su piedra «a la edificación del monumento» en que consiste su obra narrativa (941). De hecho, llegará a pensar que él no fue nunca para ella mucho más que el constructo proyectivo de su propia imaginación y deseo, un personaje de ficción desde el principio; y la austera verdad de este reconocimiento la consolará del hecho de que no la amase lo suficiente (932-933).[33]

33. Para un análisis de la relación entre escepticismo y consuelo, véase Nussbaum (1990), «El conocimiento del amor». Argumento que la adopción por parte de Marcel de criterios para el conocimiento del otro cuya satisfacción resulta imposible es una es-

Llegará a entender la verdad que el arte revela: que estamos siempre solos, por mucho que amemos. «El hombre es el ser que no puede salir de sí, que no conoce a los otros sino en sí, y, si dice lo contrario, miente» (459).

El recuerdo en sí del sufrimiento del amor será doloroso: y A. volverá a vivir su dolor con el coraje de un médico que experimenta consigo mismo (942). Pero el padecimiento es mitigado por el proyecto narrativo en el cual está inserto: «Al mismo tiempo debemos pensarlo bajo una forma general que en cierta medida nos permite escapar a su abrazo, que hace, de todos, los copartícipes de nuestra pena, y que no está exento incluso de cierta alegría» (942-943).

La vida del arte es una vida de alegría, una alegría estrechamente vinculada con el júbilo intelectual de Spinoza, y relacionada por Proust con una suerte de inmortalidad y de vida después de la muerte. La materia prima del autoconocimiento y de la expresión artística es el sufrimiento. Pero emplear este dolor *como* materia prima de una obra de poder comunicativo universal y de belleza formal es un placer intenso (935) y un consuelo. No sólo proporciona a la artista una tarea activa de fascinación inacabable, no sujeta a vicisitud circunstancial alguna y dominada sólo por ella; también le permite escapar a sus propias ataduras al momento presente y poseer la idea de su vida en su integridad, venciendo así al tiempo y acercándose a la inmortalidad todo lo que puede hacerlo un ser humano (905-906).

Podría suponerse que el bien de otros seres humanos no figurará en absoluto en esta vida. En cierto modo es verdad, ya que M. ha dejado de existir para A. en tanto persona real con necesidades reales. De otro lado, la obra de la artista brinda a los lectores una poderosa herramienta de autocomprensión que pueden utilizar para descubrir la realidad de su yo, y así avanzar hacia su inmortalidad. De hecho, en este punto Proust le enseña a A. que, dado que las relaciones mundanas están dañadas por los celos y los deseos personales, sólo en el acto de crear una obra de arte, en el sentido que tiene el artista de obligación hacia su tema y su público, puede tener lugar la verdadera entrega a los demás.

Marcel, en un importante pasaje en el que describe sus pensamientos acerca de la muerte de Bergotte, el novelista, recurre a la teoría platónica de la reminiscencia, anunciando que el novelista trae a este mundo la huella de recuerdos de obligaciones morales contraídas en otro mundo y, al darse cuenta de que no puede cumplir tales obligaciones en las relaciones humanas corrientes, las realiza a través del arte.

---

tratagema relacionada con el miedo a abrirse al otro, y que allana el camino para una conclusión escéptica más celebrada que dolorosa.

> Lo que puede decirse es que, en nuestra vida, todo ocurre como si entráramos en ella con un fardo de obligaciones contraídas en una vida anterior; no hay ninguna razón en nuestras condiciones de vida sobre esta tierra para que nos creamos obligados a hacer el bien, a ser delicados, ni siquiera a ser educados [...] Todas estas obligaciones, que no tienen su sanción en la vida presente, parecen pertenecer a un mundo distinto, fundado en la bondad, el escrúpulo, el sacrificio, un mundo totalmente diverso de éste, y del que salimos para nacer en esta tierra, antes quizá de retornar a él, para revivir bajo el imperio de esas leyes desconocidas a las que hemos obedecido porque llevábamos su enseñanza dentro de nosotros [...] (III.186).

Proust formula aquí varias aserciones. Una de ellas es que la dedicación pura al arte por parte del artista es el único ejemplo de dedicación pura que poseemos en este mundo. Pero, asimismo, asevera que tal dedicación es un ejemplo de «bondad» y «sacrificio», pues concibe la novela como un regalo para sus lectores. Sólo en este acto vemos una entrega desinteresada hacia los otros, pues toda relación humana directa sufre el perjuicio de los celos y del deseo posesivo. La relación entre autor y lector está libre de una dependencia excesiva y asfixiante, de la ambivalencia y hasta, de manera necesaria, de la parcialidad, pues la obra se dirige a todos por igual. No sabe cuál es su lugar en las vidas a las que se dirige.

Pero no se agota aquí el don del artista: este presente también abre para el lector la posibilidad de un amor desinteresado y tolerante y, en consecuencia, de conocer la mente de otro.[34] Todas nuestras tentativas de conocer la mente de otra persona real están condenadas por nuestros celosos proyectos: siempre vemos algún aspecto de nuestros propios deseos y necesidades. Ante la obra de arte, por el contrario, tales obstáculos se desvanecen y el conocimiento verdadero puede producirse.[35] El estilo de un artista

34. Esta afirmación parecería encontrarse en cierta tensión con la aseveración de que el artista ofrece a la lectora un conjunto de instrumentos ópticos a través de los cuales verse a sí misma y su propio amor (III.1089, citado en el capítulo 9). Creo que no es el caso. Como lo plantea Proust, se trata de lo siguiente: cuando leemos su novela, tomamos una mayor conciencia de la estructura de nuestro propio amor y de su particularidad y, al mismo tiempo, nos encontramos con otra mente, la de un ser peculiar que anima el texto en su totalidad. En parte, nos descubrimos a través de nuestro parecido con ese ser, pero en parte, también a través de nuestra diferencia.

35. Un importante corolario de esto es que el artista, al ser el único tipo de humano que puede ser conocido por otro, es también el único género que puede ser inmortal. Así pues, «la idea de que Bergotte no estuviese muerto para siempre no es inverosímil». Sus libros «velaban como ángeles de alas desplegadas y parecían, para quien ya no existía, el símbolo de su resurrección» (III.186).

> es la revelación, que sería imposible por medios directos y conscientes, de la diferencia cualitativa que hay en la manera en que se nos aparece el mundo, diferencia que, de no existir el arte, resultaría el secreto eterno de cada uno. Sólo por el arte podemos salir de nosotros, saber lo que ve otro de ese universo que no es el mismo que el nuestro y cuyos paisajes nos resultarían tan desconocidos como los que puede haber en la luna (931-932).

Y ello supone que el arte nos ofrece la única posibilidad de contacto humano genuino, y por tanto la única posibilidad de un amor recíproco en vez de solipsista.

VII. La búsqueda de la totalidad

Contamos ahora con otras dos concepciones de un amor que posee la energía del amor, su belleza y su carácter prodigioso sin su pasividad abrumadora, sin distracción, sin ambivalencia —un amor que fomenta la reflexión en vez de buscar su extinción, un amor que abarca el mundo entero con un júbilo ecuánime. Si en Platón la amante restringía su atención a lo noble y lo bueno, Spinoza y Proust muestran que no hay necesidad de ello: la contemplación también puede encontrar alegría en lo feo y lo grotesco e incluso, y sobre todo, en la propia historia de sufrimiento de la amante. De este modo el amor es purificado de los obstáculos que se levantan entre él mismo y un interés benéfico por toda la humanidad.

Una vez más: ¿qué tiene que decir sobre este logro una persona apegada a la benevolencia y a la justicia? ¿Hemos descubierto, en efecto, una reforma del amor que conserva su creatividad sin sus problemas? Retomemos y desarrollemos nuestras tres preocupaciones: la compasión, la reciprocidad y el individuo.

I. *Compasión.* Según la terapia estoica de las emociones de la que parte Spinoza, toda emoción que suponga una alta estima de la importancia de las personas y los bienes mundanos debe desaparecer de la vida de la persona curada. Como vimos en el capítulo 7, la compasión debe desvanecerse tanto como la ira, la aflicción y el miedo, pues en la piedad reconocemos que el infortunio que otro padece posee una importancia profunda para el yo. En este proceso nos exponemos al miedo debido a la incertidumbre de nuestras propias perspectivas e incluso a la ira hacia la causa de nuestro sufrimiento. Spinoza no duda en llegar a la conclusión estoica. Repudia la compasión en tanto reconocimiento doloroso de la debilidad humana (Prop. 50, IV) y en tanto respuesta inadecuada al sufrimiento necesario y predeterminado que con-

templamos.[36] Al igual que los estoicos, avanza en la argumentación sosteniendo que la piedad está inextricablemente unida a las malas pasiones de la envidia y el odio: nuestra compasión por la desgracia de otros tiene como complemento nuestra envidia por su buena fortuna y nuestro odio por su poder sobre nosotros. El único modo de desembarazarse del odio es, pues, ser menos pasivo hacia el mundo en general; y entonces no compadeceremos, al igual que no envidiaremos ni temeremos.

De la misma manera que Platón repudia el sufrimiento de los héroes trágicos, alegando que una persona en verdad fuerte es autosuficiente y considerando la compasión parte de una visión del mundo indigna, así también lo hace Spinoza. Por supuesto, refrenda la benevolencia y la beneficencia en la medida en que la razón dicta tales actitudes y acciones; pero, tal como Platón, su amante perfeccionado se encuentra a demasiada altura del mundo para percibir por qué el hambre, el duelo, la persecución y la pérdida suponen un gran pesar para las personas y por qué el alivio de los mismos, en consecuencia, resulta una cuestión de urgencia política. Al igual que Marco Aurelio, considerará a las personas pueriles, quizás incluso ligeramente repulsivas, mientras se preocupen por tales cosas. Se niega a permitir que lo contaminen.

Proust es más complejo: insiste en que su novela es una obra de la compasión en la que el artista ha sacrificado su tranquilidad en favor de la necesitada humanidad. Describe su obra como emisaria de un mundo de compasión y altruismo verdaderos, más allá de los estragos de los celos y del amor humano. Muchos elementos de la obra parecen compasivos —con su perspicaz retrato de la aflicción y el duelo, su ternura por las vicisitudes del sufrimiento humano. En un momento el narrador llega a afirmar que la compasión por el sufrimiento es más fuerte incluso que los placeres del amor (III.435).

Y sin embargo hay razones para creer que la compasión inicial resulta negada por la austeridad del final de la novela, en el cual entendemos que toda pasión humana es ficticia y, en consecuencia, toda pérdida es meramente como una pérdida en la ficción. El corolario de la

36. Tampoco su crítica descansa sobre un contraste entre la piedad y la compasión: niega la diferencia entre piedad [*pity*] (*commiseratio*) y compasión [*compassion*] (*misericordia*), «excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito» (Definiciones de los Afectos, III, 18). Adviértase, asimismo, que el traductor parece no establecer distinción alguna, pues *commiseratio* de cierto, atendiendo tanto a la tradición como a la etimología, se traduciría más plausiblemente por «compasión», y *misericordia* es el equivalente latino usual del griego *éleos*, generalmente traducido como «piedad».

soledad es la autosuficiencia. El objetivo primario de la artista se ha convertido en su propia inmortalidad, algo que sólo guarda una relación tangencial con la felicidad del lector. Tampoco parece interesada en los asuntos sociales generales. Los sucesos políticos de la época de Proust aparecen a una distancia considerable a través de la narración, como tantas otras señales de la insensatez e inconstancia humanas; y comprendemos por qué esto es así. Nadie que siga los consejos de Proust sobre el amor se arriesgaría por Dreyfus —ni siquiera correría un riesgo intelectual— ni se enzarzaría en la lucha de clases. Tales cosas son meras distracciones del proyecto devorador de la contemplación de sí mismo. Finalmente, entonces, del mismo modo en que la novela adopta un punto de vista sobre el objeto del amor sexual que implica que todo acto sexual es esencialmente masturbatorio, también adopta una perspectiva sobre la compasión y el altruismo —incluso, creo, sobre el altruismo del artista— que supone que todo altruismo es en el fondo autosatisfacción egoísta. Esto se origina, como en Platón, en la búsqueda de la autosuficiencia.

¿Hay al menos compasión para el amado? M. sigue siendo importante para A. de dos maneras: como vehículo para la creación y como parte de la realidad que la contemplación examina con júbilo. En Platón, resulta un vehículo relativamente insignificante para el pensamiento y el discurso creativos, pues, como toda persona real, evidentemente encierra mucha menos bondad que otros objetos que A. podría contemplar, y esa bondad está muy mezclada con propiedades malas y neutras. Según el planteamiento de Spinoza sale algo mejor parado, ya que ella puede estudiarlo en su totalidad y no tan sólo su bondad, y dado que se permite que la comprensión de la historia propia de A. desempeñe un papel particular para trascender su dolor. Y en Proust es donde mejor se lo trata, pues será fuente principal de la obra de arte que A. creará. No obstante, hemos de decir que M. en sí mismo, y la felicidad de M., desaparecen de nuestra vista. Él es, para usar la imagen de Proust, sólo el modelo de una artista, únicamente la ocasión de una creación que trasciende y deja atrás su realidad. Si ella actúa de forma caritativa por él, sólo lo hace en la medida en que él integra el mundo en su totalidad, al cual su actividad creativa se dirige. Si él realmente la necesitase, ella no lo percibiría.

En resumen, los contornos del mundo del amante, aunque parecen expandirse gracias a que el amor abarca el universo, en realidad se han contraído por el rechazo del amante de los significados humanos de los sucesos y personas de ese mundo. Amar a los seres humanos *more geometrico*, o incluso como a personajes de ficción, es apartarlos, no abrazarlos.

2. *Reciprocidad.* El amor platónico, aunque desinteresado y creativo, parece carecer de respeto por la agencia separada del amado y por los elementos recíprocos en el amor, tratando al objeto amado simplemente como una sede de propiedades deseables. ¿Qué encontramos en Spinoza y Proust? A medida que el amante progresa, ciertamente hay cada vez menos deseo de poseer o controlar a las personas individuales, menos celos, menos egoísmo en el sentido habitual. Pero, ¿hay en algún sentido respeto por las elecciones de la otra persona? Si A. sigue a Spinoza, considerará cada parte de la naturaleza un componente de un todo interrelacionado, y la distinción entre agentes y otras partes devendrá relativamente insignificante; tan sólo su propia agencia será objeto de su interés. En Proust, la agencia del objeto amado resulta fundamental, pero en calidad de causa principal del sufrimiento pasado del artista. En su condición artística curada, A. contemplará a M. sólo como a un modelo, el origen de un personaje literario; y la libertad de manipular tal personaje le pertenecerá completamente a ella.[37]

3. *Individualidad.* Tanto Spinoza como Proust consideran el carácter separado del objeto una fuente de dolor, algo que *vencer,* más que respetar o amar. El hecho de que tenga su propia vida que vivir es precisamente el problema. En Spinoza la separación llega a ser repulsiva, pues los celos por la falta de posesión van indisolublemente unidos a un conjunto repugnante de pensamientos acerca de la infidelidad sexual. En cuanto a la particularidad cualitativa, desempeña un papel cada vez menor en los intereses contemplativos, de progresiva abstracción, de estos dos seguidores de Platón. A diferencia de éste, Spinoza y Proust no restringen la mirada de A. a lo noble y bueno en el objeto, lo cual en principio promete una comprensión más cabal de la particularidad. Pero, ¿hasta dónde nos llevan? Spinoza no permite que A. vea a M. como un particular pues, después de todo, eso es lo que son todas las cosas. Pero las especificidades de su particularidad van dejando de

37. Véase Vlastos (1981), pág. 32: «Puesto que las personas en su concreción son seres que piensan, sienten, desean, albergan esperanzas y miedos, considerar el amor por ellas como amor por objetivaciones de la excelencia supone que la concepción de las mismas en tanto *sujetos* no resulta fundamental con relación a lo que se siente por ellas en el amor». Vlastos no distingue claramente esta crítica de lo que afirma acerca del altruismo, pero las dos cuestiones resultan palmariamente independientes desde el punto de vista lógico. Se puede tener mucho empeño en fomentar los intereses de la otra persona sin respetar su autonomía: esto sucede (inocuamente) en el amor de un progenitor por un niño muy pequeño y (de una forma más problemática) en el amor mutuo entre los ciudadanos de la ciudad ideal de Platón. De otro lado, sería posible respetar la libertad de otras personas sin buscar beneficiarlas por su propio bien. Esto ocurre en cierto modo en el estoicismo, en la medida en que la persona sabia interpreta que el respeto exige el rechazo de la compasión; se da, también, en ciertos géneros de animadversión.

interesarle —las idiosincrasias corporales, la historia concreta, hasta sus defectos o faltas—, pues lo considerará progresivamente sólo uno de los muchos particulares entrelazados en el todo de la naturaleza. Y, por motivos terapéuticos, se la disuadirá activamente de centrarse en esos aspectos concretos de él —su cuerpo, en particular— que solían suscitar su necesidad y su deseo (así como un asco violento). El narrador de Proust sigue contemplando los amores particulares de su pasado, pero sólo como tantos signos de esencias generales y de la idea general de su amor. Por esta razón, cuando A. escriba su obra de arte proustiana, el hombre al que retratará no será M. en toda su concreción. Será una amalgama considerablemente abstracta de varias partes de su historia.[38] No será una sorpresa que el personaje literario resultante carezca tanto de particularidad como la propia Albertine —cuyos rasgos de individuación fluctúan inconstantemente a lo largo de la novela, consistiendo en gran parte en su propensión a recordarle al narrador los sentimientos de dolor de su infancia.

De nuevo, como en el caso de Platón, las cuestiones relativas a la separación y la particularidad no son sencillas, pues eliminando los celos y la inseguridad, Spinoza y Proust también han acabado con algunos de los impedimentos más poderosos para el amor individual —como señala Proust con su insistencia en que las relaciones éticas de amabilidad, de «otro mundo», son posibles *sólo* en la relación entre artista y lector. Tanto en Spinoza como en Proust, el amor se remonta sobre los obstáculos impuestos por el inseguro ego, pero sólo a cambio de perder de vista al individuo de la vida real en toda su complejidad erótica. Esto se le hace tolerable a Proust porque, en su descripción, el individuo como tal nunca ha sido objeto de amor. Las personas a las que amamos, concluye, son aquellas a las que vemos con menor claridad: constituyen meramente «una vasta y vaga arena en la que exteriorizar nuestros pensamientos [...] Y quizá fue culpa mía no hacer un mayor esfuerzo por conocer a Albertine en sí misma».

Así pues, el ascenso sólo prospera remontándose tan alto sobre las personas reales, que su existencia humana no puede advertirse en su especificidad. Nuestros tres pensadores parecen creer que sólo de este modo pueden curarse el terrible exceso y la ambivalencia del amor. ¿Qué deberíamos aconsejarle a A. en relación con este punto? Si coincidimos con el diagnóstico, sin embargo, la conclusión no nos satisface, parece que nos enfrentamos a una elección difícil, especialmente en

38. Véase III.876 (III.731, trad. cast.): «En este libro, donde no hay un solo hecho que no sea ficticio, donde no hay un solo personaje "en clave", donde todo ha sido inventado por mí según las necesidades de mi demostración [...]».

lo que atañe a la vida social: o bien la imposibilidad de superar el odio, o bien una superación que también elimina la compasión, la reciprocidad y la particularidad, excepto en la relación contemplativa entre filósofo y Dios, o entre lector y texto.

El diagnóstico de nuestros terapeutas, sin embargo, puede cuestionarse ahora, pues los tres parten de una concepción del amor que deriva de un escenario de impotencia infantil y del deseo infantil de omnipotencia, que ve el deseo de amor en términos de restauración de la totalidad y de la Edad de Oro de un estado sin necesidades. Podría afirmarse que expresan lo que hemos denominado narcisismo patológico: desean con vehemencia un control completo del mundo y rehúsan abandonar tal deseo por anhelos más realistas de intercambio e interdependencia. Su caracterización de la vida humana resulta distorsionada por su empeño, pues sólo ven angustia y tormento donde hay ausencia de completitud y de control dictatorial, sólo asco cada vez que un cuerpo va por su camino. En vez de aprender a vivir en un mundo donde todo amante ha de ser finito y mortal, el amante contemplativo encuentra dispositivos maravillosamente ingeniosos para satisfacer sus deseos de infancia, desplegando, con notable efecto, el asombro y la curiosidad que tan prominentes resultan en la constitución inicial de un niño. Antes que abdicar de su deseo de totalidad en favor de un afán humano más apropiado, este amante sigue impulsado por la omnipotencia infantil y, por esa misma razón, ha tenido que alejarse de un mundo en donde los deseos del niño no se pueden satisfacer nunca.

Ninguno de mis tres criterios normativos *puede* satisfacerse mientras el amante en ascenso siga aferrándose a la omnipotencia, o al control completo sobre lo bueno, como objetivo. La reciprocidad exige la disposición a convivir con otros que son iguales y ello supone la disposición a admitir límites sobre el propio control de las cosas buenas. No se puede odiar el hecho mismo de la existencia incontrolada de otro y, pese a ello, convivir con otras personas en términos de reciprocidad y justicia. Lo típico de la compasión es la visión de uno mismo como uno entre otros, similarmente vulnerable, con posibilidades parecidas de padecer un tipo de infortunio mundano. No cabe sentir compasión por otros sin estar dispuesto a reconocer la realidad e importancia de otra vida humana junto a la propia. Y, como admite Proust, ver la particularidad de otro de manera verdadera y clara requiere una mirada que no trate de incorporar o absorber a ese otro, la mirada de alguien con voluntad de vivir en un mundo en el que haya agencias externas al yo que sigan siendo como son. En este sentido, tiene toda la razón: *fue* culpa suya no conseguir conocer a Albertine tal y como ella era. Pero lo fue no (como él piensa) porque se enamorase de ella, sino

debido al objetivo específico que se marcó en el amor, y a la concepción del amor que adoptó, tan apropiada a ese fin subyacente.

En definitiva, toda versión del ascenso del amor que pretenda suministrar un modo prometedor de relaciones tanto personales como sociales no debe construirse sobre el objetivo de una impotencia deífica, ni sobre la combinación de angustia y arrogancia que acompañan a tal finalidad infantil.

¿Por qué escogen este objetivo? En otros términos, ¿por qué el ascenso platónico resulta tan atrayente para A. y para muchos de nosotros? ¿Por qué ha ejercido tal fascinación a lo largo de la historia del pensamiento? El diagnóstico de Proust puede servir para los tres: se debe a la vergüenza. Proust describe nuestra condición como insoportablemente débil y necesitada y nos retrata desgarrados no sólo por el sufrimiento, sino también por la vergüenza ante tal condición de necesidad. (De modo similar, los humanos de Aristófanes que atacaron a los dioses, antes orgullosos, se avergüenzan de poseer cuerpos meramente humanos.)[39] Dado que nuestra angustia por ser una parte del todo es tan insoportable, no habrá cura para el amor, a menos que nos convirtamos en amos del todo. Puesto que nuestra indefensión resulta tan vergonzosa, hemos de hacernos semejantes a los dioses. Esta sensación de no poder llevar la cabeza alta a menos que se clausuren todas las fuentes de dolor y de falta de control, condición identificada en la parte primera como narcisismo patológico, condena al amante platónico. Un día, percatándose de que al besar a Albertine en realidad está abrazando y tratando de poseer la imagen de su madre, el narrador reconoce esta limitación. Las personas como él, afirma,

> [se han] 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 querrían 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.[40]

39. Spinoza define la vergüenza de una forma más amplia, simplemente como «tristeza [que] surge de que el hombre cree ser [...] vituperado». Pero está claro que la impotencia que experimenta el amante es el género de cosa que censura en sí mismo, y por tanto pensará que otros la desaprueban. Se trata, después de todo, de una «esclavitud», condición en la que uno «no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna».

40. II.857-858 (véase la cita, más extensa, del capítulo 4). La vergüenza es un tema tratado a lo largo de toda la novela. Considérese, entre otras, la escena en Balbec en la que el joven Marcel, enojado porque Charlus habla de modo vulgar sobre su abuela,

Este punto de partida es lo que condena su proyecto a la inadecuación ética. Cada una de estas tres visiones del amor completo está lastrada por la particular visión narcisista de su autor[41] del mundo del valor.

Así que también A., pedaleando por la playa, es autosuficiente. Ha tenido una educación filosófica que la eleva sobre la vergüenza, sobre la venganza y sobre la inestabilidad; pero también sobre la política, la amistad y el amor humano.

dice francamente: «¡Cómo, señor, si la adoro!» —a lo cual Charlus replica con celeridad que es vergonzoso reconocer abiertamente los propios sentimientos, tan ridículo como llevar anclas bordadas en el bañador (I.823). En la película de Raoul Ruiz *Le temps retrouvé*, este momento se plasma especialmente bien.

41. En Proust hay más resquicios para la duda: después de todo, Marcel no es Proust. Pero el texto no crea un espacio donde la visión distintiva de Marcel sobre el mundo se pueda criticar desde dentro.

Capítulo 11

El ascenso cristiano: Agustín de Hipona

I. La omnipotencia y el pecado de la soberbia

El ascenso contemplativo se planteó el objetivo de conservar la energía y belleza del amor erótico mientras lo desembarazaba de tres graves defectos: su parcialidad o atención desigual, su necesidad y dependencia excesivas y su vínculo con la ira y la venganza. Las tres versiones del ascenso parecían alcanzar tal finalidad, purificando el amor mediante el júbilo de la comprensión. Y, sin embargo, la pretensión de haber transformado al amante en alguien autosuficiente y semejante a un dios, libre de necesidades, introducía graves problemas, tanto para el propio amor como para los asuntos sociales relacionados con él. Un amante que rehúsa someterse a la necesidad humana no está preparado para afrontar adecuadamente las necesidades de otros humanos, ni para comprender la importancia de ayudarlos; por ello no nos sorprende que los tres pensadores platónicos rechacen la compasión como algo contaminado por el sometimiento a los objetos del mundo. Asimismo, no es probable que un amante cuyo objetivo inicial supone la posesión o incorporación de lo bueno, mientras conserve o incluso alcance tal fin, aprecie el valor de la reciprocidad política o del respeto por la dignidad y el carácter separado de los otros. Y un amante que se centra en los objetos como fuentes de bien y de bienestar probablemente no pueda amarlos en toda su particularidad. He sugerido que estos tres defectos del amor platónico derivan de lo que he denominado narcisismo patológico, pero, desde nuestro punto de vista presente, cabe llamarlo el vicio del orgullo, la idea de que uno puede y debe alcanzar una omnipotencia deífica, eliminando toda pasividad y necesidad. Este designio, que anima tanto a Platón como a Spinoza, se basa, según alega plausiblemente Proust, en proyectos infantiles de poseer e incorporar el amado objeto paterno, los cuales, de no ser rechazados en favor de

otros fines, tornan al amante solipsista e incompleto en cuanto amante de seres humanos reales.

Nos ocuparemos a continuación de la revisión cristiana del ascenso del amor, la cual centra su crítica de Platón precisamente en este punto. Se considera que la tradición filosófica griega está a merced del pecado de la soberbia, la creencia falsa en que los seres humanos pueden, por su propio esfuerzo, hacerse semejantes a los dioses. Nuestra amante en ascenso tendrá, desde luego, que desembarazarse de muchas impurezas y faltas, incluyendo las fundamentales que los platónicos tratan de curar. Pero durante este proceso, habrá de intentar retener y profundizar en su sentimiento de insuficiencia y de incompletitud, considerando este estado en sí mismo, y su reconocimiento, condiciones de su salvación.

II. Hambre y sed

Percibimos suspiros de deseo y gemidos de profunda desolación. Escuchamos canciones de amor compuestas en agonía, mientras el corazón del cantante sufre de anhelo. Se nos habla de un hambre que no se puede satisfacer, de una sed que atormenta, del sabor del cuerpo de un amante que enciende un deseo inefable. Se alude a una abertura que ansía penetración, a un fuego ardiente que inflama el cuerpo y el corazón. Todas ellas son imágenes de intensa pasión erótica. Y todas son imágenes de amor cristiano. El amor cristiano a la vez asciende y desciende, purificando la voluntad mientras recobra una receptividad y una vulnerabilidad que el ascenso platónico había superado. En este proceso, las emociones, consideradas el reconocimiento de la necesidad y de la falta de autosuficiencia, recuperan un lugar valioso en la vida humana buena, pues aunque es bueno ascender, borrando el pecado del corazón, también está bien reconocer la propia profunda necesidad de fuentes del bien fuera de uno mismo y, en consecuencia, no remontarse sobre la condición humana de imperfección. En estos capítulos me ocuparé de este movimiento dual de ascenso y descenso, centrándome en dos pensadores que utilizan, y transforman, la imagen tradicional del ascenso del amor: Agustín de Hipona y Dante.

A lo largo de sus obras, Agustín contrasta repetidas veces dos géneros de amor: el humano o terrenal y el cristiano, cuyo núcleo está constituido por el amor a Dios.[1] Rechaza y desdeña uno, y nos insta a

1. No todo el amor cristiano es amor a Dios: puede haber amores humanos que sean distintivamente cristianos. Pero estos otros amores están imbuidos del amor de

cultivar el otro. Una y otra vez se refiere al progreso del alma como un ascenso de amor y deseo desde lo terrenal a lo celestial, un ascenso que desnuda y deja atrás al mero ser humano enamorado. Este rechazo de la pasión humana común se expresa con la mayor vivacidad en las *Confesiones*, en las que Agustín rememora emotivamente su propio placer intenso en el amor terrenal, retratándolo, con arrepentimiento, como una desviación del amor y la pasión verdaderos. Así condena el ejemplo de Dido y su ardiente amor por Eneas:

> se me obligaba a retener los errores de no sé qué Eneas, olvidado de los míos, y a llorar a Dido muerta, que se suicidó por amores, mientras yo, miserabilísimo, me sufría a mí mismo con ojos enjutos, muriendo para ti con tales cosas, ¡oh Dios, vida mía! Porque ¿qué cosa más miserable que el que un mísero no tenga misericordia de sí mismo y, llorando la muerte de Dido, que fue por amor de Eneas, no llore su propia muerte por no amarte a ti, ¡oh Dios!?[2]

La identificación agustiniana con el *éros* pagano no fue un mero ejercicio de escuela; fue un paradigma que conformó el sentido de su identidad en tanto sujeto de deseo. Ese patrón se rechaza aquí burlonamente como una forma tanto de pecado como de elusión de sí mismo.

Y a pesar de ello, tal como incluso este pasaje de negación sugiere, las propias *Confesiones* son una obra profundamente erótica, llena de expresiones de tensión y ansia sensuales. A lo largo del texto la apelación a Dios se realiza en un lenguaje que Dido bien podría haber usado para Eneas: «mi hermosura», «el más hermoso», «mi vida», «mi luz», «mi dulzura». Las metáforas centrales del texto expresan deseo y receptividad pasionales: imágenes de hambre, de sed, de un vacío que anhela ser henchido. Nos encontramos fragmentos como éste:

Dios y, como veremos, su objeto real siempre es, de alguna manera, Dios, de modo que nuestra tarea principal es comprender la visión agustiniana del amor de Dios. Acerca de la doctrina del amor en Agustín, véanse Brown (1967), Arendt (1929, 1996), Di Giovanni (1964); sobre el viaje espiritual de la vida cristiana en general, véase Gilson (1949); para una excelente exposición general de la filosofía de la mente agustiniana, véase O'Daly (1987); acerca de su relación con la cultura pagana, véase Marrou (1938). Para una explicación interesante del papel del deseo en las *Confesiones*, véase Miles (1992), y para una fascinante exposición de la relación que se establece entre esta obra y la biografía de Agustín, véase Wills (1999).

2. *Confesiones* I.13. Todas las traducciones de Agustín son mías. Wills sugiere, de modo bastante convincente, que «El testimonio» es una mejor traducción del título, *Confesiones*, en tanto que *Confesiones*: *confiteor* significa reconocer o testificar, no simplemente confesar en el sentido restringido. Conservo el título tradicional en aras de la claridad.

> exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraseme en tu paz (X.27).

Y este otro:

> concédeme que les deje fuera soplando en el polvo y llenándose de tierra los sus ojos en tanto que yo entro en mi cámara y te canto un cántico de enamorado, gimiendo con gemidos inenarrables en mi larga peregrinación; acordándome de Jerusalén, alargando hacia ella, que está arriba, mi corazón (XII.16).

No es éste el lenguaje que el sabio estoico o spinoziano usaría al extirpar las pasiones. Tampoco es el de ningún género de ascenso contemplativo, pues aunque la amante en ascenso de esa tradición es un sujeto que desea, carece de la profunda vulnerabilidad de este amante ante la influencia externa, fragilidad que retrata el mundo con trazos no platónicos, ubicando las cosas buenas más urgentes fuera del yo antes que en su interior. En definitiva, al parecer retornamos al mundo de las emociones, concebidas, tal y como nos ha enseñado Spinoza, como el reconocimiento de nuestra pasividad y necesidad ineluctables en un mundo que no controlamos. En cierto modo, el amor cristiano ha reabierto el espacio en el que el temor, la angustia, la aflicción, el placer intenso e incluso la ira poseen toda su fuerza. Y el amor correcto no promete apartarse de tales emociones: antes bien, demanda su intensificación. En pocas palabras, el amor correcto se asemeja considerablemente al viejo amor erótico. Dante, citando a la Dido de Virgilio, se referirá así a su propia respuesta apasionada, cuando Beatrice aparezca ante él en su carro: «Reconozco las señales de la antigua llama» («*Conosco i segni dell'antica fiamma*» [*Purg.* XXX.48 —véase el capítulo 12]). Sucede algo igual aquí, si bien también hay muchas diferencias. Algo se preserva, pese a lo mucho que se rechaza.

Trataré ahora de examinar las «señales de la antigua llama» en Agustín y, en el próximo capítulo, en Dante, quienes se asignan explícitamente la tarea de revisar y corregir el ascenso de amor pagano. Para ambos hay estrechos vínculos psicológicos entre amor terrenal y divino; a ambos les importa argumentar que la buena vida cristiana resulta más imprevisible y erótica de lo que la tradición platónica ha querido que el amor sea. Representan puntos de vista distintos dentro de la tradición cristiana, e investigaré sus diferencias, así como las ideas que comparten. No podré hacer justicia al pensamiento completo sobre el amor de ninguno de ellos, pues las trayectorias de ambos son de gran complejidad. En el caso de Dante, me ocuparé de la *Divina Comedia*. En cuanto a Agustín, me centraré en varias obras redactadas inmedia-

tamente después de su conversión, y después en un periodo de transición que lleva a las *Confesiones*. Aludiré brevemente a algunos argumentos posteriores de *La ciudad de Dios*.

III. La escala platónica y la autosuficiencia racional

Agustín es tanto discípulo como crítico del ascenso platónico. Profundamente influido por versiones neoplatónicas de la escala del amor[3] del *Banquete*, utiliza esas ideas en su primera etapa como paradigmas positivos para la vida cristiana que pueden replantearse con facilidad en términos cristianos. Sostendré que en obras tempranas como *De quantitate animae* y *De Genesi contra Manichaeos*, Agustín refrenda una caracterización platónica del contraste entre amor terrenal y amor perfeccionado, sosteniendo que la autosuficiencia contemplativa del filósofo es un objetivo alcanzable y bueno en esta vida para el fiel cristiano. La vida cristiana buena, a medida que transcurre, se vacía progresivamente de tensión y deseo eróticos. Más tarde, sin embargo, Agustín juzgará inaceptable esta visión del ascenso: el objetivo que promete resulta inalcanzable a la vez que inapropiado. En las *Confesiones* traza un retrato del ascenso (o del ascenso combinado con el descenso) que concede un papel más sustancial y positivo a ciertos ingredientes del amor humano corriente.[4]

En la tradición platónica Agustín encontró una concepción del ascenso del amor que subrayaba la autosuficiencia del intelecto, a medida que cubre etapas, y la autosuficiencia completa del amante, cuando alcanza el último tramo. En lo alto de la escala, el filósofo, contemplando lo noble y lo bueno, está libre de toda necesidad y dependencia, tanto internas como externas. El objeto de su contemplación es eterno e inmutable; nunca varía en cualidad o relación. La persona que lo contempla está, pues, completamente a salvo: nada de lo que ocurre en el mundo puede alterar o disminuir su feliz actividad. Al mismo tiempo, el amante filosófico disfruta de estabilidad interior, prácticamente in-

3. No adopto ninguna posición en la polémica relativa a la cuestión de si Agustín leyó efectivamente a Plotino o si sólo había oído hablar de sus planteamientos. Esto resulta irrelevante para mi argumentación, pues está claramente familiarizado de modo general con la estructura del ascenso contemplativo platónico.

4. Mi descripción del desarrollo agustiniano es similar a la expuesta en Brown (1967), una obra por la que siento mucha admiración. En muchos sentidos sólo estoy aportando una mayor elaboración y una estructura filosófica al panorama delineado por él. Pero pienso que no presenta una descripción completa de los argumentos que llevaron a Agustín a rechazar el ascenso platónico: véase la nota 9 incluida en este capítulo.

dependiente de pasiones internas que lo puedan distraer de la contemplación. Su intelecto, que contempla las ideas eternas, deviene progresivamente similar a lo contemplado, puro e invariable, impasible y duro. Su actividad, plenamente transparente para el amante, produce explicaciones que expresan verdad y excelencia auténticas. Es el amante que ha superado la tensión del deseo erótico, pues ha encontrado un objeto que satisface su deseo de «estar con» el amado siempre.

En la versión de Plotino del ascenso del *Banquete*, la que más influyó sobre Agustín,[5] resulta claro que ni la mortalidad del amante es impedimento para la plena perfección de su dicha, pues los actos del intelecto perfeccionado no tienen lugar en absoluto en el tiempo (*Enéadas* I.5); de este modo, la felicidad del amante no depende del tiempo para su aumento o realización. Lo que más dura no es lo mejor; o, más bien, en realidad no existe «lo que más dura» cuando se trata de la contemplación. Plotino afirma sin ambigüedad que aquel que persiga correctamente el ascenso filosófico puede alcanzar en esta vida un estado de plenitud y autosuficiencia, más allá de toda búsqueda:

> ¿Qué es entonces para él el bien? Él es lo que posee, su propio bien [...] El hombre en este estado no busca nada más; pues, ¿qué podría buscar? Nada que fuera peor, por cierto, ya que él tiene lo mejor consigo. Aquel hombre que posee una vida como ésta tiene todo lo que necesita en la vida (I.4.4, véase I.6.9).

Tal persona, al dejar de necesitar, deja de ser erótica.

En muchos sentidos, Agustín se integra en la tradición platónica del ascenso. Utiliza reiteradamente la metáfora del ascenso para referirse al desarrollo cristiano del amor y del deseo. En ocasiones enumera las etapas de tal ascenso de un modo que muestra la influencia de los textos platónicos que lo impulsan. Asimismo, se refiere repetidas veces al desdén por el amor terrenal que tanto subraya Platón como producto de la ascensión. Y parece coincidir con el principio estructural central usado por Platón para explicar cómo se eleva el amor: la afinidad fundamental entre todas las cosas nobles. No obstante,[6] en dos obras tempranas Agustín deja atrás este compromiso general con el platonismo, que persiste de algún modo en toda su obra. En ellas abraza un

5. Puesto que no podemos saber con certeza qué versión de Plotino conoció Agustín (véase la nota 3), resulta aún menos clara su interpretación precisa de varios puntos discutidos del complejo y polémico texto de Plotino. Yo reconstruyo su neoplatonismo, simplemente, a partir de sus propias doctrinas expuestas en las obras que nos ocupan.

6. Ambas obras datan del año 388 d.C.; por tanto, se encuentran entre sus más tempranos escritos posteriores a la conversión.

platonismo más riguroso, defendiendo la vida de autosuficiencia contemplativa como un ideal cristiano valioso y asequible.

El complejo diálogo filosófico *De quantitate animae* concluye con una descripción del ascenso del alma desde la vida vegetativa y sensorial hasta la perfección contemplativa. El ascenso tiene siete etapas (70 y sigs.). El alma avanza a cada nueva etapa liberándose de los impedimentos para la contemplación. El intelecto y la voluntad son las fuerzas que impulsan su movimiento. Las tres primeras etapas conducen al ser humano a la madurez corriente. Sobre la vida vegetativa con la cual nace, desarrolla rápidamente el uso de sus facultades perceptivas y, posteriormente, las artes y habilidades de la razón. Sólo en la cuarta fase empieza a rechazar algunas de las influencias y actividades de etapas previas. Aquí, afirma Agustín, es donde empieza la bondad verdadera (73). En las fases cuarta, quinta y sexta, el alma se despoja gradualmente de la influencia del cuerpo y los sentidos. Desde el doloroso enfrentamiento contra la distracción mundana que caracteriza a la cuarta etapa,[7] avanza, gracias al esfuerzo intelectual y a la fuerza de voluntad, hasta la pureza de la quinta fase, mientras el alma «se contiene a sí misma jubilosamente dentro de sí» (74). En este punto, el alma tiene conciencia de su propio poder, por lo tanto, puede volverse hacia afuera, en la sexta etapa, hacia la contemplación de la verdad (75). Ya puede avanzar, en la séptima fase, hasta la perfección de la contemplación.

A medida que el alma progresa su confianza crece, excluyendo pronto toda angustia e incertidumbre. En la cuarta etapa, el alma aún experimenta cierto temor a la muerte, aunque atemperado por el pensamiento de la divina Providencia. En la quinta fase, sin embargo, el alma avanza hacia la contemplación «con una confianza enorme e increíble».[8] En la sexta etapa, el deseo de verdad del alma se describe como «perfectísimo», «mejor», «correctísimo» (75). Tras el conflicto de la cuarta etapa no se encuentra ninguna oposición seria al movimiento de la voluntad racional, que ahora ha sido «liberada», «purificada», «curada». De hecho, en la sexta fase el propio intelecto «se ha purificado y se ha liberado de todo deseo y corrupción de las cosas mortales» (75).[9] En la última etapa el ascenso se completa en la perfec-

7. «[...] *labor, et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus*» (73).

8. «*Ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis.*» Puede apreciarse aquí la superficialidad de la modificación cristiana de la concepción platónica: el nombre de Dios se explica mediante una referencia a la contemplación de la verdad.

9. «*Ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohibuerit et*

ción de la autosuficiencia filosófica, estado que, asegura Agustín, ha sido alcanzado por personas sobresalientes en esta vida:

> Hemos alcanzado ahora la visión y la contemplación de la verdad, el séptimo y último paso. No se trata del paso más largo, sino de una suerte de sitio de llegada al cual aquellos otros pasos nos condujeron. La naturaleza de sus gozos, el pleno disfrute del bien más elevado y verdadero, la serenidad y eternidad del aire, ¿cómo podría yo describir todo eso? Ya ha sido descrito por ciertas almas grandes e impares del modo que pensaron que debía ser descrito, las almas que creemos han contemplado esas cosas y continúan contemplándolas todavía. (76)

En *De genesi contra Manichaeos*, Agustín describe un proceso de ascenso similar. El alma recorre, de nuevo, siete etapas. Éstas se superponen ahora sobre los siete días de la Creación, lo cual ocasiona algunos cambios en su orden y contenido. Pese a ello, la naturaleza de la fase final emerge con una claridad particular. Tras seis «días» de acción y movimiento, tiene lugar una parada, un «día» de descanso. Purificado de todo pecado y distracción carnal, «en posesión de frutos espirituales, esto es, buenas reflexiones (*cogitationes*) en virtud de la estabilidad de su mente», el ser humano puede ahora disfrutar de un descanso y una paz verdaderamente comparables a la paz de Dios: la tranquilidad de la perfección, de la ausencia de alteración y de la claridad de visión: «Tras los excelentes trabajos de estos (por así decirlo) seis días, que el ser humano espere descanso perpetuo, y que alcance a comprender lo que significa "El séptimo día Dios descansó de todos sus trabajos"» (I.25).

En estos dos pasajes, Agustín retoma todos los elementos esenciales de la tradición platónica del ascenso, con modificaciones menores, para describir una vida cristiana asequible y buena. En cuanto la persona se desprende de la influencia de lo temporal y lo sensible, consigue una notable independencia. El intelecto se impulsa continuamente hacia arriba, interesado sólo en su propia actividad autosuficiente. Genera su propio movimiento, sin esperar nada, sin percibir nada. (Incluso la receptividad de la fe, en ningún momento mencionada en *De quantitate*, figura en *De genesi* sólo en cuanto temprana condición previa para el comienzo de la actividad intelectual, en la primera etapa. Una vez que el intelecto aparece, deja de desempeñar un papel.) Debido a esta extraordinaria libertad de la circunstancia, el objetivo del

---

eliquaverit.» Compárese con los verbos reflexivos de Brunetto Latini en el Infierno de Dante —véase el capítulo 12.

alma se cumple plenamente. En consecuencia, el ascenso y el movimiento cesan. El séptimo paso no es tal, sino un tranquilo lugar de residencia (*mansio*) en lo alto de los escalones. El último «día» no es en absoluto un «día» de acción, sino un «día de descanso», en el cual el alma existe fuera del cambio. Al respirar el aire de la eternidad, el ser humano, previamente colmado de aspiraciones, sabe lo que significa afirmar que Dios descansó de sus trabajos. Y, como al ascenso platónico le gustaría, se asemeja a un dios en su descanso, ocupa el lugar de Dios en la misma historia de Éste.

IV. La incompletitud y la incertidumbre de la gracia

Como ya vemos, este «aire» de serenidad y eternidad no es el que Agustín respira en las *Confesiones*. Tampoco el objetivo platónico se promueve en esa obra por su adecuación para una vida cristiana. A partir de las propias *Confesiones* y de un escrito de aproximadamente la misma época, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (396 d.C.), cabe inferir sus razones para alejarse del planteamiento platónico. La crítica de Agustín al platonismo tiene dos vertientes. Alega, en primer lugar, que el objetivo platónico no es alcanzable en esta vida; en segundo lugar, que no se trata, de todos modos, de un objetivo cristiano bueno ni apropiado.[10]

Las obras platónicas de Agustín insistían en que la vida perfeccionada había sido experimentada efectivamente por seres humanos. El ascenso supone una lucha difícil, pero cabe vencer. En la época de las *Confesiones*, sin embargo, Agustín ya no confía en esta posibilidad. Los deseos y las actividades de nuestra existencia carnal, a los cuales el hábito y la memoria nos ligan estrechamente, constituyen una carga más pesada de lo que cree la tradición platónica. El platónico, quien habla de desembarazarse de las cargas corporales, subestima la firmeza del vínculo entre alma y cuerpo, la intensidad de las fuerzas que restituyen al alma más celosa a sus viejas costumbres. Por ejemplo, la profunda aflicción de Agustín por la muerte de su madre —que ni la oración más ferviente podía mitigar— «para que [yo] fijase bien en la memoria, aun por sólo este documento, qué fuerza tiene la costumbre aun en almas que no se alimentan ya de vanas palabras» (*Conf.* IX.12).

10. Brown subraya el primer grupo de argumentos. Hasta el título de su capítulo, «El futuro perdido», implica que un objetivo que sigue siendo deseable resulta simplemente inalcanzable. Pero yo creo que el segundo grupo de argumentos tiene incluso mayor importancia.

Uno nunca puede corregirse bastante, vigilar sus impulsos con el suficiente cuidado. El poder del deseo sexual y las distracciones de los asuntos mundanos lastran tanto su afán de contemplación, que ahora concluye que la dicha platónica es por completo inasequible al ser humano en esta vida. Lamenta la pérdida de esta viva esperanza:

> En ciertos momentos me permitís un sentimiento muy desemejante de mi estado habitual. Si estuviera perfectamente logrado en mí, no sé lo que sería —lo cual nunca sucederá en esta vida. El doloroso peso me empuja de nuevo hacia las cosas de aquí abajo. Mis hábitos me absorben nuevamente. Estoy atrapado, y sollozo bastante, pero sigo estando atrapado. Tal es el poder de la carga de la costumbre. Aquí puedo estar, pero contra mi voluntad; allí anhelo estar, pero no soy capaz. Soy desdichado debido a ambos lugares.

Por más que A. trate de poner fin a su relación con M. y con el placer carnal de ambos, los hábitos de ese amor y del deseo que lo impulsa la sorprenderán desprevenida, obstaculizando su avance.

Hay otra razón por la que el ascenso no puede efectuarse tal como lo describe el platónico: Platón omitió un factor causal crucial, que no está bajo el control del individuo. En el libro octavo de las *Confesiones*, Agustín afirma que el principal defecto de los textos platónicos consiste en no mencionar la gracia ni retratar el alma en ascenso como en espera perenne de gracia. «Ningún hombre dice allí: "¿no debe esperar mi alma a Dios, viendo que de Él proviene mi salvación?"» (VIII.21). Agustín retrotrae tales críticas a la época previa a su conversión; sin embargo, como muestran sus primeras obras tras la misma, no se le ocurrieron sino hasta algo después. La clave parece radicar en la explicación de la gracia que brinda a Simpliciano.

Simpliciano ha pedido a Agustín que glose un versículo de la *Epístola a los Romanos* de Pablo: «Todo depende no del querer o del esfuerzo del hombre, sino de la misericordia de Dios» (IX.16: «*neque volentis neque currentis sed miserentis est Dei*»). En la interpretación del versículo, Agustín argumenta que el ser humano no puede esperar bastarse para su propia salvación empleando su propia voluntad o esfuerzo. Su propia actividad, tanto externa (el esfuerzo) como interna (la voluntad), siempre resulta insuficiente. Expresado con mayor precisión, su propio empeño resulta insuficiente para el tipo adecuado de actividad interna y externa. La voluntad adecuada en sí misma, reitera ahora, depende del deseo de un buen objeto; y el deseo en sí mismo es una respuesta de gozo y amor convocada por una llamada externa y cuyo control completo se nos escapa. A menos que «le acontezca» («*occurat*») algo que complazca e impulse a la facultad volitiva del alma

del modo adecuado, la voluntad no puede en absoluto moverse: «Pero el que esto nos acontezca o no, no está en el poder del ser humano» (*Ad Simplic.* I.Qu 2.22). Podemos ser impulsados hacia la fe y el esfuerzo apropiado sólo al recibir un impacto tal que lleve a nuestra voluntad al movimiento. «Pues, ¿quién abraza en su alma algo que no le deleita? Y ¿quién es dueño de que le acontezca lo que le deleita o de que le deleite lo que le acontece?» (I.Qu 2.21). Diferentes personas son impulsadas e impresionadas de modos diversos por llamadas externas de distinto género (14); las respuestas del deseo son idiosincrásicas, impredecibles y opacas a la razón. La llamada de Dios puede alcanzarnos de una manera que nos mueva, o puede que no lo haga. Él puede decidir empujarnos al gozo y el amor (pues siempre *puede* hacer esto), o permitir que nuestro corazón permanezca frío (16). Quizá parezca injusto, pero tales son los caminos de la justicia arcana de Dios, que no cabe aspirar a comprender. Como ha escrito Pablo «Dios tiene misericordia del que Él quiere, y endurece al que Él quiere» («*quem vult obdurat*»). Y no se da una relación fiable entre el carácter de nuestros empeños humanos y las probabilidades de recibir la llamada del modo preciso. Como escribe Brown, «Agustín se mueve en esta época en un mundo de "amor a primera vista", de encuentros casuales y, precisamente con la misma importancia, de súbitas e igualmente inexplicables zonas de opacidad».[11]*

De este modo, A., como el cristiano de Agustín, ascendiendo no mediante el intelecto puro y activo, sino a través de la compleja psicología de la receptividad y el amor, se encuentra a merced de la contingencia de dos maneras. Ha de depender para el ascenso no de su propio autocontrol, sino de aspectos de su personalidad que ni gobierna ni comprende cabalmente. Y esos elementos receptivos de su personalidad dependen a su vez, para su activación afortunada, de los inescrutables caminos de la llamada divina. A. no puede confiar en una perfección estable. El progreso que haga no se produce primordialmente gracias a su propio esfuerzo. El futuro, tal como lo expresa el título del capítulo de Brown, está «perdido». Su historia se caracteriza por un deseo sin fin, por la perplejidad y por un movimiento inestable. Dios es, desde luego, eterno, perfecto y justo, mientras los objetos del amor terrenal son inconstantes, mudables y propensos al error moral. Mas el carácter inescrutable de tal justicia y la aparente arbitrariedad de tal perfección convierten la experiencia subjetiva de A. como amante cristiana en algo muy semejante a su antiguo amor.

11. Brown (1967), pág. 155.

* Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, trads. Santiago Tovar y Mª Rosa Tovar, Madrid, Revista de Occidente, 1969. (*N. de las t.*)

¿Sigue considerando Agustín que el ascenso platónico es bueno para los cristianos, si bien tristemente inasequible? ¿O acaso su nueva psicología moral conduce, al mismo tiempo, a la creación de una nueva norma cristiana? Opino que la segunda es claramente la opción correcta: la escala platónica es un camino completamente inapropiado para el alma cristiana buena. Es en esta línea de pensamiento donde encontramos la contribución verdaderamente decisiva de Agustín a la tradición del ascenso.

Retornemos a las dificultades que para el platonismo se derivan del poder y relevancia de la memoria. Agustín opina patentemente que no *podemos* liberarnos del todo de la continuidad psicológica con nuestro pasado, establecida mediante la memoria y la costumbre. Tenemos vínculos indisolubles con aquella parte de nosotros que suscita inquietud moral por su falta de fiabilidad, por su independencia del control de la razón. Sobre todo en las *Confesiones* nuestra sexualidad sirve a Agustín de ejemplo de lo ingobernable, de lo cual nunca nos podemos separar, pues ejerce su influencia incluso en nuestros sueños (X.30).

El proyecto platónico, por lo tanto, está condenado. Pero en mi opinión, Agustín también sostiene decididamente que no *debemos* disociarnos de nuestro pasado de la forma promovida por el platónico. Ciertamente, podemos y tenemos que combatir los impulsos pecaminosos que cierto género de memoria alimenta. Pero ésta también resulta crucial para el sentido de identidad y de continuidad en el tiempo de toda persona. Una separación realmente efectiva del yo y la memoria constituiría una pérdida total del yo y, en consecuencia, de todas las actividades para las que resulta importante el sentido de la propia identidad. «No puedo abarcar el poder de mi memoria» escribe Agustín, «puesto que ni siquiera podría denominarme a mí mismo yo mismo si prescindiera de ella» (X.16).

Pero esto supone que sin la memoria —la cual, con sus vínculos con el pecado, hace imposible la perfección— el alma no puede avanzar en absoluto. La búsqueda de la bondad, del conocimiento de uno mismo y del conocimiento de Dios, que las *Confesiones* registran conmovedoramente, presupone en todo momento el sentido que Agustín tiene de sí mismo en cuanto ser temporal continuo. Puede que dicha historia temporal sea una propiedad no necesaria de su alma; aun así, resulta decisiva para su salvación. El conocimiento de sí mismo, en la medida en que lo consigue, es considerado un «fruto» de la confesión, esto es, de una actividad que implica esencialmente recuperar el pasado a través del recuerdo. Su búsqueda de Dios, declara de manera explícita, debe llevarse a cabo en «los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de co-

sas acarreadas por los sentidos» (X.8). La memoria es una facultad caprichosa. No siempre obedece a la voluntad, ni sus materiales están siempre disponibles para su examen deliberado. Pero Agustín no puede poseer sus frutos sin sus dificultades y su oscuridad. Cercenarla, como el ascenso platónico alienta, supondría perder el sentido del yo y, consecuentemente, dejar de aspirar y de amar:

> Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, además de las que tengo ya olvidadas. Allí me acontezco (*mihi occurro*) y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía (X.8).

El platónico, al separar de A. toda vulnerabilidad frente a los acontecimientos contingentes, impide la posibilidad de un suceso importante en el crecimiento y el conocimiento: aquel en que una persona «se acontece» a sí misma. El empleo del vocabulario de *Ad Simplicianum* no es fortuito. El desarrollo humano es incorregiblemente una cuestión de acontecimientos. Toda visión adecuada del crecimiento moral debe erigirse sobre esta realidad psicológica.

El platónico podría intentar rebatir esta objeción. Quizás alegase que podemos permitirnos retener en la memoria un vínculo con nuestro pasado suficiente para cimentar el sentido del yo y de la continuidad temporal, sin conservar los recuerdos pecaminosos que perturban nuestros esfuerzos contemplativos. En cuanto a éstos, si podemos desembarazarnos de ellos, sin duda debemos hacerlo; no hay por qué temer que nos perdamos a nosotros mismos. Probablemente Agustín rechazaría esta aseveración psicológica, pues, a juzgar por lo que considera apropiado recordar y registrar en las *Confesiones*, una parte tan considerable de su relato se dedica al pecado que, si todos esos recuerdos se eliminasen, sobreviviría sólo una pequeña base para su sentido de la continuidad personal. Considera, de hecho, que el curso normal de toda vida humana, a partir de la infancia, está completamente embebido de pecado. Pero, aun si tuviera que conceder al oponente este punto relativo a los vínculos, dispone de un argumento adicional que bastaría para conducirlo hasta su conclusión antiplatónica. Ese argumento concierne a la relación que se establece entre el recuerdo y la responsabilidad.

Según la concepción agustiniana, todo acto que uno ha cometido va a ser juzgado por Dios. En consecuencia, el cristiano, a fin de estar lo más preparado posible para ese juicio y de ser capaz de hacer una confesión adecuada, no debe ser menos consciente de su pasado que los

demás, sino más, ni debe estar menos interesado en lo que su yo corporal ha hecho, sino más. Debe cultivar un sentido considerablemente afinado de su propia continuidad y unidad. Tiene que desenterrar el pasado, antes que alejarlo de sí. Para emplear los términos con los que Nietzsche analiza con perspicacia las operaciones de la «mala conciencia» cristiana, debe, trabajando sobre sí mismo «criar un animal al que le sea lícito hacer promesas».[12] La labor de recuerdo y escrutinio de uno mismo realizada en las *Confesiones* parecería tanto improductiva como arriesgada a un platónico; para un cristiano poseen la mayor relevancia. De otro lado, el currículo platónico de progresiva disociación del yo corporal e identificación con el intelecto puro parecería al cristiano la creación de una ficción sobre el yo que impide el verdadero conocimiento de uno mismo y una responsabilidad adecuada.[13] Vivir con estos frutos de la memoria, sin embargo, significa vivir también con todos sus peligros. Cuando se explora el significado del propio pasado, no cabe asegurar, ni Agustín cree que sea posible, que el poder del pasado no nos sorprenderá. Así pues, el cristiano sólo puede aventurarse y confesarse continuamente.

Asimismo, y tiene la mayor importancia, este mundo de encuentros casuales es el único en el que un cristiano puede vivir en relación cabal con Dios. El objetivo platónico de la autosuficiencia deífica ahora es considerado por Agustín una suerte de grave impiedad. Perseguir tal fin supone cometer el pecado de la soberbia, fundado en la creencia de que cabe vivir según uno mismo y bajo el propio control. El *Ad Simplicianum* deja claro que reconocer la incertidumbre de la gracia y el poder decisivo de Dios sobre nuestra vida, tanto interna como externa, es parte esencial del buen cristiano. La apertura, la espera, el anhelo, el gemido, se convierten en formas de adoración y reconocimiento. Si uno es un ser humano, una suerte de criatura que no se basta a sí misma para su propia salvación, es un pecado ominoso vivir y pensar como si fuera suficiente. Como Agustín escribirá luego en *La ciudad*

12. Véase *La genealogía de la moral* II. La medida de la simpatía de Nietzsche hacia el proyecto de Agustín no debería subestimarse: para Nietzsche, esa «mala conciencia», pese a su desafortunado vínculo en la tradición cristiana con el odio hacia este mundo y hacia el cuerpo, también es la «preñez» de la que todo gran logro creativo y toda filosofía han de surgir.

13. En este punto parecería haber una crítica especialmente profunda de Plotino, *Enéadas* I.6 (gran deudor del *Banquete* platónico), donde el autoconocimiento se equipara al conocimiento del *bien* que uno es. De nuevo, es controvertida la concepción exacta de Plotino del papel de lo corporal en la percepción de la belleza; pero resulta razonable suponer que Agustín considerase que la doctrina neoplatónica alentaba una separación progresiva del alma de la distracción que deriva del cuerpo.

de Dios, «Y ¿qué es la soberbia sino el apetito de un perverso encumbramiento? Pues constituye un encumbramiento perverso el abandonar la base donde la mente debe echar raíces y hacerse y ser, en cierto modo, base de sí mismo» (XIV.13). Podríamos afirmar que el amor no debería elevarse demasiado, ni apoyar su escala en un tipo inapropiado de suelo.

Si en este momento avanzamos hasta el desarrollo teórico, más sistemático, que Agustín proporciona a estas cuestiones en *La ciudad de Dios*, encontramos que se denuncia en su totalidad el proyecto ético antiguo, cuyo fin esencial es el florecimiento humano en este mundo, por haber sido infectado por la soberbia:

> Pero aquellos que han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida [...] estas personas, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad [...]. Estos filósofos [...] intentan fabricarse en esta vida un florecimiento absolutamente quimérico sirviéndose de una virtud tanto más falseada cuanto más llena de soberbia (XIX.4).

Pero esto significa que las emociones, definidas a la manera estoico-spinoziana como reconocimiento de nuestro vínculo con lo externo, regresan a la vida buena como una forma de excelencia humana y de racionalidad adecuada. Resulta apropiado reconocer la verdad; y las emociones son el reconocimiento de la verdad de nuestra profunda necesidad. Los estoicos que predicaban la extirpación de las pasiones son repudiados ahora porque «están más ávidos de discusiones que de verdad» (XIV.9). La Ciudad de Dios tiene normas de racionalidad pública y privada diferentes:

> Pero entre nosotros los cristianos, según las Santas Escrituras y la sana doctrina, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean apasionadamente, se duelen y se gozan.[14] Y como su amor es recto, son también rectas estas emociones en ellos (XIV.9).

14. «*Metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*»: aquí Agustín enumera sucintamente las conocidas cuatro categorías genéricas de la pasión en las taxonomías estoicas, las cuales los estoicos querrían extirpar. (La taxonomía se ordena en torno a dos ejes: un eje temporal [presente/futuro] y un eje bueno/malo —véase Nussbaum (1994), capítulo 10.) En XIV.8 Agustín ha citado la enumeración virgiliana de las cuatro categorías: «*Hine metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*» (*Eneida* 6.278-6.279). Su objetivo general en ese capítulo es mostrar que tales emociones pueden pertenecer (al igual que la voluntad, *voluntas*) tanto a lo bueno como a lo malo.

La diferencia radica en la adecuación del objeto del amor, del temor y del gozo del cristiano. Agustín no discrepa de los estoicos en que resulta inapropiado tener emociones sobre personas y sucesos terrenales, considerados necesarios por el yo. El otro mundo es el objeto de este anhelo: «Temen el castigo eterno, desean apasionadamente la vida eterna; se duelen porque aún gimen dentro de sí mismos, esperando la redención de su cuerpo; gozan en la esperanza, porque se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido engullida por la victoria» (XIV.9).

Tras enumerar otras ocasiones apropiadas para la emoción cristiana —tanto relativas a uno mismo como al bien de los otros cuya salvación desea el cristiano—, Agustín prueba su tesis examinando con detenimiento la vida de Pablo y de Jesús, y demostrando con numerosas citas el rango de emociones que fueron ejemplificadas en sus virtuosas vidas. Insiste en que las emociones de Cristo no eran fingidas, sino auténticas, pues era realmente humano y sufría de verdad en un cuerpo humano. Por tanto, cuando leemos acerca de su ira y aflicción, no debemos manipular esos informes, sino tomárnoslos muy a pecho, como paradigmas *para* nosotros mismos (XIV.9). Y tenemos que concluir a partir de este ejemplo que, pese a que las emociones nos engañen a veces, no sería posible una vida buena sin ellas. A los que argumentan que el buen cristiano puede experimentar *caritas* o *dilectio* (que traduce el griego *agápe*) pero no *amor*, Agustín replica con un extenso argumento textual, mostrando que la emoción de Pedro por Cristo es descrita tanto por aquél como por éste como *amor*, y que ambas palabras pueden usarse para emociones tanto apropiadas como inapropiadas (XIV.7).[15]

Por lo que respecta a los que exaltan la *apátheia* del sabio estoico, son doblemente estultos, pues «si la *apátheia* es la condición en la que ningún miedo espanta ni ninguna aflicción duele, hay que evitarla en esta vida si queremos vivir rectamente, esto es, según Dios». Y, asimismo, «si se ha de llamar *apátheia* al estado en que ninguna emoción puede afectar al alma, ¿quién no tendrá tal insensibilidad por el peor de todos los vicios?» (XIV.9).

El ejemplo de Cristo muestra que no siempre está mal experimentar emociones sobre sucesos y personas terrenales. No obstante, el cristiano, siguiendo a Cristo, no verá los apegos a los demás como necesidades personales profundas. La necesidad imperiosa de todos es la

15. Los vocablos latinos *amor* y *amare* de la versión de Agustín de Juan 21 traducen los griegos *philía* y *philéo*; no sorprenderá que Jesús no preguntase a Pedro «¿Tienes *éros* por mí?». Sin embargo, dado que la versión agustiniana oculta la distinción entre *philía* y *éros*, también lo hace, en muchos sentidos, su exposición.

salvación, y las emociones apropiadas se centran en última instancia en ella. Así, Cristo sufrió y se afligió porque aún estaba en el cuerpo y en el mundo; anhelaba la perfección del Cielo. Hasta su piedad por los humanos (como veremos con más detenimiento en la sección siguiente) se centra en los impedimentos para la salvación de los mismos. Se trata de compasión auténtica porque Cristo (y, tras sus pasos, el buen cristiano) verdaderamente ama a los seres humanos y ve la ceguera moral de los mismos como una merma dolorosísima en su vida (véase también IX.5). De otro lado, la piedad se centra en todo momento en la distancia que separa a los humanos de la condición perfeccionada: no trata los reveses y sufrimientos de la vida como malos en y por sí mismos.

En breves palabras, la diferencia entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal no radica en la presencia de emociones fuertes, sino en la elección de objeto por parte de las emociones. Y, en cierto sentido, la ciudad terrenal, enferma y tumefacta, está más cerca de Dios por su mayor vehemencia, por estar más dispuesta a ir en busca de un objeto adecuado, que la aletargada ciudad del sabio estoico, envuelta en su propio orgullo fatal. Tales personas no se sienten «levantadas o excitadas, doblegadas o inclinadas por ninguna emoción [...] llegan más bien a despojarse de su humanidad que a conseguir verdadera tranquilidad. Pues la dureza no es rectitud, ni es salud la insensibilidad»[16] (XIV.9). El ascenso ha de tener lugar dentro del contexto de nuestra humanidad, no tratando, por soberbia, de alejarse de ella.

V. La virtud de anhelar

Ahora estamos preparados para comprender lo que encontramos en las *Confesiones*: un amor a Dios que no se caracteriza por una progresión intelectual clara hacia la pureza contemplativa, sino por un sentido omnipresente de anhelo, incompletitud y pasividad. Tal afecto tiene más parecidos con la visión platónica del amor común que con su versión reformada. La metáfora del ascenso aparece aún, aunque rara vez. En su lugar encontraremos más bien la imagen de un viaje continuo, sobre todo, de una incursión en las profundidades de los espacios interiores de la mente. Hallamos incluso imágenes de un *descenso* del alma en su interior, con la apropiada humildad. En lugar de exaltación, encontramos pobreza y bajeza, polvo y cenizas (p. ej. X.28, I.6); en vez de la plenitud del alma platónica, vacío y esterilidad (p. ej. X.28, II.10);

16. «*Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum.*»

antes que la facilidad con que el alma, una vez purificada, se vuelve a la contemplación, hallamos esfuerzo y trabajos (p. ej. X.39, X.16, X.40); en vez de seguridad, peligro (X.35, 39); en lugar de luz, oscuridad, niebla y bruma (II.2, X.5). Antes que la pureza y la salud, encontramos la enfermedad, el hambre y la sed; se invoca a Dios como «Médico mío íntimo» (X.3, II.10; X.27, 28, 43).

Agustín se ve manifiestamente a sí mismo en continuo peligro. Subraya su apertura a los acontecimientos externos, retratándose como un recipiente (I.2, 3) que se encuentra abierto para recibir aquello que Dios elija verter (I.2, 5). No confía en que sus procesos internos estén plenamente bajo su control. En su aspiración propia, ejemplifica las mismas dificultades relativas a la gracia que describe desde el punto de vista teórico en *Ad Simplicianum*, pues reza para que Dios se le presente, para que le acontezca, de tal forma que el amor y el gozo muevan su alma:

> Oye, Señor, mi oración, a fin de que no desfallezca mi alma bajo tu disciplina [...] para serme dulce sobre todas las dulzuras que seguí, y para que te ame fortísimamente, y estreche tu mano con toda la fuerza de mi corazón (I.15).[17]

Mediante la oración Agustín puede hacer un colosal esfuerzo por sensibilizarse con relación a los estímulos adecuados, y sólo a ellos. Pero tal empeño no asegura el triunfo.

El objetivo último de este amante terrenal, como el de su homólogo platónico, es una unión completa con el objeto amado, en la que todo deseo y emoción se apacigüen por fin. Pero tal fin se considera ahora imposible e inapropiado para esta vida:

> Cuando yo me adhiera a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida estará viva, llena toda de ti. Mas ahora [...] como aún no estoy lleno de ti, me soy carga a mí mismo. Contienden mis alegrías, dignas de ser lloradas, con mis tristezas, dignas de alegría, y no sé de qué parte estará la victoria (X.28).

La primera parte del pasaje apunta al carácter inalcanzable del objetivo del amante mientras la vida humana prosigue. La segunda parte, igualmente relevante, reitera que el pesar derivado de ese carácter inaccesible es precisamente lo que el cristiano debe apreciar para sí en esta vida, y la soberbia de una alegría humana lo que debe evitar.[18] Lo apro-

17. Véase X.29: «¡Oh amor que siempre ardes y nunca te extingues! Caridad, Dios mío, enciéndeme».

18. Véase también *Epístolas* XXVII.I: encuentra deleite en el anhelo mismo.

piado para esta vida no es la unión erótica, sino el anhelo erótico, la distancia, la incompletitud. Las andanzas de Eneas se han rechazado en favor de andanzas aún más dolorosas y laboriosas; y Agustín se asemeja más a Dido que al ligeramente estoico Eneas, cuyo periplo fue impulsado más por la *pietas* que por el amor. La subjetividad de ambos estados guarda una considerable similitud; la distancia moral, enorme, se debe a la diferencia de sus objetos respectivos.

A. quiere saber ahora dónde nos encontramos en nuestra descripción de la continuidad y la discontinuidad entre el amor humano y el divino. Si sigue el camino cristiano, en vez del que los platónicos trazaron para ella, ¿adónde la conducirá? Un modo de informarle será contarle una historia de amor y dejar que considere de quién parece ser el relato.

Imagínate, le decimos por lo tanto, que llevas muchos años profundamente comprometida en una relación pasional que no te ha proporcionado ni una satisfacción estable ni una conciencia tranquila. Te has sentido esclava de fuerzas que estaban fuera de tu control, tanto internas como externas. Te parece que toda tu vida se ha malogrado. (No experimentará ninguna dificultad para decirse esto, pues de hecho todo esto constituye su historia.) Por el bien de la vida y de una vida buena, crees que debes alejarte de la persona a la que has amado, obviando su belleza y poder, cerrándote a la honda influencia que tu respuesta a esa belleza ejerce sobre tu imaginación y tus actos. Ves que para conseguirlo no sólo debes evitar el estímulo inmediato de la presencia física de tal persona; también tienes que impedir su acceso a tus sentimientos mediante la costumbre y la memoria, y el recuerdo de la costumbre, y el hábito de rememorar.

Mientras te enfrentas a estas cuestiones, con éxito desigual, repentinamente te impresiona —breve y oscuramente, en un encuentro vacilante, momentáneo— otra persona. Te sientes extrañamente conmovida. Sólo puedes entrever tus propias respuestas: no puedes ni tratar de describir lo sucedido. Estás eufórica; experimentas una sensación de movimiento hacia algo, una esperanza vaga e indefinible. Y, no obstante, te sientes desesperadamente lejos de aquello que quieres de esa persona, lejos incluso de poder decir qué es lo que quieres. Después de todo, no sabes casi nada del objeto de tu anhelo. Apenas eres capaz de darle nombre. Todo lo que puedes hacer es descubrir por otros quién es y qué ha hecho, lo cual aumenta tu interés tanto como tu sensación de distancia. Estás convencida de que esta esperanza es la confianza en una vida mejor y más fructífera, en caso de que pudieras permitir que te afectase de modo suficientemente profundo como para cambiar. Deseas responder. Asimismo, deseas desear responder. Pero al mismo tiem-

po, necesariamente, sigues con la antigua vida, pues ahí es donde vives tu vida. Con facilidad, tu vieja relación te absorbe de nuevo; y entonces descubres que ni siquiera deseas interesarte por nada ni nadie más. La fuerza de la costumbre y el recuerdo de tus propios actos y sentimientos anteriores se levantan entre tú y todo cambio. Sabes que lo que debe ocurrir ahora es que la nueva persona debe acercarse a ti y llamarte. Y tú tienes que responder. Pero sabes que no puedes asegurar cuál será tu propia respuesta. Para que contestes, él tiene que llamarte del modo preciso. Esperas ser de forma tal, y que la llamada sea de forma tal, que tu vida cambie; pero no lo controlas. Quieres que suceda, pero no controlas los acontecimientos. Es más, ni siquiera ves ni eres consciente de todo lo que está ocurriendo. Sabes que buena parte del conflicto se desarrolla en profundidades de la memoria que no resultan plenamente accesibles a la conciencia. No quieres, sin embargo, separarte de tu memoria ni de su fuerza, pues tu historia, en cuanto persona que alberga esos recuerdos y que ha querido ese amor profundo, es constitutiva de aquello que eres y que aportas a todo lo nuevo en la vida. Si el nuevo amante no convoca eso y no lo conmueve, no es a ti a quien convoca ni a quien conmueve.

De modo que emprendes la tarea, encontrándote enferma gran parte del tiempo, e impotente, y fea;[19] sintiendo sed, confusión y peligro. ¿Te unirás a la persona y a la vida que anhelas desear, o la fuerza de la costumbre y el torpor del deseo te retendrán donde estás? Es, para ti, el mayor misterio del mundo. Te sientes como un niño perdido en un bosque oscuro.[20] Pese a ello, no anhelas una vida sin tales sufrimientos y peligros, una existencia vivida con tu propia fuerza, pues juzgas de modo confuso que esta contienda llena de perplejidad y riesgo, movimiento y tensión, es la única manera de afrontar humanamente estas humanas cuestiones.

El drama del amor cristiano en Agustín se asemeja a esta historia de amor humano. Es parecido tanto en estructura como en experiencia subjetiva. Pero ahora cabe dar un paso más, tras las huellas de los argumentos contra los estoicos de *La Ciudad de Dios*. El amor humano y el cristiano, la emoción humana y la cristiana, no son meramente dos historias semejantes. Son parte de la misma historia. Sólo hay una facultad de amor y de deseo en el ser humano; el único modo de que un ser humano cambie en su amor es dirigir ese mismo sentimiento hacia un nuevo objeto. Uno mismo es el amor que ama a Dido y a Dios. El paso del amor terrenal al amor celestial no es entonces, para Agustín,

19. Véase *Confesiones* X.27: «*in ista formosa deformis inruebam*».
20. Véase *Confesiones* X.4, 35.

sencillamente *como* mi relato de la persona que cambia de amante. Es un *ejemplo* de tal historia. Y el que la vida de alguien encarne ese ejemplo de cambio o algún otro, como ya sabemos, no depende de uno. Depende en gran medida de cómo se recibe la llamada y de si, en caso de producirse, le complace a uno. De modo que, podríamos decir finalmente, el que la vida de alguien sea la historia humana de un cambio de M. a N., o el que el N. que acontece a alguien y lo llama y lo conmueve sea de hecho Dios, todo ello es parte del drama del amor humano y constituye un misterio insondable. Pero vivir en ese misterio y en esa multiplicidad de expectativas es (si, por decisión de Dios, así ocurre) la vida buena para un ser humano.

VI. El mundo meramente provisional

A estas alturas debería resultar evidente por qué considero la versión agustiniana del ascenso cristiano un notable logro filosófico y un avance decisivo respecto de los planteamientos platónicos: porque sitúa el ascenso dentro de la humanidad y renuncia al deseo de alejarse de la condición humana. He señalado que todo intento de reformar el amor humano a fin de hacerlo más compatible con los objetivos sociales generales debe criticar el deseo del amante infantil de posesión y control, creando, dentro del ascenso, un deseo y un objetivo nuevos. Esto es lo que hace Agustín, recobrando de ese modo la considerable parte de nuestra humanidad que los platónicos obvian.

¿Resuelve el ascenso agustiniano los tres problemas que los platónicos aseguraban haber solventado? Parece solucionar el problema de la arbitrariedad o la parcialidad. Al amar a Dios, A. también ama la totalidad de la creación divina. Al amar a Dios en la humanidad, realmente considera iguales a todos los seres humanos; y la idea cristiana de que todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios ha sido verdaderamente uno de los conceptos fundamentales para el avance social hacia la preocupación por la igualdad de los desfavorecidos, los pobres y los diferentes. Como escribe Agustín en las *Homilías sobre la primera Carta de Juan a los Partos*, «Debes querer que todos los hombres sean iguales a ti. [...] Es tu hermano, por igual habéis sido adquiridos; el precio pagado por vosotros es el mismo y ambos sois redimidos por la sangre de Cristo». La dependencia excesiva también se supera, pues A. confía en un objeto que nunca le puede fallar, por más inescrutables que sus actos lleguen a ser.

No obstante, cabe abrigar sospechas respecto de la venganza y la rabia. Al confiar en la justicia y la misericordia divinas y al moldear sus

emociones según esa norma, A. no extirpará toda la rabia y, de hecho, conservará un deseo de vengarse de los enemigos de Dios. No faltaba razón a Nietzsche cuando subrayaba los elementos vengativos del cristianismo. Aunque sin duda se apresuró al concluir que tales elementos revelan el objetivo esencial de la ética cristiana como la venganza del fuerte por parte del débil, y por tanto la venganza de las mismas condiciones de la vida humana, en Agustín hay un interés perturbador por la ira que nos podría llevar a reconsiderar su ataque contra la *apátheia* estoica. Spinoza, siguiendo a los estoicos, considera un objetivo primordial del ascenso del amor la superación de la cólera y el odio, los cuales emponzoñan las relaciones humanas. Sus ideas sobre la tolerancia religiosa parecen un avance claro respecto de las perspectivas cristianas a las que critican.

Cabe coincidir con Agustín en que al menos algunas ocasiones de ira permanecerán en la vida buena —la rabia, por ejemplo, contra diversos géneros de daño e injusticia—, sin tener que pensar que hay puesto suficientes límites a esta pasión en lo que atañe a las relaciones sociales. Parte considerable de la producción literaria de Agustín expresa ira: contra los herejes, los paganos, los infieles, los judíos. La cólera y el odio basados en el mero hecho de que alguien siga una concepción religiosa diferente, o incluso ninguna, son elementos del cristianismo agustiniano a los que los cristianos contemporáneos deben enfrentarse a la hora de construir un cristianismo que pueda convivir con otras religiones en una sociedad plural. Y, ciertamente, Agustín no es amigo de tal política pluralista: por el contrario, promueve una política de ira y venganza basada en el dominio de la doctrina verdadera de un modo dogmático que a menudo parece oponerse a su propia aceptación de la incertidumbre y el misterio que radican en el corazón de la vida humana.

Pero, en lugar de continuar avanzando en esta línea —a la que desde luego retornaremos en capítulos subsiguientes—, examinemos ahora las tres áreas de la vida social en las que el ascenso platónico parecía presentar sus mayores dificultades, preguntándonos si la reformulación agustiniana las evita.

En este punto, resulta inevitable que lo que voy a decir adopte una postura determinada acerca de cuestiones religiosas sobre las cuales los lectores diferirán. Incluso la evaluación del proyecto agustiniano desde el punto de vista de un ideal de relaciones sociales que no contiene un compromiso religioso explícito es una tarea que el cristiano comprometido podría considerar inapropiada. Y, por supuesto, en todo grupo de lectores se encontrarán muchas variedades de creencias cristianas, y otros géneros de compromiso moral, religioso y secular, que influirán en su respuesta a lo que siga. Para poner mis cartas sobre la

mesa, lo que afirmaré en adelante se dirá desde el punto de vista de alguien que se ha convertido al judaísmo desde el cristianismo, y cuya comprensión del judaísmo concede considerable autonomía e importancia a la esfera moral, considerando que el interés de Dios por el hombre es esencialmente moral y político, que está centrado en las preocupaciones y acciones de este mundo, y que resulta inteligible desde la perspectiva de un uso de la inteligencia propio de este mundo.[21] Con el objeto de investigar la relación entre el judaísmo y el ascenso cristiano, he decidido ocuparme de Mahler en el capítulo 14, en el que desarrollaré este tema. Me centraré ahora en mis tres cuestiones, si bien en un orden diferente.

1. *Individualidad.* Al amar a Dios, subraya Agustín, se ama a todos y cada uno de los seres humanos, no sólo sus partes buenas, sino también sus defectos y faltas, y no sólo en cuanto peldaños hacia la propia obra de arte, sino en sí mismos. Al mismo tiempo, no está claro el papel que las *Confesiones* otorgan al amor por los individuos de la vida real, pues lo que se ama por encima de todo en ellos es la presencia de Dios y la esperanza de salvación. Como afirma con acierto Hannah Arendt en *El concepto de amor en San Agustín*, «el amante deja atrás al amado en busca de Dios, el único en quien tanto su existencia como su amor cobran significado [...] El cristiano puede así amar a todas las personas porque cada una de ellas es tan sólo una ocasión, y esa ocasión puede ser cualquiera» (96). Por tanto, cabe dudar acerca de la medida en que el individuo es amado realmente en cuanto tal, en cuanto vida separada o vida cualitativamente particular. Postergo ahora la cuestión, sin embargo, pues será el tema principal de mi exposición sobre Dante en el capítulo 12.

2. *Reciprocidad.* ¿Reconoce este amor la importancia de la reciprocidad y del respeto por la agencia humana, tanto en la relación amorosa como en otros lazos sociales a los que ésta pueda afectar? Resultaría imposible una respuesta completa sin dar cuenta por extenso de otras obras de Agustín; pero, ciñéndonos a los textos que hemos examinado, ciertamente se plantean interrogantes sobre este asunto, preguntas sobre la actitud precisa que el amante debe adoptar frente a sus congéneres. Agustín describe a la cristiana en ascenso como radicalmente aislada en su celo confesional, retirada del mundo para estar a solas con Dios. Es cuestionable el que esta amante pueda siquiera tener un vecino.

He afirmado que hay un reconocimiento de la igualdad humana, lo cual parece manifiesto. Pero la afinidad que la amante solitaria percibe

21. Véase mi «Judaism and the Love of Reason» (1999d).

en sus actos de confesión es una igualdad de abyección, pecado y necesidad. En nuestro origen común en Adán, es decir, en nuestro pecado original, están los cimientos de nuestra hermandad: en las *Confesiones*, los conciudadanos son compañeros de sino, participantes en una situación de mortalidad (X.4.6). «El mundo entero fue culpable a partir de Adán», escribe Agustín en un texto posterior, la *Réplica a Juliano*. Y en *La Ciudad de Dios*, de nuevo, nuestra fraternidad se encuentra en nuestra maldad en tanto miembros del mundo del pecado. Es este pensamiento de peligro lo que, según Agustín, nos impele hacia el prójimo (*Exposición de la Epístola a los Gálatas* 56).

La doctrina del pecado original será evaluada de diversos modos por lectores diferentes, de acuerdo con sus perspectivas religiosas y empíricas. Para mí, tal y como la he formulado, es un planteamiento que disminuye la fuerza de las distinciones morales de este mundo basadas en conductas y actos de este mundo. Parece equivocado igualar a todos los seres humanos en el pecado, tanto como fundar las relaciones sociales en el reconocimiento de una misma inclinación al pecado. Hay, desde mi punto de vista, demasiada abyección en ello, demasiada renuencia a aceptar que un ser humano puede efectivamente tornarse, y ser, bueno, y a conceder que hay toda la diferencia del mundo entre el malo y el bueno. Esto entraña una falta de reconocimiento de la individualidad: todos son considerados pecaminosos, incluso antes de tener la ocasión de vivir una vida. La idea de que todos pecamos con Adán pretende, sin ningún lugar a dudas, socavar la creencia de que nuestros compromisos y opciones en este mundo constituyen el núcleo de nuestra identidad.

Puede apreciarse el problema considerando el fascinante estudio de Hannah Arendt sobre Agustín, *El concepto de amor en San Agustín*, escrito en Alemania en 1929. En esta obra, Arendt escribe con comprensión precisamente acerca de este elemento en san Agustín —el sentido de igualdad en la maldad y la iniquidad—, considerándolo base halagüeña para una comunidad de iguales. Pero vista *a posteriori*, tal postura parece especialmente perversa y desafortunada, sobre todo al advertirse que la adopta como sustituta de puntos de vista judíos sobre la virtud y la reciprocidad humana. En la concepción judía —como también, en gran medida, en visiones cristianas tomistas posteriores—[22] el ser humano es absolutamente capaz de ser bueno, y la dignidad de la agencia moral es la fundamentación adecuada de la comunidad. Todas las personas respetan la agencia de los demás, y una de las maneras en

22. Esto se complica debido al papel que desempeña la gracia en la concepción tomista, que es a la vez plural y controvertido: véase para más detalle el capítulo 12.

que lo hacen es censurar al malo y alabar al bueno, estableciendo una marcadísima distinción, por ejemplo, entre Arendt y sus perseguidores. La visión agustiniana de la gracia, en absoluto la única posible, al asignar mucho menos valor a nuestras acciones terrenales que la mayoría de las concepciones, deja muy poco espacio para esta dignidad de la agencia. En consecuencia, proporciona un fundamento inadecuado para la reciprocidad política. Agustín nos convierte en una comunidad de seres abyectos y considerablemente indefensos, víctimas de nuestra herencia, una comunidad en la que Arendt no es crucialmente distinta de los que tratarán de destruirla. Dante intentará mostrar que es posible conservar la insistencia agustiniana en la receptividad y la emoción y, a la vez, introducir un respeto mucho mayor por las opciones morales de este mundo.

3. *Compasión.* Por supuesto, es incuestionable que la concepción agustiniana restituye la compasión, junto a otras emociones, a un lugar importante en la vida terrenal. Los seres humanos han de relacionarse entre sí en cuanto seres necesitados e incompletos, y el reconocimiento de la dependencia de otro debe suscitar el amor cristiano. Sin embargo, nos parece que las razones de la compasión agustiniana no son exactamente iguales que las que aconsejaban la compasión en la segunda parte, como fundamento de algunos géneros valiosos de acción política. En esa parte, yo alegaba que al buen agente social debe preocuparle el hambre de las personas, sus lamentos o el que las persigan; y, en su compasión, debe considerar el remedio de esas penalidades como una tarea apremiante de la política terrenal. Ciertamente, así opera la compasión en buena parte de la tradición cristiana, como por ejemplo la doctrina social de la Iglesia Católica Romana contemporánea, con sus cáusticos ataques a la desigualdad y su admirable preocupación por la erradicación del hambre, la persecución y otras adversidades de la vida en este mundo.

¿Es éste, sin embargo, el núcleo de la compasión en Agustín? Opino que no. Nuestro sentido de incompletitud se centra reiteradamente en nuestra inclinación hacia el pecado y en nuestra lejanía de Dios. Lo que contemplamos compasivamente en el prójimo es esta misma propensión al pecado, esta misma necesidad de la gracia de Dios. Esto supone que el amor agustiniano ha de negar la importancia de las pérdidas e injusticias terrenales a las que el prójimo pueda asignar importancia, con el objeto de afirmar la primacía de la necesidad de Dios y el potencial para la gracia. Hannah Arendt plantea concisamente la situación:

> Así como yo no amo al yo que modelé en mi pertenencia al mundo, tampoco amo a mi prójimo cada vez que se produce un encuentro con-

> creto y mundano con él. Antes bien, amo [...] algo en él que es precisamente aquello de él mismo que él no es. «Pues tu amas en él no lo que él es, sino lo que desearías que fuera.» Esto no sólo mantiene el aislamiento del amante, que se involucra incluso con aquellos más cercanos a él sólo en la medida en que ama a Dios en ellos. También significa esto que para el prójimo el amor también es una mera llamada al aislamiento, una exhortación a presentarse ante Dios [...] La muerte resulta irrelevante respecto de este amor porque todo ser amado es sólo una ocasión para amar a Dios. En todo ser humano individual se ama la misma fuente. Ningún individuo significa nada en comparación con esta fuente idéntica.

Si esta interpretación de Agustín es correcta —y la apoyaré, con cierta cautela— muestra por qué hay razón para alarmarse ante la reiterada dirección hacia el otro mundo de este anhelo. La muerte es irrelevante, el sufrimiento real en este mundo lo es también, lo único relevante es llegar ante la presencia de Dios.

Para percibir lo problemático de esta doctrina del amor, sólo hemos de considerar de nuevo a Arendt, al escribir lo anterior desde su situación de 1929. Adopta una lección de Agustín que probablemente le proporcionase serenidad, pero que no podría haber resultado útil para dirigir sus actos y sus palabras en el mundo en que vivía. En la concepción que habría recogido de su propia tradición judía, tanto Dios como el hombre deben preocuparse intensamente por toda instancia terrenal de iniquidad y de muerte injusta, orientando la compasión por completo hacia el teatro de la historia y no hacia el reino vago e incierto que, quizá, se encuentra fuera de él. En tanto discípula de Agustín, Arendt aprende que la aflicción y el dolor del antisemitismo, de la muerte injusta y del odio no se encuentran entre las cosas verdaderamente relevantes, pues los que tienen hambre y sed se saciarán de Dios, y los que lloran verán a Dios. Mientras que el judaísmo le habría enseñado que la esfera de interés de Dios es esta vida, que todos nuestros logros morales —si es que hay alguno— tienen lugar en esta vida y que tales triunfos tienen, por lo tanto, un peso enorme, su lectura de Agustín le dice que todos estos actos y relaciones palidecen ante algo de una importancia mucho mayor. Como ella misma concluye, «este rodeo desarticula las relaciones sociales volviéndolas provisionales».

Nietzsche alegaba que esta actitud hacia la virtud en este mundo inspira laxitud. Anhelar el otro mundo hace que las personas se adormezcan en éste. Las virtudes de un mundo social meramente provisional son «virtudes soporíferas», puesto que la concentración en el más allá desalienta la asunción de riesgos y la iniciativa aquí y ahora. El objetivo de escabullirse hacia la bienaventuranza distrae la atención moral del fin de hacer bueno este mundo y anima a sentir preocupación

por la propia seguridad moral que inspira malos augurios para la justicia terrenal. «Bienaventurados son estos somnolientos», concluye Zaratustra, «pues no tardarán en quedar dormidos.»[23] Una vez más, se apresura al condenar toda la tradición cristiana por esta falta. Pero no está descaminado acerca de algo que es real en Agustín, y que está enojosamente vinculado, quizás, al profundo interés de éste por el control político de la iglesia, el cual en ocasiones requiere sujetos dóciles y obedientes —incluso, podría decirse, somnolientos.

¿Por qué cree Agustín en la igualdad radical y original de todos los seres humanos en el pecado? No se trata de una creencia cristiana universal. Muchas concepciones cristianas —incluyendo a Dante, como veremos— conceden un lugar importante en la salvación a las empresas de este mundo. ¿Por qué se desvía Agustín de la virtud terrenal al deseo, invocando nuestra ilimitada y común inclinación al pecado? De nuevo, estamos ante una cuestión compleja, que sólo cabe responder de manera parcial e incompleta. El elemento primario de la inclinación humana hacia el pecado, para Agustín, es nuestra desobediencia a la autoridad divina; otro componente, vinculado al anterior de modo estrecho y complejo, es la naturaleza de nuestro deseo sexual en este mundo. En su versión de la Caída en *La Ciudad de Dios* XIV, Agustín aclara que la desobediencia es lo principal: la sexualidad estaba presente en el Jardín antes de la Caída y formaba parte de nuestra buena naturaleza humana original. La sexualidad era buena porque era obediente: éramos capaces de usar nuestros órganos del mismo modo en que ahora utilizamos herramientas de jardinería, bajo la dirección de la voluntad (XIV.10). El carácter imprevisible e ingobernable de la sexualidad humana tal como la experimentamos ahora es el castigo adecuado para nuestro pecado original de desobediencia: «el castigo de la desobediencia no fue otra cosa que la desobediencia» (XIV.15). Nuestro cuerpo ahora rehúye nuestro control, al igual que nosotros eludíamos el de Dios:

> En ocasiones, sin intención, el cuerpo se mueve por sí mismo, insistente. Otras veces deja a un amante en tensión en la estacada, e hirviendo la concupiscencia en la imaginación, se congela en el cuerpo. Y así, de manera extraña, incluso cuando la procreación no está en juego, sólo la gratificación, el deseo no puede acudir en auxilio del deseo. La fuerza que normalmente se opone al control de la razón se revuelve contra sí misma y, excitada la imaginación, no recibe una excitación recíproca del cuerpo. (XIV.17)

23. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, primera parte, «De las cátedras de la virtud».

Tal falta de control sobre nosotros mismos nos avergüenza, como corresponde. Los habitantes originarios del Edén no sentían pudor por sus actividades genitales porque utilizaban sus partes pudendas de modo obediente y a criterio de la voluntad. Cuando la sexualidad se vincula a la desobediencia, la falta de control y de gobernabilidad, la vergüenza cae sobre los seres humanos, convirtiéndolos en mezquinos por igual. Están «confundidos al ver la desobediencia de su carne [...] Así pues, lo que excitaba desobediente la pasión contra una voluntad condenada por desobediencia, lo encubría por vergüenza el pudor».[24]

Así pues, nuestra carne independiente y desobediente es la consecuencia de nuestra voluntad independiente y desobediente, y ambas se tornan objeto de un pudor profundo e igualatorio. Agustín interpreta el mito de nuestra vergüenza de la desnudez como un mito, en última instancia, sobre la contumacia de la voluntad, y sobre la sexualidad sólo en la medida en que ésta sigue siendo ejemplo fundamental y signo de la obstinación de la voluntad humana frente a la autoridad divina. Lo que le disgusta de la vida humana, en definitiva, es que no podamos dejar de pensar por nosotros mismos, que queramos conocer el bien y el mal por nosotros mismos, desobedeciendo así un mandamiento que habría resultado fácil acatar. Nuestro cuerpo revela nuestro carácter incontrolado en el modo en que se rebela incluso contra nuestras propias órdenes. Como consecuencia, debemos cubrirnos con vergüenza y esperar el tiempo en que de nuevo seamos sumisos a la autoridad de Dios.

En apariencia, Agustín había restituido las emociones a un lugar de honor en la vida buena y, con ellas, los aspectos necesitados e imperfectos de nuestra humanidad. Había censurado la soberbia con que la tradición platónica tilda de vergonzosa toda imperfección, toda humanidad. Y, no obstante, su propia concepción del Edén, y del pecado que nos expulsó de allí, se basa a su manera en una vergüenza originaria, al igual que su visión del ascenso del amor. Para Agustín la desobediencia de la voluntad, y la sexualidad que constituye su signo, nos convierten en los seres humanos que conocemos, tan desemejantes de aquellos autómatas que procreaban en el Jardín utilizando sus genitales como herramientas de jardinería. Aquellas criaturas eran sexuales, pero profundamente no eróticas: no tenían ningún apego apasionado a ciertos fragmentos del mundo; como eran buenas, no eran curiosas ni

24. *La Ciudad de Dios*, XIV.17, «*confusi inoboedientia carnis suae* [...] *Quod itaque adversus damnatam culpa inoboedientiae voluntatem libido inoboedienter movebat, verecundia pudenter tegebat*». Véase el excelente examen de este pasaje en Wills (1999), págs. 130-136.

emprendedoras. Podría afirmarse que, en nuestro sentido, carecían de emoción. De este modo, un hecho básico relativo a la humanidad —nuestra necesidad de objetos, nuestra ansia ardiente de conocer y controlar las fuentes del bien— es lo que constituye el pecado original. Y así, un aspecto fundamental de nuestro carácter humano se convierte en objeto adecuado de una vergüenza ilimitada; esta misma condición es lo que nos asemeja tanto en lo que concierne al mérito. Ésta es la política del Edén: avergüénzate de tu deseo de objetos, de tu curiosidad por conocerlos y de tu mismo deseo de producir actos independientes. Avergüénzate tanto, que lo consideres un mal radical y que entregues tu voluntad a la autoridad de la iglesia. Pero también: consuélate, pues este mundo es meramente provisional y los actos que te gustaría emprender aquí no importan demasiado; todo tu sufrimiento será recompensado finalmente por la belleza trascendente de llegar ante la presencia de Dios.

Retornemos por última vez a Arendt. La idea de que la misma voluntad independiente —y la sexualidad misma, vista como metáfora de la indomeñable voluntad— es fundamentalmente mala en su separación y en su indocilidad resulta, quizá, un consuelo en un mundo en el que el compromiso político real es enormemente costoso y su éxito incierto. Abrigar pensamientos agustinianos sobre el mal radical mitiga el dolor de tener que obedecer a poderes inicuos en el mundo. Suministra al indefenso un proyecto —llegar ante la presencia de Dios— que no descansa sobre su capacidad de desear una buena acción aquí y ahora. Pero, una vez más: el precio a pagar es demasiado elevado. Consiste en una vergüenza aguda, si no por toda falta de control, como en el caso de los platónicos, por un elemento crucial de nuestra humanidad: nuestra independencia, nuestra obstinación, nuestra imprevisibilidad sexual y moral. En lugar de actuar lo mejor que podamos, lo mejor es cubrirnos, llorar y esperar.

En última instancia, entonces, Agustín ataca como origen del mal la raíz misma de una política liberal. La autoridad fascista no es depravada sólo por ser el tipo *incorrecto* de autoridad, sino porque *toda* autoridad intransigente establece una relación equivocada con la voluntad humana. Encontramos aquí de nuevo la política de la vergüenza, bajo un nuevo aspecto, animada ahora no por el odio a la debilidad, sino a la fuerza independiente. En lugar de la persona de acero del capítulo 4, la persona que es polvo y cenizas. Son menos diferentes de lo que parece a primera vista: ambos retratos normativos implican vergüenza por la realidad humana. ¿No nos habrá de gustar la acción humana, hasta en su imperfección, si es que vamos a pensar cómo vivir decentemente en este mundo?

Así pues, de nuevo, de una forma muy diferente, el ascenso ha alejado demasiado al amante del reino de la necesidad, el sufrimiento y la injusticia terrenales como para que pueda luchar sin trabas por los derechos del prójimo o aliviar su dolor. La injusticia es real y no sólo provisional, el hambre es real y no meramente provisional. A. debe reconocerlo a medida que se eleva, o su ascenso la apartará de la moralidad misma.

Capítulo 12

El ascenso cristiano: Dante

I. Signos del antiguo amor

La procesión Celestial hace un alto frente a Dante. Girándose hacia el carro triunfal, los profetas entonan unos versículos del apasionado Cantar de los Cantares, «Ven conmigo del Líbano, novia mía».[1]* Los ángeles exclaman las palabras jubilosas del Evangelio, «*Benedictus qui venis*», «Bendito el que viene en nombre del Señor»[2] —y también, esparciendo flores, las tiernas palabras de Anquises de dolor por el destino de Marcelo, «*Manibus o date lilia plenis*», «Dadme lirios a manos

1. *Cantar de los Cantares* 4:8. (La palabra «conmigo» no está explícita en la versión latina de Dante, «*Veni, sponsa, de Libano*».) El contexto se encuentra entre los más intensamente eróticos y líricos del *Cantar*: «Como una cinta escarlata son tus labios y tu boca es hermosa [...] Tus pechos son como dos ciervos jóvenes, mellizos de una gacela, que pastan entre los lirios [...] ¡Ven conmigo del Líbano, novia mía, ven desde el Líbano! [...] ¡Me has robado el corazón, hermana mía, novia mía! ¡Me has robado el corazón con una sola de tus miradas! [...] ¡Qué hermosos son tus amores, hermana mía, novia mía! Tus amores son más deliciosos que el vino, y el aroma de tus perfumes, mejor que todos los ungüentos. ¡Tus labios destilan miel pura, novia mía! Hay miel y leche bajo tu lengua, y la fragancia de tus vestidos es como el aroma del Líbano. (4:3, 5, 8, 9-11, trad. King James, Revised Standard Version).

Una meritoria interpretación del papel de Beatrice en los poemas se encuentra en Von Wright (1994), quien sostiene que es equivalente al de Penélope y, por lo tanto, opuesto al del viajero egocéntrico, Ulises: así expresa el poeta la idea de que una concepción adecuada del amor supone la renuncia al deseo de controlar el universo y la aceptación de la propia vulnerabilidad humana, objetivo que vincula simbólicamente con lo femenino. En este sentido, también existiría un nexo íntimo entre Beatrice y Molly Bloom.

* *El libro del Pueblo de Dios. La Biblia*, trads. Armando J. Levoratti y Alfredo B. Trusso, Madrid, San Pablo, 1997. (*N. de las t.*)

2. *Mateo* 21:9, el clamor de la multitud que saluda a Jesús a su entrada en Jerusalén. Nótese que, aunque en latín se usa un adjetivo masculino, la frase da la bienvenida a Beatrice.

llenas».[3] Los lectores que, con Dante, han seguido a Virgilio hasta este punto, buscando comprender el amor a través de los ojos de su sensibilidad precristiana, probablemente experimentarán una sacudida. Tal expresión de aflicción parece inapropiada para un contexto de bienvenida jubilosa. Habrá más sobresaltos de este tipo a medida que Virgilio, y la sensibilidad pagana, se alejen del poema.

A menudo he visto al amanecer (observa ahora Dante) un brillo rosado en el horizonte, hacia el este, el cielo límpido y sereno, y la cara del sol naciente envuelta en brumas, de modo que el ojo puede contemplarla sin dolor. De ese carro, saliendo de una nube de flores, una dama apareció ante mis ojos, con un velo blanco y una corona de olivo, un manto verde (símbolo de la esperanza) y, bajo él, en su vestido, el color de la llama viva (símbolo del amor cristiano).[4] Esa dama no es una desconocida para Dante, ni él lo es para ella:

> Y el espíritu mío, que ya tanto
> tiempo hacía que, estando en su presencia,
> no sufría temblores ni quebranto,
>
> sin despertar mis ojos mi conciencia,
> por oculta virtud que ella movía,
> de antiguo amor sentí la gran potencia.
>
> Tan pronto como hirió a la vista mía
> la alta virtud que ya me había herido
> cuando estaba en mi infancia todavía,
>
> los ojos a la izquierda he dirigido,
> cual niño que a su madre corre y clama
> si tiene miedo o hállase afligido,
>
> por decir a Virgilio: «Ante esa dama,
> cada dracma de sangre me ha temblado:
> conozco el fuego de la antigua llama»;

3. *Eneida* VI.882 y sigs.:

> *heu, miserande puer, si qua fata aspera rumpas*
> *tu Marcellus eris, manibus date lilia plenis,*
> *purpureos spargam flores animamque nepotis*
> *his saltem accumulem donis, et fungar inani*
> *munere* [...]

4. «*Di fiamma viva*», *Purg.* XXX.33. Los colores simbolizan la fe (blanco), la esperanza (verde) y el amor cristiano (rojo): así, la «llama» del amor cristiano es introducida antes e induce el reconocimiento de Dante de su propia «llama».

pero Virgilio habíanos privado
de sí mismo, Virgilio, el padre amante,
Virgilio, a quien me había yo entregado;

todo cuanto perdió no fue bastante
la antigua madre, porque no mojada
fuera mi seca faz, ya sollozante.

«Dante, porque Virgilio así se evada
no llores más, no llores más ahora,
pues tendrás que llorar por otra espada.»

* * *

«¡Mírame bien, que yo soy Beatriz!
¿Cómo has subido tan osadamente?
¿No sabes tú que el hombre aquí es feliz?»[5]*

Ahora, en el momento en que Virgilio y la virtud pagana se han marchado del poema, en el punto en que Dante, habiendo completado el ascenso del Purgatorio, está purificado del pecado, reconoce su apasionado amor por Beatrice sirviéndose de las propias palabras de Virgilio, las que Dido empleó para admitir su pasión por Eneas, que reconoce como «el antiguo amor», el que había sentido una vez por su marido Siqueo. «*Agnosco veteris vestigia flammae. Conosco i segni dell'antica fiamma.*»

Y ahora, incluso mientras llora la pérdida de la afable guía de Virgilio, se le nombra con su nombre propio. Es la primera y única ocasión en que la palabra «Dante» aparece en la *Commedia*. El poeta indica que lo refiere «por necesidad» (63). Su llamativa ubicación en el verso, su aislamiento en el texto y la referencia explícita a la anomalía de su mención, se alían para concederle una enorme relevancia. Y el

5. *Purg.* XXX.34-57, 73-75. El verso 48 es traducción de Virgilio, *Eneida* IV.23, «*agnosco veteris vestigia flammae*», donde Dido, reconociendo su amor por Eneas, lo reconoce como el amor «viejo» que sintió una vez por su marido muerto Siqueo. (Sobre la llama como imagen erótica en Virgilio, véase Knox [1950].) [Eliminamos en esta nota los comentarios de la autora referidos a la versión inglesa que emplea, traducida por John Ciardi (1977) (*N. de las t.*)]

* La autora maneja en la mayoría de los casos la traducción en verso de John Ciardi. Hemos escogido para los mismos un texto que nos parece comparable en lengua castellana: la versión de Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1973. Cuando Nussbaum ofrece su propia versión de la *Divina Comedia*, traducimos ésta directamente, si no se indica lo contrario. (*N. de las t.*)

objeto de su pasión, aquella que lo contempla con amorosa particularidad de visión, también llama la atención sobre su propia individualidad. «Que yo soy Beatriz», «*Ben son, ben son Beatrice*». Su nombre se sitúa en estrecha relación con el término que rima con él, «*felice*», «feliz», apuntando, una vez más, que es en el marco de la salvación cristiana y del amor terrenal considerado en el contexto de tal salvación donde la individualidad se realiza y se ama con mayor plenitud.

Así pues, este pasaje encierra varias afirmaciones relativas al amor cristiano que sobrevive al ascenso del Purgatorio. En primer lugar, sostiene que ese amor cristiano es un amor del *individuo*: tanto de la agencia independiente de la persona, como de su particularidad cualitativa. Beatrice contempla y ama no algún aspecto o parte de Dante, ni una noción genérica de la humanidad caída, sino a Dante, el hombre a quien estaba apasionadamente unida en la vida terrenal. Y es a ella en sí misma —«Mírame bien», lo incita, «*Guardaci ben*»— a quien él contempla y ama. En segundo lugar, con su excepcional insistencia en el nombre del poeta, la escena sugiere una noción que se desarrolla de múltiples formas a lo largo de la *Commedia*: que es en el contexto de la salvación humana donde encontramos el amor del individuo *más verdadero* y *adecuado*, un amor que en mayor medida ve y ama al individuo en toda su distinción y singularidad. La individualidad no sólo se preserva en la bienaventuranza, se acentúa.

Por último, el fragmento parece sostener que el amor cristiano es realmente un *amor* del individuo: no una distante apreciación contemplativa, sino «la antigua llama», la pasión que Dante sintió por Beatrice en la tierra, una pasión ligada al asombro, la reverencia y a un profundo levantamiento. La escena resulta físicamente sensual y marcadamente emotiva. El mismo corazón de Dante se derrite (97-99). En el canto siguiente, experimentando «mil deseos ardientes», satisface una sed que tiene diez años (XXXI.118, 128-130; véase XXXII.2).

A fin de comenzar a entender la noción del ascenso en Dante, cabe contrastar con este paradigma central otros dos amores con los que el poema nos ha familiarizado. Pues, en calidad de lectores, se nos invita en este punto a rememorar la pasión erótica de Paolo y Francesca, arrastrados como pájaros por los vientos del Infierno, unidos por toda la eternidad, sus nobles corazones atrapados de una vez para siempre por el amor, «que a nadie amado amar perdona».[6] En aquel punto de su

6. *Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende,*
prese costui della bella persona
che mi fu tolta; e'l modo ancor m'offende.

periplo, Dante se desmayó de piedad por el sino de ambos,[7] viendo «cuánto deseo y dulce pensamiento a estas dolientes almas trajo aquí» (V.112-114). Y ahora, en la narración de su encuentro con Beatrice, descubrimos alusiones a ciertos aspectos de su amor proscrito: la intensidad de su deseo, el lazo, extraordinariamente estrecho, que su pasión crea entre dos individuos, vínculo que sobrevive a la misma muerte. Incluso, mientras Francesca usaba el lenguaje de la absolución cristiana para ensalzar un deseo carnal pecaminoso, ahora Dante utiliza el vocabulario del deseo pagano para referirse a su amor espiritual, purificado de la lujuria.[8] Paolo y Francesca están en el Infierno en compañía de Dido,[9] cuyas palabras de pasión emplea Dante para reconocer un amor que ha encontrado la salvación.

Y dado que las palabras de Beatrice son inmediatamente posteriores a la partida del poema de Virgilio y de la luz de la razón pagana, se nos induce, asimismo, a considerar los casos de amor racional pagano que el poema nos ha presentado: por encima de todos, quizás, el amor entre Dante y su maestro de filosofía aristotélica, Brunetto Latini, basado en el respeto mutuo de la dignidad y el mérito, en los buenos deseos recíprocos y en la esperanza mutua de grandes logros y de renombre.[10] Si bien este amor es aristotélico en vez de platónico en su

---

Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer sì forte,
che, come vedi, ancor non m'abbandona.

Amor condusse noi ad una morte

(*Inf.* V.100-107).

7. V.140-141: «[...] *sì che di pietade / io venni men così com'io morisse*». Acerca del rechazo de la piedad por los condenados, véase la sección V de este capítulo.

8. En el canto XXVII, Dante, acopiando valor del nombre de Beatrice, sigue las instrucciones del Ángel de la Castidad y atraviesa el muro de fuego que quema la lujuria. Aparentemente, aquí es donde la última «P» cae de su frente. Por ello, esta referencia a la imagen erótica pagana de la llama adquiere una significación cristiana y, en cierto modo, profundamente no erótica. Véase la sección V.

9. *Inferno* V.85: «*uscir della schiera ov' è Dido*». Es digno de mención el hecho de que Dido esté en compañía de los adúlteros por haber sido infiel no a un marido vivo, sino a su recuerdo: «*ruper fede al cener di Sicheo*» (IV.62). Aunque el acento recae sobre una promesa rota, ésta se hizo a las cenizas de la persona, no a la persona. Que eso se considere infidelidad me parece bastante problemático, aunque los comentaristas apenas se ocupan de ello, citando únicamente el paralelismo con la *Eneida* IV.552: «*non servata fides cineri promissa Sichaeo*». Cabe señalar que este círculo no contiene ninguna viuda casada en segundas nupcias.

10. *Inferno* XV. Dante se dirige a Brunetto —cuyas facciones han sido tan abrasadas por el fuego que apenas se lo reconoce— mediante el reverencial «*Ser*»; éste llama

acento sobre el respeto mutuo,[11] también se encuentra estrechamente vinculado con nuestro paradigma contemplativo platónico, en su insistencia en la bondad como base del amor y en la autosuficiencia del logro creativo personal para un género de inmortalidad —asimismo, claramente, en su relación con el amor homoerótico por el que se condena a Brunetto.[12] La tradición del amor contemplativo pagano desaparece

---

a Dante su «hijo», y Dante habla de su afabilidad paternal. Brunetto insta a Dante a «seguir su estrella», y Dante recuerda que su maestro le enseñaba «cómo a lo eterno el hombre se prepara». En los famosos versos finales del canto, Dante compara a su maestro con un corredor en la carrera a pie de Verona y, añade, a «aquel que gana, pero no el que pierde». Compárese con la descripción de los paganos virtuosos en *Inf.* IV, donde el tema central es el respeto por el mérito y la virtud, pese a lo cual ese respeto se muestra en el interior de una bóveda apartada de la luz del sol. Allí, por supuesto, es donde Sócrates, Platón y Aristóteles —junto a Empédocles, Demócrito, Heráclito, Diógenes, Séneca y Cicerón— se encuentran, y la vida de la filosofía pagana con ellos.

11. Sobre la relación entre el *éros* platónico y la *philía* aristotélica, véase Nussbaum (1986), capítulo 12, y especialmente Vlastos (1981), págs. 3-4 y nota 4. Vlastos alega que «amistad» resulta una traducción inadecuada de *philía*: «"Amor" es la única palabra lo suficientemente robusta y versátil como para cubrir *phileìn* y *philía*». La falta de adecuación resulta más patente en Dante, donde los paradigmas platónico y aristotélico se entretejen en la descripción del amor pagano, y donde una teoría explícita encuentra en el *amore* el origen de todo deseo y motivación: véanse sobre todo *Purg.* XVI, XVIII; también XXIV, donde se afirma que la totalidad del poema expresa el dictado interno del amor (52-54).

12. Véase *Inferno* XV. Una peculiaridad de la estructura de la *Commedia* es que mientras que en el *Inferno* la lujuria heterosexual y la homosexual reciben un tratamiento extremadamente diferente —la primera es tratada como una suerte de apetito de *akrasía*, el más elevado y en consecuencia el menor de los pecados, la segunda se presenta como una forma de violencia *contra natura*, mucho más baja—, en el Purgatorio ambos pecados son medidos con idéntico rasero, siendo considerados igualmente leves en comparación con la soberbia, la envidia, etc. Esto es consecuencia, parece, del hecho de que el Infierno se organiza en torno a categorías aristotélicas que clasifican los actos por los cuales se condena a los pecadores, mientras que el Purgatorio se ordena según la clasificación cristiana de las disposiciones permanentes de la personalidad. Pero pudiera también reflejar el hecho de que la homosexualidad en el Infierno se asocia con la altanería y la autosuficiencia de la tradición platónica (véase más en el texto siguiente). En el Purgatorio, por el contrario, los amantes homosexuales más prominentes son poetas del amor cortés, quienes no representan la autosuficiencia pagana; presumiblemente, su postura ética es más propensa al arrepentimiento que la de Brunetto. Finalmente, cabe la posibilidad de ver en el titubeante tratamiento de la homosexualidad cierta ambivalencia por parte del poeta hacia el planteamiento tomista del asunto, que marcó una nueva fase de hostilidad agresiva en la historia de la iglesia. Véase Boswell (1980), no en todo momento fiable pero acertado al observar que este periodo supuso un aumento de la animadversión. En el *Purgatorio*, Dante llama la atención sobre el tratamiento simétrico de pecadores heterosexuales y homosexuales en la descripción, bastante cómica, de las almas de los lujuriosos, que forman dos filas que pasan la una frente a la otra, avanzando en sentido opuesto, y se besan según pa-

del poema con Virgilio, remplazada por algo más imprevisible, más móvil, más vulnerable y humilde. El asombro y el temor reverencial, el éxito y la victoria, hasta el respeto por el mérito y la creatividad, todo adquiere un nuevo significado cuando la visión platónica del mundo de Brunetto, según la cual «a lo eterno el hombre se prepara» (*Inf.* XV.85) se sustituye por el reconocimiento de la necesidad y de la insuficiencia humanas ante la gracia de Dios.

En tanto A. piensa en el ascenso de su propio deseo, retendría ante sí estos dos paradigmas anteriores, pues el retrato de Dante del amor de Paolo y Francesca, pese a su parentesco con la tradición del amor cortés en ciertos rasgos que lo alejan de su amor por M. —su insistencia en el «corazón noble», su descripción de los amantes como palomas en vez de animales más fieros— captura, sin embargo, algunas características esenciales de su propia experiencia de la pasión, en especial cuando considera a los amantes seres pasivos frente a inexorables corrientes de deseo, carentes de completitud e incluso de identidad, y resueltos, de algún modo misterioso, a unirse a una persona particular por toda la eternidad. Siendo una francesa católica bien educada (supongamos), sabe que si hubiera muerto en medio de un amor así, habría pasado a integrar ese rebaño, flotando en el viento. Por otro lado, ya ha estudiado con los platónicos. Le han prometido su florecimiento e incluso una suerte de inmortalidad, así que debería interesarle sobremanera el hecho de que tal «salvación» se ubique ahora en las profundidades del Infierno. Al haber estudiado con Agustín, relacionaría tal localización con su condena del pecado de soberbia vinculado a la tradición platónica.

Mientras medita sobre el ascenso, A. se planteará preguntas relativas a la agencia y la reciprocidad, pues éste parecía un problema importante para la tradición platónica, y quizá también para Agustín.[13]

---

san —como dos procesiones de hormigas, dice, frotándose la nariz las unas a las otras a medida que se encuentran—, un grupo exclamando «Sodoma y Gomorra», el otro (heterosexual) denunciando la lujuria de Pasífae (XXVI). Resulta muy sorprendente que la lujuria heterosexual se represente aquí por un caso de bestialismo y que, en apariencia, se torne así más monstruosa y «antinatural» que el amor homosexual por el cual los amigos y compañeros poetas de Dante están sufriendo.

13. Véase Vlastos (1981), quien señala, correctamente, que la *philía* aristotélica contiene altruismo verdadero, en su insistencia en que el amado o amada ha de ser beneficiado por sí mismo, no sólo por el bien de los fines de uno. He sostenido que algunos de estos elementos ya están presentes en el *Fedro* de Platón: Nussbaum (1986), capítulo 7.

También se interrogará acerca del interés del amor por este mundo, preguntándose en qué medida el amor dantesco le exigirá ver este mundo de la vida humana como meramente provisional, hasta qué punto le permitirá seguir preocupándose intensamente por su gente y sus acontecimientos. En tanto se plantea todas estas cuestiones, buscará diferencias entre la formulación tomista del amor en Dante y la de su predecesor, Agustín.

Dante está extraordinariamente atento a tales cuestiones. Más imbuido incluso de los paradigmas clásicos del amor que Agustín, emprende la tarea de reescribirlos, adoptando nociones agustinianas y reconfigurándolas con ayuda del paradigma poético del amor cortés dentro del cual encontró su primera voz como poeta y como amante. Pero hay una diferencia. Dante no rechazará la totalidad de la tradición pagana. Devoto de Aristóteles y de Tomás de Aquino, se mantendrá fiel a los postulados aristotélicos sobre la dignidad de la agencia y la percepción de la particularidad, acometiendo una fusión de lo mejor de las tradiciones pagana y cristiana. Entre tanto, las empresas de este mundo asumirán una nueva dignidad, y hasta el Paraíso tendrá conocimiento de la virtud.

II. La agencia y el romance de la gracia

¿Qué es, entonces, lo que convierte el amor de Beatrice por Dante, y de Dante por Beatrice, en un amor del individuo —esto es, un amor que atiende tanto a la agencia independiente como a la particularidad cualitativa de una persona individual? Y, ¿por qué se supone que se trata de un amor del individuo más verdadero que otros tipos de amor? Los dos componentes de la individualidad se distinguen con nitidez en el poema, y ambos reciben enorme atención, tanto en la narrativa global del progreso de Dante y de la compasión de Beatrice, como en la descripción del amor entre ellos.

Dante se centra vehementemente en la capacidad del amor cristiano de mostrar respeto por la agencia independiente de cada persona y de crear así relaciones basadas en la reciprocidad. Apunta a este rasgo como esencial en el amor cristiano y como aquello que lo distingue del amor cortés erótico de Paolo y Francesca (de A. en su vida anterior). Beatrice persigue la salvación de Dante; pero ésta, como ella sabe, ha de alcanzarse por la propia voluntad, impulsada, no obstante, por la gracia divina. De hecho, Dante no está preparado para encontrarse con Beatrice hasta haber purgado su voluntad de influencias externas que la deformarían y dañarían su autonomía. Los apegos excesivos a los bie-

nes terrenales constituyen influencias de ese jaez; Dante debe purificarse de su amor por los objetos materiales, por la fama y por el placer sexual antes de que se lo pueda declarar plenamente autónomo. Sólo tras atravesar el fuego que castiga a los lujuriosos está presto para ser un agente libre. Virgilio puede ahora dejar que sea su propio guía:[14]

> Te he conducido con ingenio y arte;
> desde aquí, tu deseo te conduce.
>
> * * *
>
> Ya mi tutela no andarás buscando:
> libre es tu arbitrio, y sana tu persona,
> y harás mal no plegándote a su mando,
>
> y por eso te doy mitra y corona».
>
> (*Purg.* XXVII.130-131, 139-143)

Así pues, solo en el marco de la salvación cristiana encuentra la voluntad su integridad plena. Pero ello significa que sólo en ese contexto pueden amarse dos personas con un respeto completo por la subjetividad y la agencia.[15]

¿Por qué hemos de pensar esto? Podremos entender más cabalmente el planteamiento de Dante si volvemos a su retrato de Paolo y Francesca, pues la descripción de los mismos muestra su pasividad respecto a su amor. En el Infierno son arrastrados por ráfagas de viento encontradas «*di qua, di là, di giù, di su li mena*» (*Inf.* V.43), porque así es como el deseo los sacudía en vida, por haber sometido la libertad de su voluntad a la fuerza del deseo carnal. Hasta en los aspectos seductores y tiernos de su amor se refleja su pasividad: «como palomas del deseo llamadas»[16] acuden a la invocación de Dante. Empleando el lenguaje del amor cortés, muy atractivo para Dante en cuanto miembro relevante de tal movimiento poético, Francesca representa el ideal mismo del amor como una pasividad dulce, un ser atrapado. Ella y Paolo son el objeto de sus verbos, nunca el sujeto:

14. Virgilio, de todas formas, ha de dejar el poema en este punto, por ser pagano.

15. Esto no supone que sólo dos personas totalmente purificadas puedan amar de este modo, pues cabe mostrar respeto por la agencia dedicándose a la búsqueda de la salvación. «En el marco de la salvación» significa, entonces, en el curso de una vida cristiana piadosa.

16. *Inf.* V.82-84. El pasaje establece una distinción sutil: se dirigen efectivamente hacia Dante «del deseo llamadas» («*dal voler portate*»), pero sólo una vez que el deseo las ha excitado («*dal disio chiamate*»).

> Amor, que en el corazón noble veloz prende,
> atrapó a mi amante con pasión por ese dulce cuerpo
> que se me arrebató sin confesión para mi condena.
>
> Amor, que a nadie amado amar perdona,
> me atrapó con un deseo de tal fuerza por él
> que, como ves, aún no me ha abandonado.
>
> Amor nos llevó a una misma muerte.[17]

En vez de atrapar, son atrapados, en vez llevar, son llevados: ambos entregan su agencia, no tanto el uno al otro, como a un poder que los guía.

Dejan la sensación de no poder ver la individualidad y agencia ajenas porque no tienen suficiente respeto por las propias. No creen que la vida suponga agencia o deliberación algunas, cautivados por la idea de la entrega a las fuerzas de la pasión. Pero esto significa que no se tratan realmente el uno al otro como a un ser humano pleno: de la misma manera en que se dejan utilizar como objeto por el vendaval del deseo, se zarandean el uno al otro. Dante sugiere que tal actitud conduce a menudo al adulterio, el pecado por el cual están condenados: una vez que se somete la agencia racional al deseo, los juicios morales esenciales se ausentan.

Y sin embargo, Dante no es Kant. Aunque, como éste, critique el modo en que los amantes eróticos carecen de un sentido pleno tanto de su propia humanidad como de la de su pareja, no representa su pasión como desagradable; de hecho, encuentra claramente fascinante su tierna susceptibilidad.* La atracción que para Dante ejerce esa imagen de dulce pasividad es una de las mayores tentaciones a las que debe enfrentarse durante su viaje, en tanto ser humano y poeta —en tanto poeta del amor cortés que también es un aristotélico cristiano.

En consecuencia, se convierte en una de las tareas principales del poema el mostrar a Dante que puede tener la susceptibilidad de un corazón noble sin su pasividad pecaminosa. Su avance viene marcado por diversas transformaciones en la imagen de la paloma. En el segundo canto del *Purgatorio*, Dante encuentra a Casella, amigo y compañero poeta del amor. Dante le pide algo de la poesía amorosa que «todos mis

17. *Inf.* V.100-107, citado anteriormente en la nota 5. He traducido yo misma los versos, siguiendo la versión que di en «El amor y el individuo» en Nussbaum (1990). Tomo la traducción de Ciardi en vv. 101-102, pero doy una más literal en el resto.

* En este capítulo traducimos así *susceptibility* para expresar la capacidad del sujeto de conmoverse por mor del prójimo. (*N. de las t.*)

deseos aquietó» («*quetar tutte mie voglie*» [II.108]). Casella empieza a recitar un poema anterior del propio Dante, «*Amor, che ne la mente mi ragiona*», «El amor que en la mente me razona» —palabras profundamente ambiguas en este punto del poema, pues el amor puede «atrapar» la mente, eliminando su agencia o, por otro lado, puede convertirse en la agencia de una voluntad recta. Dante, Virgilio y todos los demás escuchan, olvidando su elevado objetivo, «tan contentos como quien nada más tiene en la mente [...] absortos y atentos a sus notas» («*fissi e attenti*» [II.117-118]).

La reprimenda de Catón los despierta de su pasividad: ¡qué negligencia es ésta! «Corred al monte y desnudaos la tiña que os impide que Dios sea manifiesto.» La imagen de la paloma retorna ahora, transformada:

> Como cuando la avena, en la campiña,
> a las palomas junta en la pastura,
> [...]
>
> si algo parece que les da pavura,
> súbitamente dejan la comida,
> pues las ataca entonces mayor cura
>
> así a la gente vi recién venida
> dejar el canto y, en apuros puesta,
> por la playa correr despavorida
>
> (II.124-132).*

Estas palomas tienen un objetivo, si bien lo comprenden de modo imperfecto. No son zarandeadas sin más, son agentes. No son, sin embargo, autosuficientes ni, al estilo platónico, se impulsan a sí mismas. Siguen siendo palomas vulnerables. Son agentes no a pesar de, sino en

* El verso 129 (*perch' assaliti son da maggior cura*) suscita algunas cuestiones en cuanto a su traducción. La autora se aparta de la versión inglesa que sigue habitualmente, la de Ciardi (*taken by a sudden scare*, «atrapados por un temor súbito»), debido, como aclara en una nota, a que «para preservar la rima, se ve forzado a alterar algunas partes del contenido que son importantes para mi argumentación» y a que tal versión «es más débil y asimismo carece de la dimensión comparativa del original»; Nussbaum traduce el verso 129 así: *because they are assailed with a greater care*, «porque las asalta una preocupación mayor». Consideramos que no es necesario variar la traducción del verso que ofrece Crespo, «pues las ataca entonces mayor cura», dado que el término «cura» expresa adecuadamente el sentido de «preocupación» que la autora desea subrayar. (*N. de las t.*)

virtud de, su voluntad de ser susceptibles a la influencia de la «mayor cura». La pasividad cuasi erótica y la agencia son ahora aliadas. La siguiente oportunidad en que Dante está «absorto y atento», su objeto es la sonrisa de Beatrice (*Purg.* XXXII.1), que calma su sed y lleva sus ojos hacia ella «con la antigua red» (XXXII.6).

Como el poema muestra de múltiples maneras, este amor ejemplifica la nueva combinación de agencia y susceptibilidad, integridad de la voluntad y receptividad, pues Beatrice no se limita a abrazar afectuosamente a Dante. Su primera acción, de hecho, es acusarlo de sus faltas, de la ambición terrenal y los intereses materiales, las «imágenes falsas del bien» (XXX.131) que lo han apartado de ella. Antes de poder estar juntos, él ha de examinarse, confesarse y arrepentirse. Esta confesión entraña a la vez un esfuerzo supremo de la voluntad y un acto de amorosa pasividad:

> Confusión, y pavura en ella mixta,
> tal «sí» me arrebataron de la boca
> que sólo se entendía con la vista.
>
> Como el exceso de tensión provoca
> que se rompa la cuerda en la ballesta,
> y la flecha sin fuerza el blanco toca,
>
> tal cedí bajo carga tan molesta,
> llanto y suspiros fuera derramando,
> y despacio mi voz subió la cuesta.[18]

Esta imagen, extremadamente compleja, reformula la relación entre agencia y pasividad. En cuanto discípulo de la filosofía pagana, Dante es un arquero, y su arco apunta al blanco de la vida humana buena.[19] Su esfuerzo es un empeño de su propia agencia y voluntad, y su voluntad tiene dignidad. Pero sólo puede ser un agente cristiano si es, a la vez, la cuerda del arco que se rompe, confesando su propia inadecuación.[20] Para expresarlo de otro modo, puede tener su voz como poeta amoroso cristiano sólo perdiéndola, en lágrimas de humildad y temor reverencial. Nos encontramos en la senda que conduce hasta la misteriosa armonía entre *disio* y *velle*, anhelar y querer, del conocido

18. *Purg.* XXXI.13-21.

19. Aristóteles, *EN* 1094a22-24, imagen también usada generalmente en la ética helenística. Sin duda Dante la conocía bien.

20. Véase también el empleo de la misma imagen en *Par.* I.120-125, donde el arco es tensado por la Divina Providencia y orienta a los mortales receptivos hacia su objetivo.

final del poema.[21] Sólo puede alcanzar la armonía permitiendo que la «rueda» de su alma —deseo y voluntad juntos— sea «movida» por el amor divino.

Podemos ahora empezar a comprender cómo la concepción de la agencia del poema critica el ascenso pagano del amor, así como el amor sin reformar en el que comienza el ascenso, pues en la visión del mundo de Brunetto, el ser humano se basta a sí mismo para alcanzar el bien más elevado —con la oposición de la Fortuna, por descontado (*Inf.* XV.93-96) pero, aun así, es en general capaz de conseguir la *eudaimonía* por su propio esfuerzo. Enseña a Dante «*come l'uom s'etterna*», y en ese verbo reflexivo está su condena. La agencia ética en Platón y Aristóteles constituye un avance respecto de la pasividad sin rumbo de Francesca (o del Alcibíades platónico, «esclavo» de la pasión). Pero al renunciar a su susceptibilidad ante la fuerza externa de la pasión, los filósofos paganos abandonan algo crucial, sostiene Dante, para la consecución del mayor bien. En este sentido, Brunetto se halla aún más lejos de la salvación que los amantes a la deriva: ellos al menos reconocen la necesidad del amor de otro para su bien. Esta dependencia amorosa puede educarse para que adopte un objeto adecuado, un objeto que no se podría alcanzar sólo mediante la voluntad.

La condena de Brunetto, por supuesto, no está causada directamente por tal actitud pagana, y he argumentado (nota 12 de este capítulo) que la postura de Dante frente a las relaciones homosexuales es compleja, variando, o así lo parece, del *Inferno* al *Purgatorio*. Pero quizá podamos ahora comprender mejor esa asimetría. La confianza de Brunetto en que los seres humanos se bastan a sí mismos para su propia salvación guarda una estrecha relación con su violación de las normas de la iglesia (mucho más rígidas que las de la cultura pagana). Su pecado es considerado un pecado de violencia, no de lujuria, porque encarna un desafío deliberado a la ley natural, tal como la doctrina tomista la entiende. Por el contrario, las almas que tienen relaciones homosexuales pero luego se arrepienten, renuncian a su desafío en su contrición, sometiendo su alma a las leyes de un poder superior. Lo que queda en ellos es simplemente lujuria. Por ello resulta apropiado que, en el Purgatorio, los concupiscentes homosexuales reciban el mismo castigo que los concupiscentes heterosexuales. Lo que diferencia a Brunetto de Guido Guinicelli es, simplemente, el convencimiento de aquél de ser superior a la ley natural.

Hasta ahora, la crítica dantesca del ascenso pagano se relaciona con

21. *Par.* XXXIII.143-145: «*ma già volgeva il mio disio e'l velle, / si come rota ch'igualmente è mossa, / l'amor che move il sole e l'altre stelle*».

la de Agustín, al poner el acento sobre la necesidad de deseo y de lamentación en vez de sobre una autosuficiencia soberbia. Pero preserva mucho más que Agustín el interés pagano en los objetivos y elecciones vitales producto de la reflexión, en la dignidad de la voluntad humana. No sostiene que seamos todos iguales en nuestra desobediencia, que el pecado original nos haya reducido a una bajeza similar. Nuestras virtudes y empresas tienen un gran peso y la gracia no es radicalmente independiente de tales empeños, como para Agustín.

En efecto, lo que el amor cristiano demanda es una nueva combinación de susceptibilidad y de un uso activo de la razón, las «distinciones claras» aristotélicas (*Par.* XI.27) junto al noble corazón del amante. Cuando Tomás de Aquino aparece ante Dante en el Paraíso, apoya, hasta cierto punto contra la tradición agustiniana, la insistencia aristotélica en hacerse cargo de la propia búsqueda del bien mediante la reflexión:

> Se cuenta bien bajo entre los estultos quien sin distinciones claras afirma o niega [...] pues a menudo una creencia, precipitándose, nos inclina a una conclusión falsa y después la soberbia ata nuestro intelecto. Peor que en vano se aleja de la orilla quien sale a pescar la verdad sin el arte de ello —pues no vuelve como se marchó.[22]

Todo ello se encuentra dentro de la tradición del ascenso pagano. Y la estructura del Paraíso en su integridad está modelada por el sentido de la dignidad del esfuerzo: las almas se clasifican según sus logros característicos, y la dignidad de Tomás de Aquino deriva directamente de su mérito moral e intelectual.

Pero el Tomás de Aquino dantesco no es Aristóteles; ni siquiera Platón, con su descripción, más erótica, del movimiento autopropulsado del intelecto. Hasta sus primeras palabras a Dante podrían haber pertenecido a un cancionero cortesano:

> [...] Cuando
> el rayo de la gracia, en que se enciende
> veraz amor, que luego crece amando,
>
> en ti multiplicado...[23]

E inmediatamente después de su alabanza del arte filosófico, Tomás de Aquino advierte contra la soberbia falsa del intelecto y describe la impredecible actuación de la gracia:

22. *Par.* XIII.115-123; la traducción es mía.
23. *Par.* X.83-85.

No se sientan las gentes muy seguras
al juzgar, imitando a aquel que estima
las cebadas que aún no están maduras:

que he visto, del invierno bajo el clima,
al espino ser rígido y feroz
y una rosa llevar luego en la cima;

y he visto al leño rígido y veloz
correr del ancho mar todo el camino
y hundirse cuando ya entraba en la hoz.[24]

Aquí, Agustín reconoce una verdad en la lectura agustiniana de «*neque volentis neque currentis sed miserentis est dei*»: la voluntad está tan lejos de bastar para su objetivo que la gracia puede rescatar el esfuerzo más desfavorable o condenar aquel que casi había llegado. Y sin embargo los empeños de la voluntad adquieren una dignidad de la que carecían en Agustín, como constituyentes importantes del florecimiento de una persona.

En resumen, el mundo del amor cristiano es un mundo de reveses súbitos, de autodominio filosófico, pero regido por incursiones sorprendentes de influencia externa.[25] El platonismo está demasiado centrado en el autocontrol de la razón como para aceptar un amor tan necesitado, tan abierto a la acción del otro; el amor agustiniano no conserva el suficiente respeto por la libertad y las elecciones del amante. El movimiento autopropulsado del intelecto filosófico debe ser imbuido de la «inteligencia del amor».[26]

III. La percepción del individuo

El amor de Dante y Beatrice es, entonces, un afecto que respeta la subjetividad y la libertad —del modo singular en que aquí se mezcla con la pasividad, con lo que podría denominarse el romance de la gracia. En

24. *Par.* XIII.130-138.

25. Nótese que las almas en el Paraíso siguen siendo amantes susceptibles: se acercan a Dante como los peces de un estanque se acercan a toda incursión externa, tomándola por su alimento; y exclaman «¡He aquí al que aumentará nuestros amores!» (V.100-105).

26. *Purg.* XXIV.51: aquí Bonagiunta cita el primer verso de uno de los poemas del propio Dante, «*Donne ch'avete intelletto d'amore*». Dante opina sin duda que todas las formas de amor entrañan representación cognitiva; y describe su labor poética como escritura al dictado del discurso interno del amor (XXIV.52-54).

este sentido, reconoce el hecho de que cada persona es un individuo diferenciado, con una vida única por vivir. ¿Se trata también de un amor por lo cualitativamente particular? Una de las tareas principales del poema es establecer que sí. Al adoptar esta postura, la visión tomista de Dante se opone a la tradición agustiniana, según la cual muchas particularidades cualitativas de las personas —sus defectos y faltas, sus idiosincrasias, sus cuerpos mismos e historias— son añadidos incidentales provenientes del mundo del pecado, que han de obviarse en el contexto de la redención.[27] Agustín desea mantener que toda alma es un individuo diferenciado, un comienzo nuevo, con su propia vida que vivir.[28] Y, sin embargo, omite una parte tan grande de las vidas que los individuos han llevado efectivamente que nos preguntamos, al final, si se ha preservado la integridad de sus compromisos individuales distintivos. Aquí vemos un nexo entre los dos componentes de la individualidad: en la medida en que nuestra particularidad cualitativa expresa lo que hemos hecho de nosotros, las vidas distintivas que hemos llevado, tratar esos rasgos particulares como no esenciales supone no respetar la integridad de nuestra singularidad personal. Al rechazar el tratamiento agustiniano de las personas, Dante subraya estos componentes de lo particular a lo largo del poema, como sucede de manera notable en la escena con la que comencé.

Casi no hace falta alegar que el amor de Beatrice por Dante abraza sus defectos, tanto como sus virtudes. Desde el comienzo mismo de su intervención en su destino, esto resulta patente. Cuando aparece ante Virgilio (*Inf.* II), rogando por «*l'amico mio*» (61), movida a salir del Cielo por la compasión de Dante, que está en pecado, no deja de ser por completo ella misma, ni su amor deja de ser plenamente personal: «*I' son Beatrice che ti faccio andare*», reitera (70). La esencia de tal amor es la «*pietà*», la compasión, pero mezclada completamente con el amor personal. En cuanto Lucia, «enemiga de toda crueldad», la convoca, se apresura a «*succor*» a su amado, al oírlo sollozar. En el encuentro que ya he examinado, su preocupación severa aunque amorosa por que Dante esté en pecado provoca la emotiva confesión de éste.

Su amor también presta atención a las idiosincrasias que expresan las vidas que se han propuesto vivir, y que diferencian a cada uno de ellos de todas las demás almas que necesitan la salvación. Beatrice ama la dedicación a la poesía de Dante, sus aspiraciones.[29] Sentimos que co-

27. Véase especialmente Freccero (1986), págs. 16-29.

28. *La Ciudad de Dios* XII.21, refutando la visión de que los recién nacidos son sólo almas que vuelven a iniciar un ciclo.

29. Por ejemplo, en *Inf.* II, Lucia lo identifica ante ella como «quien tanto te amó

noce bien, y acepta amorosamente, toda la historia de él, pese a que, en su discurso de denuncia, enumera sus defectos. Tal aceptación parece esencial para reconocerlo como persona con una vida diferenciada por vivir: ¿podría decirse que uno reconoce a *Dante* sin reconocer estos compromisos? Es más, su mismo cuerpo forma, para ella, parte de su identidad: lo llama por su nombre, lo reconoce, lo contempla con amor.

Por parte de Dante, el acento sobre la particularidad es aún más marcado —como, en cierto sentido, es necesario que sea, pues las dudas del lector surgirán con mayor fuerza aquí. ¿Cómo puede esta «*donna beata e bella*» (*Inf.* II.53) ser de verdad la propia Beatrice, como ella insiste con tanto brío? (Después de todo, era una niña cuando murió, y él sólo la había visto una vez.) Misteriosamente, lo es. Dante la reconoce, incluso antes de ver su rostro, por la fuerza de la pasión que despierta en él, la «*occulta virtû che da lei mosse*» (*Purg.* XXX.38). Siente, lo sabemos, el «antiguo amor» en su presencia; la totalidad de la historia de ella, y de ambos, está presente en los ojos de Beatrice, que satisfacen su sed de diez años. Aunque, en sentido estricto, la resurrección de la carne no ha tenido lugar,[30] Dante se halla, sin ningún género de dudas, en presencia de la forma carnal de la mujer a la que ama. Y ese cuerpo, sostiene Tomás de Aquino, es parte esencial de la persona, incluso una vez redimida.[31] Este hecho se subraya en especial en el final mismo del *Paradiso*, cuando Beatrice ha ascendido a su trono celestial:

> Levanté los ojos hacia ella y la vi con la corona que se formaba, reflejándose en ella los rayos eternos. De la región donde más alto truena no dista tanto el ojo mortal que estuviese en lo más profundo del mar cuanto distaba mi vista de Beatrice. Pero no me importaba, pues su efigie no descendía hasta mí por interposición de otro medio.[32]

---

que se alejó por ti de la esfera vulgar» (104-105). Es, desde luego, también importante que muchas propiedades que resultarían moralmente irrelevantes para un agustiniano adquieran importancia en el esquema dantesco de la salvación, pues en el Paraíso las almas se clasifican según sus objetivos e ideales característicos.

30. Véase *Par.* XIV, donde las almas se representan con un deseo vehemente de su cuerpo muerto («*disio de' corpi morti*», 63) —no sólo el propio, sino también el de los seres que han amado (61-66).

31. Para un examen de este aspecto del aristotelismo tomista, véase Nussbaum y Putnam (1992). Tomás de Aquino argumenta que las almas separadas no pueden percibir las cosas particulares de este mundo sin sus órganos corporales, y por ello sólo tienen una percepción confusa e indiferenciada, hasta que la resurrección de la carne restituye sus facultades.

32. *Par.* XXXI.73-78, traducción de Sinclair, con mis cambios.

Su particularidad trasciende todas las barreras. En esa particularidad plena, él la ama.

El poema subraya, además, que con la particularidad y la agencia el amor cristiano sobrepuja a las formas de amor terrenal que constituyen su alternativa. Esto es así porque «el mundo está ciego» (*«lo mondo è cieco»*, *Purg.* XVI.66). El señuelo de los bienes materiales, de la fama y los honores crea una «bruma» en torno al individuo[33] que le impide percibir la verdadera particularidad de otros individuos y, hasta cierto punto, ser auténticamente percibido. Todos los pecados expiados en el Purgatorio son formas distintas de amor falso (véase *Purg.* X, XVI, XVIII), en que el alma se interesa en exceso por objetos que no son dignos o verdaderos objetos de su amor, o insuficientemente por aquellos que lo son. Y esto deforma el amor por las personas, que constituyen objetos dignos de amor, de formas diversas. En la soberbia, se atiende sólo al propio prestigio. Esto conduce a no ver las necesidades de aquellos a los que se ama y a un deseo de tratarlos con prepotencia. En la envidia, uno se centra en las posesiones ajenas y se torna competitivo en vez de verdaderamente afectuoso. En la ira uno está lleno de resentimiento por los desaires recibidos y por ello no puede atender plenamente a la historia y las necesidades particulares de otro. La lujuria, por último, también se considera una deformación del amor individual. Los concupiscentes, centrándose como suelen en su propio placer y excitación, apenas son capaces de percibir y responder de modo imperfecto a las necesidades de la persona amada, e incluso de captar su particularidad íntegra. Una persona que es considerada un receptáculo de placeres no es vista (como Aristóteles ya había mantenido) verdaderamente por lo que *es*. ¿De qué modo se ven y se responden Paolo y Francesca? Él la ve como una «bella persona» (y ella señala que esa forma corporal ya no le pertenece); ella ve en él una fuente de *«piacer»*, y le llama *«costui»*, «ése». Nunca menciona su nombre.[34]

Tampoco aquellos amantes inmersos en las preocupaciones mundanas son percibidos con facilidad por los ojos del amor, pues se identifican a sí mismos con apegos superficiales —al dinero, al estatus, a la comida, al placer físico— y se regodean en tales objetivos de una manera que enmascara su yo profundo. En este sentido, la purificación del pecado no es una autodestrucción, sino una limpieza y una revelación de uno mismo.

33. Véase *«purgando la caligine del mondo»*, *Purg.* XI, 30.

34. La concepción de Dante de los obstáculos terrenales a la percepción y al amor particulares se aproxima a la concepción contemporánea desarrollada por Iris Murdoch en escritos filosóficos como Murdoch (1970, 1977), pero también en novelas como *La campana*, *El príncipe negro* y *La máquina del amor sagrado y profano*.

Podría suponerse que el amor platónico pasaría con mayor holgura esta prueba: en su visión de la creación en lo bello, Platón también critica los amores que se centran en características superficiales. Su censura es ampliada por Aristóteles, que contrasta el amor basado en los rasgos esenciales del carácter de una persona con formas más superficiales de atención al estatus, la reputación, el placer y la riqueza. Pero, en última instancia, el poema de Dante niega que un amor centrado en los méritos de la personalidad del amado pueda brindar una noción satisfactoria de la particularidad en el amor, pues todo amor que acoja sólo el mérito no puede captar toda la historia del individuo, la particularidad plena de tal historia, con sus defectos, su cuerpo, sus faltas e imperfecciones. No puede tener la tierna piedad de este amor, su comprensión compasiva de los conflictos de la voluntad individual dentro de una historia intrincada.

IV. El amor cristiano es amor

Al igual que Agustín, Dante insiste en que este amor redimido es realmente amor. En todo el poema subraya el carácter multifacético del amor, forma básica, sostiene, de todo deseo y motivación humanos (*Purg.* XVII.91-140). Asegura que su poema ha sido escrito por el amor que lo habita: cuando Bonagiunta quiere saber si es el autor del poema que empieza «Damas que tenéis la inteligencia del amor», Dante replica «Yo soy uno que, cuando el amor me inspira, escribo, y de este modo voy expresando lo que él dicta dentro de mí» (*Purg.* XXIV.49-54). En este sentido, toda relación que implique deseo y acción será por definición una relación de amor. Como Virgilio le dice a Dante, «Ni el Creador ni sus criaturas se mueven, / [...] sino en la acción del amor natural o racional» (XVII.91-93). De este modo, podría suponerse que Dante no ha contestado a la pregunta, sino que la ha esquivado.

Pero Dante no se detiene ahí. Se esfuerza considerablemente por convencer a su lector de que el amor entre él y Beatrice es efectivamente la misma pasión erótica que los había unido en vida. Y al describir tales «signos», asocia cuidadosamente su amor con paradigmas del amor romántico-erótico que ya han aparecido en el poema. Encontramos estupor, temblores, abatimiento («*di stupor tremando affranto*», *Purg.* XXX.36). Se nos menciona un «poder oculto» que emana de la amada y que ata al amante.[35] Vemos lágrimas y levantamiento. Descu-

35. Para encontrar el motivo de estas creencias de la Antigua Grecia relativas a *éros*, véase Winkler (1990).

brimos, en pocas palabras, toda la susceptibilidad del «*cor gentil*», que Dante ha encarnado en su persona y representado de manera poética. Encontramos incluso la imagen del derretimiento (XXX.97-99), conocida por lo menos desde el *Fedro* platónico como imagen de la susceptibilidad y la «locura» eróticas.[36]

Del lado de Beatrice, encontramos, desde el principio del poema, una perturbación y preocupación hondas por el bienestar de Dante, junto a una emotividad apasionada nunca más patente que en su primera aparición ante él. La crítica ha señalado con frecuencia el hecho de que el discurso solemne en que denuncia a Dante por sus pecados es también una acusación de traición marcadamente personal y airada.[37] Cabe reconocer en ella a la Beatrice de la *Vita Nuova*, la apasionada mujer real que ha amado a Dante y todavía lo ama.

Regresemos ahora a A., quien ha acompañado a Dante en su periplo por el Infierno y ha subido con él la montaña del Purgatorio. Ahora la mueve el mismo amor que la impulsaba al principio, cuando le fue mal debido a que prestó una atención excesiva a la pasión carnal. Reconocerá ahora que su amor por M. constituía un obstáculo para la libertad de su voluntad. Por su propia naturaleza la convertía en objeto pasivo en vez de agente. Esto hacía imposible un florecimiento verdadero y también le impedía amar a M. de un modo adecuado. Ella también lo tomaba como un objeto en vez de un sujeto, y tenía una consideración inadecuada por los compromisos prácticos de M. en tanto individuo separado y diferenciado con su propia vida que vivir. Reconocerá, asimismo, que sus múltiples pecados le impedían vivir con plenitud su propio yo particular, y evitaban que viera realmente la particularidad de M. Por orgullo creía que podía asumir cualquier riesgo sin recibir daño alguno; es muy probable que este orgullo le impidiese apreciar la vulnerabilidad de M. y la necesidad que él tenía de ella. Su propensión a enfadarse por los celos de M., de manera similar, creaba una «niebla» que dirigía su atención a los perjuicios sufridos por ella, en vez de buscar las causas de los celos en la inseguridad y la necesidad de amor de M. Su envidia de la familia de M., tanto más cultivada que la suya pro-

36. Sobre el *Fedro*, véase Nussbaum (1986), capítulo 7; Nussbaum (1995b); y Halperin (1986). Charles Singleton, en su comentario clásico de Dante (1973), establece una comparación con el relato de las desdichas y lágrimas de Agustín previas a su conversión (*Confesiones* VIII.12).

37. XXX.104-145: Singleton habla de su «cortante sarcasmo» y escribe: «La Beatrice que los lectores de la *Vita Nuova* conocen avanza ahora hasta un prominente primer plano» —una Beatrice que en esa obra temprana *no* es una figura alegórica.

pia, la hacía incapaz de amabilidad y decencia. Y, en muchas ocasiones, sencillamente era demasiado perezosa para hacer nada bueno, morosa en alcanzar todos sus objetivos propios. Por último, su ensimismamiento en la pasión física convertía a M., para ella, en un cuerpo mucho más que en una persona considerada en su integridad. A. no dispone del conocimiento del lector acerca de los miedos y esperanzas de M., de su terror nocturno y de su dolor ante todo entorno nuevo.

A medida que suba la montaña, y que cada una de las letras P (que representan el pecado, *peccatum*) vayan desapareciendo, se alejará progresivamente de la obstinada A. de la novela, la desafiante A. que saltó por encima del anciano en la playa, la A. que no podía ver en realidad ni a M. ni a sí misma, y se acercará al autor implícito de la *Commedia*, a la fina y compasiva percepción de la particularidad humana que anima el texto en su totalidad. Pero no perderá su separación ni su diferenciación cualitativa: seguirá siendo A., con su propio talento y sus logros, sus propios gustos y su propia forma corporal; y sentirá un amor especial por M. Se esforzará por salvarlo del pecado de soberbia que el ascenso platónico conlleva, renunciando temporalmente a la beatitud. Se centrará en la historia particular de M. en vez de en una forma general de amor que él pueda ejemplificar. Y cuando, tras diez años de ausencia, aparezca ante él, lo llamará cariñosamente por su nombre.

V. Las transformaciones de la beatitud

Todo esto es cierto. Y, sin embargo, cada uno de los elementos del amor terrenal, pese a estar presente, ha sufrido también una transformación sutil en el contexto de la salvación. El amor de Dante es una pasión; y, sin embargo, es también temor y anhelo religiosos. Beatrice es una mujer enamorada real; no obstante, también es una figura alegórica de la Madre Iglesia. El reconocimiento por parte de Dido de su «antigua llama» conducía a la intensidad del *éros* terrenal; el reconocimiento por parte de Dante de la suya se remonta hacia la confesión y el paraíso. ¿Cómo afecta esto a la pretensión de este amor de resolver los problemas del ascenso platónico sin incurrir en sus dificultades?

De nuevo, como con Agustín, cabe afirmar en justicia que al menos dos de los tres problemas que el amor platónico pretendía solucionar han sido realmente solventados. La excesiva necesidad de Dante se cura a la vez que sus pecados; su amor cristiano es estable y le proporciona estabilidad. Como resulta incluso más patente en Dante que en Agustín, se trata de un amor que no es estrechamente parcial, sino abarcador en su interés por los demás, impulsado por la compasión

que siente por la humanidad en pecado. Todas las personas son verdaderamente iguales a sus ojos, y todas son realmente personas. No hay un texto en toda la literatura que contenga un amor y una curiosidad más puros por un abanico más amplio de vidas humanas. Verdaderamente envuelve el mundo con amor.

Resulta especialmente relevante el que para Dante —a diferencia, creo, de Agustín— el amor pueda salir a abrazar a la humanidad y a la vez conservar apegos intensos hacia individuos particulares. A los ojos del Cielo, Beatrice sigue siendo la dama de Dante y él su amante, mientras que Agustín siente la necesidad de rechazar el vínculo con su madre a fin de perfeccionar su amor. En este sentido, el amor dantesco promete un acercamiento atractivo a la vida política de este mundo, donde con mayor urgencia hemos de aprender a equilibrar la preocupación por la igualad de todos los humanos y nuestros lazos especiales con nuestra familia y conciudadanos.

No obstante, una vez más nos encontramos con problemas al llegar a la ira y la venganza. He subrayado que no es deseable una extirpación radical de la cólera; y hay mucha ira valiosa en el poema de Dante: ante la corrupción, el engaño, la traición y la injusticia. Especialmente hermosa resulta la luz de la rabia que irradian las almas luminosas que amaron la justicia en la tierra, y que «de modo que otra vez airarse quiera del comprar y vender dentro del templo» (*Par.* XVIII.121-122). Son los gobernantes justos, los que aman este mundo, la «milicia del cielo» (124). Hasta en el Cielo se preocupan con vehemencia por los sufrimientos de Hungría, la corrupción de Noruega o los problemas de Navarra (XIX.136-149).

Pero también hallamos una cólera menos atractiva, dirigida a aquellos que se equivocaron sencillamente por seguir, a menudo con rectitud moral, sus propias convicciones. Aunque el poema ciertamente subraya la amplitud de la misericordia divina, su tratamiento de los paganos virtuosos y, en especial, de los herejes —cuyo ardiente tormento se alienta a Dante a encontrar encantador— hace que un lector moderno desee un acercamiento más spinoziano a este problema particular.

Pero éste es un problema con el que Dante lidia denodadamente, estableciendo el tono para un debate sobre la herejía y la tolerancia que continúa hasta el presente. Al escoger a Virgilio como guía del poeta a través del Infierno y la mayor parte del Purgatorio, y al rendir una extraordinaria veneración a los paganos virtuosos, Dante plantea el problema del pluralismo moral. El poema es, en definitiva, ortodoxo para su propio tiempo. Representa a los paganos virtuosos como condenados a habitar en el Limbo, pese a que no habrían podido ser cristianos,

y retrata a aquellos que conocen y rechazan la verdadera doctrina como réprobos más radicales. Pero al presentar a los paganos como guías virtuosos y buenos para la vida moral y política, Dante suscita la cuestión, en todo lector, del régimen político bueno y su actitud adecuada ante la presencia, en su interior, de desacuerdos irresolubles acerca del bien último, vinculados a distintas concepciones éticas y religiosas. Hasta el tratamiento de los herejes por parte de Dante es de considerable complejidad. Aunque se le insta a aplaudir sus tormentos, también nos proporciona la noble figura de Farinata, cuya dignidad se eleva sobre su castigo:

> él su pecho y la frente levantaba
> como aquel que al infierno ha despreciado.
>
> (*Inf.* X.35-36.)

En cierto sentido, la dignidad de Farinata, como la de Brunetto, es un aspecto de su pecado, su desdén por el Infierno es parte del rechazo herético de la otra vida por el cual se le condena. Pero al igual que en el caso de Brunetto, el aspecto atractivo de su nobleza se tiene en pie, desafiando la concepción cristiana de reflexionar y aprender. Virgilio insta a Dante a dirigirse a él respetuosamente, y el poeta así lo hace. De este modo, Dante no oculta en absoluto el hecho de que hombres nobles, de gran relevancia, hayan sido herejes, y plantea en el lector, de nuevo, la cuestión de cómo habría de tratar tales diferencias un estado razonable, asunto al que el lector podría encontrar una respuesta diferente.

La tradición tomista, desde luego, ha dado origen a lo largo de los siglos a numerosas posiciones diferentes sobre la tolerancia, y constituye uno de los rasgos más atractivos del tomismo liberal actual —y, a través del Concilio Vaticano II, de la doctrina social del catolicismo contemporáneo— el que esta forma de ira indecorosa contra los propios conciudadanos se haya eliminado con una efectividad mucho mayor que la de Dante. En este sentido, la visión de Dante es fuente de una tradición continua de reflexión sobre el ascenso del amor que, en algunos aspectos, lo ha superado. Pero es el acento de su tomismo sobre la dignidad de la voluntad, junto a la importancia del respeto por la autonomía de la voluntad, lo que ha conducido hasta esos avances. Así pues, encontramos en Dante las semillas de una postura más satisfactoria sobre los límites sociales de la cólera que la que él mismo nos brinda.

Retornemos, ahora, a los tres *desiderata* de una visión del amor que proporcione una cimentación adecuada de la moralidad social, aquellos que apuntaban a problemas graves del ascenso platónico. El núcleo de la concepción dantesca es uno de los planteamientos viables que se mantendrán en pie, por así decirlo, al final de nuestra jornada. Su logro señero es el modo en que ha conseguido un maridaje fructífero entre la rehabilitación agustiniana de las pasiones y el respeto clásico por la dignidad de la agencia. Esto le permite responder de manera interesante a nuestras tres preguntas. Me ocuparé ahora, por tanto, de plantear algunas cuestiones relativas a cada uno de los tres elementos, asuntos a los cuales la tradición tomista se ha seguido enfrentando.

I. *Reciprocidad.* En cuanto a la reciprocidad y al respeto por el prójimo como agente vemos efectivamente un avance decisivo, tanto con relación a la tradición platónica como a la agustiniana. La postura ética general del aristotelismo cristiano de Dante supone un fortísimo respeto por la agencia y la libertad del prójimo, ingrediente esencial de los amores humanos buenos, y también, por implicación, de las instituciones sociales y políticas.

Al mismo tiempo, la idea aristotélica de la reciprocidad se profundiza con la compleja visión dantesca de la extraña combinación de agencia y pasividad en el amor. Hemos de ver a las personas como centro de la elección y de la libertad, pero también como necesitadas y demandantes de cuidados, como independientes y dependientes a la vez. Se trata de un punto de partida muy halagüeño. Con demasiada frecuencia, la política ha considerado al ciudadano sólo receptor dependiente (sin respetar la agencia y la libertad) o sólo agente (sin reconocer la necesidad y la dependencia). Las doctrinas del contrato social, por ejemplo, se inclinan a imaginarse a los ciudadanos como tan sólo agentes, como «miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de una vida entera», en las significativas palabras de John Rawls. Pero no hay ningún ser humano así: todos pasamos periodos de honda necesidad y dependencia —de modo más obvio, en la infancia y la vejez, pero la necesidad y la demanda de atención están entretejidas en la trama de nuestra vida. Tales necesidades de cuidado han de subvenirse, y las sociedades deben satisfacerlas cumplidamente, sin desatender a los necesitados y sin explotar a los cuidadores.

Los programas que sólo acentúan la necesidad, descuidando la agencia, son aún más imperfectos, pues parecen no mostrar respeto alguno por las personas. Por lo tanto, un Estado que provea el bienestar material de las personas sin concederles libertad de elección en algunos aspectos importantes de la vida, no las reconoce como centro de elección y de acción. Son sólo cuerpos vivos, no personas con una vida propia que vivir.

Para alcanzar un equilibrio adecuado, necesitamos una concepción política apropiada de la persona. Dante nos suministra un planteamiento muy prometedor, que ofrece una base tanto para las instituciones liberales como para un interés por el cuidado que a menudo está ausente de las mismas. La visión aristotélica del ser humano ya subrayaba esta combinación de dependencia y agencia, pero la insistencia de Dante en la necesidad de cuidado compasivo por parte de los otros sobrepasa ciertamente toda doctrina explícita de la política aristotélica.[38]

La postura de Dante acerca de la autoridad de la iglesia y los límites de la tolerancia suscita, de nuevo, preguntas relativas al modo en que su doctrina particular puede apoyar una posición política basada en el respeto por la elección y en la reciprocidad. La dificultad tiene hondas raíces: la angustia de Dante sobre la diferencia influye en su mismo retrato de la relación entre las almas cristianas, impidiéndole caracterizar tales vínculos como verdaderamente recíprocos. Forma parte de la esencia del amor dantesco el que se dé en libertad. Y, sin embargo, pese a las múltiples imágenes hermosas del movimiento libre del alma que pueblan el texto de Dante, también hay un mensaje poderoso de control y examen minucioso. Los individuos son libres para ser «correctos» o «incorrectos», como aprendemos ya en el famoso tercer verso del poema, «*che la diritta via era smarrita*». Encontrar el propio camino significa encontrar la vía *recta*: y la rectitud o no de una senda debe definirse no sólo por la aportación de la fe, sino por la autoridad de la institución terrenal a la que Beatrice representa.

No es sólo que esta obra asegure ofrecer la mejor concepción de la vida humana buena. Platón y Aristóteles lo sostienen también. Pero Aristóteles alega que está en nuestras manos discutir sobre ello, y que lo que él afirma podría ser encontrado incorrecto por algún argumento humano convincente. Y la discusión debe continuar mientras haya consideraciones de las que ocuparse. En este sentido, él y sus lectores son compañeros e iguales en la investigación. Para Dante, por el contrario, el arbitraje entre visiones divergentes del bien es tarea de la autoridad eclesiástica. En este sentido, la razón de los seres humanos no es libre en absoluto. Al ser, cerca de la cumbre del Paraíso, examinado

38. Según esta interpretación, las ideas de Dante encuentran su expresión moderna apropiada en las concepciones tomistas socialdemócratas, por ejemplo la de Jacques Maritain: véase Maritain (1943, 1951). Véase particularmente la insistencia de Maritain en que las libertades políticas apoyan y son apoyadas por los derechos económicos y sociales (por ejemplo, Maritain [1951], págs. 103-107), y su consejo de que las personas de diferentes tradiciones religiosas y laicas apoyen por razones políticas una serie de derechos humanos (Maritain [1951], capítulo 4).

sobre el amor por San Juan, quien le pregunta cómo su arco apuntó a la diana del amor, Dante responde:

> «[...] Por filosóficas razones
> y autoridad que desde aquí desciende
> en mí este amor estampa sus renglones».[39]

Esto se revela claramente en la relación entre Beatrice y Dante, pues el amor, en el contexto del dogma, lo infantiliza:

> Cual queda mudo el niño avergonzado
> y, con la vista en tierra y escuchando,
> se arrepiente y conoce su pecado,
>
> así me hallé.[40]

Al reconocer la justicia de la reprimenda de Beatrice, ésta se convierte no en su amada señora, ni en su amiga, ni en su igual, sino en una madre que regaña. Finalmente, no hay reciprocidad real en la relación, en la medida en que Beatrice no es sólo ella, sino también una figura de la Iglesia. Por el contrario, hay una abyección considerablemente agustiniana, una vergüenza por la propia y desnuda incompletitud.

Considérese bajo esta luz, asimismo, el papel del asco en el poema. Ahora, en cierto sentido, el Infierno versa en realidad acerca de la repulsión. La tradición en la que Dante está inmerso representa el castigo de los pecadores en el Infierno, y a los propios pecadores, como objeto de un asco violento y visceral que sirve para separar a los buenos cristianos del pecado, reforzando su resolución a no contaminarse con la suciedad del pecado que inspeccionan. Presumiblemente, ésa es la motivación tras el retrato del Infierno como hediondo, con azufre, pegajoso, una ciénaga estancada, y así sucesivamente. No podríamos encontrar una demostración más clara del mecanismo descrito en los capítulos 4 y 6, mediante el que se proyectan estas propiedades sobre objetos a fin de apartarlos del yo. Dante hereda estos materiales, y posiblemente sólo con dificultad podría haber prescindido de ellos en su retrato del Infierno. Pero su creatividad poética le niega ese refugio. Sea la que fuere la naturaleza tradicional de sus materiales, los elabora

39. *Par.* XXVI.25-27. Véase también XXVI.16-18: «El bien que da a esta corte gozo ardiente / Alfa y Omega es de la escritura / que Amor me lee, ya leve o fuertemente».

40. *Purg.* XXXI.64-67.

con deleite y brillantez, creando los más inolvidables retratos de lo asqueroso de la literatura universal. Ninguna poesía que yo conozca emplea el olor y los efluvios corporales de modo más eficaz.

En términos éticos, Dante emplea el asco de un modo clásico: para separar a su sustituto, y a sus lectores, de aquello que contemplan. Hasta cuando se trata del pecado y del crimen mismos, como he alegado en la segunda parte, esta estratagema entraña peligro, pues afirma, en efecto, que estas criaturas no son como nosotros, que no son igual de vulnerables que nosotros. En lo concerniente a la herejía y a los desvíos de la autoridad de la Iglesia, apartar a los congéneres de uno por repulsivos resulta particularmente problemático, y entronca con el empleo del asco en tradiciones dilatadas de antisemitismo, misoginia y otras formas de odio. Aquí emerge con claridad, y de modo polémico, una consecuencia de la visión ética mínima por la que he abogado: el asco por los propios congéneres siempre es cuestionable, sean cuales fueren sus cimientos. Constituye una amenaza para la reciprocidad genuina, tanto en el amor como en la vida social.

En resumen, el aristotelismo de Dante apunta en dos direcciones. De un lado, hacia una concepción desconocida en su época, pero que se ha extendido como un género de liberalismo católico (ejemplificado en la visión de pensadores como Jacques Maritain, John Courtney Murray y, más recientemente, David Tracy). En este planteamiento el respeto por la agencia ocupa una posición fundamental, impidiendo que la autoridad eclesiástica utilice medios coercitivos para conseguir sus fines, y encareciendo el respeto público hacia las religiones divergentes, incluso cuando se está convencido de su error. Ya he mencionado que la concepción dantesca de un individuo a la vez libre y dependiente promete una versión especialmente interesante de tal postura. De otro lado, su visión conduce a la abyección y la vergüenza agustinianas, considerando la autoridad de la Iglesia como único remedio a la desobediencia. Según este planteamiento, los ciudadanos son niños, y la Iglesia su único progenitor. De acuerdo con el mismo, la reciprocidad nunca debería ser la base de la política en este mundo.

2. *Individualidad*. El logro de Dante gira en torno a la individualidad, tanto la separación como la particularidad. Reitera que el amante cristiano curado puede dar cobijo a diversos elementos de la persona particular que el amante platónico no podía acoger, o, al menos, no plenamente: las idiosincrasias, las faltas y defectos, la historia, los talentos y afinidades particulares que jalonan el curso de nuestra vida. Pero, ¿qué sucede con el cuerpo y sus deseos sexuales? Hemos estado refiriéndonos al ascenso del amor erótico. Cuando postulo que el amor del Dante purificado por la Beatrice bienaventurada es el «mismo

amor» que los unió en vida, mantengo implícitamente, entonces, que tal amor todavía es una pasión erótica, lo cual, a su vez, parecería implicar que aún contiene deseo carnal como uno de sus componentes integrales. He afirmado que ninguna manifestación o reacción corporal concreta resulta esencial para el amor erótico; pero el deseo de relación carnal es más difícil de separar de la pasión erótica, si realmente ha de ser la misma pasión. ¿Qué ha sido del elemento sexual en el amor de Dante?

En el amor de Dios de Agustín, podemos estar seguros de que el deseo carnal no desempeña papel alguno. El amor es erótico en el sentido de que se trata de un anhelo intenso por un objeto de apego que se considera a la vez maravilloso y preciso para el bienestar de la persona. Pero para Agustín, el deseo sexual es señal de nuestra falta de control y por ello no puede integrar ningún amor adecuado. No cumple, para él, ningún papel positivo en la vida de un cristiano. Constituye un obstáculo esencial para la superación de sí mismo del agente cristiano y una de las razones principales de que Agustín concluya que la perfección no puede alcanzarse en este mundo. Cuando en el Juicio Final recuperemos nuestro cuerpo perfeccionado, el deseo sexual no formará parte del mismo. Dada su disociación platónica de la identidad del alma con relación a la del cuerpo, le cuesta dar cuenta de la importancia de la resurrección del cuerpo.

El amor de Dante dice aceptar el cuerpo. Asimismo, es heredero de la psicología aristotélica tomista, según la cual la naturaleza corpórea del alma es un elemento esencial de su identidad misma. Está claro que Dante refrenda la resurrección corporal como parte fundamental de la resurrección de la persona. De seguir realmente a Aristóteles, mantendría también que el deseo sexual es integrante necesario y apropiado de nuestro bagaje humano. Adecuadamente empleados —respecto de la persona indicada, en el momento debido, en la relación apropiada con otros objetivos—, la actividad sexual, y el deseo que la provoca, componen la virtud. Y Aristóteles deja claro que la insuficiencia de deseo y actividad sexuales es una desviación tan grave de la virtud como el exceso correspondiente; de hecho, «tal insensibilidad no es humana [...] y si para alguien no hubiera nada agradable ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre».[41] Tampoco restringe Aristóteles el criterio de propiedad al uso reproductivo dentro del ma-

41. *EN* 1119a6-10; en sentido estricto, Aristóteles se ocupa aquí de todos los placeres corporales, sin individualizar el sexual. Véase también *Acerca del alma* II.4, donde denomina al deseo de reproducción «la facultad primera y más natural de todo lo que tiene vida».

trimonio. Su único comentario pertinente relativo al uso marital de la sexualidad es su condena de la *moicheía*, o violación de la esposa, en ocasiones hija, de otro, considerada ofensa grave hacia ese hombre. Queda así un considerable espacio para otros usos de la sexualidad, según las normas de su época, tanto dentro como fuera del matrimonio.[42] Puesto que Aristóteles no parece en absoluto pensar que el deseo sexual sea *per se* pecaminoso, no muestra demasiado interés por regular su manifestación.

Pero en este punto el aristotelismo de Dante está muy matizado por la tradición agustiniana. Arguye, con cautela, que el cuerpo fue creado separadamente del alma, la cual es la fuente de nuestra valía y se origina en un acto especial de Dios.[43] Aunque se ajusta con dificultad a su hilomorfismo aristotélico, esta visión es importante para su postura ética cristiana. En cuanto a los deseos sexuales del cuerpo, Dante sólo puede aceptarlos en el marco de una concepción según la cual la complacencia en la sexualidad no reproductiva es pecaminosa, y la comunicación, la expresión emocional y el deseo mutuos no bastan nunca para legitimar el acto sexual. Tales objetivos pueden perseguirse en la medida en que, por su parte, protegen y refuerzan el vínculo procreador; pero no justifican una relación sexual que no tenga como finalidad la reproducción.

La idea de que el sexo es placentero en sí (y en combinación con otros objetivos humanos no reproductivos) ciertamente se encuentra en el poema —por ejemplo, en su tratamiento, relativamente comprensivo, de los lujuriosos del Purgatorio, quienes ocupan la región más elevada, y por tanto la menos grave, del pecado.[44] Junto a los lujuriosos hay poetas con los cuales Dante estaba estrechamente vinculado. Pese a ello, la postura final del poema es que todo amor es mejor cuanto más cerca esté de la castidad (salvo la procreación dentro del matrimonio). Pero esto significa que, de existir alguna profundidad de la pasión que requiera el sexo para su plena expresión, o algún conocimiento de la particularidad y la agencia que parezca completarse sólo mediante la intimidad sexual, o, incluso, alguna poesía que parezca «dictada» por el amor carnal y que exprese su alegría, tendrían que omitirse en el ascenso.

42. Para una buena exposición de los planteamientos aristotélicos sobre el sexo y el amor, véanse Price (1989), Price (2002) y Sihvola (2002).

43. *Purg.* XXIV, el mismo canto en que Dante introduce la purgación de la lujuria. Resulta significativo el hecho de que el discurso erudito de este punto corresponda a un cristiano, Estacio, en vez de a Virgilio.

44. Véase la nota 12 de este capítulo acerca de la relación entre la lujuria homosexual y la heterosexual en el *Purgatorio* y el *Infierno*.

Cierto es que Dante ha argumentado convincentemente que los objetivos y fines sexuales a menudo nos distraen de la agencia y particularidad de aquellos a los que amamos. Como él afirma, las emociones sexuales pueden hacer a los amantes renunciar tan completamente a su agencia que resulten incapaces de buscar el bien del otro, o incluso la comprensión del mismo. Y en la medida en que los intensos placeres del sexo en ocasiones llevan a los amantes a centrarse en sus propias sensaciones y a verse mutuamente sólo como causa de sensaciones, el sexo puede tener claramente un efecto nocivo sobre el esfuerzo por ver a otra persona como persona. Todo ello se agrava por el papel que desempeñan, en la excitación sexual, las fantasías que pueden no corresponderse con la realidad de la otra persona y que quizá no resistan su descubrimiento.

Pero sostener que tales defectos imperan en ocasiones supone, en primer lugar, no mostrar que el amor sexual contiene otros bienes que los compensan. De otro lado, nada de lo que afirma Dante demuestra que el amor sexual *tenga* que ir de la mano del egoísmo y la ilusión. Tampoco refuta la proposición que Joyce y Whitman mantendrán con vigor, en concreto la idea de que incluso el elemento de la fantasía en la vida sexual puede ser un vehículo mediante el cual salvar el abismo que media entre las personas, desarrollando nuestra imaginación de manera sumamente pertinente para vernos los unos a los otros como plenamente humanos, ya sea en relaciones de intimidad o en vínculos sociales más amplios.

Dante truca los dados, siente A.: le ofrece, como ejemplos de fantasía erótica, a un Paolo y una Francesca que se comportan como dos adolescentes arrobados. Parecen demasiado inmaduros para comprenderse como individuos o para expresar tal comprensión o incluso la aspiración a la misma, mediante el sexo. Esto resulta aún más peculiar cuando nos percatamos de que la Francesca real lleva diez años casada en el momento de la narración y tiene una hija de 9 años de edad. La elección de Dante al infantilizarla expresa su propia visión, quizá no la perspectiva correcta, de la pasión que ella representa. En su propio caso, nos brinda una pasión y una percepción de lo particular verdaderas. Pero el camino hacia Beatrice atraviesa las llamas purificadoras de la castidad, solamente en la cual, sostiene, los seres humanos encuentran el goce verdadero.[45]

Uno puede aceptar todo lo demás en el ascenso sin estar seguro de

45. El Ángel de la Castidad es denominado «*l'angel di Dio lieto*», «el ángel letificado» (*Purg.* XXVII.6); su canción es «Felices los de corazón puro», «*Beati mundo corde*» (8).

este rasgo particular y, además, sentirse perplejo ante el mismo. La actitud de Dante hacia el deseo sexual resulta más desconcertante que la de Agustín, porque la desobediencia y la ingobernabilidad no parecen la esencia de la sexualidad terrenal, tal y como la describe, y porque su ataque a la sexualidad no se centra en el modo en que ésta expresa una condición pecaminosa de la voluntad. Por otro lado, su crítica no atañe simplemente al engaño y la infidelidad, como en Aristóteles o en la tradición judía: se ocupa con demasiada insistencia de la naturaleza misma del deseo carnal. De este modo, no se disipa nuestra perplejidad ante la delimitación exacta del problema y ante la causa de que el cuerpo como tal se considere el foco de un problema.

Puedo concluir esta argumentación haciendo referencia, en efecto, a la llama. En la poesía romana en la que se educó Dante, y de modo particular en Virgilio, la llama es símbolo persistente de la pasión erótica: de su carácter imprevisto e intenso, de su poder tanto de destrucción como de creación. A menudo se vincula a la imagen de la serpiente, criatura potencialmente letal que a la vez simboliza la fertilidad y el florecimiento.[46] Tal imaginería sugiere que la sexualidad aporta una gran belleza y riqueza a la vida humana, cualidades quizás inseparables de algún grado de peligro para el yo y la moralidad. En Dante, todos estos valores se invierten de manera considerablemente deliberada. La serpiente es completamente malvada ahora, sin características que la rediman: como en Agustín, es el tentador sinuoso y seductor que trae el pecado a unos habitantes del Jardín, previamente racionales y gobernados por su voluntad, cuya fertilidad se podía separar perfectamente del deseo. Y la llama ya no es lo que prende el deseo en el cuerpo. En su lazo simbólico con el amor cristiano, se convierte, en el Purgatorio, en el instrumento purificador de la castidad, que quema el deseo, dejando la voluntad completa y limpia. Las «señales de la antigua llama» no son en realidad las señales de la llama *antigua*, pagana, con toda su ambigüedad y su doble esplendor. Lo que asegura ser el mismo amor es, en este sentido, hondamente distinto. A. debe preguntarse si quiere la vieja llama, con todo su peligro moral, o la nueva, que destruirá una parte fundamental de su amor; si quiere que la rescaten de la serpiente, malvada por naturaleza, o la lengua bífida del viejo ofidio, que traía tanto la muerte como la vida.

3. *Compasión*. De nuevo, Dante da un decisivo paso adelante al hacer de la compasión por el sufrimiento humano parte fundamental del ascenso. Beatrice, como todas las almas del Paraíso, es impulsada

46. Véase Knox (1950) sobre Virgilio; y Nussbaum (1994), capítulo 12, acerca de Séneca.

por la *pietà*. La imagen de la compasión de Cristo por la humanidad, y su agonía elegida, se sitúan ante el amante cristiano como un paradigma, el cual guía incluso a los que tienen la dicha de volver su atención hacia la Tierra. Como en Agustín, sabemos que gran parte de esta piedad apunta a la condición del pecado, y a la posibilidad de la redención. Pero la descripción dantesca de la compasión es más insistentemente mundana y social. Deja bien claro que la búsqueda terrenal de la justicia y del bienestar humano es una cuestión de tremenda importancia. En este sentido, la piedad, incluyendo la compasión celestial, debe continuar volviéndose hacia el mundo, ocupándose de dar de comer al hambriento, de proteger al perseguido, de consolar al que padece. La pobreza voluntaria de San Francisco y su compasión por todos los que sufren lo convierten en uno de los «héroes» importantes del *Paradiso* (XI).

Por otro lado, más arriba incluso que Tomás de Aquino y los filósofos de la doctrina eclesiástica, están los Gobernantes Justos, cuyo intenso amor brilla como la luz, según se van agrupando, pájaros de pasión (XVII.73 y sigs.), deletreando el nombre de lo que aman:

> Consonante o vocal, se han sucedido
> cinco letras por siete en dos letreros;
> y una por una yo las he leído.
>
> DILIGITE IUSTITIAM, los primeros
> nombre y verbo, cada uno bien distinto;
> QUI IUDICATIS TERRAM, los postreros.
>
> Luego, en la M del vocablo quinto
> se ordenaron; y Jove parecía
> de argento ser y verse de oro tinto.

«Amad la justicia, vosotros que sois jueces de la Tierra.» Y como indicando su amor duradero por la Tierra, se detienen en la M y la adornan con lirios. Aunque todas las fogosas almas hablan con una sola voz, no han dejado de preocuparse acerca de los asuntos políticos de las naciones del mundo; antes bien, todos se interesan por todas las naciones: Noruega, Hungría, Portugal, Venecia, Navarra, el mundo entero es iluminado por su resplandor. La ira por la corrupción y la compasión por el mundo van completamente unidas en su gloria.

Hay, de nuevo, tensiones. Al lector moderno le perturba la reiterada renuncia a compadecer a las almas condenadas en el Infierno, especialmente al darse cuenta de que la condena y la salvación son a menudo cuestión de azar. (Francesca, por ejemplo, sin duda habría buscado la absolución, si su marido no la hubiese matado furtivamente. Aunque

el castigo de él es peor que el de ella, podríamos sentir, a diferencia de Dante, que la piedad por su súplica es apropiada.) A medida que Dante aprende la lección a conciencia, se torna cada vez más desdeñoso y duro con relación al dolor con que se encuentra. En el *Inferno*, canto V, se desmaya de piedad. En el canto XIX, puede afirmar «Quédate ahí, pues eres castigado con justicia». En el canto XXXIII, desoye el ruego de un alma de que abra sus ojos congelados diciendo «Era una cortesía tratarlo con rudeza», «*E cortesia fu lui esser villano*». Este momento resulta aún más sorprendente por tratarse de un alma que aún vive en la Tierra, y que todavía tiene, por tanto, una posibilidad de redención.

Finalmente, en el retrato dantesco del Paraíso la atención de las almas redimidas por este mundo y su loable compasión están en tensión continua con el evidente deseo del autor de representarlas como completas y faltas de nada. Como mencionaba al principio, Dante toma las tiernas palabras de aflicción empleadas por Virgilio en la muerte prematura del niño Marcelo y las utiliza, en el Paraíso Terrenal, como palabras de bienvenida y celebración: «Dadme lirios a manos llenas». Aquí hay ciertamente un momento agustiniano en Dante; un momento en el que el Agustín de Arendt, que juzga meramente provisionales todo amor y lazo terrenales, sale a la superficie. El poema sugiere que la muerte de un niño no es nada en el contexto de la eternidad, donde toda pérdida será compensada. Simplemente no hay espacio para la aflicción o la pérdida en la salvación. El júbilo está asegurado para toda la eternidad y la única finalidad de los versos de Virgilio —el único fin del lirio, flor de la muerte— es la celebración. De modo similar, los amantes de la justicia adornan con lirios la M final de la palabra «Tierra», al parecer, porque celebran la justicia que alaban, pese a ser conscientes de que aún no existe en la Tierra. La alegría de su protesta parece incompatible con todo pensamiento de que su uso del lirio es una expresión de aflicción por su ausencia allí.

En la salvación no hay pérdida en absoluto. Lo peor que le puede suceder a una persona redimida, como resultado de una desgracia terrenal, es residir un poco más lejos de Dios que otras almas. Pero, tal y como lo ve Dante al encontrarse con Piccarda Donati, que está en uno de los niveles inferiores por haber sido violada,[47] «en el cielo debe ser todo Paraíso, aunque la gracia del sumo bien de modo igual no llueve». No cabe evitar pensar que esta doctrina está en tensión con el deseo de representar el mundo como un lugar cuyos acontecimientos son muy importantes, incluso desde el punto de vista de la salvación.

47. *Par.* III; véase el canto IV para un intento de justificar tal consecuencia.

La imagen del Cielo como espacio de autosuficiencia y de beatitud en el sentido de fin del sufrimiento no puede reconciliarse finalmente con la idea de compasión duradera por la vida humana. La piedad es incomprensible sin dolor; si tales cosas son importantes, en efecto lo son. A. debe elegir en definitiva entre considerar meramente provisional este mundo y verlo como escenario de conflictos relevantes, entre la armonía del Cielo y la resplandeciente letra M de la palabra «Tierra», en tanto las almas pronuncian la frase «Amad la justicia, vosotros que juzgáis la Tierra».

Capítulo 13

El ascenso romántico: Emily Brontë

I. El salto del deseo

«—Si yo estuviera en el Cielo, Nelly» dijo ella, «me sentiría muy desgraciada.»[1]*

> Soñé una vez que estaba allí. [...] [E]l cielo no parecía ser mi casa, y me partía el corazón a fuerza de llorar por volver a la tierra, y los ángeles estaban tan enfadados que me tiraron en medio del brezal, en lo más alto de Cumbres Borrascosas, en donde me desperté llorando de alegría.

El alma de Cathy no puede vivir en el Cielo cristiano. Su espíritu, aclara, es igual que el de Heathcliff, y el alma seráfica de Linton es tan distinta de la de ambos «como la luz de la luna del rayo y la helada del fuego» (95). Mucho después, en su lecho de muerte, esposa ahora de Edgar Linton, pensando como éste que lo que ella quiere es escapar hacia «ese mundo glorioso» del paraíso y de la paz, Heathcliff la contempla con fervor. Por fin Cathy lo llama:

> En su impaciencia se levantó y se apoyó en el brazo del sillón. A este serio llamamiento Heathcliff se volvió hacia ella con aspecto desesperado. Sus ojos muy abiertos, y húmedos al fin, fulguraron sobre ella y su pecho se hinchaba convulsivamente. Un instante estuvieron separados y luego, cómo se juntaron, apenas lo vi: Cathy dio un salto y él la cogió, uniéndose en un abrazo del que pensé que mi ama no saldría con vida. En realidad,

1. Emily Brontë, *Wuthering Heights*, Nueva York, Modern Library, 1943, pág. 94. En adelante las referencias a esta edición se darán en el cuerpo del texto.

* Brontë, *Cumbres borrascosas*, trad. Rosa Castillo, Madrid, Cátedra, 1998. Sólo hemos cambiado los nombres de los personajes, conservándolos en su forma original, además de alguna elección léxica puntual. (*N. de las t.*)

> ya la vi ante mis ojos sin sentido. Él se dejó caer en el asiento más próximo, y al acercarme presurosa para ver si Cathy se había desmayado, lanzó un gruñido, echando espumarajos como un perro rabioso, y la atrajo hacia él con celosa avidez. No me parecía estar en compañía de una criatura de mi misma especie. Daba la impresión de que no me entendería aunque le hablara, así pues, me aparté y, muy desconcertada, guardé silencio (188-189).

De nuevo, como en Agustín y Dante, el amor es una llama que anima los ojos, un relámpago que rasga la bruma de nuestra roma condición diaria; una vez más, la energía del amor hace que el amante se eleve desde el mezquino egoísmo de lo cotidiano hasta un extático abrazo amoroso. Pero sabemos la gran distancia que nos separa del mundo del ascenso cristiano, incluso en su forma más erótica. El salto de Cathy no es un movimiento hacia arriba, sino horizontal; no hacia el Cielo, sino hacia sus queridos páramos y vientos, sin los cuales sería desgraciada en el Cielo; no hacia Dios, sino hacia Heathcliff, el amante de su alma. Tampoco hay redención hacia el Cielo en esta obra; como mucho, hay redención *de* un mundo dominado por la imaginación del Cielo, hacia un universo que la piadosa Ellen Dean sólo puede reconocer como un mundo animal, habitado por criaturas de una especie diferente, que probablemente no entienden el lenguaje, tan identificadas como están con la energía del cuerpo. Unas horas después de la muerte de Cathy, Heathcliff, nos cuenta Ellen Dean, en un súbito «acceso de indomable pasión», golpea su cabeza contra el nudoso tronco de un árbol, manchando la corteza de sangre, «y, levantando los ojos, bramó, no como un hombre, sino como una fiera salvaje acosada a muerte con cuchillos y dardos» (197). Parecería que sólo en su mundo se encuentra verdaderamente esa llama. Como le dice Cathy a Edgar Linton: «Tu sangre no puede calentarse, tus venas están llenas de agua helada. Las mías están hirviendo y la vista de tal frialdad las pone en danza» (139).

Tanto en el planteamiento platónico como en el cristiano, el ascenso del amor conduce finalmente —ya sea en esta o en la otra vida— a un lugar de reposo en el que ya no hay más anhelos ni esfuerzos. El deseo, al impulsarse hacia arriba, busca, y encuentra, su propia extinción. La vulnerabilidad que originó el deseo se elimina para siempre y, con ella, el cuerpo considerado como sede de la vulnerabilidad y la falta de control, y en consecuencia como objeto de vergüenza.[2] En las concepciones románticas del ascenso del amor, el empeño mismo, y los movi-

2. El cuerpo que se unirá al alma en el Juicio Final es un cuerpo purificado y perfeccionado, que ha dejado de ser vulnerable ante la enfermedad o los deseos impuros.

mientos peculiarmente humanos del esfuerzo erótico encarnado, se convierten en ascenso y fin en sí mismos, sin necesidad alguna de redención por parte de un *telos* estático y extratemporal. De hecho, la salvación se encuentra en la intensidad misma del riesgo de la empresa erótica —salvación de la informe vida cotidiana y de sus preocupaciones superficiales, que velan el ser verdadero del yo. En la medida de la exposición de los amantes al dolor y al peligro en el amor, peligro tan acentuado que corteja a la muerte, se halla la expresión más auténtica de vida pura y purificada; y se da una expresión tanto de agencia como de particularidad en el amor que resulta inalcanzable, al parecer, para toda pasión menos insensata.

Los amantes platónico y cristiano habían de ser rescatados del mundo ordinario a favor de un mundo más puro; igual sucede aquí. Pero el sentido de la redención no va desde el esfuerzo, la temporalidad y lo corporal hacia la paz y el estancamiento; va, por el contrario, desde un simulacro vacío de paz hacia la vibrante energía del alma comprometida; el esfuerzo adquiere así valor pleno en tanto fin. Los amantes románticos, como los cristianos, renegarán de los falsos apegos al estatus y a los bienes terrenales, que siguen considerando impedimentos para un amor personal auténtico. Pero su Cielo no es el paraíso estático de Edgar Linton, sino el reino vibrante de la pasión terrenal, en el cual la naturaleza y el cuerpo se tornan la esencia misma del alma amante. Seguirán interesándose, como el amante cristiano, por la libertad de la agencia y por la percepción de lo particular en el amor. Pero tal interés ya no encaja, al parecer, dentro de un sistema tradicional de autoridad religiosa; la agencia ha de encontrar su propia dirección dentro de sí misma, y su camino parece, a los ojos del cristiano convencional, el camino al Infierno.

En los siguientes dos capítulos consideraré dos versiones muy diferentes del ascenso romántico, preguntándome si se trata en verdad de un ascenso, y si su crítica del ascenso cristiano es válida en cuanto censura de Agustín y Dante, o sólo como comentario sobre ejemplos degenerados de piedad cristiana que Agustín también juzgaría soberbios y muertos. Finalmente, habremos de plantearnos si este amor puede establecer una relación fructífera con la comunidad y con la compasión en general. El amor romántico alegará que revela fuentes profundas de riqueza espiritual y de autenticidad personal sin las cuales toda moralidad del interés por lo humano está muerta. Pero la cuestión debe ser qué pasa a continuación: si el amor puede encontrar el camino de vuelta hacia la compasión o si su absorción en lo particular es tan honda que sencillamente tiene que alejarse del mundo.

Las dos obras que examinaré dan respuestas muy divergentes a es-

tas preguntas. Brontë encierra un desafío a todos los sistemas de virtud social convencional, sugiriendo que el ascenso cristiano está condenado por su propia naturaleza a producir relaciones humanas frías y falsas. Ello es así, apuntará, debido a su relación con las razones profundas por las que los seres humanos se cobijan en el egoísmo y rechazan el amor verdadero. Hasta cierto punto, como veremos, Brontë expresa una sensibilidad cristiana agustiniana radical, condenando el mundo cristiano tradicional por su autoprotección y su soberbia. Pero su cuestionamiento deja atrás lo convencional para apuntar a las raíces mismas del cristianismo agustiniano. En consecuencia, la novela se estructura en torno a la oposición entre la piedad cristiana y el amor auténtico, en la cual Heathcliff no puede «mirar hacia afuera» de su amor e interesarse por los demás, y en la que la mirada convencionalmente compasiva de Ellen Dean no puede «mirar hacia adentro» de esa pasión, si bien la intensidad de la misma la atrae y fascina. (Al ver que Heathcliff mancha el tronco del árbol con su propia sangre, comenta: «Apenas me movió a compasión, pero sí me horrorizó, aunque no me atreví a dejarle solo» [197].)

Para Mahler, por el contrario, el ascenso cristiano —de un modo reconfigurado y distintivamente judío— puede acomodar el conflicto erótico del alma romántica, provocando un maravilloso triunfo de la compasión universal sobre el egoísmo y la envidia, de la reciprocidad y la igualdad sobre la jerarquía. Las ideas románticas sobre la autenticidad proporcionan al cristianismo nuevas fuentes de riqueza, una promesa nueva de relación fructífera con la lucha terrenal a favor de la justicia. Mahler admitirá los obstáculos al amor en que también se centra Brontë; pero a la vista de la Segunda Sinfonía, tales impedimentos pueden salvarse gracias al propio empeño romántico.

En resumen: el amante romántico asegura aportar al mundo cristiano una energía y una profundidad de compromiso que éste ha perdido. ¿Puede hacerlo sin perder la piedad cristiana y sin convertirnos en animales?

II. Oscuros extraños

Una observación preliminar. En las cuatro obras que a partir de ahora se examinarán, descubrimos la figura de un desconocido o un extranjero, estrechamente vinculado, en todos los casos, con el punto de vista del autor implícito de la obra. Estos extranjeros son de tez oscura, sospechosamente tiernos y sensuales, de género o sexualidad ambiguos. Son ridiculizados y odiados por el mundo cristiano que los rodea, que

se aleja de su mirada, demasiado íntima y penetrante. El gitano de piel morena Heathcliff es a la vez masculino y, en tanto doble de Cathy, femenino; en lo expuesto de su pasión desafía las normas convencionales de control masculino. Mahler alude musicalmente a imágenes del judío como extranjero oscuro, como mujer, como portador de un tipo de creatividad receptiva y sensual anatemizada en la cultura musical convencional germana. El yo poético de Whitman se retrata como idéntico al cuerpo del esclavo negro subastado, a la mujer que oculta su deseo tras los postigos de una buena casa, al hombre que contempla con desazón erótica otros cuerpos masculinos. El judío Bloom es la antítesis de Blazes Boylan, ese emblema de energía masculina convencional y «de pistón»; tierno y sensual, no es agresivo y duerme con la cabeza en el lado incorrecto de la cama.

Estos cuatro extraños afirman, no obstante, que en su carácter foráneo son los verdaderos hermanos de Cristo, y que tal naturaleza ofrece de alguna manera el modelo auténtico de amor cristiano. Heathcliff, en un principio figura satánica, finalmente asegura ser el heredero efectivo del sacrificio desinteresado de Cristo. La obra de Mahler afirma ejemplificar, frente a sus rivales, una cultura musical cristiana auténtica. La voz poética de Whitman describe a Cristo como a un afectuoso camarada, al igual que él vagabundo y extranjero. Bloom recuerda a los antisemitas irlandeses que «Cristo era judío como yo».

En los cuatro textos, un obstáculo fundamental para el éxito social del ascenso del amor lo constituyen un odio y un miedo omnipresentes hacia el extraño. Según estas obras, las culturas cristianas dominantes del siglo XIX y de principios del XX distan de estar libres de resentimiento y cólera. De hecho, están emponzoñadas por el odio y el miedo hacia los que están fuera: por los prejuicios raciales, la desigualdad entre los sexos, el antisemitismo o el odio por los homosexuales. Tales enconos, interrelacionados de formas complejas, han sido apoyados e instigados al menos por algunas instancias del cristianismo institucionalizado, por más que parezcan incompatibles con el cristianismo en su forma auténtica. Los textos arguyen que tales sociedades son incapaces de encarnar la reciprocidad e igualdad verdaderas, la compasión efectiva. Nuestros cuatro textos vinculan este miedo del extraño, de modos distintos, con la vergüenza relativa al cuerpo y la sexualidad propios, apuntando a que el ascenso cristiano no ha conseguido erradicar de la sociedad el antisemitismo y los prejuicios raciales precisamente porque no ha dedicado la atención suficiente a las raíces de dicha vergüenza.

Las cuatro obras fueron, ellas mismas, extranjeras y extrañas en sus respectivas sociedades. Su mirada, demasiado cercana, a la desnudez

del ser humano fue recibida con temor y, sobre todo, con asco. *Cumbres borrascosas* fue calificada de «tosca y repugnante»; «hay una dureza y salvajismo tan generales [...] como no habrían de encontrarse nunca en una obra de arte».[3] La sinfonía de Mahler alude, como veremos, a la respuesta antisemita que solía acoger sus obras tempranas: se las consideraba decadentes, parasitarias, moralmente podridas. La primera edición de las *Hojas de hierba* de Whitman fue descrita como «un montón de porquería estúpida» cuyo autor «debería ser expulsado de toda sociedad decente como alguien por debajo del nivel de un bruto».[4] El *Ulises* de Joyce fue objeto de censura y litigios durante décadas; un crítico estadounidense lo llamó «el libro más funestamente obsceno de la literatura antigua y moderna [...] Todas las secretas alcantarillas del vicio se canalizan en su corriente de pensamientos inimaginables, imágenes y palabras pornográficas».[5] Estos textos pretendían interrogar a su público cristiano,[6] suscitando las mismas respuestas de vergüenza y cólera que deseaban problematizar y, quizá, tratar. Nosotros debemos afrontar el impacto de estas palabras, o no tendremos posibilidad de entender lo que pretenden llevar a cabo.

Con estas ideas en mente, retornemos a *Cumbres borrascosas*.

III. La vergüenza de Lockwood

Hemos de comenzar por dos rasgos de la novela que probablemente habrán olvidado los lectores que la leyeron hace años, o aquellos cuyo recuerdo está empañado por la versión cinematográfica de Hollywood. Se trata del personaje del narrador de la obra, el señor Lockwood, y de la ubicuidad del odio y la venganza en el texto. La novela empieza de este modo:

> Acabo de llegar de una visita al dueño de mi casa, el solitario vecino con el que voy a tener que lidiar. Es ésta en verdad una hermosa región, no creo que me hubiera podido fijar en toda Inglaterra en un paraje tan del

3. Reseñas citadas en Barker (1994), pág. 91.

4. Citado en Reynolds (1995), págs. 346-347.

5. James Douglas en el *Sunday Express*, citado en de Grazia (1992), pág. 26. Véase mi examen detallado en Nusbaum (1999b).

6. La reseña de Douglas sobre Joyce continúa con un ataque de su carácter supuestamente blasfemo: «[...] sus sucias locuras están salpicadas de atroces blasfemias repugnantes dirigidas contra la religión cristiana y contra el nombre sagrado de Cristo —blasfemias hasta ahora asociadas con las más degradadas orgías del satanismo y la Misa negra» (de Grazia [1992], pág. 26).

> todo apartado del mundanal ruido; es un perfecto paraíso para misántropos, y el señor Heathcliff y yo una pareja ideal para compartir esta desolación entre los dos. Es un hombre extraordinario; poco se podía imaginar lo que simpatizaba con él cuando vi sus ojos negros esconderse recelosos bajo sus cejas y cuando sus dedos se cobijaban con clara resolución, cada vez más adentro, en su chaleco, al llegar yo a caballo y anunciar mi nombre (3).

Así pues, la obra arranca con el rechazo de la comunidad. El hombre de ciudad ha venido al campo para evitar, al parecer, el «ruido» y el ajetreo de las formas sociales superficiales. Pero lo que atrae al señor Lockwood a la Granja de los Tordos no es tan sólo su carácter agreste, su promesa de intensidad. Es, a la vez, su desolación, su vacío de amor. Es tanto la retentiva como la autosuficiencia.

La mirada a través de la cual se nos describe este extraño mundo es la de un hombre de ciudad, un miembro de la sociedad refinada, con una buena posición económica. Su ocupación habitual en el campo es la caza, a la que denomina «asolar los páramos» (360). Su entorno usual es «el bullicioso ambiente de la ciudad» (359). Sus vacaciones suelen consistir en «un mes de buen tiempo a la orilla del mar» (7). Sin embargo, su opción por el aislamiento desolado de la Granja de los Tordos no resulta accidental: hunde sus raíces en la «constitución casi única» que llevó a su madre a predecir que «nunca tendría un hogar a mi gusto» (7). Pronto se revela que tal constitución supone la incapacidad de aceptar la correspondencia en el amor:

> Cuando disfrutaba de un mes de buen tiempo a la orilla del mar, conocí a la más fascinante criatura, una verdadera diosa a mis ojos mientras no se fijó en mí. Yo nunca le declaré mi amor de palabra, pero, si los ojos hablan, el más idiota podía haber adivinado que estaba loco por ella; me comprendió al fin y me miró a su vez con la más dulce de las miradas. ¿Qué hice entonces? Lo confieso con vergüenza: me encogí glacialmente dentro de mí como un caracol; a cada mirada me encogía más adentro y con más frío hasta que, al final, la pobre inocente llegó a dudar de sus propios sentidos y, abrumada de confusión ante su supuesto error, persuadió a su mamá de levantar el campo. Por este curioso aspecto de mi carácter me he ganado la reputación de ser deliberadamente insensible. Cuán inmerecida es, sólo yo lo puedo apreciar (7).

El relato en sí, por tanto, es posible porque Lockwood siente miedo y vergüenza del amor. En un gesto que parangona el rechazo de Heathcliff por parte de Cathy, finge no tener los sentimientos que evidentemente experimenta; ¿por qué? Porque para él la reciprocidad en

el amor es más terrorífica que la ausencia de la misma, porque la mirada del deseo, al ver el interior de su propio anhelo, vuelve a Lockwood pasivo y avergonzado de su propia blandura, caracol sin su concha. Porque una vida de observación y narración romántica resulta manejable, y una vida de pasión, no. Su nombre es significativo: encierra su vulnerabilidad tras el exterior rígido de las formas sociales convencionales.*

Tal encierro no está exento de un claro coste psíqüico. En la primera noche que pasa bajo el techo de Cumbres Borrascosas, varado a causa de una tormenta de nieve, un sueño atormenta a Lockwood. Se duerme leyendo el diario de Cathy Linton, donde se acaba de describir la crueldad hacia Heathcliff de su hermano Hindley. Sueña entonces que está en una capilla, donde el reverendo Jabes Branderham pronuncia un sermón dividido en cuatrocientas noventa partes, cada una dedicada a un pecado distinto. «Eran», señala, «pecados de lo más curioso, extrañas transgresiones que nunca me hubiera podido imaginar.» Cuando llega «al Primero de los Setenta y uno», el pecado «que a ningún cristiano se le perdona», Lockwood protesta: está cansado de escuchar, cansado de perdonar. «¡Compañeros mártires, a él!», grita a la multitud. «Arrastradle, trituradle, convertidle en polvo; que el lugar que le ha conocido no le vea nunca más.» Entonces, Jabes se dirige a él con aterradora intensidad: «¡Tú eres el hombre!», exclama. «El primero de los Setenta y uno ha llegado. ¡Hermanos, ejecutad en él el juicio escrito! ¡Honrad a todos los santos!». La asamblea lo rodea rápidamente, resuelta a matarlo. Se despierta notando que el ruido de los puñetazos de la multitud es idéntico al golpeteo de la rama de un abeto en su ventana.

Lockwood se duerme de nuevo, esta vez para soñar con Cathy Linton, que alarga el brazo por la ventana y solloza: «Déjame entrar, déjame entrar. [...] Vuelvo a casa. Me he perdido en el páramo». Está horrorizado, y «el terror me volvió cruel». Pone la muñeca de la mujer contra el cristal roto y «lo froté hasta que brotó la sangre y empapó las sábanas». A continuación cubre el agujero de la ventana con libros, tapándose los oídos «para no oír el quejumbroso ruego». «Jamás te dejaré entrar», grita, «ni aunque me lo pidas durante veinte años.»

El sueño de Lockwood revela un pozo de culpa y agonía que sólo puede liberarse, al parecer, en forma de feroz agresión contra todo aquel que vea el interior de su situación. ¿Cuál es el pecado que hace el

* La autora glosa aquí los dos componentes del apellido del personaje: *lock* —cerrar bajo llave— y *wooden* (el adjetivo que corresponde a *wood*) —de madera, rígido. (*N. de las t.*)

número cuatrocientos noventa y uno, el que a ningún cristiano se le perdona? ¿Se trata del amor erótico que ha experimentado, o es su vergüenza de caracol, su incapacidad de expresar y corresponder el amor? Lo ignoramos: sólo sabemos que Lockwood quiere destruir el ojo que lo ve, borrar el recordatorio de su desnudez. Sabemos únicamente que lo atormenta la voz lastimera de una desconocida que trata de introducir su brazo helado en un agujero de la ventana. Desea con tamaña intensidad abrir la ventana que se ve obligado a adoptar tres estratagemas para evitar ceder. Tapa sus oídos; apila libros, el arsenal del intelecto; ensangrienta el brazo que ha penetrado demasiado. Como él dice: el terror me volvió cruel.

Al encuadrar de esta forma la narrativa, Brontë nos lleva a considerar desde el principio que los obstáculos para el amor profundo no son únicamente los creados por el amortecimiento y la hipocresía sociales —si bien, como veremos, los abarcan. El impedimento para el amor de Lockwood se halla en su propia vergüenza y miedo, que le hacen huir de la desnudez de la pasión correspondida. Es a la vez semejante a Heathcliff y su polo opuesto, fascinado por su oscuridad, atraído por su integridad y profundidad sombrías, por la hondura de la vida en el campo, donde la gente vive «más en serio y menos en la superficie cambiante y frívola de las cosas externas» (72). Pero al mismo tiempo Lockwood es hielo frente al fuego de Heathcliff, caracol que se protege frente a la exposición total de éste, vergüenza frente a su casi bestial desvergüenza, observación y narración frente a su inmersión absoluta. La protección ha pagado un elevado precio en su mundo interior: el esfuerzo necesario para rechazar los objetos que solicitan entrar es tan grande que produce, una crueldad y envidia ponzoñosas dirigidas a todos los que, en el mundo, no están encerrados —por encima de todo, hacia el oscuro extraño, cuya mirada le revela su propio temor a la penetración. Más tarde, tras perder la oportunidad de cortejar a una joven Cathy por miedo al peligro, repitiendo así el rechazo del amor que lo ha llevado al páramo, Lockwood sólo puede observar a Cathy y Hareton con «un sentimiento, mezcla de curiosidad y envidia» y, «considerándome muy ruin y maligno», «[dar] la vuelta para buscar refugio en la cocina» (363-364).

La famosa película basada en la novela y protagonizada por Lawrence Olivier atesoraba una gran virtud: la nobleza y claridad de Heathcliff, cuya alma es de una evidente grandeza, de una aguda generosidad de pasión y pensamiento de la que carecen todos los demás habitantes de este sombrío mundo. Por otro lado, sin embargo, la película lleva a cabo una desafortunada distorsión, pues torna el mundo de la novela, pese a su oscuridad, «romántico» de una forma aceptable e incluso her-

mosa. Omite casi por completo una de las características más llamativas de la novela: la obsesión de su narrador y de casi todos los demás personajes por la cólera, la venganza, hasta la crueldad. El relato, tal como lo recuerda la narradora interna, Ellen Dean, da comienzo con un acto de caridad cristiana. El señor Earnshaw llega de Liverpool con un niño gitano, «sucio, andrajoso y de pelo negro» (42). «Tienes que tomarlo como un don de Dios», le pide a su esposa, «aunque es tan moreno que más bien parece del diablo» (42). El muchacho, sin hogar, se moría de hambre en las calles. El señor Earnshaw preguntó por su tutor y, al no obtener respuesta, se negó a dejarlo como lo había encontrado. Entonces, lleva al extraño a su casa, resuelto a tratarlo como a uno más de sus hijos.

No obstante, tras estos buenos auspicios, entramos pronto en un mundo dominado por la envidia, los prejuicios y la violencia. Los niños se niegan a que Heathcliff entre en su cuarto. Ellen Dean lo exila al rellano de la escalera. Hindley y Ellen lo odian cada vez más, y lo atormentan sin cesar, tanto corporal como psicológicamente. En todo momento Heathcliff soporta los golpes de Hindley sin respuesta; «decía bien poca cosa y generalmente la verdad» (44). Puesto que el señor Earnshaw favorece a Heathcliff, «todo el mundo le odiaba y deseaba hacerle malas pasadas» (47).[7] La tortura se acelera tras la muerte del señor Earnshaw. Heathcliff es relegado al estatus de criado, remedado y humillado. Cuando por fin se vuelve contra sus opresores, lanzando un plato de salsa de manzana a Edgar Linton, queda establecido el patrón de la violenta trama. La envidia y la represalia se adueñan de la novela, y se suceden las escenas de una violencia física brutal e incontrolada en la que todos los personajes participan. Cathy pellizca a su devota criada Ellen «con largo y rabioso retorcimiento, en el brazo» (83). La abofetea, zarandea al pequeño Hareton hasta que se pone lívido y golpea a su pretendiente Edgar en la oreja (83). Hindley empuña una navaja contra su propio hijo y amenaza con cortarle las orejas (86). Heathcliff y Cathy hablan con placer de cómo la cara de Isabella Linton podría ponerse negra o azul «cada día o cada dos» (125). Egdar Linton, dominado por una mezcla de «angustia y humillación», le asesta a Heathcliff «en la garganta un golpe que hubiera derribado a un hombre más débil» (136). Cathy se golpea la cabeza contra el sofá hasta quedar tendida, como una muerta, con «sangre en los labios» (139). El matrimonio de Heathcliff e Isabella parece encerrar tanto violencia física como sadomasoquismo sexual.[8] Heathcliff agarra con tanta fuer-

7. Se trata de un juicio del señor Earnshaw, por boca de Ellen, quien no lo cree. Pero el lector tiene muchas razones para admitirlo.

8. Este aspecto permanece en la oscuridad. Isabella exclama: «Pero no repetiré su

za el brazo de la moribunda Cathy que Ellen ve «cuatro huellas azules, muy nítidas, en su descolorida piel». Heathcliff golpea su cabeza contra el nudoso tronco de un árbol, manchándolo de sangre (197), y arroja un cuchillo a Ellen, quien se burla de su aflicción (213). El pequeño Hareton es visto «en la puerta colgando una camada de cachorros en el respaldo de una silla» (214), de la misma forma en que Heathcliff había colgado al perrito de Isabella Linton (170).

Como afirma Lockwood: el terror y la vergüenza provocan crueldad. Desde las nimias discusiones y la insignificante venganza de Edgar e Isabella (56) hasta el grandioso arco obsesivo que comprende toda la vida de Heathcliff, el deseo de venganza por un desaire o humillación produce la mayor parte de la acción del libro, hasta que todo amor se mezcla con desprecio u odio. Hindley odia a Heathcliff y venga en el mismo el amor insuficiente de su propio padre. Más adelante, reducido a una sombra ebria de su antiguo ser, con los ojos brillantes de «odio ardiente», proyecta un acto final de violencia contra el hombre que le ha robado sus propiedades (206). Isabella odia al Heathcliff que abusa de ella. Edgar «aborrece» a Heathcliff «con una intensidad que apenas parecía permitirle la dulzura de su carácter» (215). Heathcliff, desde el principio despreciado y humillado por su tez oscura, su pobreza y sus orígenes desconocidos, dedica toda su vida a vengarse de Hindley y los Linton, adueñándose de la fortuna de aquél, llevando a Isabella a una vida desgraciada. Al igual que puede interpretar el papel de caballero mejor que los caballeros, y el del empresario de éxito mejor que los empresarios de éxito, también puede representar la envidia y la violencia, pese a que su corazón está en otro sitio, pese a que sería incapaz de hacer daño a su amada Cathy, pese a que a ella le daría y le da su vida entera. Los demás atormentan por temor; sólo Heathcliff mortifica por amor.

---

lenguaje, ni describiré su conducta habitual. Es ingenioso e incansable en ganarse mi aborrecimiento. A veces mi asombro ante él es tan intenso que amortigua el miedo que le tengo, le aseguro que un tigre o una serpiente venenosa no me producirían un terror igual al que él despierta en mí» (170). Resulta compatible con este fragmento el que el sadismo de Heathcliff consista en burlas y humillaciones, más que en crueldad sexual física. Pero la intención de provocar sufrimiento y humillación dolorosa es fundamental en los objetivos de Heathcliff: «Me prometi[ó] que me hará sufrir en su lugar hasta que pueda apoderarse de Edgar» (170). La narración del matrimonio por parte de Isabella no admite ningún placer en la crueldad de Heathcliff; pero éste lo ve: «Ninguna brutalidad le repugnaba, supongo que tiene una innata admiración por ella [...]» (177).

IV. Piedad y caridad

La novela crea dos universos antagónicos: el de los Linton, un mundo de (supuestas) «piedad», «caridad» y «humanidad» cristianas, y el de Heathcliff, un universo de amor desde cuyo punto de vista los sentimientos de los Linton parecen desvaídos e interesados. Isabella Linton, al escribir a casa, a Ellen, tras su matrimonio con Heathcliff dice: «¿Cómo se las arregló usted, mientras residió aquí, para conservar los afectos comunes a la naturaleza humana? Yo no puedo reconocer ningún sentimiento que compartan conmigo los que me rodean» (160). La pérdida de Heathcliff mueve a Ellen a compasión, pero no puede apiadarse realmente de él: tanto se ha alejado, en su opinión, del comportamiento común de los seres humanos. «¿Usted entiende lo que significa la palabra compasión?», le preguntó hace tiempo. «¿Sintió alguna vez un toque de compasión en la vida?» (179). Parecería que el mundo de Linton es el de la compasión y las virtudes morales, mientras que el de Heathcliff es amoral e impermeable a la simpatía.

Pero las cosas no son tan sencillas. Ya hemos visto que el universo de los personajes cristianos es presentado como fuente de crueldad perniciosa contra los extraños. Heathcliff devuelve lo que recibe, pero no inicia la violencia, ni está claro que su rechazo de los sentimientos morales de los Linton deba condenarse sin más. El mundo de los Linton, el mundo celestial, se retrata también como vacuo: un mundo de interiores, frente al universo salvaje y apasionado de los páramos, de estancamiento frente al agitado movimiento de Heathcliff y Cathy, de juicios sociales mezquinos y maliciosos, que contrastan con el alcance y la estatura de todas las pasiones de Heathcliff. Cuando Cathy anuncia su propósito de casarse con Edgar, Ellen Dean le pregunta dónde está el obstáculo:

> —*Aquí* y *aquí* —replicó Cathy, golpeándose la frente con una mano, y el pecho con la otra—, dondequiera que el alma esté, en mi alma y en mi corazón: estoy convencida de que hago mal (93).

Tras este punto se encuentra el pasaje que inicia este capítulo, que ahora podemos entender cabalmente. Ellen se equivoca, añade Cathy, porque el Cielo es un lugar donde su alma nunca podría ser feliz. Soñó que se encontraba allí, y lloró por la Tierra; y «los ángeles estaban tan enfadados que me tiraron en medio del brezal, en lo más alto de Cumbres Borrascosas, en donde me desperté llorando de alegría» (95). El alma de Heathcliff, continúa, está hecha de la misma materia que la suya, él es «más yo que yo misma», mientras que el alma de Linton es

«tan diferente como la luz de la luna del rayo y la helada del fuego» (95). Y tras el airado rechazo de la piedad por parte de Heathcliff, éste reitera que tales sentimientos bondadosos, en el mundo de Linton, producen una suerte de Infierno, la ausencia de pasión real:

> Estoy seguro de que está en un infierno entre vosotros. [...] Tú dices que a menudo está inquieta y muestra ansiedad; ¿es esto prueba de sosiego? [...] Y esa insípida y mezquina criatura que la atiende por *deber* y *humanidad*... ¡Por compasión y caridad! Igual podría plantar un roble en un tiesto y esperar que medre, como imaginar que su mujer puede recobrar su vigor en la tierra de sus hueros cuidados (180).

¿Dónde está, entonces, el Cielo verdadero de las emociones, y dónde su Infierno?

Así pues, hay ambigüedad en el tratamiento de la caridad cristiana en la novela. Por un lado, la caridad presenta a Heathcliff como un demonio, apenas humano; por otro lado, la propia caridad se enfrenta a la acusación de vacuidad, temor y autodefensa. Se da una ambigüedad correlativa en la imaginería acerca de Heathcliff, retratado como bestial y demoníaco, pero también como una figura de auténtico amor cristiano. Es «salvaje» (32, 54), un «caníbal» (207), un perro enloquecido (188), una «bestia mala [...] esperando el momento de saltar y destruirla» (126), un «toro», un «tigre o una serpiente venenosa» (170), una «bestia bruta» (207), «una fiera salvaje acosada a muerte con cuchillos y dardos» (197). «Una ferocidad semicivilizada se ocultaba [...] en sus contraídas cejas y en el vivo fuego infernal de sus ojos» (112).

Pero no se trata de una *mera* fiera, pues al mismo tiempo se describe reiteradamente a Heathcliff como habitante del Infierno, como, en última instancia, el mismo Demonio. Desde el principio, su aspecto evoca la comparación: «Tienes que tomarlo como un don de Dios», dice el viejo señor Earnshaw, «aunque es tan moreno que más bien parece del diablo» (42). Sus escrutadores ojos oscuros son como «espías del diablo», no «ángeles inocentes y confiados» (66). La señora Dean lo considera «diabólico», y la casa una «casa infernal» (77) —al contrario que la casa de Linton, que es como el Cielo (56). Una y otra vez se lo denomina demonio y maligno (101, 160, 203, 204, 206, 212, 214; véase «infierno» en 165, 186, 133). Claramente, no se le ve como un diablo menor, sino como el propio Lucifer, cuya soberbia lo lleva a rebelarse contra toda religión, toda autoridad moral. Cuando rehúsa la compasión de Ellen Dean tras la muerte de Cathy, aquélla piensa: «Tu orgullo no puede cegar a Dios. Tú le tientas para que te los retuerza [los nervios] hasta que Él te arranque un grito de humillación» (196).

Por otro lado, sin embargo, en esta novela sólo Heathcliff da su vida por otro. Todos los demás ocultan algo, insisten en controlar y calcular, en ver todo lo que los rodea, sin fijar su mente ni sus ojos en nadie. Lo cual significa, nos sugiere Brontë, que en un sentido muy real ya están medio muertos. Lo que los espías del diablo de Heathcliff ven en sus caras es el desvío, los ojos que se apartan del mundo y de aquellos a quienes se dice amar. Cuando muere Edgar Linton, con el «éxtasis y mirada radiantes» en el mundo celestial, «nadie pudo darse cuenta del minuto exacto de su muerte, tan apacible fue» (334). El amor de Heathcliff por Cathy encierra la exposición plena del yo al otro que Lockwood rehúye con temor y vergüenza. Sólo Heathcliff permite que su propia alma se ponga en peligro. El otro está en él y es él. En la muerte de Cathy muere él, renunciando, de manera incomprensible para los narradores, a la razón y a los límites. Tras esa muerte, la sangre de la cabeza de Heathcliff mancha la corteza de un árbol, «repetición de otras [escenas] que habían tenido lugar durante la noche» (197).

Los sentimientos muertos de Linton se relacionan con la moralidad social, y ésta y aquéllos con el control y el cálculo para la protección de uno mismo. El amor sin reservas de Heathcliff, por el contrario, se vincula con una clase de generosidad más profunda y con las raíces de un altruismo más auténtico. Es el único personaje de esta novela que realmente sacrifica su vida por la de otro, que actúa en contra de sus propios intereses con desprendimiento sincero y sin concesiones. Se abstiene de hacer algún daño a Edgar por miedo a que Cathy sufra, y en todo momento antepone a sus propios intereses los de ella, tanto antes como después de su muerte. La capacidad de suprimir todo cálculo egoísta es la base del altruismo verdadero y de la moralidad (cristiana) auténtica. Y en este sentido, Heathcliff —a pesar de su carácter vengativo, provocado por el abuso y la humillación— no sólo es el único vivo entre los muertos, el único civilizado entre los salvajes, sino que es, en un sentido genuino aunque peculiar, el único cristiano entre los fariseos, y —respecto de la única persona a la que ama— una figura expiatoria del mismo Cristo, el único que derrama su propia sangre por otro. La novela apunta a que tan sólo en esta honda exposición se encuentran el sacrificio y la redención verdaderos. Al final del relato, la única lápida que el musgo no ha cubierto es la de Heathcliff; y un niño le cuenta a Lockwood que ha visto a aquél y a Cathy pasear por los páramos. «No le tienen miedo a nada», refunfuña Lockwood, refiriéndose de modo ambiguo a la fantasmal pareja y a los jóvenes enamorados que acaban de regresar de un paseo. «Juntos desafiarían a Satán con todas sus legiones.»

V. Nuestro propio corazón y nuestra libertad

Entonces, ¿qué critica la novela del ascenso cristiano? Se dan dos niveles distintos. El primero es una censura del cristianismo retratado en la obra; hasta cierto punto cabe suponer que se trata de una crítica de un cristianismo degenerado, imperfecto. En este nivel, se formulan cuatro imputaciones graves. En primer lugar, los sentimientos cristianos de los personajes piadosos se revelan como hipócritas en gran medida. Los Linton, Joseph, Ellen Dean: todos defienden de palabra la piedad y la caridad, pero —como Ellen Dean tiene al menos la gentileza de admitir (108)— todos se comportan de modo egoísta y vengativo la mayor parte del tiempo. La piedad rígida de Joseph es una manera de tiranizar la casa; Edgar e Isabella son niños engreídos y «mimados» cuyo amor es contaminado por la vanidad. Todos llevan a cabo acciones de revancha, todos pretenden humillar a sus enemigos. Y mientras que la venganza de Heathcliff es grandiosa y provocada por el amor, la suya es mezquina e interesada. No obstante, tales sentimientos degenerados se nutren del cristianismo institucionalizado que los personajes conocen: todos ellos han aprendido a justificar sus actos utilizando imágenes de la ira y el castigo divinos. La soberbia de Heathcliff, sostiene Ellen, tienta a Dios a retorcer sus nervios «hasta que Él te arranque un grito de humillación». De este modo, el primer cargo es que el cristianismo institucionalizado no hace lo suficiente por desalentar la revancha el odio.

En segundo lugar, se imputa al cristianismo institucionalizado el apoyo a un mundo de jerarquías sociales que excluye a pobres y extraños, a los que tienen la tez oscura y a los innominados. Para el mundo de Linton, la piel morena de Heathcliff y sus modales de clase baja lo apartan de una Cathy a la que se enseña que casarse con él la «degradaría» (95). Los buenos cristianos se apresuran demasiado, nos parece, a tachar a Heathcliff de maligno y diabólico; resulta una manera muy conveniente de rechazar un aspecto que no les gusta, una sexualidad que los asusta. Desde el punto de vista de la piedad cristiana, Cathy ve a Heathcliff como terriblemente distinto de ella, y su amor como indigno. Desde la perspectiva de su amor, tales distinciones de condición se desvanecen, y él es «más yo que yo misma». También para él ella es su vida, su alma; y sólo el rechazo de ella puede separarlos. La segunda imputación, por tanto, es que el cristianismo sólo realizará su verdadero potencial si acoge estas diferencias y enseña un amor realmente universal.

El tercer cargo acusa al cristianismo convencional de enseñar a confiar en un paraíso estático en el cual todo movimiento y esfuerzo cesan.

De esta forma, alienta a denigrar el propio movimiento y esfuerzo y a cultivar las pequeñas virtudes de un Linton, en vez de las grandes virtudes animosas. Nietzsche planteará esta cuestión mucho después; aquí, surge en el contraste entre Egdar, muerto antes de morir, y Heathcliff, a quien no interesa ningún *telos* estático. Cathy, que se debate entre estas dos concepciones del fin, finalmente opta por los afanes de este mundo de Heathcliff, el «correr en libertad» (55) que fue siempre el placer de ambos. El amor por la Tierra constituye un fin en sí mismo. Tema obsesivo en los poemas y ensayos de Brontë, a menudo se asocia, como aquí, con el asunto de la libertad personal. Se presenta el mundo celestial como un espacio en el que la agencia se ha entregado, por fin, a la autoridad, un sitio en el que el lugar propio está fijado por toda la eternidad. El universo de la naturaleza y de la tierra, por el contrario, permite que el corazón deambule en libertad y que su agencia se mantenga intacta: «Dadnos las colinas, nuestro ruego igual», escribió en un poema de 1841, «las colinas ventosas de la tierra y el mar azul del cielo; / No pedimos nada más aquí / Que nuestro propio corazón y nuestra libertad». Como escribió Charlotte Brontë, describiendo el desmoronamiento físico de Emily al ser internada en un colegio donde no podía recorrer los páramos: «La libertad era el aire de sus pulmones; sin ella, pereció».[9]

Cabe añadir que la fuerza y agencia de la mujer es un tema de especial importancia para Emily, ya desde sus primeras obras. Mientras que Charlotte Brontë pasó su niñez creando heroínas pasivas y lánguidas, desde el principio Emily las describió como agentes iguales, degradadas por una pasividad forzosa. En sus ensayos históricos sobre el Cerco de Oudenarde, escritos en Bélgica, Charlotte presenta a las mujeres como apoyo pasivo de los varones; Emily escribe: «Hasta las mujeres —esa clase condenada por las leyes sociales a ser una pesada carga en todo ejemplo de acción o peligro— en esta ocasión dejaron de lado sus degradantes privilegios y desempeñaron un papel distinguido en la defensa».[10] Aquí, de nuevo ve a la mujer degradada por un rol privilegiado estático, dignificada sólo por una acción que asume riesgos.

En esta tercera acusación, Emily, considerada por numerosos conocidos la más filosófica y rigurosa de los hermanos Brontë, da de lleno en el blanco de la cuestión de la agencia y la libertad en el ascenso cristiano. El hecho de que el deseo apunte a un *telos* estático, insinúa, disminuye la significación de la agencia y la libertad humanas. El carácter provisional de todas las relaciones terrenales las reduce a peque-

9. Citado en Barker (1994), pág. 236.
10. Citado en *ibid.*, págs. 387-388.

ños sentimientos propios de un Linton. Como afirma Heathcliff, es como plantar un roble en un tiesto. Se sugiere con ello que este mundo seguirá siendo un Infierno siempre si se nos permite aspirar a la redención desde el mismo, en vez de a mejorar la vida en él, y si se nos anima a esperar el fin de nuestros afanes, en vez de a respetar la dignidad del afán en sí mismo.

Por último, se imputa al universo cristiano de la novela el olvido de una de las mejores facultades humanas, la imaginación. Ninguno de los personajes cristianos imagina la vida de otro con una simpatía vívida. Lockwood y Ellen Dean merodean en las orillas del mundo de la novela mirando y esperando; su dañada vida interior llama a los personajes con un anhelo misterioso; pero tal deseo está distorsionado por la maldad. Solamente Heathcliff, desde el comienzo, sabe imaginar el corazón de sus congéneres. Sólo él consuela a Cathy por la muerte de su padre; únicamente él puede habitar en su alma, y acercarse tanto a ella que sus dos almas son como una. Sin embargo, el corazón de Heathcliff es tratado obtusamente desde el principio por todos los personajes cristianos que hay a su alrededor, quienes no pueden ir más allá del color de su piel, tan escasamente cultivada está su capacidad de asombro. Lo que se denomina piedad cristiana no es más que un caparazón hasta que le infunde vida la visita de ese «poder más severo», como Emily escribe en otro de sus primeros poemas.

¿Hasta qué punto estos cuatro cargos atañen al ascenso cristiano mismo o bien son meras acusaciones de un cristianismo exangüe y degenerado? Un cristianismo agustiniano hondamente vivo, poderosamente erótico, ¿contendría todo lo que Brontë demanda aquí? (Al plantear estas preguntas no salgo del mundo del propio texto, pues Emily era una erudita clásica extremadamente docta cuya educación incluyó la escritura de muchos ensayos acerca de temas cristianos similares. De hecho, su profesor en Bruselas, el señor Heger, expresó la opinión de que Emily debía dedicarse a la filosofía: contaba con «una cabeza para la lógica y una capacidad de argumentación, inusuales en un hombre, y excepcionales en una mujer».)[11] Así pues: ¿qué expresa esta mente filosófica, y en qué medida hace mella en las concepciones que hemos estudiado?

Ya hemos cuestionado a Dante y Agustín acerca de la cólera y la intolerancia, y sobre las jerarquías que han creado. El cristianismo habrá de tornarse más inclusivo del extraño y del desconocido que estos dos ascensos para atender a las exigencias de Brontë. Un desafío de mayor calado es el que suscita la defensa romántica de la libertad y la imagi-

11. Citado en *ibid.*, pág. 392.

nación, valores difíciles de acomodar plenamente en un universo en el que el deseo apunta con insistencia hacia el Cielo. He afirmado que Dante afrontó este desafío en cierto grado, devolviendo la dignidad a la voluntad de este mundo y negando que las relaciones y acciones terrenales sean meramente provisionales. Pero quedaron preguntas relativas a la libertad de la mente en un contexto autoritario, y a la relevancia de los afanes terrenales dentro de un universo que apunta a la eternidad. Cabe imaginar una reformulación romántica del universo cristiano tomista; y Mahler, en efecto, la propondrá. Pero demanda una reformulación seria del ideal, no sólo una crítica de las personas que no consiguen vivir según la norma.

VI. «No me muestres tus ojos»

Debemos avanzar ahora, sin embargo, hasta el nivel más hondo de la crítica en la novela, ya que su censura de la caridad cristiana no se dirige sólo a estos elementos, revisables en principio. De hecho, señala el origen de todos estos defectos —en especial la crueldad y el odio hacia el extraño— en motivos humanos más profundos que no sólo no se curan, sino que se nutren considerablemente con la doctrina cristiana.

El amor de Heathcliff y Cathy requiere, como hemos mencionado, la exposición total del yo al contacto y a la mirada de otro. De este modo, conlleva un riesgo tan elevado que raya con la muerte. Para alguien que ama totalmente, no puede existir defensa alguna. El otro está dentro de uno y es uno mismo, pues permitir que los límites sean así de porosos supone no ser el yo que se era, y que se es en sociedad. Entraña, de hecho, ser un extraño y un gitano, renunciar al duro caparazón de la autosuficiencia tras el cual todos estos personajes se protegen.

La pregunta real de la novela, debemos verlo ahora, no es por qué Heathcliff no puede tener a Cathy. Tal asunto es de carácter material, social y político y, en definitiva, resulta superficial. La cuestión de mayor calado es por qué Cathy no puede aceptar a Heathcliff, por qué debe ser falsa con él y con su propia alma. ¿Por qué se ve obligada a optar por alguien que no puede amarla verdaderamente frente a alguien que la ve y la ama y *es* ella, por un devaneo sexual civilizado pero superficial (el «pobre capricho que sentías por Linton» [189]) en vez de una honda pasión del cuerpo y el espíritu, por las convenciones de la vida matrimonial pública y estable antes que por una existencia que contiene y reconoce a su yo real? «Tan fácil sería meter el mar en aquella artesa como que todo el cariño de Cathy fuera acaparado por él»

(175). Y pese a ello, elige ese «amor» en vez de aquel que es la identidad de su propia alma.

No basta alegar que la situación que Heathcliff le puede ofrecer entraña dolor, adversidad y exclusión social. Es cierto, pero no constituye una explicación. Como apunta Heathcliff:

> Porque miseria, degradación, muerte, nada que Dios o Satanás nos pudiera infligir nos hubiera separado, tú, por tu propia voluntad, lo hiciste. Yo no he destrozado tu corazón, tú lo has destrozado, y, al hacerlo, has destrozado el mío. [...] ¿Por qué traicionaste a tu propio corazón, Cathy? (189).

En efecto, ¿por qué? La historia de Cathy, creo yo, es otra versión de la historia de Mr. Lockwood. La exposición extrema de la verdadera pasión, junto a sus vínculos con el dolor y la muerte, resultan tan intolerables, en última instancia, para ella como para nuestro narrador. Heathcliff forma parte de ella. Pero Cathy no puede soportar la desnudez de esa parte, se ve impulsada a cubrirla con el manto de la vida con Linton, con el matrimonio y los niños, con las formas y jerarquías sociales, con una vida que constituye una venganza contra ella misma y contra él, contra el yo desnudo que él suscita. Al pretender protegerse del peligro de muerte, sin embargo, los mata tanto a él como a su propia alma, y empuja a Heathcliff a odiarla a la vez que la ama. Éste dice, abrazándola: «Bésame de nuevo, pero no me muestres tus ojos. Te perdono lo que me has hecho. Amo a mi asesino, pero al tuyo ¿cómo puedo amarle?». Sólo se acercan en ese momento, en la aflicción de la inminencia de la muerte, «sus rostros ocultos uno contra el otro, y bañados por las lágrimas de los dos» (189-190). Heathcliff, quien vive dentro de su pasión y la admite plenamente, es separado de la especie humana por ese mismo acto de reconocimiento, pues es muy humano evitar ser contemplado con los ojos del amor.

¿De qué se avergüenzan estas personas? ¿Qué temen, cuando temen al amor? Sienten miedo y vergüenza de ser entregados a otros y para otros, lo cual supone que les atemoriza seguir la imagen de Cristo. Pero, al mismo tiempo, el temor y el pudor toman como objeto el cuerpo y sus pasiones eróticas. Lockwood se ve a sí mismo como un caracol, encogiéndose en su concha para evitar toparse con la mirada de la pasión. Lo que lo avergüenza es ser un caracol sin concha. Se trata de una imagen vívida de la desnudez del cuerpo, vista como emblema de nuestra indefensión, nuestra penetrabilidad, nuestra entrega a las influencias del mundo y a la muerte. El objeto de pudor y miedo no es la sexualidad en sí y por sí, sino la sexualidad experimentada como señal de nuestra insuficiencia impotente. Brontë propone que el amor —in-

cluyendo y de modo especial el amor cristiano verdadero— nos exige habitar nuestra insuficiencia, ser entregados al mundo y a los otros. El cristianismo, sin embargo, reacciona ante nuestra vergüenza pidiéndonos que nos cubramos: con una hoja de parra, con una concha de caracol, con la esperanza del Cielo, con la sumisión a la autoridad, con la llama de la castidad. Nos dice que sí, que debemos avergonzarnos de estar desnudos, que hemos de rehuir la poderosa mirada del amor. De esta forma, en última instancia se da una honda inconsistencia entre la radical apertura agustiniana a la gracia y la actitud agustiniana hacia el cuerpo y la persona terrenal. No podemos entregar nuestro cuerpo al mundo de Cristo si no podemos, primero, habitarlo y hacerlo nuestro.

Así pues, la respuesta cristiana a la vergüenza primaria —aspecto de esta doctrina de difícil eliminación— se considera un aliado del rechazo del amor. Pero tal rechazo, como hemos afirmado, está en la raíz del odio hacia la mirada de la mujer, del extraño, hacia la oscura presencia, en exceso carnal, del extraño, hacia la corporeidad, en exceso palpable, de la mujer. De esta manera, Brontë insinúa de modo algo críptico que la moralidad cristiana presenta un vínculo más que accidental con el odio racial y la misoginia.

Pero no nos ofrece una alternativa viable. La vida de Heathcliff no puede llevarse en el mundo. No sería tolerada por seres humanos, con su intensa necesidad de ser o convertirse en caracoles y de causar dolor a los que no lo son. Tampoco es, quizá, siquiera susceptible de ser vivida en sí misma, pues ya lleva su muerte sobre el rostro. Nos ofrece, entonces, un sueño vívido de amor al que se permite entrar por la ventana, un amor que tiene la nobleza de la humanidad verdadera, sólo para mostrarnos que nos rasgaremos el brazo en el cristal roto, y apilaremos nuestros libros contra el agujero, gritando: «Jamás te dejaré entrar, ni aunque me lo pidas durante veinte años».

VII. Fantasmas del pensamiento

¿Hay un Cielo enterrado en esta novela? ¿Un Infierno? El amor de la joven Cathy y de Hareton, cuyo desarrollo ocupa la totalidad de la segunda mitad del relato, ¿muestra posibilidades de reconciliación armónica de la piedad de Linton y la pasión de Heathcliff? Se nos presenta a Cathy como fusión esperanzadora de los mejores elementos de ambos linajes:

> Su carácter era altivo, pero no rudo, y atemperado por un corazón sensible y vivo hasta el extremo en sus afectos. Esta capacidad para sentir intensos cariños recordaba a su madre, pero no se parecía a ella, porque

> sabía ser tan suave y mansa como una paloma; tenía una voz dulce y una expresión reflexiva; su ira no era nunca furiosa, ni su amor nunca violento, sino profundo y tierno (221).

Y hay elementos prometedores en su relación con Hareton, ya que finalmente le muestra una tierna compasión, enseñándole a leer, y puesto que la fuerza sexual del chico evoca en ella una intensidad que Linton Heathcliff no podría percibir.

Y, sin embargo, esta unión no acaba de convencernos. Su aspecto más esperanzador es la vulnerabilidad viril de Hareton, cuya disposición a afrontar la humillación y la vergüenza por mor de la pasión muestra su potencial para el amor verdadero. Pero hay un impedimento en el carácter de su amante, pues la joven Cathy, hija de su padre, mimada y caprichosa, no tiene nada de la demoníaca intensidad de espíritu de su madre. De la misma forma que juega a querer a un Linton que no le puede ofrecer ninguna emoción real, más tarde juega a ser la fuerza civilizadora que meta en vereda a Hareton. Lo busca más porque está aburrida que porque lo ame o lo necesite, y la noción misma de vulnerabilidad erótica y espiritual profunda parece ajena a ella. Mientras se inclina sobre su amante, que está leyendo, riéndose de él por su mala pronunciación con «una voz tan dulce como una campana de plata», diciendo: «Recuérdalo o te tiro de los pelos» (363), sabemos que estamos ante un pálido reflejo de la mujer que se aferraba a Heathcliff en un abrazo que la llevó a la muerte. Hareton, siguiendo sus pasos insinuantes, pronto estará, nos parece, tan muerto como ella.

¿Hay ascenso y reconciliación, entonces, en el propio acto de narrar, en las perspectivas de Ellen Dean y Lockwood, los espectadores fascinados, que contemplan y se emocionan con la profundidad del amor sin apartarse del todo de los intereses sociales generales? No tenemos motivo alguno para creerlo. El carácter autodefensivo, semejante a un caracol, que mantiene a Lockwood en el mundo, también impide que su corazón admita nada que se acerque más al amor que la envidia y el rencor, sus sombras retorcidas. Ve lo bastante de Heathcliff como para que nosotros también podamos verlo a él. Pero al final no reconoce la parte de Heathcliff que habita en su interior. Ellen Dean tampoco se muestra capaz de amar realmente, al protegerse para evitar el riesgo —desde la época en que el viejo señor Ernshaw la castiga por su ensañamiento al hacer que Heathcliff duerma en la escalera (44), hasta su colaboración pasiva con la crueldad años después, cuando se apiada de la joven Cathy pero cierra su puerta por temor a verse impulsada a arriesgarse. «No quería perder mi empleo, ¿comprende?» (345). Lo que afirma respecto del mundo entero es, desde luego, al menos cierto con re-

lación a ella: «Tenemos que mirar por nosotros mismos a la larga. La gente buena y generosa es justamente más egoísta que los déspotas» (108).

No hay recapitulación final que ofrecer aquí porque no hay ninguna propuesta positiva. La sensibilidad de esta obra rechaza trágicamente toda solución, hallando las raíces de la degeneración social en el fondo del modo de estar en el mundo de los seres humanos. Imagina un cristianismo reformado que elimine las jerarquías y la venganza, que sancione las demandas de los afanes de este mundo y de la imaginación. Después, nos arrebata la visión, dejándonos sólo una imagen que acecha los sueños del lector, la de una mano que palpa la ventana. Nos consideramos capaces de experimentar simpatía y caridad; creemos que amamos y que nos dejamos amar. Lo más probable es que en realidad no sea así. Lo más probable es que, como tantos otros, estemos cubriéndonos las espaldas. Y no hay justicia social, al igual que no hay amor, que pueda surgir de ahí.

Tres lápidas descansan la una junto a la otra en una ladera cercana al páramo de Cumbres Borrascosas. La de Edgar Linton «armonizaba con el césped y el musgo que crecía al pie». La de Cathy es «gris y medio enterrada en brezos». Sólo la de Heathcliff está desnuda. Lockwood el observador «[se] demor[ó] bajo aquel cielo benigno», contemplando «las alevillas revoloteando entre brezos y campánulas», escuchando «el rumor de la suave brisa entre el césped». Se pregunta «cómo nadie podía atribuir sueños inquietos a los que dormían bajo una tierra tan sosegada». Un niño le cuenta que ha visto a Heathcliff junto a una mujer paseando por los páramos. «Su fantasía probablemente creó los fantasmas, mientras cruzaba los páramos solo» (399). Estos fantasmas del pensamiento persisten para acechar a todo amante que haya establecido acuerdos con la vida.

Capítulo 14

El ascenso romántico: Mahler

I. El ardiente afán de amor

Los violines y violas dan un brinco jubiloso, irrumpiendo en un reino de claridad en el que el arpa celebra su llegada.[1] La voz de contralto se incorpora —la voz oscura que ha cantado acerca del terrible carácter necesitado de la vida humana— celebrando, en su desembarazado movimiento, la liberación del «lacerante dolor». Con una sensual cadencia ascendente las dos voces femeninas se enredan la una en la otra, como serpientes hechas de luz, cruzando en espirales el cielo con los instrumentos de cuerda y el arpa, elevándose por su propia energía apasionada:

> Mit Flügeln, die ich mir errungen,
> In heissem Liebesstreben
> Werd'ich entschweben
> Zum Licht, zu dem kein Aug'gedrungen!
>
> Con alas que he conquistado,
> En ardiente afán de amor,
> ¡Levantaré el vuelo
> Hacia la luz que no ha alcanzado ningún ojo!*

La elección de dos voces femeninas es significativa, pues, como hemos señalado, con frecuencia Mahler apuntó al nexo entre su creativi-

1. Mahler, Segunda Sinfonía, quinto movimiento, sección «Mit Aufschwung, aber nicht eilen» (nº 44 en la partitura).

* En este capítulo tomamos las traducciones de los textos de Mahler, en su caso y salvo que se desvíen significativamente de las versiones que maneja la autora, de Alphons Silbermann, *Guía de Mahler*, trad. de Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 1994. (*N. de las t.*)

dad y un elemento femenino o receptivo de la personalidad, que es, en sus propias palabras, «explotado por el espíritu del mundo».[2] Y después de que las voces se remontan hacia el oculto mundo de la luz, debatiéndose en sus propios movimientos afanosos, cada una pronunciando separadamente las apasionadas palabras de amor, alcanzan juntas la cumbre, las palabras «*zum Licht*» —la soprano una tercera por encima de la contralto, de repente callada triunfalmente. En su serenidad extática cambian de posición, de manera que, al descender, la contralto queda ahora una tercera por encima. Como escribió Mahler en uno de sus programas para la obra, en este reino no hay juicio ni jerarquía, «ni grandes ni pequeños», sólo la luminosidad de un incontenible amor compasivo. «Sabemos y somos.»[3]

II. La palabra redentora

La sinfonía de Mahler contiene texto, escrito en gran parte por su compositor. En 1897, en una carta a Arthur Seidl, escribe: «Cuando proyecto una estructura musical grande, siempre llego a un punto en que tengo que recurrir a "la palabra" como vehículo de mi idea musical».[4] Como he sostenido en el capítulo 5, esto no significa que la música se apoye en la palabra, ni que sencillamente la ilustre de un modo programático: por lo general hemos de confiar en la música para trazar con precisión la trayectoria emocional del texto. No obstante, Mahler, profundamente influenciado por su obra operística y por la idea wagneriana de la *Gesamtkunstwerk*, también concedía importancia a la creación de una totalidad de expresión emocional que aunase ideas verbales y musicales. Describe el modo en que, para la Segunda, acudió «a toda la literatura universal, incluyendo la Biblia, en busca de la palabra redentora —y finalmente no tuve otra opción que encontrar mis *propias*

2. En general (si bien esto constituye, por supuesto, una simplificación), Mahler se inclina a asignar expresiones de vulnerabilidad y necesidad a voces femeninas —como en «Das irdische Leben» y «Abschied» de *Das Lied von der Erde*. Las voces masculinas enfrentan la muerte de modo distinto —con dureza militar y estoicismo («Der Tamboursg'sell») que en ocasiones degeneran en locura («Revelge»). Acerca de las metáforas de Mahler sobre su propia creatividad, que la vinculan a una pasividad y receptividad femeninas, véase el capítulo 5.

3. Mahler, programa para la interpretación de 1901 en Dresde; citado en La Grange (1973), págs. 785-786.

4. Citado en Mitchell (1975), págs. 172-173. Mahler se compara aquí con el Beethoven de la Novena Sinfonía, y comenta que el texto de Schiller resulta inadecuado para plasmar la idea musical de Beethoven.

palabras para mis pensamientos y sentimientos». Esto indica que las palabras distan de ser meramente incidentales para la idea musical; antes bien, son parte integrante de la idea de redención que la música desarrolla. Apunta, asimismo, que la relación de la obra con la religión convencional será compleja, pues sorprende que la Biblia no proveyese a Mahler de su «palabra redentora».

Pero la historia completa de la génesis del texto del quinto movimiento conduce nuestra atención de forma aún más marcada hacia el nexo entre palabras y música. El primer movimiento de la sinfonía se terminó en septiembre de 1888 —*al igual que* el primer movimiento de una sinfonía en do menor, pero sin ninguna concepción global de la obra.[5] El movimiento se tituló *Todtenfeier* («Fiesta Fúnebre»), y Mahler hablaba de su origen en el pensamiento angustiado sobre la muerte y el sentido de la vida —incluyendo, como informa Natalie Bauer-Lechner, una visión de su propia muerte, en un féretro rodeado de flores.[6] Al mismo tiempo, el movimiento no fue escrito, claramente, como simple «música de programa», hacia la cual Mahler había desarrollado una progresiva antipatía. De estructura más clásica que la Primera, a menudo se la ha considerado el primer esfuerzo importante de Mahler por conquistar un puesto en la tradición sinfónica clásica.[7] El intento, sin embargo, no encontró adhesión inmediata. En 1891, Mahler interpretó el movimiento para el influyente director de orquesta Hans von Bülow, quien había apoyado razonablemente su propia carrera como director.[8] Bülow reaccionó tapándose las orejas y exclamando que si aquello era música, él no sabía nada de música.[9]

Probablemente, los movimientos segundo, tercero y cuarto de la sinfonía fueron completados durante el verano de 1893 —aunque al parecer Mahler dudaba acerca de su orden y no tenía una noción clara de la trayectoria global de la obra.[10] Pero entonces la composición su-

5. Véase Mitchell (1975), pág. 162; en esa fecha la Primera Sinfonía todavía no era denominada «sinfonía», de modo que este movimiento no se describía como si formase parte de una «segunda sinfonía». La primera partitura completa del movimiento (al que Mahler también llamaba *Todtenfeier*) está datada el 10 de septiembre de 1888.

6. Para una exposición acerca de este incidente, véase Mitchell (1975), pág. 162.

7. Véase *ibid.*, pág. 163, y nota 41, págs. 261-262, sobre la supuesta forma de sonata del movimiento.

8. Véase *ibid.*, pág. 278, nota 56.

9. Véase el examen de este incidente en *ibid.*, págs. 162 y sigs.; La Grange (1973), pág. 294 y sigs.; Blaukopf (1973), pág. 97 y sigs.; y especialmente Reik (1953), quien ofrece una interesantísima interpretación de la relación entre Mahler y Bülow.

10. La partitura completa del *scherzo* está datada el 16 de julio de 1893. (*La prédica a los peces de San Antonio de Padua*, estrechamente relacionada con ella, fue terminada entre el 8 de julio —partitura de voz y piano— y el 1 de agosto —partitura com-

frió una detención brusca. Mahler quería utilizar un coro en el movimiento final y no podía avanzar porque no encontraba un texto adecuado.[11] Aunque en ocasiones se ha conjeturado que tenía un esbozo completo del movimiento final y sencillamente no sabía qué texto usar para la sección coral final, esta suposición subestima notablemente el grado en que palabras y música, para Mahler, integran una unidad, y en que el movimiento en su totalidad está construido en torno a los temas de la resurrección y el amor que su texto plasma. Como señala con acierto Mitchell, el tema *«auferstehen»* recorre todo el movimiento, proporcionando un marco apropiado para los primeros versos del texto de Klopstock y Mahler; es absurdo suponer que Mahler, por azar, escribiera un tema con una estructura rítmica y emocional que se adapta exactamente a esas palabras y que las expresa de modo adecuado —y que, un año después, se tropezase con unos textos que, gracias a otra feliz coincidencia, encajaban en el conjunto. Mitchell demuestra convincentemente que las pruebas de que disponemos son compatibles con la idea, y se explican mejor por ella, de que Mahler tenía sólo bosquejos en estado embrionario del movimiento final y quería que fuese coral; pero en lo referente a su trayectoria temática y emocional más concreta, vacilaba —hasta que descubrió un texto en torno al cual sus ideas podían cristalizar.[12]

En febrero de 1894, Bülow falleció en El Cairo. Se organizó una serie de actos conmemorativos. El 29 de marzo siguiente, Mahler asistió al funeral de Bülow en Hamburgo, en el que se interpretaron fragmentos de la Pasión según San Mateo y según San Juan de Bach, y el coro de niños de la *Michaeliskirche* ejecutó la Oda de Resurrección de Klopstock. Como relata Förster, amigo de Mahler, la interpretación fue muy emotiva: «El efecto fue provocado no sólo por el hondo poema de Klopstock, sino por la inocencia de los puros sonidos emitidos por las gargantas infantiles». Él no pudo ver el rostro de Mahler durante la ejecución. Poco después, éste dirigió un concierto conmemorativo en la Ópera de Hamburgo, abriendo el programa con la música funeraria del *Götterdämmerung* de Wagner.

---

pleta). La partitura completa del movimiento titulado *«Urlicht»* fue acabada el 19 de julio de 1893. Las memorias de Bauer-Lechner contienen muchas anécdotas relativas a este periodo. Mahler parecía descontento con lo que se le antojaba un contraste excesivo de estado de ánimo entre los movimientos segundo y primero (véase Mitchell [165]).

11. También expresó el temor a que un movimiento final coral pareciese fácilmente una imitación superficial de la Novena Sinfonía de Beethoven —véase Blaukopf (1973), pág. 97.

12. Véase Mitchelll (1975), págs. 172-175.

La experiencia de escuchar al coro infantil entonando el texto de la resurrección parece haber estado revestida de una gran hondura para Mahler. Förster lo buscó para saber cómo le había afectado el funeral. Lo vio sentado en su escritorio, pluma en mano. Se volvió hacia Förster y dijo: «Querido amigo, ¡lo tengo!». Förster asegura haber comprendido el significado de su arrebato: «Como iluminado por un poder misterioso repliqué: "*Auferstehen, ja auferstehen wirst du nach kurzem Schlaf*"». Mahler lo miró «con una expresión de sorpresa extrema. Acababa de adivinar el secreto que aún no había confiado a ningún alma humana» —el texto de Klopstock sería la base para el movimiento final de la sinfonía.[13]

Incluso si tenemos reservas sobre el evidente afán de protagonismo de Förster y sobre su deseo de demostrar que entendía a Mahler mejor que nadie, resulta claro por otras fuentes que la experiencia de las honras fúnebres fue fundamental. En una carta a Arthur Seidl, escrita en 1897, Mahler apunta que cuando el coro empezó a cantar se sintió «tocado por un rayo»: al oír el texto, supo que había encontrado el modo de completar su sinfonía. «¡Todo quedó claro y distinto ante mi alma! Éste es el rayo que espera el creador, ésta es la "Santa Concepción".» (De nuevo —véase el capítulo 5— emplea imaginería femenina de la concepción para describir su proceso creativo.)

La composición del extenso quinto movimiento avanzó a grandes pasos a partir de entonces. Tres meses después del funeral, el 29 de junio, Mahler escribe a Fritz Lohr para anunciarle que ha terminado su obra sirviéndose de imágenes de preñez y alumbramiento: «[...] la llegada de un sano y vigoroso movimiento final de la Segunda. Padre e hijo se encuentran bien dadas las circunstancias [...] Recibió en sagrado bautismo el nombre de "*Lux lucet in tenebris*"».[14]

Ahora bien, la oda de Klopstock no es una gran obra. Es una invocación más bien banal de piedades convencionales. Mahler percibió su falta de adecuación, pues la reescribió y complementó. De hecho, en más de una ocasión describió el texto como propio.[15] Y, en efecto, la mayor parte del texto, y la totalidad de su pasión, son del propio Mahler, pese a lo cual las exequias indudablemente tocaron una tecla profunda de su sensibilidad. El sencillo coro, el tema de la resurrección y

13. El relato de Förster se cita en su integridad en *ibid.*, págs. 168-169.

14. «La luz alumbra en la oscuridad.» Citado en *ibid.*, pág. 173.

15. Véase el fragmento, citado arriba, acerca de la búsqueda en la literatura universal de la «palabra redentora»; y, en una carta del 10 de julio de 1894 a Arnold Berliner, escribe: «El quinto movimiento es magnífico y concluye con un himno coral cuyo texto es mío» (citado en *ibid.*, pág. 176).

las voces puras de los niños desempeñaron, al parecer, algún papel en esta experiencia. Llama la atención el hecho de que estas palabras, que expresan la victoria de la creatividad y el amor sobre la muerte, le llegaran durante el funeral de un hombre que lo había bloqueado y humillado —parece que con argumentos antisemitas. Se nos invita a explorar la sugerencia de que el quinto movimiento tiene algo que ver con la victoria de un artista creativo sobre los obstáculos a su afán creativo —incluyendo, probablemente, los impuestos por el resentimiento y la envidia en su propio mundo interior.[16]

Mahler se vio empujado reiteradamente a proveer un «programa» narrativo para la Segunda Sinfonía y, sin embargo, lo defraudó repetidamente la inadecuación de lo que se podía transmitir de este modo. Oscilaba entre rechazar la necesidad de narrativa y satisfacerla con entusiasmo, incluso minuciosamente. En una carta a Max Marschalk, de diciembre de 1895, reconoce que la sinfonía tiene una estructura narrativa vinculada a una serie de emociones, pero se niega a dar ningún programa concreto, señalando que «el paralelo entre vida y música resulta quizá más profundo y extenso de lo que se puede establecer en este momento».[17] Más tarde, sin embargo, Mahler realizó, aunque sin perder la ambivalencia, tres programas narrativos de la obra.[18] Aunque le escribe a Alma que el programa es sólo «unas muletas para un tullido» que «únicamente puede proporcionar una indicación superficial, que es lo máximo que puede hacer cualquier programa por una obra musical»,[19] el hecho de que se sintiera una y otra vez obligado a contar la historia de la obra, y que lo hiciera con gran pasión, evidencia que Mahler siempre pensó que la sinfonía trataba de los conflictos y las búsquedas reales y apremiantes del alma humana. Su ambivalencia atañe al probable efecto que tendría sobre el oyente medio el encerrar las complejidades de la música en un breve compendio verbal, pues, al igual que el resumen argumental de una tragedia, podría apartar al oyente de la receptividad hacia sus propias emociones profundas, tal y

16. Por ello resulta comprensible la tentación de interpretar a Mahler en términos del psicoanálisis kleineano, un acercamiento que en cierto sentido no anda desencaminado. Por otro lado, el análisis, en esta línea, de Holbrook (1975) resulta torpe, sobrecargado de jerga y escasamente interesado en la música.

17. Citado en La Grange (1973), pág. 784 y Cooke (1988), pág. 53. Mahler añade que deja la «interpretación de los detalles a la imaginación de cada oyente individual».

18. Mahler escribió uno para Marschalk tan sólo unos meses después; otro para Natalie y Bruno Walter en enero de 1896; y el último lo redactó para las interpretaciones de 1900 en Munich y de 1901 en Dresde. Impidió su publicación en el último momento en aquella ciudad, pero no en ésta.

19. 20 de diciembre de 1901, citado en Cooke (1988), pág. 54.

como la experiencia musical las evoca sobre la base de la atención a formas específicamente musicales. Como Mahler le comentó a Natalie Bauer-Lechner, «no basta juzgar una obra de arte por su contenido; hemos de considerar su imagen total, en la cual el contenido y la forma están indisolublemente unidos».[20]

Los tres programas de Mahler presentan una sinfonía «sobre» la vida y la muerte de un individuo heroico y creativo. El de 1895 lo denomina el héroe de la Primera Sinfonía y afirma que la composición comienza mientras lo llevan a su tumba, «y yo imagino que veo reflejada su vida desde una atalaya elevada».[21] El texto de 1896 (el de Walter) da cuenta del primer movimiento de modo distinto: «retrata la lucha titánica contra la vida y el destino emprendida por un superhombre que aún es prisionero del mundo, sus constantes e interminables derrotas y finalmente su muerte». El programa de 1901 se refiere al héroe simplemente como a un «hombre amado» y regresa al escenario fúnebre: «nosotros», de pie junto a su tumba, «vemos pasar su vida entera, sus luchas, sus sufrimientos y sus logros en la tierra».[22] Asimismo, las tres versiones convienen en que la contemplación de los conflictos de este héroe suscita las más apremiantes cuestiones relativas al sentido de la vida: «¿Por qué has vivido? ¿Por qué has sufrido? ¿Se trata de una gran bufonada aterradora? Debemos contestar a estas preguntas si es que vamos a seguir viviendo —sí, incluso si es que sólo vamos a seguir muriendo».[23] No solemos enfrentarnos a estas cuestiones, añade la versión de 1901, pues estamos «cegados por el espejismo de la vida diaria». Pero en la intensa experiencia de los ritos mortuorios «dejamos caer como una manta toda la confusión y bajeza de lo cotidiano».[24] El punto de vista de la música es el de tales espectadores, quienes, al figurarse esa lucha, excavan en su propio interior. Las preguntas de los oyentes sólo se responden, insiste Mahler, en el quinto movimiento. Los tres movimientos centrales se describen como *intermezzi*, de los cuales dos atañen a los recuerdos de la vida del héroe, mientras que el cuarto pone en primer plano las «preguntas y conflictos del alma humana».

Debemos mencionar otro elemento del fondo. En su época de estudiante, Mahler se relacionó con un grupo de socialistas jóvenes co-

20. Bauer-Lechner (1980), pág. 37. Recuérdese que Mahler, en la misma conversación, afirmó que «sinfonía» para él significaba «construir un mundo con todos los medios técnicos a disposición de uno».

21. La Grange (1973), pág. 784.

22. *Ibid.*, pág. 785.

23. Versión de 1985, *ibid.*, pág. 784.

24. *Ibid.*, pág. 785.

nocidos como el Círculo Pernerstorfer, entre cuyos intereses se encontraban el liberalismo político, la renovación de las tradiciones folklóricas, y un cuestionamiento de la religión convencional en nombre de un romanticismo de raíz nietzscheana. Su buen amigo Siegfried Lipiner, también miembro del Círculo, escribió obras deudoras de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, en las que se presentaba la trascendencia del artista sobre el dolor y el sufrimiento como la instancia principal de la trascendencia humana: realizamos nuestro potencial de divinidad en el desafío del artista prometeico al sufrimiento y a la muerte, victoria que parece serlo también sobre el egoísmo y el mezquino interés personal.[25] En 1888 Lipiner tradujo del polaco una epopeya dramática de Adam Mickiewicz titulada *Dziady*, cuya traducción al alemán (en la versión de Lipiner) es *Todtenfeier*. El musicólogo Stephen Hefling ha intentado trazar paralelos muy precisos entre el poema de Mickiewicz y Lipiner y la estructura del primer movimiento de la sinfonía —aunque acaba admitiendo que Mahler hizo algo completamente propio, que debería entenderse por sí mismo sin recurrir al plan de Lipiner. Probablemente la mayoría de los críticos irían aún más lejos, considerando los detallados paralelismos con el poema de Lipiner menos convincentes que Hefling. Es muy posible que Mahler comenzase teniendo en mente la trama, más bien absurda, del poema polaco; pero a medida que reflexionaba sobre la vida de su héroe muerto, seguramente sus preguntas y emociones adquirieron un profundo significado personal que se puede rastrear sin hacer referencia a incidentes específicos.[26]

Mi propia opinión es que debemos tener en cuenta el texto de Lipiner como elemento adicional del contexto; pero, en verdad, no puede haber sido una inspiración importante y continua, si Mahler insiste en que rechazó toda literatura conocida como fuente de la conclusión de su sinfonía. Tampoco creo que el texto aporte ningún elemento especialmente esclarecedor para la interpretación de la trayectoria emocional del primer movimiento; los programas de Mahler resultan sin ninguna duda mucho más reveladores. Por otro lado, lo que me parece significativo de la investigación de Hefling es su vívido retrato del nietzscheanismo de Mahler y de su entorno intelectual general, escéptico ante las historias ortodoxas de redención, pero hondamente inte-

25. Véase el fragmento de Lipiner citado en Hefling (1988): «[...] sufrimos hasta el extremo, por eso, sólo sangrando, el hombre se libera de su yo transitorio [...]», etc. La conclusión sostiene que el «yo gigante» ha sido superado.

26. Agradezco a Ed Cone su iluminadora correspondencia sobre este punto. Cone señala que hasta la palabra «*Todtenfeier*» tiene significados diferentes en el texto de Lipiner y Mickiewicz y en el de Mahler: en el primero, se refiere a un festival tradicional por los muertos; en la sinfonía, significa celebración funeraria en honor de un héroe.

resado en ideas romántico-dionisiacas sobre la lucha y la superación. Considero que tales ideas generales son de hecho importantes en la sinfonía y modelan su acercamiento al tema de la resurrección.

III. Por el afán mismo

I. *Allegro Maestoso.* Do menor.

Los violines y las violas entran abruptamente, con un sonido a la vez cortante y tembloroso, como si se moviese un cuchillo a gran velocidad hacia atrás y adelante dentro de un objeto firme pero carnoso. Retroceden hasta convertirse en una suave vibración, mientras las cuerdas más graves avanzan deliberadamente en un ataque amenazante, raspando y arañando el cuerpo. El pasaje sugiere la entrada de Hunding (y, quizás, alude a ella) en *Die Walküre* de Wagner,[27] apuntando así la amenaza de la autoridad convencional y carente de amor contra la creatividad verdadera y el amor auténtico.

A medida que se despliega, el movimiento parece expresar una alternancia entre la esperanza de amor y creación y la derrota ante una aplastante fuerza opresiva; un vaivén entre el logro y su anulación, la aspiración y su supresión. El avance errático de la música obliga al oyente implícito a afrontar las preguntas apuntadas en el programa de Mahler: ¿Por qué todo este afán? ¿Qué podemos lograr? Todo este esfuerzo, ¿no resulta fútil y carente de sentido? Entonces, el mundo se aquieta. (La partitura marca «*Beruhigend*»). El sonido ultramundano del arpa sugiere la inminencia de la muerte.[28]

Una breve esperanza se encuentra en la naturaleza y sus fuentes de renovación, vinculadas a la idea del amor. Pero desde su misma introducción, tal pensamiento es distante, como si formase parte de un recuerdo o de un afán inalcanzable. Y pronto esa esperanza es también socavada, tornándose inasequible a medida que el fúnebre avance del primer tema arrastra todo, inexorable. Se escucha el *Dies Irae*, himno de muerte, mientras las cuerdas agudas tiemblan con angustiada agitación. Un tema asociado al logro heroico aparece entonces y se desvanece. La música alcanza un clímax *fortissimo,* dolorosamente disonante, un sonido abrumante y desgarrador, que se repite una y otra vez, como si el orden y la belleza de la propia música hubieran sido derrotados por el terrible carácter azaroso del mundo. A continuación se hace el silencio.

27. Véase La Grange (1973).

28. Véanse los comentarios incluidos en el capítulo 5 sobre el uso que hace Mahler del arpa.

Las cuerdas renacen del silencio, con su entrecortado tema fúnebre. Y penetran en nuestra conciencia de un modo nuevo. Pues ahora, en vez de simbolizar únicamente el conflicto y la oposición, encarnan también aquello que ha sobrevivido a la más funesta adversidad. La vida que va hacia la muerte (en palabras de Mahler, que «sigue muriendo») es aún una vida humana, capaz de luchar. Y por más dolorosos y tensos que sean sus afanes, tienen una fuerza capaz de imponer orden sobre el desorden, música sobre el caos. El oyente comienza a caer en la cuenta de que una posible respuesta a la pregunta «¿Por qué esto?» es «Por el afán mismo» —o incluso, puesto que el afán ha vencido a la disonancia y el silencio, «Por la música». El tema avanza de modo vacilante al principio, como piezas que hay que juntar de nuevo, después con paso más firme. Un rápido descenso cromático de *fortissimo* a *pianissimo* conduce al movimiento a un final sin conclusión y plagado de dudas.

Mahler ordena aquí una pausa de «al menos cinco minutos».

IV. El yo en sociedad

II. *Andante*. La bemol (y sol sostenido menor).

La dulzura señorialmente civilizada de este movimiento resulta chocante tras el angustioso carácter introspectivo del primero. Mahler expresó su insatisfacción con el contraste,[29] pero no dio paso alguno para revisar ni reemplazar el movimiento.[30] La oposición, en efecto, parece integral al plan global de la sinfonía. Si explora, como creo, la discrepancia entre la expresión del yo en sociedad y su expresión, más pura y rica, a través del afán personal solitario y de una fe no determinada por las formas convencionales, parece crucial que contenga no sólo la descripción sardónica y grotesca de la sociedad que ofrecerá el tercer movimiento, sino también un recordatorio de lo mejor de la sociedad: los placeres de la gratitud y de los buenos modales, el majestuoso movimiento de la hospitalidad cortés —las mejores respuestas de la sociedad organizada a las angustiosas preguntas del primer movimiento. Aquí, los programas de Mahler inducen a error —dando a entender, quizá, que no tenía acceso consciente o verbal al origen de su noción musical. Se afirma en ellos que este movimiento «trata de» la felicidad perdida de su héroe, e incluso de su amor. Y, sin embargo, a quien lo escucha después del primero, le parece grave y carente de pa-

29. Véase Bauer-Lechner (1980).

30. Compárese con la supresión final del movimiento «*Blumine*» en la Primera Sinfonía.

sión auténtica. La forma tradicional del *Ländler* contiene evocaciones nostálgicas de los buenos tiempos, pero nada de pasión profunda que implique al yo en su totalidad. Encontramos, en efecto, las respuestas de la sociedad organizada a las angustiosas preguntas del primer movimiento: lleva una vida refinada, virtuosa, piadosa, según las formas sociales y religiosas del momento, y no hagas demasiadas preguntas. El héroe recuerda cómo le satisfacía en una época ese mundo de buena voluntad y virtud. Ya no es así.

Cabe ofrecer una prueba musical del carácter incompleto de los programas: no describen correctamente la forma musical del movimiento, que tiene una estructura ABABA. El tema A, el majestuoso *Ländler*, es el descrito por Mahler. Pero éste omite por completo el agitado y turbulento tema B, que contiene recuerdos de los tríos y ritmos dispersos del primer movimiento. Este tema pone al *Ländler* a la defensiva, de modo que su segunda entrada resulta entrecortada y vacilante. A continuación, el segundo tema lo eclipsa; la atmósfera del movimiento se torna ominosa, disonancias violentas borran nuestro recuerdo de la armonía. El primer tema regresa finalmente —pero como una sombra de sí mismo. La sociedad no responde a las más hondas preguntas del corazón.[31]

V. Un grito de asco

III. *In ruhig fliessender Bewegung* («En movimiento reposado, fluido»). Do menor.

El tercer movimiento, estrechamente relacionado con la canción *Wunderhorn*, en la cual San Antonio de Padua predica a los peces, presenta, como contraste, una visión sardónica y desconsolada de las formas sociales, del ajetreo sin sentido de la actividad inauténtica, en la cual el yo se pierde en la trivialidad y la ambición de conformidad eclipsa el verdadero pensamiento. En uno de los programas Mahler escribe que es como contemplar una danza desde lejos sin oír la música —todo parece vacío y gratuito.[32]

La canción «*Fischpredigt*», cuya historia y melodía están entrelazadas al movimiento,[33] aborda el tema de la conformidad y la hipocresía

31. Compárese con Cooke (1988), pág. 56: «El carácter abrumador del primer movimiento tiene el efecto aquí de reducir la visión de la felicidad de la vida a un pequeño espacio, y a algo apagado y frágil».

32. Programa de 1896.

33. No está claro cuál se acabó primero, y Mahler los vinculó reiteradamente.

de la sociedad contemporánea en cuestiones de religión. San Antonio va a predicar a la iglesia, pero la encuentra vacía, así que sale a predicar a los peces. Éstos se acercan con la boca abierta y escuchan con entusiasmo lo que no pueden entender. Los peces ricos y los pobres, los de alcurnia y los de baja extracción, todos «levantan la cabeza como si fuesen criaturas racionales», escuchando el sermón. Después se marchan y hacen lo mismo que antes, se atiborran de comida, roban, hacen el amor. La alusión a la superficialidad y la conformidad irreflexiva puede sentirse también en el *scherzo*, pero la orquestación, sutilmente distinta, la dota de un tono más oscuro y siniestro.[34] El movimiento agitado, sus zigzags, sus subidas y bajadas, evocan la vida sin dirección de aquellos que no han buscado en su interior sus propias palabras y sonidos para responder a las preguntas de la vida.

El movimiento es recorrido por varias melodías secundarias, una de ellas de una dulzura y belleza maravillosas,[35] con la indicación «*sehr getragen und gesangvoll*», «larguísimo y melodioso». Mahler se refiere a la misma como al «pasaje más delicioso», y subraya el hecho de que debe aparecer sólo una vez, «como el áloe», que «sólo puede dar una única flor». Atisbamos una ternura genuina a través del velo de la hipócrita farsa, que regresa para eclipsarla.

Hacia el final del movimiento se eleva un clamor disonante que Mahler denominó «grito de asco» y «bramido aterrador de un alma». En palabras del compositor, se trata de la experiencia de contemplar el «trajín de la existencia», la superficialidad y el egoísmo gregario de la sociedad, hasta que «se torna horrible, como el contoneo de unas figuras que danzan en un salón de luces brillantes, observado desde el exterior, en la oscura noche [...] Uno se percata del sinsentido de la vida, horrible espectro del que quizá se aleje con un grito de asco».[36] El clamor se diluye gradualmente, pero su eco pende tembloroso sobre el retorno roto del primer tema. El movimiento termina con una sacudida de notas graves provenientes del contrabajo, el contrafagot, los cornos, el arpa y el gong, un sonido hueco desprovisto de dignidad humana.

Nótese que al entregarse al asco el oyente implícito se convierte, de hecho, en un romántico bronteano, solitario y antisocial. Repudia toda institución social por su hipocresía y falta de autenticidad. Afirma, en

34. Véase La Grange (1973), pág. 789 para una información más detallada. En particular, nótese cómo complementa al clarinete en si bemol el clarinete en mi bemol (su primera entrada se marca «*mit Humor*») y el uso de una escobilla de ramitas de abedul para el timbal grande.

35. En el 40 en la partitura.

36. Mahler, carta a Max Marschalk, citada en Cooke (1988).

efecto: «Vomito ante esas instituciones atrofiantes. Me niego a dejar que se conviertan en parte de mi ser». En su resolución de conservar su propia pureza absoluta, su negativa a vivir la vida humana como es, le da la espalda a la humanidad.

VI. No seré rechazado

IV. «*Urlicht*» («Luz primordial»). Re bemol mayor, sección central en si bemol menor.

Sin pausa alguna, con una confianza serena y firme, la contralto entra sin compañía, y pronto se le unen los metales y las cuerdas. La voz humana aparece en este punto tardío sin preparación, como si el propio grito de asco demandase una réplica verbal. El sonido es el de una melodía de himno o coral simple y majestuosa. Nos hemos desplazado desde la falsa superficie de la civilización a un habla tan simple, tan ingenua, que casi precede a la civilización —y, sin embargo, está a la vez vinculada a una larga tradición de música religiosa coral. La música evoca no tanto los himnos de iglesia institucionalizados como la emoción religiosa auténtica expresada en la música de Bach, compositor por el cual Mahler tenía un interés apasionado en este periodo.[37]

Mahler escribió a Marschalk: «La aparición inesperada del solo alto arroja una repentina luz sobre el primer movimiento».[38] Ese movimiento sugería (he sostenido) que el afán insobornable y comprometido del ser humano individual es en sí la respuesta a las preguntas planteadas por la muerte y el sufrimiento. Aquí se confirma y desarrolla esa idea, mediante la noción de que es en la obra del artista —en particular, del músico— donde encontramos una espiritualidad auténtica, que puede responder al grito de asco provocado por la hipocresía de las formas sociales institucionalizadas. El poder expresivo de la tradición musical se vincula con la sencillez de una fe infantil, y ambos con el amor de la naturaleza. La música contesta al grito de asco volviéndose hacia la perspectiva de un niño, que sencillamente carece de tal emoción. Como consecuencia, la humanidad deja de parecer repulsiva; en vez de ello, parece tan sólo necesitada:

O Röschen Rot!
Der Mensch liegt in grösster Not!

37. Sobre el vivo interés de Mahler por Bach durante este periodo, véanse Bauer-Lechner (1980) y La Grange (1973).

38. Véase La Grange (1973), pág. 784.

Der Mensch liegt in grösster Pein!
Je lieber möcht'ich im Himmel sein!

Da kam ich auf einen breiten Weg:
Da kam ein Engelein und wollte mich abweisen.
Ach nein! Ich liess mich nicht abweisen.
Ich bin von Gott und will wieder zu Gott!
Der liebe Gott wird mir ein Lichtchen geben
wird leuchten mir bis an das ewig selig Leben!

¡Oh, rosa roja!
¡La humanidad yace en gran necesidad!
¡La humanidad yace en gran dolor!
¡Cuánto mejor estaría yo en el Cielo!

Entonces llegué a un ancho sendero.
Y vino un ángel que quería rechazarme.
¡Ah, no! No dejé que me rechazase.
¡Soy de Dios y volveré a Dios!
¡Mi querido Dios me dará una lámpara,
alumbrará mi camino hacia la dicha de la vida eterna!

En las sencillas palabras de este poema popular encontramos la expresión directa de un sentimiento personal intenso combinado con una compasión universal. El niño piensa en su propio destino y en su propia salvación. A través de la palabra «*Lichtchen*», referida a la luz que entregará Dios, cabe suponer que Mahler estableció una relación con el primer poema de los *Kindertotenlieder* de Rückert (que conocía bien mucho antes de musicalizarlos), en el cual la vida del niño se describe como «*Lämplein*», lámpara pequeña. Siguiendo esta línea, podemos imaginar que lo que Dios, en efecto, entrega al niño es su propia vida pequeña, y que es ésta y nada más lo que alumbrará su camino. Al mismo tiempo, sin embargo, la preocupación del niño concierne a toda la humanidad, a todo sufrimiento y dolor humanos. Se sugiere así que en la fe intensa y auténtica del niño —vinculada aquí a la vida espiritual de la música— hallamos un amor que es, a la vez, intensamente personal y universal, que abraza al mundo entero del mismo modo en que la música abraza el universo, porque ha evitado el anquilosamiento de la rutina diaria social y sus mezquinas envidias y rivalidades. Al visitar una población rural en busca de las tres campanas grandes empleadas en esta sinfonía, Mahler escribe acerca del asco que experimentó al presenciar la rutina diaria de la vida pueblerina, con sus gentes «secas como polvo»: «¡Cada centímetro de su piel portaba la máscara de ese atormentador egoísmo que hace tan desgraciado a todo el mundo!

¡Siempre "yo, yo", nunca "tú, tú, hermano mío!".[39] Considero que esta sección de la sinfonía propone algo similar con relación al nexo entre autenticidad y altruismo: cuando uno explora las profundidades de su ser, encuentra fuentes de expresión personal que son al mismo tiempo desinteresadas y compasivas, de la misma manera en que también la música más profunda es (cabría argumentar) la más universal. Esto se expresa en la abierta sencillez de la melodía vocal y en la calidad de la voz de contralto, a la vez personal y vibrante de piedad.

Un ángel, sorprendentemente, trata de expulsar al niño del camino. Y el pequeño confía en sí mismo y en Dios para ganar la lucha contra este oponente angélico, custodio de lo que parece ser un sendero oscuro, aunque ancho. El poema es popular —pero cabe suponer que Mahler no escogió nada sin reflexionar sobre la adaptación de su imaginería a su idea global. Por ello, se nos invita a percatarnos del hecho de que el camino se describe con términos usualmente reservados, en la imaginería religiosa convencional, para el sendero prohibido del pecado (el camino de la virtud es «estrecho»), vigilado por un ángel que cierra el paso.

Hallamos aquí, en mi opinión, otro ejemplo del contraste entre la moralidad religiosa convencional y la espiritualidad auténtica del arte de Mahler. La vida de Mahler fue, en muchos sentidos, turbulenta y «pecaminosa», según las normas convencionales; sus amoríos y su inestabilidad nerviosa eran notorios, especialmente en este periodo de su vida. En su condición de judío, además, era plenamente consciente de la propaganda que vinculaba lo hebreo con la blandura y el parasitismo, la pasividad no germánica y la podredumbre espiritual. Un ejemplo particularmente conocido de estos vínculos lo constituyen los escritos de Otto Weininger, judío antisemita y homosexual no declarado que escribió que el judío era en realidad una mujer, y que ambos eran criaturas húmedas, muelles, pasivas, que nunca podrían crear con autenticidad.[40] Weininger establece otro nexo entre el judío y la mujer:

39. Mahler (1985), pág. 170.

40. Su libro *Sexo y carácter* se publicó en 1902; Weininger se suicidó en 1903. No obstante, sus ideas, pese a su carácter extremo, eran representativas de tendencias comunes en la Viena de la época; Karl Kraus había publicado opiniones similares antes. 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

ambos son incapaces de percibir la importancia de las distinciones de clase jerárquicas y de la «observación de todos los límites entre los hombres».* Es de suponer que su igualitarismo guarda relación con su blandura y humedad repulsivas, pues el asco, como recordamos, tiene la función de proteger y reforzar las fronteras jerárquicas. Mahler ha introducido la idea de la compasión abarcadora por toda la humanidad doliente; en el movimiento que sigue, subrayará el igualitarismo de tal noción. De este modo, también encontraremos estas cuestiones sociales, probablemente, como telón de fondo.

La desafiante identificación de Mahler con la voz femenina y su empleo de imágenes de la preñez han de examinarse dentro de este contexto. Con frecuencia se había atacado su música, sobre todo en los primeros años, acusándola de neurótica y desequilibrada, embarazosamente emotiva y desprovista de orden clásico. El pequeño ángel de la piedad cristiana convencional (y de la cultura musical cristiana convencional, y de la sociedad alemana jerárquica convencional) dice: «No seas una persona así, no sigas ese camino podrido». Pero el corazón dice que no. Seré la persona que soy, y seguiré el camino que recorro y, lo que es más, Dios me ayudará, y se convertirá en la senda hacia la redención personal y hacia la salvación de la sociedad por el amor compasivo. No resulta difícil ver en el drama del rechazo del ángel la historia de Bülow y otros incidentes semejantes, muchos de ellos teñidos de antisemitismo. Y la elección de este texto encierra la respuesta: el alma creadora seguirá su propio camino hacia Dios, y su pequeña luz, la que constituye su vida, será más poderosa que todos los rechazos de los ángeles.

Pero no tenemos por qué centrarnos en el texto por sí solo para llegar a esta conclusión, pues la música y el texto integran una desusada y fascinante unidad y la aportación de la música refrenda esta lectura del texto. He afirmado que la sencilla dignidad de la apertura coral del movimiento alude a Bach. La sección intermedia, el marco de «Da kam ich zu einen breiten Weg», es, por el contrario, puro Mahler; su desarrollo nervioso e inquieto y el uso de campanas anticipa algunos fragmentos de la Cuarta Sinfonía, el viaje del niño al Cielo. Sin embargo, al ángel desdeñoso corresponde una melodía semejante a una nana convencio-

aristócrata, pues el principio fundamental de la aristocracia es la estricta observación de todos los límites entre los hombres» (311). Weininger sostiene también que la mujer (y, por extensión, el judío) es el aspecto corporal y sensual del ser humano: «La mujer es la culpa del hombre y existe únicamente por su culpa [...]. [E]s tan sólo una tendencia del hombre, una segunda, indestructible, ruin tendencia». (300).

* Weininger, *Sexo y* carácter, trad. de Felipe Jiménez de Asúa, Barcelona, Ediciones Península, 1985. (*N. de las t.*)

nal, banal, almibarada y maliciosa; nos recuerda la perspectiva sardónica sobre la sociedad convencional del tercer movimiento.

Hasta este momento, cabe sostener que la melodía vocal expresa aún la naturaleza espiritual de un niño y su simplicidad: en una buena representación se oirá un tono relativamente directo y no operístico. En este punto tiene lugar una brusca transición de atmósfera y de tono musical, cuando, en un pasaje con la anotación «*leidenschaftlicht aber zart*», «apasionado pero tierno», la contralto exclama: «*Ach nein! Ich liess micht nicht abweisen! Ach nein! Ich liess micht nicht abweisen!*». «¡Ah, no! No dejé que me rechazase». El apasionado motivo cromático del fragmento es característico del Mahler más mahleriano, esto es, más inaceptable para el gusto musical convencional; y en la representación esto se suele apuntar mediante un tono con más *vibrato*, un sonido más operístico. Significativamente, acompañan a la voz dos clarinetes, instrumentos tradicionalmente emblemáticos de lo femenino y lo erótico, usados a tal efecto por Mozart en un desafío a la oposición religiosa.[41] El niño, en definitiva, se revela como mujer y (dentro del simbolismo cultural de la época) como judía y, probablemente, de izquierdas; y ambos se revelan como el compositor Mahler, quien no será rechazado, quien afirma con insistencia que la composición supone una receptividad femenina y una compasión no jerárquica. Asimismo, puesto que este arrebato de la música mahleriana es la culminación de una búsqueda que empezó con Bach, se sugiere que dicha música, con toda su emotividad «femenina» y su intensidad nerviosa, con sus alas conquistadas en ardiente afán de amor, es la auténtica heredera de la tradición de búsqueda espiritual verdadera que la música de Bach inaugura. La respetabilidad convencional resulta, en comparación, desprovista de autenticidad y de vida.

Nótese que este arrebato, aunque apasionado, es a la vez benevolente: la victoria sobre la figura hostil del ángel no se alcanza mediante una maldad, una venganza o una detracción envidiosa, sino sencillamente siguiendo la luz propia y no dejando de ser uno mismo.

Para Schopenhauer, cuya visión del erotismo musical dominaba el contexto cultural de Mahler, la música contiene una representación de nuestra corporeidad y de nuestra sexualidad. La posibilidad de escuchar tal representación nos permite liberarnos de la servidumbre con relación a esos elementos y acercarnos gradualmente a un estado de se-

41. El arzobispo de Salzburgo dictó la célebre prohibición a Mozart de usar el clarinete en todas las obras escritas para ser representadas en aquella ciudad. Su utilización en relación con la sexualidad femenina en *Così fan tutte* resulta especialmente fascinante.

renidad. Para Mahler, por el contrario, el movimiento del pensamiento parece ser precisamente de sentido opuesto. Cuando creamos (o escuchamos) una representación de nuestra corporeidad y sexualidad, nos erguimos dentro de ella y permitimos que nos exprese. Nos negamos a dejar que nos rechacen los ángeles y, sencillamente, existimos, con tolerancia y sin rencor.

Éste es un punto crítico de la tradición del ascenso que he estado delineando. En primer lugar, es un momento de defensa desafiante de la inclusión social, que pronuncia un «no» enfático frente a la intolerancia y el odio. El extraño excluido dice: «Invoco mi derecho a ascender, y lo haré, y nadie me rechazará». En segundo lugar, se produce un reconocimiento jubiloso del yo corporal. Mahler no se encoje dentro de una concha de caracol, como hace el señor Lockwood, ante el mandato del ángel; tampoco descarga contra los elementos femeninos y receptivos de su interior la ira del terror de Lockwood, que ensangrienta la mano femenina que insistentemente trata de entrar por la ventana. Simplemente está erguido, hablando con voz de contralto, con lo que él mismo califica de ternura apasionada. Señala que sólo cuando uno puede erguirse dentro del propio cuerpo, masculino y a la vez femenino, sin vergüenza ni maldad, puede vencer a las fuerzas del odio y conseguir la victoria del amor. No dejé que me rechazasen, dice el niño, simplemente. En ese enunciado encuentra una señal de que la sociedad podría llegar a ser afectuosa y justa.[42]

La victoria sobre la vergüenza originaria posibilita el triunfo sobre la agresión y el asco. Habiendo dejado de rechazar las deficiencias del yo corporal, el hablante cesa, asimismo, de aislarse de las repulsivas imperfecciones de sus congéneres. Así pues, la victoria sobre la adversidad puede alcanzarse sin cólera ni jerarquía.

VII. La luz no vista

V. *Im Tempo des Scherzos; Wild herausfahrend*, etc. («En tempo de scherzo; con un impulso vehemente hacia adelante, etc.»). Do menor / do mayor al principio, con múltiples modulaciones; final en mi bemol mayor.

El extenso quinto movimiento comienza citando el grito de asco del tercer movimiento, con una aterradora explosión. El material inicial rebosa de referencias a otras partes de la obra —las temblorosas

42. Véase Adorno (1992), pág. 8, quien se refiere a la lucha de Mahler contra «el curso de lo cerrado».

cuerdas y los tríos de oboe posteriores recuerdan el primer movimiento, el empleo del carillón, el *Urlicht*; se adelanta parte del material temático de la sección coral final. Sólo el andante desaparece por completo —como si la adversidad y el sufrimiento de una vida, y los obstáculos sociales que la jalonan, pudieran recogerse y transfigurarse en algo noble, pero la comodidad y los buenos modales tuvieran que dejarse atrás, sin más. Escuchamos pronto, por primera vez, el tema vinculado al ascenso alado del amor. Suena el carillón, y se hace el silencio. Saliendo del vacío, un corno distante entona una llamada, aislado. Es como si se convocase al doliente —¿a qué? Se escucha a continuación el *Dies Irae*, lento y murmurado, en la distancia, contra un *pizzicato* de cuerdas. Se crea una atmósfera de suspense lleno de expectación, mientras el triunfante tema del «*auferstehen*» aparece por vez primera, tranquilo pero firme, y acaba en un *piano subito*, como sucede en cada ocasión hasta el final.

Los instrumentos de viento introducen ahora un motivo apasionado y angustioso, que más tarde se asociará con el «*O glaube*», «Oh, créelo» de la contralto.[43] Regresa el *Dies Irae*, se incorpora el tema de la Resurrección y los metales construyen un clímax triunfante, que incluye el tema del ascenso. De repente, sin embargo, el clímax expansivo se vuelve romo y amargo; un grito estridente del flautín. Se produce un silencio incómodo. Al parecer, es la hora de la muerte y el juicio.

Un largo y notable *crescendo* de percusión conduce hasta un tema cruel y martillante —como si algo indiferente y duro estuviese aplastando todo lo humano. Lo que Mahler describe como la marcha de los muertos hacia el Juicio Final comienza ahora. Vale la pena citar dos versiones de su exposición:

> Para empezar, tal y como la fe y la iglesia lo describen: el día del Juicio Final un enorme temblor sacude la tierra. El clímax de este aterrador acontecimiento se acompaña de redobles de timbal. Después suena la última trompeta. Las tumbas se abren, todas las criaturas pugnan por salir de la tierra, gimiendo y temblando. Ahora marchan en imponente procesión: los ricos y los pobres, los campesinos y los reyes, toda la Iglesia con sus obispos y papas. Todos comparten el mismo miedo, todos lloran y tiemblan por igual porque, a los ojos de Dios, no hay hombres justos. Como proveniente de otro mundo, la última trompeta se escucha de nuevo. Finalmente, una vez que las tumbas quedan vacías y que la tierra está silenciosa y desierta, llega sólo la nota prolongada del pájaro de la muerte (1896).

43. La Grange señala su gran parecido con el tema de Amforta en *Parsifal*.

> Resuena la voz del que llama: el fin de todos los seres vivos ha llegado, se anuncia el Juicio Final, e irrumpe todo el horror del día de todos los días. La tierra tiembla, saltan las lápidas de los sepulcros, los muertos se levantan y avanzan en cortejo interminable. Los grandes y los pequeños de este mundo —los reyes y los mendigos, los justos y los impíos—, todos quieren llegar; el grito de misericordia y piedad suena terrible en nuestro oído. Avanza, cada vez más espantoso: todos los sentidos nos abandonan, desaparece de nosotros la conciencia al acercarnos al espíritu eterno. Resuena la «Gran Llamada», resuenan las trompetas del Apocalipsis; en medio del espantoso silencio creemos oír un lejano, lejanísimo ruiseñor, como la última resonancia temblorosa de la vida terrena (1901).

De particular interés resulta aquí la insistencia en la igualdad en el miedo y la vulnerabilidad de todos los seres humanos —los gobernantes del mundo están en el mismo plano que los pobres y los guías de la Iglesia se unen a su grey. Esto explica, creo, el carácter fuertemente sardónico de la marcha, que está repleta de alusiones a la música de banda vulgar.[44] Hasta los temas «Oh, créelo» y «*auferstehen*» aparecen bajo una forma degenerada y ordinaria, adulterados por la vida terrenal que avanza hacia el Juicio Final. Todo es tambaleante, insensato e inestable; todo está contaminado y precisa purificación. Entre bastidores suena una música de banda; se acerca, eclipsando la voz apasionada del tema «Oh, créelo». Se eleva una dulce y breve melodía ejecutada por las cuerdas —más tarde, acompaña al verso «no has nacido en vano». Se escuchan campanas y trompetas en la distancia.

Oímos ahora, entre bastidores, la llamada del corno —como al principio del movimiento, primero solo, luego acompañado por trom-

44. En el episodio de Nighttown del *Ulises* se encuentra la siguiente acotación: «Una banda de pífanos y tambores se oye en la distancia tocando el Kol Nidre. Los batidores se acercan con águilas imperiales en alto, portando banderas y ondeando palmas orientales. El crisoelefantino estandarte papal se yergue en lo alto, rodeado por pendones de la enseña municipal. El frente de la procesión aparece encabezado por John Howard Parnell, oficial del ayuntamiento, con tabardo escaqueado, el faraute Athlone y el Rey de Armas del Ulster. Van seguidos del Honorabilísimo Joseph Huntchinson, alcalde de Dublín, su señoría el alcalde de Cork, los señores alcaldes de Limerick, Galway, Sligo y Waterford, veintiocho pares representantes irlandeses, sirdars, grandes y maharajás, llevando el dosel del trono; la Brigada de Bomberos Metropolitana de Dublín, el cabildo de los santos de las finanzas en orden plutocrático de precedencia, el obispo de Down y Connor, su Eminencia Michael cardenal Logue, arzobispo de Armagh, primado de toda Irlanda [...]», y así sucesivamente durante otra media página. *Mutatis mutandis*, este pasaje está emparentado con la banda de Mahler.

petas. A través del vacío palpita la melodía de flauta, sensual y rota, que Mahler denominó «el pájaro de la muerte».

Hasta este punto, insistió Mahler, el movimiento sigue ideas cristianas convencionales acerca del Juicio Final —aunque con su característico acento humanitario en la igualdad ante Dios, y su descripción satírica del desordenado y aterrorizado cortejo de los anteriormente ricos y poderosos. Sin embargo, Mahler reitera que la sección final contiene algo completamente inesperado y heterodoxo.[45] Para entender de qué se trata, debemos empezar por examinar el texto. Primero, el texto completo e inalterado de la oda de Klopstock:

Auferstehen, ja auferstehn wirst du,
mein Staub, nach kurzer Ruh!
Unsterblichs Leben
wird, der dich schuf, dir geben. Halleluja!

Wieder aufzublühn werd'ich gesät!
Der Herr der Ernte geht
und sammelt Garben
uns ein, uns ein, die starben! Halleluja!

Tag des Danks! der Freudenthränen Tag!
Du meines Gottes Tag!
Wenn ich im Grabe
genug geschlummert habe,
erweckst du mich.

Wie den Träumenden wirds dann uns seyn!
Mit Jesu gehn wir ein
zu seinen Freuden!
Der müden Pilger Leiden
Sind dann nicht mehr!

Ach ins Allerheiligste führt mich
Mein Mittler dann; lebt'ich
Im Heiligthume,
Zu seines Nahmens Ruhme! Halleluja!

45. Véase, por ejemplo, el programa de 1896: «Lo que sucede ahora es completamente inesperado: no hay juicio divino, no hay bienaventurados y condenados, no hay Dios ni Demonio, y no hay juez».

¡Resucitarás, sí, resucitarás,
Polvo mío, tras breve descanso!
Vida inmortal
Te dará quien te creó. ¡Aleluya!

¡Para volver a florecer he sido sembrado!
El dueño de la cosecha va
Y recoge las gavillas,
A nosotros, que morimos. ¡Aleluya!

¡Día de gracias, día de lágrimas jubilosas!
¡Tu día, Dios mío!
Cuando haya dormido suficiente en la tumba
Tú me despertarás.

¡Qué experiencia para nosotros los soñadores!
¡Entrar con Jesús en su paz!
Las penas de los cansados peregrinos
¡Y nada más!

Y entonces mi redentor me conducirá
Al lugar más sagrado de todos.
Viviré en el santo reino
Para gloria de su nombre. ¡Aleluya!

Mahler lleva a cabo cuatro cambios en este texto. Primero, omite las estrofas tercera, cuarta y quinta. Esos versos expresan una piedad cristiana manida y una imagen convencional de la paz celestial, que pone fin a todo afán y esfuerzo. En lugar de tal quietud final, Mahler, como veremos, se ocupa de la belleza del afán y del amor; tampoco menciona a Jesús ni el Cielo. En segundo lugar, omite en todo el poema las exclamaciones de «¡Aleluya!», que nada añaden al contenido y sugieren una finalidad estática en vez de una continuación del esfuerzo. En tercer lugar, cambia «he sido sembrado» por «has sido sembrado». Aunque a nivel superficial esto simplemente hace que la apelación al «polvo mío» continúe en la segunda estrofa, también obra el efecto de hacer que el poema se dirija al exterior, apelando a toda la humanidad. Finalmente, sustituye la palabra *schuf*, «creado», por el término *rief*, «llamado». De este modo, Dios figura en el texto no como creador del hombre, sino como aquel que llama al artista a actuar expresándose.

El resto del texto es de Mahler. Debe citarse en su integridad, antes de poder examinar su plasmación musical.

O glaube, mein Herz, o glaube,
es geht dir nichts verloren!
Dein ist, was du gesehnt,
dein was du geliebt,
was du gestritten!

O glaube,
du warst nicht umsonst geboren!
Has nicht umsonst gelebt,
gelitten!

Was entstanden ist,
das muss vergehen!
Was vergangen, auferstehn!
Hör' auf zu beben!
Bereite dich zu leben!

O Schmerz! Du Alldurchdringer!
Dir bin ich entrungen!
O Tod! Du Allbezwinger!
Nun bis du bezwungen!

Mit Flügeln, die ich mir errungen,
in heissem Liebesstreben,
werd' ich entschweben
zum Licht, zu dem kein Aug' gedrungen!
Sterben werd'ich, um zu leben!

Auferstehn wirst du
mein Herz, in einem Nu!
Was du geschlagen
zu Gott wird es dich tragen!

¡Oh, créelo, corazón mío, oh, créelo,
Nada se perderá de ti!
Tuyo es lo que anhelabas [o: tuyo es tu anhelo],
Tuyo es lo que amabas [o: tuyo es tu amor],
Aquello por lo que luchabas [o: tus luchas].

Oh, créelo,
No has nacido en vano.
No has vivido en vano,
Sufrido.

¡Lo nacido
Debe perecer!
¡Lo que ha perecido, debe resucitar!
¡Cesa de temblar!
¡Disponte a vivir!

¡Oh, dolor, tú que todo lo rasgas,
He sido arrancado de ti!
¡Oh, muerte, tú que todo lo doblegas,
Ahora has sido doblegada!

Con alas que he conquistado,
En ardiente afán de amor,
¡Levantaré el vuelo
Hacia la luz que no ha alcanzado ningún ojo!
¡Moriré para vivir!

¡Resucitarás, sí, resucitarás,
Corazón mío, en un instante!
Lo que has luchado [o: tu latido]
Habrá de llevarte a Dios.

Resulta obvio que el texto de Mahler está dotado de una calidad intensamente personal y apasionada de la que carece el de Klopstock. Para comenzar, tiene una considerable libertad formal. En el fragmento donde se repite el «Oh, créelo» Mahler se aleja por completo de la rigidez simétrica de las estrofas de Klopstock, prescindiendo incluso de la rima. Cuando la retoma, lo hace de un modo mucho más libre y expresivo que Klopstock. Se produce una alteración similar del contenido. Con sus referencias al afán del amor y a las alas del *Fedro* platónico, los versos de Mahler transmiten una imagen mucho más cinética y erótica del ascenso que las plácidas palabras de las estrofas iniciales. Pero hay algo más: las palabras realmente confirman la descripción de Mahler, cuando sostiene haber reemplazado las jerarquías dantescas tradicionales de la recompensa y el castigo por un amor incontenible y por la simple existencia, pues la oda retrata con sutileza los movimientos, el ser mismo, del corazón afanoso como fines en sí mismos, sin necesidad de castigo ni recompensa algunos.

«Nada se perderá de ti», entona la contralto. Y desarrolla la idea en las ambiguas palabras que suceden a ese verso. Al principio, uno las interpreta en el sentido teleológico más obvio: ahora tienes todo lo que siempre anhelaste, todo lo que siempre amaste y por lo que luchaste. Y pueden entenderse de esa manera, ciertamente. Pero, además de resultar inaceptables como descripción convencional de la recompensa ce-

lestial (pues todo el mundo es pecador y ha amado y anhelado objetos inapropiados), estas palabras pueden tener otro sentido en alemán, si los acusativos se interpretan como internos o de cualificación (construcción común en griego antiguo y en alemán, y en locuciones del inglés como «*fight the good fight*» [«luchar una buena lucha»]). Un acusativo interno introduce un objeto que no difiere de la actividad significada por el verbo: de hecho, simplemente lo refuerza, mediante la mención repetida, en forma de sustantivo, de la actividad expresada por el verbo.[46]

Interpretados de esta segunda forma, los pronombres («was») no se refieren a un objeto adicional que esté sobre y por encima del afán y del anhelo; simplemente mencionan, en cuanto sustantivos, las nociones mismas del afán y del anhelo. Así, el hecho mismo de tu anhelo, el hecho mismo de tu amor, tus luchas (el amor que has amado, las luchas que has luchado) —eso es todo tuyo. Ambas lecturas de los versos son posibles, pero la segunda (acusativo interno) los liga de modo mucho más apropiado a la idea de que «nada de ti» se pierde. Como veremos, la música confirma esta interpretación, al glorificar el afán en vez de prometer la posesión estática de un objeto. Ni retribución ni castigo, sólo el ser. Cuando llegamos a los últimos versos, con idéntica sintaxis, resulta más fácil tomarlos en el segundo sentido. Parece poco probable que «Lo que has luchado habrá de llevarte a Dios» signifique «El objeto (separado) por el que luchaste hará que te muevas hacia Dios». Es mucho más probable que signifique: «El hecho de que luchases por lo que luchaste (la lucha que luchaste) te llevará a Dios». Cabe señalar ahora que el otro significado simultáneo de la frase, es decir, «tu latido» (el latido del corazón), exige interpretar un acusativo interno. El corazón late un latido, no late contra ningún objeto separado. Lo mismo puede afirmarse de un tercer sentido, «tu acción de marcar el compás», en el cual encontramos una referencia no sólo a la vida de la música, sino a la trayectoria profesional de Mahler como director de orquesta. Una vez más: el director marca una marca, no un objeto externo. En conclusión, se nos deja oír las construcciones de acusativo interno al lado de las otras construcciones, hasta que, en el último ejemplo, se nos empuja inexorablemente hacia el acusativo interno (si

46. Para una relación de ejemplos típicos, véase Goodwin y Gulick, *Greek Grammar*, (1958), sección 1049: *pásas hêdonàs hêdesthai*, gozar todos los gozos (Platón); *êutuchêsan toûto tò eutuchêma*, tuvieron la fortuna de esta buena fortuna (Jenofonte); *nóson noseîn*, estar enfermo de una enfermedad (múltiples fuentes); *hamártema hamartánein*, errar un error, cometer un error; *plegèn tuptein*, pegar un golpe, entre otros muchos. El inglés tiene muchas menos construcciones de este tipo que las lenguas flexivas como el alemán y el griego.

bien el otro permanece como posibilidad gramatical), a fin de que nos fijemos en la naturaleza de la actividad y del afán mismos, como recompensa en sí mismos.

Lo que se afirma, entonces —como no resulta sorprendente a estas alturas—, es que la retribución de una vida de afán y amor es tener esa vida. Tal vida eres tú y es tuya, y nada te la puede arrebatar de ningún modo, ni la muerte, ni el dolor, ni la adversidad. Los tres significados de «*geschlagen*» refuerzan la idea: no sólo una lucha metafísica, sino el latido de tu propio corazón, los movimientos apasionados de tu cuerpo —y, en la música, llevar el compás— son lo que te redime, son aquello en que consiste la salvación.

Debemos describir la música ahora; considero que encontraremos que apoya esta interpretación, como si el texto surgiera de la música, como si fuera la expresión desbordante de una idea musical.

Tras el silencio de la muerte —en el punto en que, en términos convencionales, esperamos encontrar al juez del tradicional *Dies Irae* avanzando con su imponente libro, «que contiene todo aquello según lo cual se juzgará al mundo»— oímos, por el contrario, las voces sencillas y serenas de un coro de seres humanos, tranquilizándose entre sí. «Suaves y sencillas», escribe Mahler, «las palabras se elevan con delicadeza.»[47] Cantan sin acompañamiento, en una sencilla armonía coral. El motivo de la resurrección, que la confusión mundana de la marcha había contaminado, se yergue ahora con dignidad desnuda. En las palabras «breve descanso», el tema desciende. La palabra modificada «*rief*», «llamado», recibe ahora un tremendo énfasis, mientras el solo de la soprano se remonta sobre el coro, cantando, según la acotación de Mahler, «muy tiernamente» y «hacia adentro». La segunda estrofa sigue el mismo modelo, con una orquestación sencilla.

En un fragmento marcado como «*etwas bewegter*», «algo más animado», llegamos al comienzo del texto de Mahler. El tema «Oh, créelo» ha sonado antes, angustioso e inquieto; ahora lo entona la contralto, con una intensidad que recuerda al «*Ah! Ich liess mich nicht abweisen*» de «*Urlicht*». Cuando alcanzamos las ambiguas palabras, la música expresa un anhelo y afán de una gran intensidad, con sus ritmos sincopados y su cromatismo, su tensión ascendente en «*geliebt*». En esta música no hay rastro de ninguna posesión estática de un objeto, ni de ningún género de *télos* estático —por el contrario, toda la belleza se encuentra en la intensidad del esfuerzo humano en sí, que ahora se extiende a la orquesta, cuando se indica a los instrumentos de cuerda que toquen «*mit leidenschaftlichem Ausdruck*», «con expresión apasionada».

47. Programa de 1896.

Los tenores y contrabajos entran ahora solos, cantando con tono enigmático sobre el renacimiento. «¡Cesa de temblar!», dicen, en un murmullo expectante; a continuación, con un estallido de júbilo inmenso, «¡Disponte a vivir!». Y, ya se trate de la alegría de la vida en otro mundo, ya de júbilo por la vida que uno ha llevado en éste, éste es un gozo extraordinario por la acción de vivir. Las alas del amor ascienden ahora —hemos llegado al exultante pasaje, de sensualidad libre, descrito al comienzo de este capítulo. La trascendencia de que esta música erótica se asigne a dos voces femeninas que se entrelazan debe entenderse a la luz de nuestra lectura de *«Urlicht»* —y de tantas imágenes mahlerianas de lo femenino y lo pasivo. Las alas del ascenso corresponden a los receptivos, a los que se feminizan en el sentido de permitir ser «explotados por el espíritu del mundo» —a aquellos, descubrimos ahora, que se consienten a sí mismos un amor erótico apasionado. Y aquí, el ideal del amor —como, desde luego, en el *Fedro*, del cual derivan en última instancia las alas— se caracteriza, como expresan las melodías vocales, por la reciprocidad y la igualdad, porque no hay «ni grandes ni pequeños». La música se despliega con un éxtasis generoso, su amor está libre de envidia o cólera e incluye a todos los seres en su abrazo.

¿Qué es la «luz que no ha alcanzado ningún ojo»? En un sentido obvio, se trata de la luz del Cielo. Pero la idea de que *ningún ojo* ha visto la luz del Cielo es, en términos cristianos, una anomalía. No sólo las experiencias místicas dentro de esta vida —reconocidas abiertamente por las tradiciones agustiniana y tomista—, sino también las de los ángeles y las almas perfeccionadas tras la muerte[48] suponen la contemplación de la luz celestial. Algunas traducciones rebajan la dificultad escribiendo «ningún ojo mortal» —pero esto, desde luego, no es lo que dice el texto. Cabe señalar ahora que en la escatología judía el otro mundo no es un lugar luminoso, sino sombrío, similar al Hades homérico. Y el judaísmo se acerca al Romanticismo en su insistencia en encontrar el valor y el significado de la vida dentro de la historia, en las elecciones y afanes de este mundo. No parece un exceso de audacia, entonces, percibir aquí una imagen distintivamente judía del más allá como sombrío e incierto en sí mismo, iluminado sólo por los logros de la persona en esta vida. El romanticismo y el judaísmo de Mahler se alían de nuevo para llamar la atención sobre la luz de la vida terrenal, en vez de sobre un *télos* ultramundano.

48. Aunque la resurrección de los cuerpos no ha tenido lugar, las descripciones del Cielo como la de Dante apuntan a experiencias visuales. Y la capacidad de ver de los ángeles se subraya en muchas partes distintas de la tradición cristiana.

En la línea de este énfasis, creo que vale la pena contemplar al menos una idea adicional. Si mi descripción de la obra ha sido persuasiva, la creatividad musical se encuentra entre sus temas principales. Mahler asocia de modo reiterado la música con la oscuridad; es la esfera donde «los sentimientos sombríos prevalecen».[49] La idea de que la experiencia ideal debe tener carácter visual, de que su aportación tiene que explicarse en términos oculares, probablemente sería rechazada por una persona cuyas más profundas emociones se revelan en forma de música. Mahler sentía bastante desdén hacia las artes visuales, que consideraba atadas a las «apariencias externas» e incapaces de «llegar al fondo de las cosas».[50] La música, por el contrario, penetra bajo la costumbre. En consecuencia, puede arrojar una luz que resulta, de manera muy literal, invisible para el ojo socialmente corrupto. Mahler emplea la idea de la «iluminación» al describir tanto el «*Urlicht*» como la experiencia final del amor celestial. Pero yo opino que es, precisamente, una iluminación invisible por ser musical, una luz que emana del mundo interior, donde «los sentimientos sombríos prevalecen». Lo cual es plenamente compatible con la escatología judía de la obra, a la vez que constituye una especificación adicional de la misma.

Todo el coro se une ahora al ascenso, que se convierte en el ascenso de todos los seres mortales, los ricos y los pobres, los hombres y las mujeres, alados por el amor. Cantan al unísono, triunfantes: «Moriré para vivir». Regresa entonces el motivo de la resurrección, cantado *fortissimo* por el coro al completo, acompañado por toda la orquesta —a la que se ha incorporado el órgano. Los sonidos de la coral, con reminiscencias de Bach, se funden a la perfección con la intensidad mahleriana de las cuerdas y los metales, mientras la sinfonía celebra el triunfo de la creación (musical) auténtica y el amor que atesora por todos los seres humanos. El yo fuerte y plenamente expresivo, al que se apela con «tú, mi corazón», ahora no encuentra límites a su júbilo. En vez del descender, abrumada por el peso, la última frase del tema asciende confiadamente hasta el si bemol: «¡Resucitarás, sí, resucitarás, Corazón mío, en un instante!» —y el «instante», «*(in einem) Nu*», se sostiene sólida y gravemente, casi durante un compás entero, como para dirigir nuestra atención hacia lo temporalmente extenso y lo corporal, mediante y dentro de lo cual la victoria se ha alcanzado. El triple significado de «*geschlagen*» —las luchas del corazón, su latido físico y el compás de su música— se expresa ahora en la orquesta, mientras la percusión, los metales, el órgano y las cuerdas se unen para ejecutar en-

49. Véase el capítulo 5.
50. Carta a Marschalk citada en Mahler (1985), págs. 200-201.

fáticamente el compás acentuado. La naturaleza temporal y física del sonido —para Schopenhauer, signo del nexo entre la música y la imposibilidad de redención, de la esclavitud de la voluntad erótica— se torna aquí el vehículo de salvación y la existencia redimida.

En esta obra, ¿hay una salvación cristiana en el otro mundo? En la superficie, así es.[51] Por otro lado, se destaca la ausencia de un «Juicio Final», de una asignación de posiciones estáticas. El ser y el amor son los fines, y tales fines lo son en esta vida y de esta vida. Mahler omite intencionadamente fragmentos del texto de Klopstock que se refieren a Jesús y a la paz celestial, sustituyéndolos por su propia visión romántica. Además, para entrañar una salvación para el yo, el mundo edénico debe dar cobijo al latido, al cuerpo, al afán erótico, a una receptividad y vulnerabilidad continuas —un universo en que la compasión general por el sufrimiento humano genera un amor tan plenamente universal como la propia música.

VIII. Imaginación y justicia

Así pues, Mahler consigue una fusión triunfante del ascenso cristiano y del acento romántico en el afán y la imaginación. La lleva a cabo en el contexto de un énfasis judío sobre la justicia y el cuerpo terrenales. Entre tanto, da respuestas contundentes a las preguntas que planteábamos al ascenso tomista de Dante: preguntas relativas a la autoridad y la reciprocidad, al valor del afán terrenal, al cuerpo. Esta versión del ascenso asegura haber eliminado la estrechez del amor, su miedo excesivo y su ira —creando, a la vez, como resultado, una compasión universal plena, junto a un compromiso vigoroso con la igualdad y la reciprocidad humanas, con la dignidad pareja del judío y del gentil, de la mujer y del hombre. Los afanes del corazón individual adquieren prioridad sobre la autoridad convencional; el esfuerzo terrenal por la justicia y la hermandad adquiere todo su peso en el contexto de la eternidad —de hecho, se le permite definir tal contexto.

En algunos aspectos este ascenso me parece el más satisfactorio de cuantos consideraremos. Y, sin embargo, dos preguntas siguen en pie. Una simplemente demanda información adicional. Tenemos una idea

51. Recuérdese que Mahler se convirtió al cristianismo en 1897 y que fue bautizado en la misma iglesia en la que había asistido al funeral de Bülow. Fueran cuales fueran los motivos de su conversión —y probablemente fueron complejos—, sin duda Mahler abrazó con sinceridad ciertos aspectos del cristianismo, que él asocia aquí con la fe pura de un niño y con la compasión.

muy general acerca de la política que esta idea musical prefiere —su carácter inclusivo, compasivo, su entrega a la reciprocidad democrática. Pero, por razones obvias, no hay suficiente especificidad aquí, y nos preguntamos en qué dirección concreta se desarrollaría esta visión. La esfera musical, denominada por Mahler el reino «donde los sentimientos sombríos prevalecen», en definitiva no basta para transmitirnos todo lo que una visión social y filosófica debe expresar, aunque en cierto modo llegue al fondo de la visión política de manera más poderosa que la que está al alcance de la mayoría de las representaciones verbales.

La segunda pregunta atañe a lo cotidiano. Esta obra, al mismo tiempo que dice resolver el problema de nuestro rechazo de nosotros mismos, tan humano, está a su vez repleta de repulsión y rechazo: por la vida diaria, por sus deficiencias y su tibieza, por la existencia misma de normas sociales fijas. La aceptación de todos los seres humanos se alcanza musicalmente, pero a considerable distancia de los seres humanos reales, a quienes se sigue condenando desde el punto de vista de la creatividad auténtica. Uno se pregunta qué es lo que esta perspectiva visionaria puede aportar sobre la gente real, con sus defectos reales y cotidianos; necesitaríamos esta información, por ejemplo, para saber qué acercamiento a los amores particulares de la gente verdadera promete el planteamiento de la obra.

No obstante, pese a estas preguntas, nos queda una aseveración notable, que sostiene que el amor, conservando su carácter humano y carnal, puede superar el odio, la exclusión y el rencor. Brontë expresaba pesimismo acerca de la victoria del amor sobre el odio, manteniendo que nuestra vergüenza por nuestra desnudez, alentada por siglos de enseñanzas cristianas, seguiría produciendo misoginia y odio, obligando a los que pueden amar y ser amados a residir fuera del mundo. Mahler, al menos en este punto, es optimista. No propone una solución terapéutica al problema de Brontë. Tan sólo da expresión al pensamiento de que se puede superar la vergüenza primitiva y erguirse dentro del propio ser, sin asco, sin envidia. E indica que la corporeidad y sensualidad de la música —en vez de constituir, como en Schopenhauer, un medio de escapar de la servidumbre al cuerpo y a la sexualidad— serán, de hecho, instrumentos de aceptación y júbilo, y que seguir los movimientos de esta música es un modo de aceptar el amor.

Capítulo 15

El deseo democrático: Walt Whitman

I. Una democracia de amor

Walt Whitman es un poeta político, que sostiene que la poesía tiene un papel esencial que desempeñar en la vida de la democracia estadounidense.[1] Ello es así porque el poeta sabe lo que es ver a los hombres y mujeres como fines, y ver el valor ilimitado e igual de todos y cada uno de ellos:

> Él contempla la eternidad en los hombres y mujeres, él no ve a los hombres y mujeres como sueños o puntos.
>
> Por la gran Idea, la idea de los individuos perfectos y libres,
> Por ella, el bardo marcha a la vanguardia, guía de guías,
> La actitud de él llena de alegría a los esclavos y de terror a los déspotas extranjeros.
>
> (OA, vv. 153-156)*

La visión de la democracia es en sí misma, para Whitman, una visión poética, y los ciudadanos son aquellos que «han dejado atrás todos los procedimientos y poemas feudales, y han adoptado los poemas y procedimientos de la Democracia» (OA, v. 185).

Para Whitman, la visión democrática es, en definitiva, una visión de

1. Todas las citas de la poesía de Whitman siguen la edición crítica de Norton (Whitman, 1973). Uso las siguientes abreviaturas: CM para «Canto de mí mismo», OA para «En la ribera del Ontario azul», CE para «Yo canto el cuerpo eléctrico».

* Whitman, *Hojas de hierba*, ed. y trad. Francisco Alexander, Madrid, Visor, 2006 (2ª ed.). Esta edición sigue la última y definitiva del poemario. De aquellos poemas que no figuraron en la última edición de la obra ofrecemos nuestra propia versión. (*N. de las t.*)

amor. En un poema titulado «Cronistas futuros», Whitman sugiere al futuro qué decir sobre él: «Publicad mi nombre y colgad mi retrato como el del más tierno amante / [...] Que no estaba orgulloso de sus cantos, sino del inmensurable océano del amor que había en él». Pero esta idea del amor no es ni amable ni insulsa. Exigirá una reforma radical, argumenta, de los planteamientos comunes, religiosos y seculares, del amor. El poeta-hablante examina los ideales estadounidenses de la igualdad y la libertad, y concluye:

> Como base de todo, está la expresión del amor a los hombres y mujeres,
> (Juro que he visto bastante de las maneras despreciables e impotentes de expresar el amor por los hombres y mujeres,
> Desde este día adopto mis maneras propias de expresar el amor por los hombres y mujeres).
>
> (OA. vv. 266-269)

Las «maneras propias» de Whitman de expresar el amor no resultaron agradables a la sociedad estadounidense convencional. Aunque la primera edición, de 1855, de *Hojas de hierba* fue acogida calurosamente, incluyendo una notable carta pública de Emerson, las denuncias comenzaron en aquella época y aumentaron gradualmente, hasta que el propio Emerson acabó por unirse al coro. Se tachó el libro de «amasijo de suciedad estúpida», «mezcla heterogénea de grandilocuencia, egoísmo, vulgaridad y sinsentido», cuyo autor debía de ser «algún lunático escapado, desvariando de forma lamentable». Whitman «tendría que ser expulsado de toda sociedad decente por hallarse por debajo del nivel de un bruto».[2] En gran medida, tales reacciones se dirigen al tratamiento de los temas sexuales y corporales en los poemas. Whitman aborda con insistencia esos temas a lo largo de su trayectoria, manteniendo que la concepción apropiada del amor democrático no puede articularse sin forjar una nueva actitud tanto con respecto al cuerpo como a su sexualidad. La poesía de la igualdad también ha de ser erótica, y de un modo audaz y desafiante. Y lo erótico debe ser francamente sexual. ¿De qué conexiones se trata? ¿En qué consiste la nueva concepción del amor que Whitman asegura traer a Estados Unidos? Y, ¿por qué ha de ser erótico este amor democrático, y erótico en un sentido sexual?

2. Véase Reynolds (1995), pág. 346.

II. «Yo soy aquel que declara la simpatía»

Antes de poder plantearnos estas preguntas, hemos de comprender el contexto y la motivación histórica del proyecto de Whitman. La primera edición de *Hojas de hierba* se publicó en 1855, poco antes de la Guerra Civil. Las siguientes ediciones cubren los periodos de la guerra, la segunda presidencia de Abraham Lincoln, la muerte del mismo y la Reconstrucción.[3] El gran tema político de esta poesía es el derrocamiento de la esclavitud; la democracia a la que Whitman se dirige con amor es la Unión preservada; y el odio racial es el problema principal al que apunta su nueva concepción del amor. El epitafio para Lincoln, de 1871, una de las declaraciones más sencillas y elocuentes de Whitman, no deja dudas sobre sus intensos sentimientos acerca de esta cuestión:

> Este polvo fue el hombre.
> Dulce, sencillo, justo y resuelto, bajo cuya mano prudente,
> Del crimen más horrendo conocido en la historia de todas las épocas y países,
> Se salvó la Unión de estos Estados.

Dado que el poeta-hablante no confía en que las formas convencionales de la moralidad religiosa puedan enfrentarse de manera efectiva a la cuestión del odio racial —y otros odios y exclusiones relacionados—, concluye que su propia misión exige una reformulación radical del amor, que no cabe derivar sencillamente de la religión. En un notable poema de 1855,[4] «Pero Lucifer no estaba muerto», la voz poética,

3. Véase la edición crítica de Norton, págs. XXVII-LV. La primera edición de *Hojas de hierba* (HH), de 1855, incluía «Canto de mí mismo» y otros once poemas. La edición de 1856 añadía veinte poemas y les daba título a todos. La tercera edición, de 1860, elevó el número total de poemas a 156. *Redobles de tambor* se publicó por separado en 1865 y una «Continuación», en 1865-1866. La cuarta edición del libro (1867) contenía 236 poemas, incorporando los que se habían publicado por separado. Una edición de 1871 incluía sólo nueve poemas nuevos, y una de 1877, sólo unos cuantos. La versión de 1881 le dio a la obra su disposición final, y la edición «desde el lecho de muerte» de 1891-1892, el texto final autorizado, añadía unos cuantos poemas, dejando intacta la estructura. Un número considerable de los poemas publicados por Whitman fue excluido de HH, y algunos de los que encontraron lugar en las primeras ediciones no se recogen en la final. La edición de Norton también reúne otros poemas y fragmentos manuscritos, junto con una exposición minuciosa de su historia.

4. Este poema aparecía en la primera edición de HH y en las siguientes, hasta 1881, fecha en que se suprimió, junto al fascinante «Oh mejillas encendidas y sonrojadas», que se examinará más adelante. Las razones de Whitman para tal exclusión no están claras; el editor de Norton la atribuye a su falta de conformidad con el contexto («Los durmientes», una sección visionaria). Quizá Whitman pensó que los esfuerzos de re-

de un esclavo negro, imagina que es el ángel negro Lucifer, excluido como está del Cielo, e incluso de la Tierra, por los piadosos cristianos que lo rodean:

> Pero Lucifer no estaba muerto; o si lo estaba, yo soy su desdichado y terrible heredero;
> Me han maltratado; estoy oprimido; odio a quien me oprime,
> O yo lo destruiré o él me liberará.
> ¡Yo lo maldigo! ¡Cómo me deshonra!
> ¡Cómo delata a mi hermano y hermana, y acepta pago por su sangre!
> ¡Cómo se ríe cuando miro hacia el recodo, hacia el vapor que se lleva a mi mujer!
>
> Ahora la vasta mole oscura que es el cuerpo de la ballena, parece mía;
> ¡Cuidado, cazador! Aunque estoy tendido, soñoliento y aletargado, el roce de mis aletas es la muerte.

Invirtiendo metáforas tradicionales de lo negro y lo blanco, de Dios y el Demonio, del cazador y la caza, Whitman muestra al cristiano blanco como un delator, un insensible cazador que convierte la carne humana en su blanco, un corruptor de la verdadera dignidad humana, representada en el poema por su oscuridad. Lo blanco se torna metáfora de la brutalidad, lo angélico, del desdén y el desprecio por la humanidad; la humanidad misma es figurada por las metáforas del ángel oscuro y del animal, de la mole voluminosa y oscura de la ballena. Al identificarse con el cuerpo oscuro cazado, Whitman escribe una potente profecía de la revancha; no como refrendo del odio frente al amor, sino como una advertencia, un grito de justicia, un mandato para que se muestre amor real antes de que sea demasiado tarde.

Whitman omitió este poema en las dos últimas ediciones de *Hojas de hierba*, quizá simplemente por razones estructurales, quizá pensando que la «caridad» de la que hablaba Lincoln entrañaba, tantos años después, hacer menos hincapié en la ira y la venganza.[5] Pero el perdón de Lincoln tenía siempre sus matices. En el Segundo Discurso Inaugural, a la famosa exhortación a desempeñarse «sin malicia hacia nadie; con caridad para todos» (véase el capítulo 8), le sucede otra a la «firmeza en lo justo, según Dios nos deja ver lo justo» —y le precede una

---

conciliación tras la guerra alentaban a no recalcar la ira y la venganza —véase el texto siguiente. En cuanto al poema sobre la vergüenza, probablemente sintió que quedaba superado por la finalización de «Yo canto el cuerpo eléctrico» —embrionario e incompleto en la primera edición, no alcanzó su forma presente hasta 1851.

5. Véase la nota anterior.

condena de los que imaginan que Dios pudiese haber sancionado la causa de la esclavitud: «Podría parecer extraño que alguien se atreviera a pedir una justa ayuda de Dios para obtener su pan con el sudor de la frente de otros hombres».

De manera similar, Whitman pretende crear un amor que sea ecuánime y firme en la justicia, y a la vez capaz de perdón y reconciliación. Estaremos bien encaminados si, en todo punto del argumento poético, preguntamos cómo se relaciona esta frase, esta imagen, con la empresa de crear una América nueva y transfigurada, que practique verdaderamente la igualdad y la inclusión, que esté libre del ponzoñoso odio hacia el extraño. Y si nos planteamos, también, cómo influye esta estrategia poética en la tarea más inmediata de unir una América dividida por la destrucción y el horror de una guerra en torno al más básico y elemental punto de partida de la justicia, un conflicto que ha destruido a generaciones de ciudadanos a fin de establecer lo que nunca debería haber sido cuestionado.

Y yo vi de soslayo los ejércitos,
Vi, como en sueños silenciosos, centenares de estandartes de guerra,
Los vi transportados en medio del humo de las batallas y perforados por los proyectiles,
Y llevados de una a otra parte en medio del humo, desgarrados y ensangrentados,
Y, al fin, sólo quedaron jirones en las astas (y todo en silencio),
Y las astas destrozadas.

Yo vi los cadáveres de las batallas, millares de cadáveres,
Y los esqueletos blancos de los jóvenes, yo los vi,
Yo vi los despojos de todos los soldados muertos en la guerra.
Pero vi que no estaban como se creía,
Ellos estaban en el reposo absoluto, no sufrían,
Los vivos quedaban para sufrir, la madre sufría,
Y la mujer y el niño y el camarada soñador, sufrían,
Y los ejércitos quedaban para sufrir.

(«La última vez que florecieron las lilas en el huerto», vv. 171 y sigs.)

Es en este contexto trágico y, sin embargo, esperanzado donde debemos oír el anuncio del poeta, «Yo soy aquel que declara la simpatía» (CM 22, v. 461). Es una llamada al cambio social radical para sacar a la nación de ese tiempo de crueldad, culpabilidad, destrucción y duelo. Se nos hace notar que no se trata de una simpatía simplista, sino que, como la de Lincoln, tiene sus matices, viene de la mano de una exhor-

tación profética a la justicia en este mundo. Contemplar la eternidad en los hombres y mujeres supone trabajar por una sociedad que trata a cada uno de ellos como a un fin, y a ninguno como mero instrumento para los fines de otros.

He mencionado a los hombres y las mujeres. Y un segundo acontecimiento histórico relevante que Whitman presencia y hace suyo es el movimiento por la igualdad de las mujeres. Whitman era contemporáneo de las primeras sufragistas. Estaba directa y profundamente implicado en el movimiento a favor de los derechos de las mujeres, en calidad de periodista tanto como de poeta. En su trabajo periodístico censuró la violencia doméstica y otras formas de misoginia. Subrayando el vínculo entre lascivia y puritanismo, criticaba la representación de las mujeres en la pornografía; demandaba respeto por las prostitutas y la reforma de sus condiciones de vida. Tampoco ignoraba las desigualdades intrínsecas al matrimonio: mucho antes de *El sometimiento de las mujeres* (1869), de J. S. Mill, Whitman avanzó la mayor parte de sus argumentos, instando a la democratización del matrimonio y de las oportunidades y deberes dentro del mismo, alentando nuevas ideas de atracción sexual que no erotizasen la dominación en una parte y la sumisión en la otra. Y llegó más lejos que Mill, defendiendo la igualdad y la reciprocidad mismas en el placer sexual como *sine qua non* de una sociedad sana. Llegó a abogar por las relaciones sexuales prematrimoniales para las mujeres como senda hacia la igualdad sexual plena de las mismas.[6]

Con estos antecedentes periodísticos, no sorprende que, desde el principio, las cuestiones relacionadas con las mujeres ocupasen un lugar importante en *Hojas de hierba*. En un borrador de 1847, Whitman escribe: «Yo soy el poeta de las mujeres tanto como de los hombres. / La mujer no es menos que el hombre». En el prólogo de la edición de 1855 continúa, en el mismo espíritu: «Un gran poema es [...] para la mujer tanto como para el hombre, y para el hombre tanto como para la mujer». En el *Canto de mí mismo* estas palabras se transforman en los versos «Soy el poeta de la mujer y soy el poeta del hombre, / Y digo que tan admirable es ser mujer como ser hombre, / Y digo que nada hay más admirable que la madre de los hombres» (CM 21, vv. 425-427). Y aunque Whitman siguió subrayando la importancia del papel de la mujer en cuanto madre, lo hizo en el contexto de un cuestiona-

6. Véase la acertada exposición de Reynolds (1995), capítulo 7. El *Sometimiento* de Mill tiene una gran deuda con algunos escritores estadounidenses que se ocuparon del tema de las mujeres, vinculados al movimiento abolicionista: véase Hasday (2000). Es probable que Whitman se nutriese de fuentes similares.

miento radical de la estructura familiar, en el cual no se dividirían las funciones del hogar por sexos y habría igualdad real de respeto: «La mujer, y ella no es nada menos que el marido, / La hija, y ella es tan buena como el hijo, / La madre, y ella vale tanto como el padre» («Canto a las ocupaciones», vv. 33-35).

Whitman discrepaba con algunas de las estrategias del movimiento sufragista: pensaba que la concentración exclusiva en el derecho al voto difícilmente podría mejorar los problemas de misoginia y de respeto desigual. Creía que las mujeres sólo podrían conseguir la igualdad plena mediante un cambio radical de las relaciones entre los sexos. En un artículo escribe:

> Para el movimiento a favor de la idoneidad y la entrada de la mujer en nuevas esferas mercantiles, políticas y en el sufragio, el actual tratamiento del sexo, convencional y lascivo, constituye un obstáculo principal y formidable. La creciente marea de «derechos de las mujeres», aumentando año tras año y avanzando cada vez más, lo rehúye con consternación.[7]

Y, en un fragmento relacionado,

> Sólo cuando el sexo sea apropiadamente tratado, discutido, reconocido, aceptado, la mujer será igual al hombre, y pasará por donde éste pasa, y las palabras de uno y otra se encontrarán, y los derechos de él con los de ella.[8]

Entre nuestras tareas principales estará descubrir sus razones para establecer estos vínculos.

Por último, hay un asunto político que emerge en la obra de Whitman de un modo más indirecto, aunque insistente: la cuestión del amor homosexual. Sus poemas sobre el amor entre hombres, de elevado erotismo, resultaron polémicos en su propia época, periodo en el cual, como han mostrado los historiadores George Chauncey y Martin Duberman,[9] había en muchos sentidos una oposición a la actividad homosexual menos intrusiva de lo que a menudo hemos supuesto. De todos modos, había oposición y Whitman sufrió considerablemente por su causa. Parece probable, según las nuevas pruebas reunidas por el historiador de la literatura David Reynolds, que en su juventud Whitman fuera expulsado de un puesto de profesor en Southold, en el extremo

7. Citado en Reynolds (1995), pág. 233, de Whitman (1963-1964), vol. 2, pág. 494.

8. Citado en Reynolds (1995), pág. 213, de Whitman, *Notes and Fragments*, ed. Richard M. Bucke (Ontario: A. Talbot and Co., ed. original 1899, reimpr. s/f).

9. Chauncey (1994), Duberman (1991).

este de Long Island, por la sospecha de haber mantenido relaciones sexuales con uno o varios alumnos.[10] Parece que, con 21 años en ese momento, alojado en la casa del profesor, tenía que compartir cama con otros varones, no se sabe si alumnos o hijos del maestro. Todos los detalles relativos a las condiciones de la convivencia, incluyendo la edad de los posibles compañeros de cuarto de Whitman, son mera conjetura.

De cualquier modo, dada la conocida falta de interés sexual de Whitman por las mujeres y su vivo interés por los varones, los rumores empezaron a circular. Llegaron a oídos de un predicador presbiteriano local, notoriamente agresivo, el reverendo Ralph Smith. (Smith había estudiado en la Universidad de Princeton, hecho que Whitman habría encontrado significativo, pues esa institución, pese a estar en el Norte, se especializaba en aquella época en formar a los caballeros de la élite sureña, permitiéndoles traer sus esclavos, como tales, a su campus de New Jersey.)[11] Smith alegó en un sermón que se habían cometido actos sexuales y que Whitman debía ser castigado. Al parecer, algunos miembros de la congregación, incitados a un arrebato de hostilidad, formaron una turba colérica, buscaron a Whitman, que se escondía bajo el colchón de un vecino, lo agarraron, lo cubrieron de brea y plumas y lo sacaron del pueblo. Gravemente herido tras el ataque, le llevó un mes entero recuperarse.

No hay forma de saber si las acusaciones encerraban algo de verdad; la percepción de las preferencias de Whitman habría bastado para explicarlas, incluso sin ningún fundamento ulterior; se sabe que se han producido agresiones de este género, también en Estados Unidos. Lo que está claro es que el incidente fue extremadamente doloroso y que con toda probabilidad moldeó la actitud de Whitman, tanto hacia las religiones establecidas como hacia las concepciones morales dominantes en Estados Unidos.

Tras este acontecimiento, que cuidadosamente veló en el secreto, en los años posteriores Whitman abordó con frecuencia el tema de las relaciones homosexuales, escribiendo con pasión y erotismo sobre el amor entre varones pero, al mismo tiempo, negando de manera pública que se refiriese en realidad a la sexualidad explícita. John Addington Symonds, quien encontró en los poemas de la secuencia «Calamus» de *Hojas de hierba* una profecía de la liberación homosexual, escribió a Whitman preguntando con acrimonia sobre su significado sexual. Cuan-

10. Reynolds (1995), págs. 70-80.

11. Los esclavos solían ser liberados cuando los alumnos se licenciaban; entre la población negra de Princeton todavía se encuentran muchos descendientes de esos esclavos manumisos.

do Whitman rechazó tal lectura, calificando las inferencias de Symonds de «morbosas» y «deplorables», éste se negó a desistir y escribió de nuevo. En ese punto, Whitman replicó de modo confuso: puede que la sección *Calamus* «signifique más o menos lo que yo mismo pensé —signifique diferente: quizá yo no sepa lo que todo ello significa—, quizá nunca lo supe [...] puede que yo no conozca todos mis significados».[12] Esta misma idea de los significados ocultos se encuentra en un poema de la misma secuencia, «Calamus», de una edición posterior, titulado «He aquí mis más frágiles hojas» (1860):

He aquí mis más frágiles hojas, que son, sin embargo, las más duraderas,
A su sombra oculto mis pensamientos, no las muestro yo,
Pero ellas me muestran más que todos mis otros poemas.

En un poema relacionado, cerca del comienzo de la sección «Calamus», Whitman insinúa enigmáticamente que sus lectores se enfrentan a un peligro, si lo siguen. Con el sugerente título de «Quienquiera que seas, que me tienes en este momento de la mano» (1860), el poema comienza así:

Quienquiera que seas, que me tienes en este momento de la mano, [...]
Te advierto lealmente antes de que pretendas nada de mí,
Yo no soy como tú suponías, sino muy diferente.

¿Quién es aquel que quiere ser mi discípulo?
¿Quién quiere inscribirse como candidato a mi afecto?

La ruta es sospechosa, incierto el resultado, acaso funesto [...]

Tendrías que abandonar toda la teoría pasada de tu vida y toda la conformidad con las vidas que te rodean [...]

(vv. 1-6, 9)

Aunque la descripción subsiguiente aclara que el «discípulo» lo es de la vocación poética de Whitman, de hecho, es su devoto lector, las imágenes eróticas permanecen:

Te permitiré posar tus labios en los míos,
Con el largo beso del camarada o con el beso del nuevo esposo,
Porque yo soy el nuevo esposo y yo soy el camarada.

12. Citado en Reynolds (1995), pág. 396, de Horace Traubel, *With Walt Whitman in Camden*, 7 vols. (1905, reimp. Nueva York, Rowman and Littlefield, 1961), pág. 77.

O, si tú quieres, me insinuaré bajo tu traje,
Y sentiré los latidos de tu corazón o descansaré sobre tu cadera,
Llévame contigo cuando partas, por tierra o por mar [...]
(vv. 19-24)

De esta manera, el lector, al que en general se imagina varón (viajando por el mar, caminando en los bosques, apoyando un libro sobre su cadera), pero que alternativamente puede también transformarse en la novia que espera a su «nuevo esposo», se convierte en destinatario de las atenciones intensamente eróticas de Whitman. Creo que las advertencias del poeta, estas alusiones al peligro y a un asunto oculto y doloroso, son demasiado deliberadas como para aceptar su protesta ante Symonds de que no sabe lo que dice.

Considérese, por último, el notable poema sobre la vergüenza sexual que Whitman incluyó en las ediciones de *Hojas de hierba* publicadas entre 1855 y 1867, «Oh mejillas encendidas y sonrojadas»:

¡Oh mejillas encendidas y sonrojadas! ¡Oh rubor estúpido!
¡Oh por piedad, que no me vea nadie ahora! Me robaron la ropa cuando estaba en la cama,
Ahora me empujan, ¿hacia dónde correré?

¡El muelle que entreví anoche, cuando miré por las ventanas!
Muelle lejos del principal, deja que me recupere y que me quede contigo; no te molestaré,
Me da vergüenza ir desnudo por el mundo.

Tengo curiosidad por saber dónde se apoyan mis pies y qué es esto que me invade, infancia o madurez; y el hambre que cruza el puente entre ambas.

El paño lame un primer dulce comer y beber,
Lame yemas hinchadas de vida; lame una espiga de maíz rosado, lechoso y recién maduro;
Los blancos dientes están quietos, y el diente hinchado avanza en la oscuridad,
Y se derrama licor sobre labios y pechos por copas que entrechocan, y el mejor licor después.

El poema empieza con una evocación vigorosa de la vergüenza sexual originaria, del pudor por el cuerpo y por su desnudez expuesta. La voz poética imagina que huye y se cobija en las sombras de un «muelle» nocturno: y los muelles de Nueva York ya estaban entonces, como ahora, asociados a los encuentros homosexuales. El yo vincula su fuga

a los muelles con la vergüenza de ser contemplado por el mundo. Pero entonces el poema da un giro. Junto al pudor aparecen una curiosidad y un deseo sexuales insistentes. De hecho, el deseo sexual se presenta como un hambre que salva la brecha entre la condición de niño (la impotencia desamparada del cuerpo) y de hombre (el placer adulto). Parecería que el conocimiento de esta hambre podría disipar el pánico infantil y el estado de vergüenza impotente. El hablante pisa terreno desconocido, invadido por la excitación sexual.

En la singular estrofa final,* el yo lírico se permite enumerar los aspectos de sí mismo que las prendas robadas habían cubierto. La ropa misma se torna erótica ahora, pues no sólo cubre el regazo, sino que también «lame»** el cuerpo como las olas lamen la orilla. Primero, la tela acaricia la dulzura de la excitación, «un primer dulce comer y beber». Despúes, toca «yemas hinchadas de vida» y «lame una espiga de maíz rosado, lechoso y recién maduro».[13] Aunque no habría que hacer una lectura en exceso literal de estas llamativas imágenes eróticas, resulta difícil no ver en ellas una referencia, *inter alia* al menos, al pene y los testículos. El poeta los tiene (su ropa los cubre) y los ve con deseo erótico. Y, como es habitual en Whitman,[14] la imagen de los genitales masculinos es seguida de una imagen de felación, pues los dientes del poeta, los dientes blancos, se abren en torno al hinchado órgano corporal que «avanza».[15] Al final del poema, se supera la vergüenza, y a continuación se experimenta un placer líquido.

El poema combina imaginería homoerótica e intensidad del placer de un modo que cabe relacionar con los relevantes versos de la sección 5 del *Canto de mí mismo*, en los que a la visión mística de la unidad de toda la creación en el amor precede una fantasía de contacto oral erótico entre el cuerpo y el alma del poeta.[16] No sabemos si se trata de un

* Incluimos el texto original de esta estrofa final:
The cloth laps a first sweet eating and drinking,
Laps life-swelling yolks —laps ear of rose-corn, milky and just ripen'd;
The white teeth stay, and the boss-tooth advances in darkness,
And liquor is spill'd on lips and bosoms by touching glasses, and the best liquor afterward. (*N. de las t.*)

** Alusión a la polisemia de *lap*, que significa «regazo» y «lamer». (*N. de las t.*)

13. Los editores de Norton escriben que las palomitas de maíz, populares en la época, tenían una espiga rosada.

14. Para otros ejemplos, véase mi examen de CM.

15. Véase el comentario de la edición Norton: «*[B]oss* ["protuberancia", traducido como "hinchado"] designaba originalmente una hinchazón o extensión de un órgano interno; después, toda protuberancia "repujada" [*embossed*] en tapas de libros, adornos metálicos, armaduras, etc.».

16. «Recuerdo cómo nos acostamos, una mañana diáfana de estío, / Cómo apoyas-

comentario sobre la infeliz experiencia de Whitman. Lo que sí es cierto, en cualquier caso, es que sus propias experiencias de exclusión y de vergüenza, y el deseo de amor y de placer plenos, tiñen poderosamente la escritura de Whitman, no sólo aquí, sino en general, brindándole formas de entender otras exclusiones y odios sociales, y suministrándole incentivos potentes para repensar las normas morales y sexuales de la sociedad.[17]

III. Un contracosmos: el cuerpo democrático

Desde el principio, la poesía de Whitman proclama su intención de someter la religión y la moralidad tradicionales a un escrutinio crítico minucioso, bajo la luz que arrojan las normas de igualdad, reciprocidad y libertad humana. Whitman se presenta, en cierto sentido, como poeta profundamente religioso, discípulo de la vida de Cristo y creyente en un Dios que es la fuente del amor. Y, sin embargo, se arroga el derecho de interpelar a todos los sistemas religiosos tradicionales para ver si están a la altura de su ideal democrático. Lo que importa, tanto en la doctrina filosófica como en la religiosa, no es la autoridad de la fuente del saber, sino la calidad del amor que constituye su contenido. En un poema titulado «La base de toda metafísica», Whitman, a la manera de Mahler —quien, recordemos, examinó toda la literatura universal, incluyendo la Biblia, en busca de su «palabra redentora», para concluir que las palabras de amor tenían que surgir de su propia imaginación—, anuncia que ha buscado en los principales textos metafísicos de su tradición, sólo para deducir que lo que realmente cuenta es el amor humano, y la propia habilidad para expresar tal sentimiento y para vivirlo:

> Después de haber estudiado los sistemas modernos y antiguos, los griegos y los germánicos,
> Después de haber estudiado y juzgado a Kant, a Fichte, a Schelling y a Hegel,

---

te tu cabeza en mis caderas, cómo te inclinaste dulcemente sobre mí, / Cómo me abriste la camisa sobre el pecho, cómo hundiste tu lengua hasta tocar mi corazón desnudo, / Y cómo te estiraste hasta palparme la barba, y cómo te estiraste hasta abrazarme los pies».

17. No, sin embargo, en todos los frentes: Reynolds muestra que los tabúes contra la masturbación recibían el apoyo del poeta, quien tenía vínculos estrechos en lo relativo a este asunto con reformadores de la pureza del periodo previo a la guerra (véase Reynolds [1995], págs. 199-200).

Después de haber juzgado la doctrina de Platón, y Sócrates, más grande que Platón,
Y después de haber estudiado mucho tiempo —más grande que Sócrates— a Cristo divino,
Recuerdo hoy día esos sistemas griegos y germánicos,
Veo las filosofías todas, veo las iglesias y las doctrinas;
No obstante, veo claramente por debajo de Sócrates, y veo por debajo de Cristo el divino,
El tierno amor del hombre a su camarada, la atracción del amigo hacia el amigo,
El amor del esposo y la esposa mutuamente adecuados, de los hijos y de los padres,
El amor de la ciudad a la ciudad, y del país al país.

En consecuencia, Whitman emprende la tarea de crear su propio sistema contrametafísico del amor para expresar lo que considera los verdaderos cimientos de la metafísica religiosa. Situándose en la tradición de la escritura cosmológica de la filosofía griega y cristiana, trata de crear un contracosmos democrático, en el cual las jerarquías de las almas se reemplazan por el cuerpo democrático de Estados Unidos, al que denomina «el más grande poema».[18]

Walt Whitman, un cosmos, el hijo de Manhattan, [...]
Ni sentimental, ni erguido por encima de los hombres y mujeres, ni alejado de ellos, [...]
Yo acaricio la vida en todas partes, me vuelvo hacia adelante y hacia atrás,
Me inclino ante los altares olvidados y ante mis inferiores, no olvido a nada ni a nadie,
Lo absorbo todo para mí y para este canto.

(CM 24, v. 1, v. 3, CM 13, vv. 232-234)

Aquí está la nueva cosmología que Whitman nos ofrece para enfrentarnos a las creadas por los sistemas filosóficos y religiosos: el individuo mortal finito, el ciudadano democrático, igual a los demás y entre los demás, que encierra el mundo dentro de sí mismo en virtud de su imaginación desenvuelta y de su amor simpatético. «Yo soy aquel que declara la simpatía» (CM 22, v. 461), proclama el poeta. Y «quien camina una legua sin simpatía,* camina hacia su propio entierro en-

18. Prólogo a *Hojas de hierba* (1855): «Los Estados Unidos son ellos mismos, en su esencia, el más grande poema».

* Hemos traducido aquí el término *sympathy* como «simpatía», en el sentido filosófico que se ha establecido a lo largo del libro, sustituyendo la palabra «amor» de la versión en español que manejamos. (*N. de las t.*)

vuelto en su sudario» (CM 48, v. 1272). Los defectos del amor terrenal no se podrán superar mediante ningún sistema establecido de creencias —pues el poeta habla dejando «a las sectas y a las escuelas en suspenso» (CM 1, v. 10)—, sino gracias a la capacidad del individuo de ampliar los círculos de la simpatía para que abracen el universo en su integridad con un amor igual. La propia poesía es democrática, en su libertad formal y de versificación, en su inclusión de coloquialismos como *sluing*,* que se solían considerar inadecuados para la dignidad de la literatura.

Las fuentes de amor de carácter religioso no se desdeñan en esta poesía: «No os desprecio, sacerdotes» (CM 43, v. 1096), escribe Whitman; la fe del poeta, añade, es «la fe más grande» a la vez que «la fe más insignificante» (v. 1097). Pero, en el camino hacia la América de Whitman, se han producido algunos cambios notables en la religión. En primer lugar, como hemos visto en el poema sobre Platón y Cristo, se la despoja de la autoridad que reclama. El ciudadano anuncia: «Vuelvo a examinar las filosofías y las religiones» (CR 6, v. 83). Se insta así al lector: «No aceptarás ya las cosas de segunda o tercera mano, ni verás con los ojos de los muertos, ni te nutrirás de los espectros de los libros» (CM 2, v. 35). Y, para que esto no parezca el preludio de una nueva demanda de autoridad cuasi religiosa, el yo lírico se apresura a añadir: «Ni verás con mis ojos tampoco, ni aceptarás las cosas que yo he aceptado: / Escucharás todas las opiniones y las filtrarás a través de ti mismo» (CM 2, vv. 36-37). La capacidad de acción del amor democrático no es, como la voluntad en Dante, «recta, pura e íntegra» a causa de su relación con una autoridad religiosa. Su integridad es ella misma y de sí misma.[19]

En segundo lugar, la religión ya no promete la trascendencia de nuestra necesitada condición mortal. Dios es imaginado como inmanente en el mundo y en su energía —de hecho, en un pasaje, como pareja erótica del propio poeta.[20] El yo anuncia su mortalidad y no espe-

* Este verbo significa «girar, dar la vuelta», y ha aparecido en uno de los versos recién citados del «Canto de mí mismo»: «Yo acaricio la vida en todas partes, *me vuelvo* hacia adelante y hacia atrás». (*N. de las t.*)

19. En este sentido, anuncia Whitman, con frecuencia los animales están mejor que los seres humanos, pues han escapado de la sumisión a la religión institucionalizada, del encierro en la humillación, que tanta tristeza han provocado en el mundo: «No andan desvelados en la oscuridad ni lloran por sus pecados, / [...] No hay ninguno que se prosterne ante otro, ni ante los otros de su especie que vivieron hace miles de años» (CM 32, vv. 687-688, v. 690).

20. Whitman seduce al lector, pidiéndole: «Acompáñame este día y esta noche» (CM 2, v. 33). En términos muy similares invita a Dios. En uno de los gestos más au-

ra la inmortalidad. Es el poeta de la vida y es el poeta de la muerte. «Jamás habrá más perfección que ahora, / Ni más cielo ni más infierno de los que hay ahora» (CM 3, vv. 42-43). Está sólo la vida, renovándose a sí misma; y la única continuidad para el ser humano es la de la naturaleza y la civilización humana. La trascendencia por la que tiene sentido luchar es la de parcialidad y el disenso a través de la simpatía, de la jerarquía a través del respeto mutuo, de la opresión a través de la ciudadanía y el voto, del odio a través del amor. De hecho, ésta es la razón por la que el poeta, no el intelectual religioso, no el jurista, no el economista, es el «hombre ecuánime»,[21] el modelo de juicio racional exigido por una nación democrática: pues, como veremos más adelante, es en la imaginación poética, mucho más que en los modos de pensamiento propios de esas otras profesiones, donde se trascienden las simpatías estrechas.

En tercer lugar, como hemos visto ya desde el principio, esta poesía afirma el cuerpo y su sexualidad como ninguna otra de las concepciones del ascenso del amor que hemos examinado. Desde el propio comienzo del *Canto de mí mismo*, con su descripción, audazmente erótica, de la relación entre el poeta y su Dios, y entre su cuerpo y su alma, resulta palmario que la rehabilitación del sexo es un rasgo clave de la contracosmología de Whitman. Y pienso que una de las preguntas principales que plantea esta poesía, uno de los obstáculos persistentes para su comprensión y recepción plena, sigue siendo: ¿por qué es tan importante este tema? ¿Por qué cree Whitman que la solución de los problemas de jerarquía y de odio racial entraña una actitud nueva hacia el sexo y el cuerpo?

IV. La recuperación del cuerpo

Whitman acomete una tarea doble, de componentes estrechamente ligados: la restitución a los seres humanos del interés y el amor por la sangre, las vísceras y los huesos que son; y la restitución del deseo sexual al centro de la concepción del valor ético. En cierto sentido, ambas empre-

---

daces del «Canto de mí mismo», Whitman se figura a Dios como un compañero que acepta la invitación a pasar la noche en su cama, sólo para marcharse por la mañana: «Cuando Dios llega, amigo amoroso, y duerme junto a mí toda la noche y se retira al despuntar el día» (CM 3, v. 60). Las ediciones posteriores tornan menos explícito el verso: «Cuando el amigo amoroso que comparte mi lecho y me abraza, duerme junto a mí y se retira al despuntar el día con pasos furtivos».

21. OA 10, v. 137. Acerca de esta parte del poema, véase Nussbaum (1995a).

sas están obviamente relacionadas, pues el sexo dirige la atención a la materia del cuerpo, y el interés sexual se torna furtivo y se tiñe de vergüenza y asco si esa materia es objeto de repulsión. A la inversa, la idea de que la sangre y las entrañas son el escenario de una maravilla y misterio extraordinarios, estrechamente relacionada con el género más valioso de simpatía y amor, imbuye por sí misma de belleza a la sexualidad.

Afrontando esta doble tarea —sobre todo en los poemas que integran la serie *Hijos de Adán*—, Whitman se representa como un Adán antes de la Caída, e insta a su lector, con un lenguaje de noble sencillez, a acompañarlo en la aceptación y en el gozo:

> Como Adán al amanecer,
> Salgo del bosque fortalecido por el descanso nocturno,
> Miradme cuando paso, escuchad mi voz, acercaos,
> Tocadme, aplicad la palma de vuestra mano a mi cuerpo cuando paso,
> No tengáis miedo de mi cuerpo.

Adviértase que no importa si el lector es hombre o mujer, ni siquiera si su caricia es específicamente sexual o no lo es. El centro de la escena es ocupado por la amorosa aceptación de la carne y por la inocencia de la misma.[22] En el Edén no hay vergüenza ante ninguna parte del cuerpo, no hay miedo a tocarlo. En esa inocencia, ningún placer de la carne es señalado como especialmente problemático, ninguno constituye una esfera de culpabilidad o sospecha morales más que ningún otro. El poema vincula esta ausencia de pudor, oscuramente, con una aceptación abierta de la persona de Adán. Hay algo en la actitud de Adán hacia su cuerpo que permitirá que el lector, si él o ella lo comparte, se le acerque y lo mire directamente a los ojos. Whitman considera esta mirada franca, que relaciona con la ausencia de la vergüenza corporal de «Oh mejillas encendidas y sonrojadas», un elemento crucial en la inclusividad democrática, la cual no puede, sugiere el poeta, construirse sobre el asco y la ocultación. «¿No sabemos», pregunta, «que los que corrompen su cuerpo se esconden?» (CE 1, v. 5). Con «corromper su cuerpo», sin embargo, no se refiere a lo mismo que la moralidad convencional; «corromper» significa para él «negarse a honrar y respetar».[23]

El texto principal de la contracosmología del cuerpo de Whitman es el sobresaliente poema «Yo canto el cuerpo eléctrico», donde se afir-

22. Compárese con la frase de Nietzsche «*das Unschuld des Werdens*».

23. Descubrimos aquí otro defecto en Reynolds (1995), quien interpreta estos comentario literalmente y sacándolos de contexto como prueba de que Whitman condena la masturbación. En su contexto, es imposible que apoyen ese significado.

ma la visión aristotélica según la cual el cuerpo es el alma, junto a la idea de que el cuerpo es tanto un poema en sí mismo como el tema de poemas. Puesto que lo más sobresaliente de este contrapoema sólo puede percibirse en sus detalles insólitos, sus gruesas incongruencias cómicas, su versificación de lo que aparentemente es más prosaico, hemos de tener delante un fragmento sustancial de su sección final:

¡Oh, mi cuerpo! No me atrevo a abandonar a tus semejantes en los otros hombres y mujeres, ni a los semejantes de tus partes,
Creo que tus semejantes resistirán o caerán con los semejantes del alma (y que ellos son el alma),
Creo que tus semejantes resistirán o caerán con mis poemas, y que ellos son mis poemas,
Poemas del hombre, de la mujer, del niño, del muchacho, de la esposa, del marido, de la madre, del padre, del joven, de la joven,
Cabeza, cuello, cabellos, orejas, lóbulo de la oreja y tímpano,
Ojos, pestañas, iris del ojo, cejas, y la vigilia o el sueño de los párpados,
Boca, lengua, labios, dientes, paladar, mandíbulas y articulaciones de las mandíbulas, [...]
Fuertes muslos que soportan bien el tronco,
Músculos de las piernas, rodilla, rótula, piernas, [...]
Las esponjas pulmonares, el saco estomacal, los intestinos frescos y limpios,
El cerebro con sus pliegues, dentro del cráneo, [...]
La voz, articulación, lenguaje, susurro, grito,
Alimento, bebida, pulso, digestión, sudor, sueño, andar, nadar,
Equilibrio de las caderas, saltar, acostarse, abrazar, brazos que se curvan y aprietan,
Los movimientos continuos de los pliegues de la boca y de los párpados,
La piel, el maíz atezado, pecas, cabellos,
La extraña simpatía que experimentamos al palpar la carne desnuda del cuerpo, [...]
Las pequeñísimas partículas rojas que hay dentro de ti o dentro de mí, los huesos y la médula de los huesos,
La deliciosa sensación de la salud;
¡Oh, digo que estas cosas no son sólo las partes y poemas del cuerpo, las partes y poemas del alma,
Oh, digo que son el alma!

(CE 9, vv. 129-135, vv. 144-145, vv. 148-149, vv. 153-158, vv. 161-164)

Esta cosmología insólita e irregular, esta cosmología de nuestra finitud y nuestras imperfecciones,[24] es el sustituto de Whitman para el

24. Véase Aristóteles, *Acerca del cielo* I.12, quien argumenta que la forma corporal

mundo platónico de las ideas trascendentes, para la cosmología cristiana del Infierno, el Purgatorio y el Cielo. Los metafísicos tradicionales, nos sugiere, desconocen «la extraña simpatía que experimentamos al palpar la carne desnuda del cuerpo»; o, de no ser así, la han eliminado agresivamente de sus explicaciones del amor humano. Y también se apresuran, cada uno a su manera, a separar su arte del sentido de peso corporal que este verso denso expresa, con su gracia torpe y humana. Todos se han desentendido de la alegre enumeración, cómica y tosca, de las partes de que están hechos los poetas y otros ciudadanos. Pero, sostiene Whitman, esto significa que evitan el alma. Pues todos nuestros actos son corporales, y todo nuestro arte es carne desnuda, y toda nuestra simpatía es sangre.

Particularmente llamativa resulta la oposición concienzuda del poema a la vergüenza y el asco. Este cuerpo, el del propio poeta-hablante, no siente apremio alguno por cubrirse. Se yergue confiadamente como lo que es. Y contempla los cuerpos de otros hombres y mujeres con interés y júbilo. Algunas partes del cuerpo que habitualmente se juzgan repulsivas y que, ciertamente, no figuran entre los objetos de loa de la lírica, se ven ahora como bellas. Intestinos, pulmones, estómago, cerebro, «pequeñísimas partículas rojas», todo es parte de la salud humana, tan digno de admiración como un cabello largo o unas piernas musculosas. En lo suave y orgánico el poema descubre una vitalidad y un dinamismo[25] «eléctricos».

La importancia política de esta recuperación del cuerpo es enorme, alega Whitman, pues el cuerpo es la base evidente de la igualdad humana: «¿Habéis amado alguna vez el cuerpo de una mujer? / ¿Habéis amado alguna vez el cuerpo de un hombre? / ¿No veis que ellos significan lo mismo para todos en todas las naciones y a través de todas las épocas en todo el mundo?» (CE 8, vv. 121-123). Esta pregunta, ubicada inmediatamente después de la narración de una subasta de esclavos, constituye una glosa de la misma: lo que el poeta ve no es la subasta de una esclava, es «el cuerpo de una mujer en pública subasta» (v. 118). Y ése es el desafuero, pues todos los cuerpos son igualmente dignos de respeto. Al centrarnos en el cuerpo, nos revelamos ante nosotros mismos como igualmente necesitados, finitos y mortales, y también no-

más perfecta, la forma que, entre las formas corporales, resulta más adecuada para expresar la perfección, es la esfera, y el movimiento más perfecto es la órbita esférica; las formas desiguales e irregulares de los cuerpos humanos y de otros animales, y sus correspondientes movimientos, son señales de su distancia de esta perfección.

25. Véase el «hombre de acero» de Jünger, en el capítulo 6: su dinamismo se paga al precio de convertirse en máquina, en vez de una criatura de carne y hueso.

bles y bellos por igual; encontramos cimientos para la igualdad en el apoyo, el respeto y el amor. Entendemos entonces la atrocidad e irracionalidad que entraña tratar a algunos cuerpos como mera carne y a otros como espíritu. Vemos que el esclavo y el libre, el trabajador y el administrador, el inmigrante y el autóctono, el pobre y el rico, «todo cuerpo de hombre o de mujer* tiene su lugar en la procesión» (CE 6, v. 88).[26] De manera muy similar a Rousseau en *Emilio* (véase el capítulo 6), Whitman vincula la percepción de la común humanidad y vulnerabilidad corporales con la génesis de una simpatía extremadamente crítica y moralmente agresiva: pensar nuestra humanidad implica percatarse de que las jerarquías de poder que subordinan a algunos grupos y los tratan como meras cosas son artificiales e indefendibles.

Y cuando dirigimos nuestro amor y simpatía no sólo hacia el cuerpo, sino también hacia sus órganos sexuales, llegamos a una noción crítica adicional: Whitman sostiene que vemos que la mujer tiene igual importancia y dignidad que el hombre. La misoginia, afirma reiteradamente, deriva de un asco hacia nuestros órganos y actos sexuales cuyo corolario es el deseo evidente de culpar a alguien por incitar dichos actos. El cuerpo femenino se ha considerado impuro y sucio, el origen de nuestra inclinación al pecado. Pero cuando pensamos como Whitman alienta, dejamos de ver a la mujer como carne y al hombre como espíritu, pasamos a verlos como agentes complementarios en un proceso democrático, ambos carne y espíritu. «El varón no es menos que el alma, ni más; él está en su puesto también [...] El cuerpo del hombre es sagrado y el cuerpo de la mujer es sagrado» (CE 6, v. 75, v. 84)

V. Acariciar la muerte

Pero, ¿qué tiene que ver esta rehabilitación del cuerpo con el amor y el deseo eróticos? Hasta ahora, cabría considerar el proyecto de Whitman como, en efecto, una vuelta al Edén anterior a la Caída, a un estado en el cual (al menos tal y como lo imagina Agustín) nuestros cuer-

* En el original, «Each has his or her place in the procession», que podría traducirse literalmente como «Cada uno ocupa el lugar de él o de ella en la procesión». Adviértase el uso de los dos adjetivos posesivos, el femenino —*her*— y el masculino —*his*—, de que dispone la lengua inglesa para la tercera persona del singular. Esta especificación es muy corriente hoy en día en el discurso público. A ella se refiere la autora en la nota siguiente. (*N. de las t.*)

26. Adviértase el reconocimiento de la importancia de usar ambos determinantes en este contexto, ya en 1855: si lo que se afirma es que no hay marcado y no marcado, los adjetivos también han de ocupar su sitio en la procesión.

pos eran puros y sagrados, incluyendo sus órganos y actos sexuales; pero sólo porque se suponía que tales actos estaban desprovistos de deseo, de placer y de anhelo erótico; se llevaban a cabo bajo la dirección de la voluntad con el objetivo de la reproducción. Evidentemente, Whitman no pretende nuestro retorno al Edén: representa de manera persistente su transfigurada América como un lugar que acepta, que de hecho se construye sobre ellos, tanto el deseo erótico apasionado como la salud corporal, un sitio en el cual nuestras más profundas experiencias son eróticas, donde la plenitud sexual se encuentra entre las experiencias más profundas y sirve de modelo para las demás. Por lo tanto, hemos de preguntarnos ahora: ¿qué relación guarda el deseo con la democracia, con la igualdad racial, con la igualdad entre hombres y mujeres?

Podemos comenzar a responder a esta pregunta volviendo a la recepción inicial de *Hojas de hierba*. El público de Whitman estaba severamente dividido respecto al mérito de sus poemas más eróticos. Concordaban, no obstante, en un aspecto: si Whitman se refería realmente a la pasión sexual, sus poemas eran repugnantes. Por ello sus defensores contra la acusación de indecencia negaban el contenido erótico de los poemas: «No extraigo veneno alguno de estas hojas», escribió Fanny Fern, comparando los poemas de Whitman con las novelas populares en las que «el áspid de la sensualidad se esconde entre flores retóricas». Edward Everett Hale, alabando la «frescura y simplicidad» del libro, insiste en que «no hay ni una sola palabra en él destinada a atraer a los lectores por su vulgaridad».[27] Lo llamativo de estas reseñas es su absoluta incapacidad de hablar del deseo sexual profundo en un lenguaje que no sea el de la corrupción, el veneno y la indecencia. Todos estos estadounidenses parecen atrapados por un asco-misoginia y una misantropía profundos, vinculados a una vergüenza agresiva por el hecho del deseo. En apariencia, no hay problema si el sexo se ve como un mero conjunto de partes corporales limpias en movimiento. Es el deseo en su interior lo que resulta profundamente amenazante, lo que se considera teñido por la repulsión de la descomposición. Es el arte dentro de la compleja poesía del mismo lo que sería una serpiente escondida en el Jardín. Las reseñas revelan una América donde la lascivia y el puritanismo conviven y se nutren mutuamente.

Tanto la lascivia como el puritanismo se alimentan, al parecer, de un deseo apremiante de control total. Lo que parece intolerable es la profunda exposición del yo al otro en la pasión real. Lo que parece aceptable es un sexo limpio y superficial en el que nadie mira demasia-

27. Véase Reynolds (1995), págs. 346 y sigs.

do profundamente dentro de nadie. La tarea de Whitman, por tanto, no es simplemente conseguir que su público acepte unas partes corporales limpias. Es la empresa, mucho más difícil, de lograr que admita el anhelo real. Examinemos ahora un fragmento clave del *Canto de mí mismo*, en el que Whitman empieza su alegato a favor de la existencia de un vínculo entre la democracia y un erotismo más hondo.

Inmediatamente después de una sección en la cual el cuerpo del poeta, hablando con su alma, concluye que aquello que cohesiona al mundo es el amor, encontramos la siguiente tirada:[28]

> Me preguntó un niño: *¿Qué es la hierba?*, trayéndomela a manos llenas;
> ¿Cómo podía responderle? Tampoco sé yo qué es la hierba.
>
> Sospecho que es el emblema de mi temperamento, tejido con la verdura de la esperanza.
>
> O imagino que es el pañuelo de Dios,
> Prenda perfumada y rememorativa, abandonada adrede,
> Que lleva en las puntas el nombre de su dueño para que lo veamos, reparemos en él y preguntemos: *¿De quién?*
> O presumo que la hierba es un niño, el recién nacido de la vegetación.
>
> O creo que es un jeroglífico uniforme,
> Que significa: Crezco igualmente en las regiones vastas y en las regiones estrechas,
> Crezco igualmente en medio de la raza negra y de la raza blanca,
> Al canadiense, al piel roja, a todos me entrego y a todos los acepto.
>
> Y ahora se me figura que es la hermosa cabellera de las tumbas.
>
> Con ternura me serviré de ti, hierba rizada,
> Quizás has brotado del pecho de los jóvenes,
> Acaso, si yo los hubiese conocido, los habría amado,
> Tal vez has nacido de los ancianos, o de los niños tempranamente arrebatados del regazo de sus madres.
> Y eres aquí su maternal regazo.
> Esta hierba es demasiado oscura para que haya brotado de los cabellos blancos de las madres ancianas,
> Es más oscura que la barba descolorida de los viejos,
> Es demasiado oscura para haber brotado de los paladares de color rojo pálido.

28. Véase también Nussbaum (1995a), capítulo 2.

¡Ah! Observo, por último, tantas lenguas expresivas,
Y comprendo que no han nacido en vano de esos paladares y de esas bocas.

(CM 6, vv. 99-120)

El poeta observa un objeto natural simple, que un fisiólogo científico de mente literal describiría en términos literales: algunas briznas de hierba. Su imaginación, sin embargo, ve múltiples formas diversas en esas hojas de hierba: imágenes de esperanza, de divinidad, de igualdad humana. Se nos recuerda que la visión de la igualdad humana es sólo eso, una visión, una figuración, percibir algo en otra cosa. Mientras vamos por el mundo, contemplamos lo que está ante nosotros; pero también, en la medida en que somos humanos, vemos mucho que no se encuentra directamente a la vista. Las formas en movimiento no anuncian por sí mismas su significado. Sólo a través del trabajo generoso de la imaginación dotamos de vida al mundo que nos rodea, yendo más allá de lo que está directamente presente en la percepción para presumir la existencia de vida y crecimiento en la hierba, de pensamiento, sentimientos y dignidad en nuestros conciudadanos. Tal ejercicio de imaginación ya es en sí erótico: alcanzar el interior de una cosa bajo la superficie que se percibe, insertarse dentro de algo a fin de explorar sus recovecos ocultos. Whitman explicita pronto este erotismo, acariciando con ternura, en la imaginación, los cuerpos de los soldados muertos en la guerra, a los niños perdidos. Si rehusamos esta exploración, sugiere, nos condenamos a la superficie de las cosas, a ver la naturaleza, y los unos a los otros, como un mero conjunto de formas en movimiento. Vincula esta visión de las personas como objetos con la esclavitud, mencionando el tema de la raza por primera vez en el poema. Considerar la igualdad entre los negros y los blancos es prescindir de la idea de que un ser humano pueda ser un mero objeto, un «instrumento animado», como Aristóteles definía al esclavo. Implica pensar, por el contrario, que la persona negra tiene un mundo y una profundidad interiores; supone indagar dentro de esa hondura. Pero esta noción exige la imaginación poética; y ésta, sugiere ahora Whitman, implica una forma de contacto erótico.

En los versos que suceden a la mención de la igualdad democrática, la imaginación del poeta alcanza una profundidad aún mayor, el misterio de nuestra propia mortalidad, «la hermosa cabellera de las tumbas». En el nexo entre el erotismo y el misterio de la muerte encuentra un ingrediente básico de la ciudadanía democrática —pues no es tanto en la forma y configuración de nuestro cuerpo que nos erguimos unos frente a otros en igualdad. Tampoco es sólo en la dignidad de nuestros ac-

tos. Es, también, en nuestra oscuridad, en el rojo pálido de nuestros paladares, en el hecho de que nos sepultarán en la tierra y nutriremos la hierba que venga después.

Poco después del fragmento que responde a las preguntas del niño sobre la hierba, encontramos la primera discusión extensa acerca de la esclavitud en el poema. Un esclavo fugitivo llega a la casa del poeta y se detiene fuera. Éste oye «cómo sus movimientos hacían crujir las ramas de la leña hacinada». El poeta sale y se sienta con él en un tronco; al encontrarlo débil y herido, llena un barreño para «su cuerpo sudoroso y sus pies magullados» —referencia clara a la humildad y a la ayuda de Cristo. Le da una alcoba «que comunicaba con la mía», indicando así su ausencia de inquietud sobre la proximidad corporal durante la noche. Le da ropa, le aplica emplastos en el cuello y los tobillos. El esclavo se queda con el poeta durante una semana antes de seguir rumbo al Norte. «Yo hacía que se sentara junto a mí en la mesa», concluye el poema, «mi fusil descansaba en un rincón.» Vemos igualdad pero sentimos, asimismo, la amenaza externa y la presión del odio.

Cabría esperar ahora una reflexión filosófica general sobre la igualdad racial y el odio hacia el hombre negro. Efectivamente la encontramos, pero de una forma extraordinaria. La siguiente sección del poema es calificada por Whitman de «parábola», lo cual llama la atención hacia su importancia y su significación religiosa. Pero esta parábola no se encontraría en los sermones de la religión convencional.

Veintiocho muchachos se bañan en la playa,
Veintiocho muchachos, y todos tan amables;
Veintiocho años de vida femenina, y todos tan solitarios.

De ella es la hermosa casa que está en la playa,
Se oculta —hermosa y ricamente ataviada— tras las persianas.
¿A cuál de los muchachos ama ella?
¡Ah, el más feo es para ella hermoso!

¿Adónde va usted, señora? Porque yo la he visto,
Juega usted en el agua y sin embargo permanece ahora muy quieta en su habitación.

Bailando y riendo viene por la playa una bañista;
Ellos no la ven, pero ella los ve y los ama.

El agua brilla en la barba de los muchachos, se escurre por sus largos cabellos,
Minúsculos arroyuelos corren por sus cuerpos.

Una mano invisible acaricia también sus cuerpos:
Desciende, temblorosa, por sus sienes y por sus pechos.

Los muchachos flotan de espaldas, sus blancos vientres se comban al sol;
No preguntan quién se adhiere a ellos,
No saben quién jadea y se aparta con la espalda curvada,
No saben a quién salpican con la espuma del mar.

(CM 11)

Estas líneas retratan el deseo sexual femenino y la exclusión de lo femenino, por la moralidad y la costumbre, de la satisfacción sexual plena y del reconocimiento público en tanto ser sexual. Vinculan tal marginación con el confinamiento de la mujer al ámbito doméstico, en vez del público. La ubicación de este fragmento y el anuncio de Whitman de que se trata de una parábola nos invitan a relacionarlo con la historia del esclavo que lo precede, viendo a la mujer como figura del hombre negro excluido, quien también debe ocultar su deseo del mundo blanco, quien también corre el riesgo de ser visto como metáfora de la temida intrusión de lo sexual. Pero hay otra persona excluida que también se esconde tras las cortinas. En la descripción del imaginario acto sexual de la mujer, con su vínculo con la imaginería oral-receptiva de otros poemas sobre la atracción del cuerpo masculino, Whitman también se refiere a la exclusión del varón homosexual, cuyo deseo por los cuerpos de muchachos debe ocultarse incluso más que el deseo femenino. La alegría despreocupada de estos jóvenes depende de su ignorancia de que alguien los está mirando con deseo sexual; y ello es cierto respecto de la situación del varón homosexual en la sociedad, al menos tanto como lo es respecto del hombre negro que contempla eróticamente a la mujer blanca, o de la mujer que contempla de modo erótico al hombre. Como afirma en «Calamus»: «A su sombra oculto mis pensamientos, no las muestro yo, / Pero ellas me muestran». De esta forma, la mujer es también el poeta, acariciando en su imaginación los cuerpos que en la vida real rehúyen su mirada.

La mirada de la mujer, al igual que la de la imaginación del poeta en la sección anterior, es tiernamente erótica, acariciando los cuerpos de una manera que expone su vulnerabilidad desnuda, sus vientres suaves bajo al sol. Y ella acaricia algo más a la vez. El número veintiocho hace referencia a los días del ciclo lunar y también al ciclo menstrual femenino. El cuerpo de la mujer, en cuyos ritmos Whitman ve los de la naturaleza misma, está inmerso en la finitud y la temporalidad de una manera ante la cual el cuerpo y la mente masculinos retroceden en ocasiones. (Havelock Ellis, en su elocuente texto sobre este pasaje, cita el comentario de Plinio el Viejo de que «nada en la naturaleza es más

monstruoso y repulsivo que el flujo menstrual de una mujer».) Al acariciar a los veintiocho varones, la mujer acaricia su propia temporalidad y mortalidad, y al mismo tiempo las ve en ellos, se acerca a las mismas y les hace el amor en ellos.

¿Por qué ha de ocultarse la mirada de la mujer? ¿Y por qué, aún necesitamos saber, es la mujer una figura apropiada del hombre negro, así como del varón que desea a varones? Hemos de hablar ahora sobre la mirada en Estados Unidos. En el Sur, en la época de Whitman y posteriormente, existían ciertos delitos que se podían cometer con los ojos. Quizá siguiendo el ejemplo de la idea bíblica de que mirar con lujuria a una mujer ya supone cometer un pecado, los hombres blancos del Sur racista enjuiciaban a los hombres negros por mirar con deseo a una mujer blanca. Este delito se conocía popularmente como *reckless eyeballing*, «escudriñar de modo insensato»,[29] y dio lugar a algunos procesos. En 1951, en Yanceyville, Carolina del Norte, un varón negro llamado Mark Ingraham fue juzgado por agresión con intento de violación por mirar a una chica blanca de 17 años de una «manera lasciva». La acusación sostenía que él «había desnudado a esta encantadora damita con los ojos». Sardónicamente, Thurgood Marshall calificó el presunto delito de «mirada desde la carretera e intento de deseo».[30] En 1953, en Atmore, Alabama, un hombre negro llamado McQuirter fue condenado por el mismo delito, al parecer sólo por haber caminado demasiado cerca de una mujer blanca. El Tribunal de Apelación del estado alegó que cabría tener en cuenta factores raciales para determinar el estado mental del acusado.[31]

Más allá del impacto de tales condenas sobre algunas vidas individuales, estos usos del derecho penal marcaron la pauta para un «código de conducta estigmatizador»[32] para los varones negros, que obligaba a bajar los ojos y a ocultar con vergüenza el deseo.[33] Los hombres

29. Véase la novela de humor grave de Ishmael Reed, este título (1986).

30. Véase la exposición de Greenberg (1994), pág. 101. Aunque Ingraham fue condenado, el Tribunal Supremo de Carolina del Norte finalmente revocó la decisión porque era evidente que se había excluido a las personas negras del jurado.

31. *McQuirter vs. Estado*, 63 S. 2º 388, ratificando la condena en la apelación. Véase el excelente examen de este y otros casos relacionados en Kennedy (1997), págs. 89-90. McQuirter recibió una multa de 500 dólares, sentencia que sugiere un propósito disuasorio y simbólico en la acusación de intento de violación.

32. Kennedy (1997), pág. 88: el código «exigía exhibiciones de servilismo y la negación abierta de todo deseo de igualdad».

33. Considérese esta descripción de *Hijo nativo* de Richard Wright (1993a):

Le hubiera gustado extender la mano y hacer desaparecer al hombre que le hacía sentirse así. Y si no, le hubiera gustado desaparecer él mismo. Desde que estaba en aquella casa no había alzado los ojos al nivel de los del señor Dalton. Se sostenía con las rodillas

negros tienen que llevar su cuerpo con vergüenza en vez de con orgullo, convirtiéndose en efecto en una metáfora andante de la vergüenza de la sexualidad. A pesar de que baja la mirada, el varón negro, por su mera presencia era, y a menudo sigue siendo, emblema amenazante de la sexualidad, que emana de un África ficticia que la América blanca ha representado de modo estándar como un espacio salvaje de erotismo sin restricciones.[34] Whitman comprende que el hombre negro es odiado y temido en parte porque se lo ve como una imagen del deseo sexual y de la profundidad y fuerza de lo sexual; su mirada es en sí misma, por tanto, una contaminación. Y el rechazo de su sexualidad es un modo de negarle una igualdad plena.

Consideremos ahora la mirada de deseo de una mujer. Si los muchachos hubiesen visto a la bañista número veintinueve, cabe conjeturar que se habrían dispersado avergonzada y confusamente. En el mundo de Whitman, y desde luego no sólo en él, se esperaba de la mujer que no mirase con deseo, al igual que del hombre negro; parecía haber algo monstruoso, amenazador, deshonroso, en la sexualidad asertiva y agresiva de la mujer, algo que amenazaba con mancillar el mundo claro y sencillo del control masculino. (Recuérdese al señor Lockwood, en quien la mirada de deseo provocaba tanto miedo como crueldad.) Para Rousseau, las mujeres humanas (a diferencia de las hembras de todas las especies animales) tienen «deseos ilimitados», y en consecuencia han de aprender la vergüenza como «freno» para evitar que el deseo conduzca al desorden. «Si la mujer está hecha para agradar y para ser sometida, debe hacerse agradable para el hombre en lugar de provocarle.»[35] Su ocultación modesta del deseo era, por tanto, parte fundamental del orden social. Movido por un parecido temor al desorden, Thomas Jefferson insistía en que la ciudadanía plena para las mujeres era imposible, puesto que sencillamente no podían mezclarse

---

ligeramente dobladas, entreabiertos los labios, caídos los hombros; y en sus ojos lucía una mirada que no pasaba de la superficie de las cosas. Sentía una convicción orgánica de que era así como los blancos querían que estuviera en presencia de ellos; nadie se lo había dicho con claridad, pero sus modales le hacían sentirse de esa manera (53-54).

Véase también «La ética del Jim Crow vivo», en *Hijos del tío Tom* (1993b), de Wright. Resulta especialmente significativa la descripción del empleo de Wright como botones en un hotel frecuentado por prostitutas blancas y sus clientes, en el que a menudo le pedían que llevara refrescos a las habitaciones. «"Negro, ¿qué coño miras?", me preguntó el hombre blanco, apoyándose sobre los codos. "Nada", respondí, con la mirada clavada en la pared vacía de la habitación. "¡Mantén los ojos en su sitio, si quieres seguir sano!", dijo. "Sí, señor".»

34. Véase el penetrante análisis de Young-Bruehl (1996), basado en el tratamiento de este tema en escritores como James Baldwin, Calvin Hernton y Eldridge Cleaver.

35. *Emilio* V, 359, 358.

a voluntad con los hombres: «Si nuestro Estado fuese una democracia pura, se excluiría de nuestras deliberaciones a las mujeres, quienes, para impedir la depravación de la moral y la ambigüedad del resultado, no deben mezclarse promiscuamente en las reuniones de varones».[36] La negación de la agencia erótica y su destierro a una esfera gobernada por el poder patriarcal van de la mano. Se nos antoja que Whitman ha identificado un asunto que se aloja en el fondo de las concepciones fundacionales del ciudadano en Estados Unidos.

Examinemos, por último, la mirada del homosexual. En los debates recientes, extremadamente tensos, acerca de la admisión de soldados abiertamente homosexuales en el ejército estadounidense, la cuestión principal, que emerge de manera repetida, no es la de la conducta sexual forzada ni la del acoso sexual: todos coinciden en que tales prácticas han de prohibirse sin atender a quién las lleva a cabo. Tampoco, en vista de los escándalos recientes sobre el acoso omnipresente a las mujeres en las fuerzas armadas, se discute que el acoso entre varones fuese un problema mayor. La cuestión más importante es, de nuevo, la mirada. Una vez más, la situación más temida es la de ser contemplado en la ducha por alguien que lo desea o puede desear a uno —cuando uno es consciente de tal posible deseo y éste no se oculta tras las cortinas. La mirada de deseo del homosexual declarado es, actualmente, el motivo principal que se alega para negar a estos aspirantes a soldado un trabajo para el cual, en otros aspectos, se les considera cualificados.

Así pues, Whitman está buscando algo relevante cuando se centra en la relación entre la exclusión y la mirada erótica, y cuando vincula esta cuestión de la mirada con las tres formas de exclusión que le preocupan. ¿En qué consiste ese «algo»? Whitman postula que la disposición a ser contemplado por el deseo entraña una disposición a aceptar la propia mortalidad y temporalidad, a integrar los flujos, de renovación y avance, de la naturaleza. Porque nos toca en nuestra mortalidad, el sexo es profundo y es fuente de gran belleza. En el poema final de *Hojas de hierba*, se imagina abrazando a un camarada y afirma «me llama la muerte». Por tanto, el defecto profundo de la América de Whitman, el fallo que se encuentra en el núcleo de los odios y exclusiones, es el horror ante la propia suavidad y mortalidad, ante el vientre expuesto al sol; la mirada del deseo toca eso, y por ese motivo ha de ser rechazada. Frente a esa América defectuosa Whitman sitúa la América de la imaginación del poeta, curada de la sustracción a uno mismo, del temor y de la crueldad, y por tanto verdaderamente capaz de reivindicar la libertad y la igualdad.

36. Citado en Okin (1979), pág. 249.

La rehabilitación del sexo que lleva a cabo Whitman no supone, como sus críticos suelen aducir, un refrendo del «amor libre», un acercamiento superficial y promiscuo al sexo. Al contrario, tanto en sus escritos en prosa como en sus poemas es un moralista severo, que arremete contra la promiscuidad y la comercialización del sexo y, sobre todo, contra el tratamiento de las personas como objetos en la pornografía, que considera subversora de los objetivos y procesos democráticos. Pero, de forma muy similar a D. H. Lawrence, considera que la actitud lasciva hacia el sexo expresada en la pornografía, y la comercialización del sexo representada por la industria del mismo, no son rasgos inevitables del deseo erótico, sino que caracterizan al rechazo puritano del deseo, consistente con el horror norteamericano a la mirada verdaderamente erótica. Whitman vincula de modo persistente estas formas de relación falsa con las personas a otras deformaciones estadounidenses, en especial a la explotación de la naturaleza, cuya maravillosa continuidad de muerte y vida no puede ser percibida por alguien que rechace su propia mortalidad. Uniendo el amor del poeta por la naturaleza y el reconocimiento de la humanidad de la mujer sexual, Whitman dirige estos versos en 1960 a una prostituta: «Mientras el sol no te rechace, no te rechazaré, / Mientras las aguas no se nieguen a brillar para ti y las hojas a estremecerse para ti, no se negarán mis palabras a brillar ni a estremecerse para ti».

¿Dónde se encuentra el poeta en todo esto? Al responder a las preguntas del niño, Whitman ha retratado al poeta como aquel cuya imaginación no evita acariciar la realidad —incluyendo la de la muerte y el deterioro. Al presentar ahora al poeta como un ser que se oculta, cuyas fantasías deben esconderse tras las cortinas, vincula el puritanismo y la lascivia estadounidenses, a su vez, con el filisteísmo norteamericano, con el rechazo de la imaginación erótica del poeta. El mejor modo de vencer el poder y la hondura del sexo es tornarlo superficial, comercial y apoético; la mejor forma de derrotar la mirada de la mujer es fingir que es sólo una cosa que vender y que comprar, como el esclavo en una subasta. Pero el poeta amenaza estas estructuras de negación, y por esa razón es un ser al que se debe temer y evitar. Precisamente, éste es el motivo de que se necesite al poeta como la voz pública de la democracia. «No juzga como juzga el juez, sino como el sol que cae sobre un ser impotente»: viendo todos sus recovecos y grietas, percibiendo claramente su impotencia pero bajo la luz del amor.

VI. Duelo por el sol

El ascenso del amor representado en esta obra, al igual que otros que hemos examinado, relaciona la superación del odio con la consecución de un amor inclusivo e imparcial, y éstos con la victoria sobre un miedo excesivo a la propia suavidad y a la condición necesitada de uno mismo. Mientras se dirigía hacia esos objetivos, Whitman, al igual que Mahler, ha subrayado el poder de la compasión para unir a una comunidad, y también ha insistido en la importancia de la igualdad y la reciprocidad democráticas para el éxito de una reforma del amor. Como Mahler, reitera que el amor que puede alcanzar tales finalidades ha de ser erótico y ha de considerar su propio afán terrenal como un fin en sí mismo. Ambos, aunque religiosos a su manera, rechazan la religión convencional a favor de una espiritualidad más personal que hace gran hincapié en el papel de la imaginación artística. Aunque la ejecución poética de este proyecto, en muchos aspectos, resulta más irregular en Whitman que la ejecución musical de Mahler, en aquél se da simultáneamente, como es obvio, una relación más concreta con los odios y vicios particulares de un mundo social real. La ira hacia las condiciones mismas de la vida humana —y hacia los humanos que las simbolizan— sustituye a la cólera contra la injusticia y la jerarquía social.

Parece plausible pensar que el cosmos de Whitman ha resuelto los problemas que motivaron el ascenso del amor, consiguiendo a la vez mantener una compasión inclusiva, crear una descripción convincente de la reciprocidad democrática y acoger a cada individuo distinto con gozo.

Oponemos, sin embargo, algunos reparos a este nuevo cosmos. En primer lugar, hay defectos de ejecución. La poesía de Whitman es considerablemente irregular, fluctuando entre lo extraordinario y lo embarazoso. En ocasiones la presencia abarcadora de la figura del poeta parece frustrar el proyecto: parece tan omnipresente, tan seguro de sí, tan comprehensivo, que la realidad de la necesidad y el dolor de la que habla se desvanece ante nuestra vista. En muchos momentos tenemos la impresión de un egoísmo autosuficiente y bastante displicente, lo cual sin duda socava el plan poético. Resultan especialmente problemáticos numerosos pasajes que tratan de las mujeres y del amor heterosexual. No sorprende encontrar en ellos una bravuconada forzada, un agresivo vigor fálico, en radical contradicción con los objetivos más profundos de la poesía. Parece lo que es, una forma de ocultamiento; y eso es precisamente lo que esta poesía considera el pecado político más importante. Considérese, por ejemplo, este pasaje de «Una mujer me espera», quizás el peor y más incómodo de todos los poemas de Whit-

man, en el cual el poeta se imagina haciendo el amor a todas las mujeres de América:

> Soy yo, mujeres, quien se os acerca:
> Soy inflexible, acre, enorme, terco, pero os amo,
> No os hago más daño que el necesario,
> Derramo el extracto del que brotarán hijos e hijas para estos Estados y os abrazo lentamente con mis músculos rudos,
> Me uno a vosotras eficazmente y no doy oídos a súplicas,
> No me atrevo a retirarme sin haber depositado lo que durante tanto tiempo se ha acumulado en mí.[37]

Son las palabras de alguien que no quiere que miren en su interior; y es una persona que, si adopta esa postura, no puede distinguir bien la igualdad de los demás.

Así pues, este defecto de ejecución parece grave, vinculado a la evitación de la vulnerabilidad en el propio poeta. Otra objeción se encuentra todavía más cerca del núcleo del proyecto. Se trata del aliento grandioso de esta poesía, de su rechazo del desorden de la vida diaria, pese a ser precisamente esa cotidianidad lo que asegura amar. El acento sobre las experiencias eróticas místicas de fusión y de unidad es parte importante del problema, pues los cuerpos, sencillamente, no se funden. Los codos y las rodillas, y hasta los órganos genitales a los que tanta importancia concede Whitman, suelen meterse en medio. Como escribió Lawrence sobre Whitman:[38]

> Incluso si uno alcanza el estado de infinitud, no puede sentarse allí. Es que físicamente no se puede. Hay que estirarse aún más hasta lo universal y tornarse vaporoso, o viscoso; o hay que agarrarse los pies, sentarse recto y practicar el nirvana; o hay que regresar a las dimensiones comunes, comerse el pudin y sonarse la nariz y ser simplemente uno mismo; o morir y acabar con todo. [...] Incluso en su punto máximo un hombre no es más que él mismo. Cuando es infinito sigue siendo él. Sigue teniendo una nariz que sonarse (846).

Lawrence es un poco injusto, pues Whitman habla de acariciar mucho más a menudo que de fundirse, de sentir la superficie del cuerpo mucho más que de fusionarse en él. De hecho, con frecuencia le preocupa intensamente la separación del cuerpo y los obstáculos que ésta

37. «Una mujer me espera» (vv. 25-30), edición de Norton págs. 102-103.

38. «Whitman», de *Nation and Athenaeum* 29 (1921), edición de Norton págs. 842-850.

plantea a la unidad; y en muchos pasajes trata tal separación como fuente de júbilo en vez de como caída desde un estado sublime. Pero hay algo acertado en la crítica de Lawrence, pues a menudo Whitman evita presuntuosamente el desorden de lo cotidiano, a favor de una descripción extremadamente romántica de la vida estadounidense que, en muchos sentidos, puede servir para alienarnos de nuestra vida y nuestro cuerpo diarios. Un síntoma de ello es la ausencia completa de humor en esta poesía; otro es la sensación que experimentamos a menudo de que se despliega una agresiva energía atlética para sacar las cosas de donde están y colocarlas en el mapa del cosmos.

Por último, encontramos un complejo problema en el corazón mismo del proyecto de Whitman, pues su misión consiste, como he apuntado, en mostrar el camino hacia la aceptación de la mortalidad, la finitud y la pérdida, en permitir que nos lamentemos y, a consecuencia de ello, que amemos adecuadamente. Pero su empeño se ve comprometido, al menos hasta cierto punto, por su insistencia relativa a la misteriosa unidad de todas las cosas de la naturaleza, la continuidad y por tanto la inmortalidad de toda vida. A menudo Whitman sugiere que esta continuidad, experimentada de un modo levemente místico, niega la finalidad de la muerte: «Sé que soy inmortal, / [...] Sé que no me desvaneceré como la espiral de fuego que traza un niño en la noche con un tizón encendido» (CM 20, vv. 406-408).

Pero enseñar que la muerte no es realmente una pérdida, o no es muerte en realidad, conlleva socavar la actitud hacia el erotismo y la pérdida que esta poesía, en sus mejores momentos, ha estado fomentando. Este problema cala hondo, en mi opinión, pues Whitman está cada vez más enamorado de concepciones místicas de la unidad derivadas de la filosofía de la India; y no parece percibir la contradicción que existe entre esas ideas y su proyecto de enseñar a América y a los norteamericanos a aceptar la muerte. No cabe afirmar que ello conduzca su proyecto erótico al fracaso; pero sí crea un aire de confusión que periódicamente lastra su expresión. Significa, entre otras cosas, que el individuo no tiene todo su peso como objeto de amor en esta poesía o, lo que significa lo mismo, como objeto de aflicción y duelo. Se considera a todos los individuos curiosamente continuos entre sí.

Tal confusión no es recurrente en toda la obra. Consideremos, a modo de contraste, un momento en el que Whitman abandona sus escarceos con la oscura metafísica de la unidad y muestra lo que es en realidad la finitud de un ser humano, y lo que es en verdad el duelo por el individuo finito. Lincoln es el único objeto de amor verdaderamente individual en la poesía de Whitman, y su fallecimiento inspiró en el poeta una expresión de la tragedia de la muerte y el anhelo como en

ninguna otra parte de su obra. «La última vez que florecieron las lilas en el huerto», la notable elegía a la muerte de Lincoln, describe la procesión del féretro de Lincoln por las ciudades y pueblos de Estados Unidos. El poeta imagina la aflicción de todos cuantos lo ven pasar y lloran su pérdida como la de alguien absolutamente irreemplazable. La nación entera se tiñe de muerte. Entonces Whitman se pregunta qué puede darle a su presidente muerto para adornar los muros de su cámara funeraria. Responde que tienen que ser cuadros de la tierra que ambos aman, cuadros hechos con sus palabras poéticas:

Mirad, cuerpo y alma, este país,
Mi Manhattan con sus torres, y las mareas centelleantes y presurosas, y los navíos,
El país amplio y diverso, el Sur y el Norte a la luz, las playas del Ohio y el Missouri resplandeciente,
Y siempre las vastas praderas cubiertas de hierba y maíz.

Mirad, el sol excelente tan sereno y altivo,
El amanecer violado y púrpura de leves brisas,
La luz delicada, nacida dulcemente, sin límites,
El milagro que se expande bañándolo todo, el mediodía logrado,
El ocaso que viene, la noche y las estrellas agradables.
Que brillan todas sobre mis ciudades, envolviendo al hombre y a la tierra.

Contemplamos la belleza de la tierra bajo la forma de la mortalidad, con la sensación más aguda del esplendor, con el escalofrío en el espinazo, que señala la proximidad de la muerte. El poeta le regala a su presidente la tierra que ambos amaron, y también este mismo poema de la tierra, una composición de cómo ve la nación alguien que conoce su propio fin. Aire, luz, y palabras, colgados en los muros de una tumba.

En estos versos, como en el retrato, de mayores dimensiones, de la nación que llora a su guía, hallamos la visión de una América transfigurada, un país que se ha vuelto adulto, que ya no proclama pueril-mente la autosuficiencia y la inmortalidad, esta nación a la que tanto gusta creer que puede tener y hacer cualquier cosa sin coste alguno. El poeta regala a su presidente muerto un retrato de la nación desde el punto de vista de un ciudadano de esta transfigurada democracia, un lugar de individuos verdaderamente libres e iguales, donde todos, capaces de expresar un duelo, pueden abandonar el odio y el asco y procurar un amor verdaderamente inclusivo.

Cabría preguntarse si no sigue habiendo un optimismo típicamente estadounidense en este modo de proceder. Whitman, mientras se encontraba admitiendo la tragedia, realiza un truco de magia característicamente norteamericano, convirtiendo la desgracia en buenas noticias, la mortalidad en una esperanza de justicia. La muerte no es sólo el horror de la muerte, es también una oportunidad de progreso social. No derrotamos a la muerte, pero al asumir una relación más honesta con ella nos permitimos vivir mejor los unos con los otros. Ante esa pregunta o acusación, sólo cabe replicar que, en efecto, así es. (El mismo tipo de optimismo está presente, también, en este libro.) Tal determinación de convertir en buenas las malas noticias, ¿muestra que Whitman en particular, y Estados Unidos en general, carecen de un sentido pleno de la tragedia?[39] Si un sentido pleno de la tragedia supone renunciar a la esperanza de que las cosas mejoren en este mundo, la respuesta a esa pregunta debe ser sí. Pero, ¿por qué habríamos de aceptar esta noción de la tragedia? Pues una confrontación con la realidad de nuestra condición debería ser sólo eso, una confrontación con la realidad. Y la realidad era y es que hay tanto buenas como malas noticias: en muchos sentidos, las cosas están mal, pero a veces mejoran, cuando la gente lucha por la justicia. La situación de los afroamericanos y de las mujeres ha cambiado extraordinariamente desde 1855. La situación de los homosexuales ha variado, aunque en menor grado. La poesía de Whitman, con su combinación *sui generis* de tragedia y optimismo, ha desempeñado el papel de inspirar a los que trabajaron por todos esos cambios. No hace falta tener la fantasía ilusa de que Estados Unidos podría alguna vez estar completamente libre de odio y asco, para unirse a Whitman en el proyecto de hacer que aquéllos retrocedan un poco, día a día.

En cierto modo, la resignación sin optimismo resultaría mucho más fácil. Reconocer que el cambio es posible supone, para Whitman, asumir la carga de trabajar por cambiar la propia vida. De ese modo, tal y como él lo ve, del reconocimiento de la mortalidad se sigue como corolario natural una atención redoblada hacia nuestros deberes en el mundo:

> No me atrevo a esquivar ninguna parte de mí mismo,
> Ni parte alguna de América, buena o mala,
> Ni el construir aquello que construye para la humanidad,
> Ni el equilibrar las jerarquías, complexiones, sectas y sexos [...]

39. Véanse las observaciones relacionadas en mi prólogo a la edición actualizada (2001) de Nussbaum (1986).

No me dejaré humillar por las cosas irracionales,
Debo penetrar el sentido de lo que ellas tienen de sarcástico contra mí,
Debo hacer que las ciudades y civilizaciones condesciendan conmigo,
Esto he aprendido de América —he aquí el resumen, y lo transmito a mi vez.

(OA 17, vv. 282-285, vv. 292-296)

En otras palabras, al reparar en que no podemos, ni nosotros ni nuestra nación, tornarnos inmortales, podemos y debemos esforzarnos por el objetivo asequible de tornar aquélla igualitaria y libre.

Post scriptum. A la misma hora del 20 de mayo de 1996 en que este capítulo se presentaba públicamente por vez primera,[40] como Conferencia Weidenfeld en la Universidad de Oxford, el Tribunal Supremo de Estados Unidos anunciaba su decisión sobre el caso *Romer vs. Evans*, que declaraba inconstitucional una ley de Colorado, la enmienda 2, que impedía a las comunidades locales aprobar leyes de protección de los derechos de los gays, las lesbianas y los bisexuales. Cito la sentencia mayoritaria, firmada por el juez Kennedy, en la que cabría discernir el espíritu de Whitman:

> No encontramos nada especial en las protecciones que la enmienda 2 niega. Se trata de protecciones que la mayoría de la gente da por sentadas, bien porque ya las tiene, bien porque no las necesita; son protecciones contra la exclusión de un número casi ilimitado de transacciones y empeños que constituyen la vida cívica ordinaria en una sociedad libre. [...] No está dentro de nuestra tradición constitucional promulgar leyes de este género. Resulta esencial, tanto en la idea del imperio de la ley como en la garantía de igualdad ante la ley de nuestra propia Constitución, el principio de que el gobierno y cada una de sus partes están abiertos en términos imparciales a todos aquellos que soliciten su ayuda. «La igualdad ante la ley no se logra mediante la imposición indiscriminada de desigualdades.» [...] Una ley que declare que, en general, será más difícil para un grupo de ciudadanos que para todos los demás solicitar ayuda del gobierno constituye en sí misma una negación de la igualdad ante la ley en el sentido más literal.

40. Whitman formaba parte del plan de las Conferencias Gifford desde el principio, y yo había redactado un primer borrador de este material antes de leer esas conferencias; pero, dado que sólo habría diez charlas, de las cuales cuatro estaban dedicadas al material que ahora es la segunda parte de este libro, decidí impartir una de ellas sobre el ascenso contemplativo, otra sobre el ascenso cristiano, una tercera sobre el ascenso romántico y la última sobre Joyce. Por ello no hubo ocasión de presentar el material sobre Whitman antes de 1996.

O, en palabras de Whitman —y leímos estos versos en voz alta después, para señalar la ocasión y honrar al poeta—

Quien degrada a otro me degrada a mí,
Y todo lo que se dice o se hace vuelve al fin a mí. [...]
Pronuncio la palabra prístina, hago el signo de la democracia,
¡Por Dios!, yo no aceptaré sino aquello cuyo duplicado acepten todos en las mismas condiciones. [...]

Por la gran Idea, la idea de los individuos perfectos y libres,
Por ella, el bardo marcha a la vanguardia, guía de guías,
La actitud de él llena de alegría a los esclavos y de terror a los déspotas extranjeros. [...]

No se extingue la Libertad, no retrocede la Igualdad,
Ellas viven en los sentimientos de los hombres y de [...] las mujeres.

(CM 24, vv. 503-504, vv. 506-507; OA 10, vv. 154-158)

Capítulo 16

La transfiguración de la vida diaria: Joyce

I. Preguntas escolásticas

Tendida sobre su costado izquierdo en la cama con virolas de latón, «la mano izquierda bajo la cabeza, la pierna derecha extendida en línea recta y descansando sobre la pierna izquierda» (737),[1]* mira dormir a su marido, los pies de él cerca de su cara, acurrucado como un bebé, la cara junto al trasero de ella, «el dedo índice y el pulgar de la mano derecha descansando sobre el caballete de la nariz» (737). Entre tanto, reflexiona sobre su insólita petición:

> Sí porque él no había hecho nunca una cosa así antes como pedir que le lleven el desayuno a la cama con un par de huevos desde los tiempos del Hotel City Arms cuando se hacía el malo y se metía en la cama con voz de enfermo haciendo su santísima para hacerse el interesante ante la vieja regruñona el señor Riordan [...] aun así me gusta eso de él tan atento con las viejas ya ves y con los camareros y mendigos también [...] si es que alguna vez tuviera algo serio [...] y entonces tendríamos una enfermera del hospital tener que aguantar el rapapolvo y él allí hasta que lo echen o una monja a lo mejor como la de esa foto guarra que tiene es tan monja como yo no [...] me gustaría que algún hombre me cogiera alguna vez cuando él está ahí y me besara en sus brazos no hay nada como un beso largo y ardiente hasta dentro de tu alma casi te paraliza luego me fastidia aquella confesión cuando solía ir al padre Corrigan me ha tocado padre y qué hay de malo si lo hizo dónde y yo dije que por el comienzo del canal como una tonta pero por qué partes de tu persona hija mía en la pierna detrás por

1. Todas las citas de *Ulysses* se toman de la edición de la Modern Library (1961), a la que corresponden los números de página.

* Joyce, *Ulises*, trads. Francisco García Tortosa y María Luisa Venegas Lagüéns, Madrid, Cátedra, 2ª edic. revisada, 2001. (*N. de las t.*)

> arriba sí bastante arriba fue donde te sientas sí O Dios no podía haber dicho culo de corrida y haber acabado antes [...] me gustaría que me abrazara uno con sus vestiduras y el olor a incienso que despide como el papa (738, 740-741).

¿Encontramos aquí la contemplación de la belleza en sí, tal y como se la describe la sacerdotisa Diotima a Sócrates?

Topamos con unos pies que casi rozan una cara, con una cara cerca de unas nalgas. Hallamos una contemplación retrospectiva de una *mímesis* pornográfica y de un interrogatorio confesional; otra, prospectiva, de un ósculo apetecido, de una seducción clerical.

¿Encontramos un ejemplo del *amor intellectualis Dei* del que habla el gran Spinoza?

Hallamos una curiosidad celosa, una vanidad corporal impenitente, una concupiscencia carnal.

¿Enjuagan nuestra escena las lágrimas de la contrición agustiniana, el rocío de la gracia redentora?

La orina que cae hasta el «orinal doméstico» (770).

¿Encontramos a un Dante puro, de cuya frente ha caído la última P? ¿Vemos frente a él a la *donna beata e bella* en su carro triunfal, figura de la Madre Iglesia?

Tropezamos con Bloom,[2] «adorador de culos adúlteros». Descubrimos la señora Marion Bloom, un «organismo físico y mental femenino» (732), «satisfecha, recostada, plena de vida» (737).

Los colores blanco y rojo de las prendas femeninas, ¿derivan del simbolismo dantesco de la fe cristiana (blanco) y el amor cristiano (rojo)?

De los restos seminales de Blazes Boylan (blanco). De las omisiones menstruales (rojo).[3]

Y, ¿se remonta Bloom el Judío, con alas conquistadas en el ardiente afán de amor, hacia una luz que no ha alcanzado ningún ojo?

«Y ¡Oh! luego la carcasa reventó y fue como un suspiro de ¡Oh! y

2. Véase la pág. 442, en la que Gerry MacDowell formula esta acusación.

3. Acerca de la confusión verbal de Molly véase pág. 770: «cuánto le debo doctor una guinea por favor y preguntarme si tenía omisiones frecuentes de dónde sacan esos viejos todas las palabras que tienen omisiones» —y también pág. 781.

todo el mundo exclamó ¡Oh! ¡Oh! en éxtasis y derramó un chorro de finas hebras de lluvia de oro y se deshicieron y ¡ah! eran estrellas todas de un verdor de rocío que caían junto con doradas ¡Oh tan preciosas, Oh, suaves, dulces, suaves! [...] El señor Bloom con mano cuidadosa se arregló la camisa húmeda. Válgame Dios, esa diablilla coja. Empieza a sentirse frío y humedad. Los resultados nada agradables. Aun así uno tiene que desahogarse de alguna manera. (366-367, 370)

Y, ¿corrió la señora Marion Bloom a los brazos de Poldy, su amante intenso y moreno, tan ajeno a la dicha celestial, el único doble de su alma?

«dice que tu alma que tú no tienes alma dentro sólo una materia gris porque él no sabe lo que es tener una [...] hacía lo imposible por no caerse dormido después de la última vez después de que nos tomásemos el oporto y el fiambre en pote tenía un agradable sabor salado sí porque yo misma me sentía muy bien y cansada [...] si estuviera casado estoy segura de que tendría un niño precioso y fuerte pero no sé Poldy tiene más leche [...]

II. El Santo Oficio

Nuestras versiones varias del ascenso del amor han intentado preservar la energía y la belleza del amor mientras lo purificaban de excesos deformantes. Pero todos los planteamientos que hemos examinado hasta ahora tienen algo en común. Todos repudian la vida diaria. La metáfora misma del ascenso sugiere la bajeza del lugar donde solemos vivir y estar. Todas las concepciones abordadas —incluso la de Whitman, en cierta medida— anhelan remontarse sobre esa cotidianidad, alejándose no sólo de lo que cabría denominar los aspectos idólatras del mundo social ordinario, su interés excesivo en el dinero, la fama y la venganza, sino también de las funciones diarias de la vida y de los objetos cotidianos, del barro, el pelo y la basura, como diría un platónico. Ello significa —pese a que los planteamientos cristiano y poscristiano convienen en que un amor realmente adecuado debe aceptar los defectos e imperfecciones de un ser humano además de su bondad— que todos esos ascensos nos rechazan en un sentido real. Nadie menstrúa en Platón. Nadie excreta en Spinoza. Nadie se masturba en Proust (aunque también en cierto sentido nadie hace nada más). Agustín y Dante dejan constancia de esos momentos, pero los abandonan en el Infierno. Cathy y Heathcliff demuestran su superioridad sobre el mundo de Linton mediante una intensidad demoníaca que parece elevarlos sobre

la vida diaria. En Mahler, el entorno social cotidiano está muerto y mata; el artista que asciende, acuciado por su propio grito de asco contra el mundo, se eleva hasta una esfera creativa en la que el amor está purificado de los fallos de atención que conforman buena parte de nuestra vida diaria. En Whitman, el cuerpo y el deseo erótico son rehabilitados, pero también transfigurados, integrados en la gran marcha de la justicia en el mundo, en vez de existir simplemente por sí mismos. Como decía Lawrence sobre su poesía, aunque uno alcance la eternidad, no se puede sentar allí. En ninguno de estos textos, por tanto, el amor viste un cuerpo real con sus hambres, sus sedes y sus fantasías, su combinación, tan humana, de generosidad y desmemoria.

Todos nuestros textos muestran el repudio de lo cotidiano tanto en su forma como en su contenido. La prosa abstracta del discurso de Diotima, tan diferente de la concreción de la narración que la rodea; las demostraciones geométricas de Spinoza, en las que deliberadamente pide al lector que vea las acciones y los seres humanos como líneas, puntos y superficies; el relato, distante y condescendiente, de Marcel acerca de las locuras de los humanos comunes y de su propio yo anterior, en todas estas opciones formales percibimos el compromiso con el ascenso contemplativo. En Agustín, la narración de la vida diaria es parte del recuerdo del pecado; la conversión hace que la atención del texto se dirija hacia arriba, de la autobiografía al comentario bíblico. El poema de Dante, el dictado interno de su amor, asciende en la forma a medida que su propia alma asciende, atendiendo a los individuos de una manera caracterizada por centrarse cada vez más en la gracia y la salvación. En Brontë, los dos narradores están enfangados en la vida diaria, pero desde esa perspectiva aspiran a una mayor autenticidad. La sinfonía de Mahler atiende a la mezquindad de lo ordinario con una distancia sardónica que culmina en un grito de asco; la recuperación del júbilo comienza con la fe inocente de un niño, libre de los estragos de las distracciones cotidianas. La cósmica poesía del cuerpo de Whitman llama a todos los ciudadanos a la justicia con su aliento unificador idealista, dejando atrás gran parte del desorden del cuerpo y la mente de la vida real.

Así pues, todas estas obras abren una brecha amplia entre el lector que fabrican y el de la vida real. Se trata de una estratagema deliberada cuyo objetivo es dirigir la atención hacia arriba; pero corre el riesgo de aunar ira y asco cuando descubrimos que seguimos siendo nosotros mismos. En este capítulo me ocupo de una obra que salva la brecha sin renunciar al esfuerzo moral y, especialmente, a la lucha contra el odio y la venganza. Como escribió Joyce en uno de sus primeros ensayos, «debemos aceptar la vida tal como la vemos ante nuestros ojos, a los

hombres y las mujeres tal como los encontramos en el mundo real, no como los aprehendemos en el mundo de la fantasía». Y si imaginamos los textos a la manera de Dante, como dictados de amor, se trata también de una nueva expresión de amor.

Joyce le puso nombre a la base intelectual de su arte. En su poema de 1904 «El Santo Oficio», escrito inmediatamente después de una visita a París, durante la cual pasó mucho tiempo en burdeles y buena parte del resto leyendo *Acerca del alma* en francés, se incluyen estos exuberantes versos:

> Yo mismo me impondré a mí mismo
> Este nombre: Catarsis-Purgante [...]
> Difundiendo en la taberna y en el burdel
> La ciencia del ingenioso Aristóteles [...]
> Rigiendo la vida por sentido común
> ¿Cómo evitar ser vehementes?*

Joyce establece aquí algunos nexos complejos: entre la filosofía aristotélica y la aceptación de la sexualidad, entre una vida gobernada por la cotidianidad aristotélica y las intensidades de lo erótico. A medida que el poema avanza, se hace claro que su título describe tanto aquello a lo que Joyce se enfrenta —los dogmas de la autoridad eclesiástica, que se interponen entre los humanos, y la aceptación de su humanidad— como aquello que propone llevar a cabo en su arte —un sagrado sacramento de purga aristotélica,[4] en el cual la metafísica censora de la Iglesia Católica irlandesa será arrastrada por las cloacas limpiadoras de la franqueza literaria joyceana:

> Mas todos éstos de quienes hablo
> Me convierten en la cloaca de su cenáculo.
> Para que puedan soñar sus fantasías ideales
> Yo evacuo sus inmundas corrientes [...]
> Así aligero sus culos timoratos
> Cumpliendo con mi oficio de Catarsis. [...]
> Y aunque a coces me echen de su puerta
> Mi alma los despreciará por los siglos de los siglos.

* Joyce, *Poesía completa*, trad. José Antonio Álvarez Amorós, Madrid, Visor Libros, 2007. (*N. de las t.*)

4. Al igual que a la mayoría de las personas con formación clásica de su época, a Joyce se le enseñó que lo que Aristóteles quería decir con *kátharsis* era «purga». Yo no concuerdo (véase Nussbaum [1986]. Interludio 2); pero Joyce saca buen partido de la idea.

La Iglesia considerará el arte abiertamente sexual de Joyce una suerte de alcantarilla. Su desafiante concepto le da la vuelta a la metáfora, afirmando que el rechazo religioso del cuerpo son los residuos, y que su arte es una cloaca aristotélica que se los llevará, dejando al cuerpo —y al alma— en paz y buen estado de salud en lo sucesivo. Diotima está dándole la vuelta a su escala.

III. Un caos dividual

«Al señor Leopold Bloom le gustaba saborear los órganos internos de reses y aves. Le gustaba la sopa de menudillos espesa, las mollejas que saben a nuez, el corazón asado relleno, los filetes de hígado empanados, las huevas de bacalao fritas. Lo que más le gustaba eran los riñones de cordero a la plancha, que le proporcionaban al paladar un delicioso gustillo a orina tenuemente aromatizada» (55). Así da comienzo a su día el protagonista homérico del sublime descenso del amor, el blanco de las pequeñas tretas del amor (367). «Luz y aire helados había en la cocina pero fuera una mañana agradable de verano por todas partes» (55). Prepara la bandeja de desayuno de Molly, colocando las rebanadas de pan con mantequilla. La gata merodea. «El señor Bloom miró amablemente, con curiosidad, la ágil forma negra.» Se pregunta cómo ven y entienden los gatos. «¡Maararrañau! dijo la gata con fuerza».

Ulises, como la tragedia clásica del periodo del Renacimiento aristotélico, se restringe al lapso de un solo día. Pero los días trágicos aristotélicos cuentan con una trama cuyos acontecimientos se enlazan mediante cadenas de probabilidad y necesidad. El día de Bloom, 16 de junio de 1904, al igual que la mayoría de los días humanos, está lleno de accidentes, elude las más ingeniosas tentativas del lector de organizarlo en forma de argumento ordenado. La tragedia es filosófica porque sus tramas manifiestan la naturaleza esencial del alma humana en sus intentos de vivir bien. El día de Bloom es filosófico porque contiene riñones fritos, una gata glotona con «ávidos ojos ruborosoentornantes», cuatro rebanadas de pan y mantequilla; porque Bloom, obedeciendo a su manera las leyes de la probabilidad y la necesidad, come, defeca, se masturba, orina, duerme.

Como afirma Joyce, al describir la escritura de *Ulises* en *Finnegans Wake*,[5] el creador de Bloom, moralmente sublime y auténticamente

5. Éste es el pasaje en su integridad (Joyce [1959], págs. 185-186):

Entonces, el pío Eneas, conformante con el fulminante firmen que disfruta en el terreno tremuloso que, cuando llega la llamada, él producirá nichtemáricamente des-

heroico, «el pío Eneas», seguía un mandato divino: «cuando llega la llamada, él producirá nichtemáricamente desde su nada celestial cuerpo una cantidad nada incierta de materia obscena no protegida por copriright en las Estrellas Unidas de Urania o bedeed y bedood y bedang y bedung para él», hasta que «a través de las entrañas de su desgracia, destelladamente, fielmente, cruelmente, apropiadamente», como un «yocalamar» que se sirve de «esta doble tinta», escribió «sobre cada centímetro cuadrado del único papel disponible, su propio cuerpo [...] (así pues, dijo, reflexionando desde su propia invivible vida persona individual, transaccidentado mediante los fuegos lentos de la conciencia en un caos dividual, peligroso, potente, común a todacarne, humano solo, mortal) [...]». Éste es un texto, entonces, en el que la vida se escribe con la «doble tinta» del semen y el excremento sobre la piel del «nada celestial cuerpo»; en el que la vida no es imaginada homéricamente sino «nichtemáricamente» (término que podemos también interpretar como alusión a la estructura anti*tem*ática y antimoralizante de la novela, y a su fascinación por los acontecimientos de la noche [*Nacht*] tanto como por los del día [gr. *heméra*], o incluso en contraposición a ellos [*nicht*]); en el cual la realidad de la vida de sus personajes no está, como el cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino de la misa, transustanciada, realizada como sustancia, sino «transaccidentada», realizada como accidente, como contingencia en los fuegos lentos del pensamiento —y realizada, no como las historias de individuos, sino como la historia de «dividuos» accidentales y fragmentados, extraña e incongruentemente compuestos de memoria y fantasía, pensamiento filosófico y excitación genital; un texto que siempre ha tropezado, como consecuencia, con dificultades en esa exaltada república moral de los Estados Unidos de Urania, que nunca ha tenido «copriright» esto es, el derecho de escribir con o de los propios excrementos

---

de su nada celestial cuerpo una cantidad nada incierta de materia obscena no protegida por copriright en las Estrellas Unidas de Urania o bedeed y bedood y bedang y bedung para él, con esta doble tinta, calentada a temperatura de sangre, ácido gálico sobre mineral de hierro, a través de las entrañas de su desgracia, destelladamente, fielmente, cruelmente, apropiadamente, este Esuan Menschavik y del primero al último de los alchimistas, escribió sobre cada centímetro cuadrado del único papel disponible, su propio cuerpo, hasta que por su sublimación corrosiva un tegumento de tiempo presente continuo lentamente desplegó toda la voz jovial humormoldeada ciclogirante historia (así pues, dijo, reflexionando desde su propia invivible vida persona individual, transaccidentada mediante los fuegos lentos de la conciencia en un caos dividual, peligroso, potente, común a todacarne, humano solo, mortal) pero con toda palabra que no quería fallecer el yocalamar que él había rociadoprotegido del mundo cristalino menguó viejodisgustado y doriangrayesco. Esto existe eso es tras haberlo dicho lo sabemos.

(gr. *kópros*). Pues esa república, como Joyce supo bien, no está sola, sino que, a su manera característica, es insólitamente enérgica en su lealtad a la recatada Afrodita Urania que se describe en el *Banquete* platónico, con su interés puro por la educación de los jóvenes y su menosprecio por su cotidiana prima, Afrodita Pandemos, inclinada al placer corporal.[6] Y al contraponer su musa a Urania —en la mitología griega, la musa de la escritura cosmológica tradicional—,[7] Joyce nos dice que la suya no es la creadora de un cosmos norteamericano a la manera de Whitman, sino de un anticosmos y de una antiAmérica, un mundo donde las estrellas que guían la vida de la gente no están unidas, como a los estadounidenses optimistas tanto les complace creer, y donde los dividuos en caos hacen cosas a-platónicas y a-cristianas, por no mencionar las a-estadounidenses.

La idea de una escritura en la que el lugar común y lo accidental se realizasen como objetos adecuados de atención literaria guió la producción literaria de Joyce desde una fecha muy temprana. Ya en 1900, a los 18 años, había comenzado a escribir una serie de pasajes en prosa que denominaba «epifanías», refiriéndose (o contra-refiriéndose) a la manifestación de la divinidad de Cristo a los Reyes Magos. Pero las epifanías joyceanas eran descripciones de cosas y personas corrientes, en las que «el alma del objeto más común [...] nos parece radiante». Cabe encontrar tales manifestaciones de vida hasta «en la vulgaridad de expresión o de gesto»; y, sorprendentemente, el joven Joyce añade (anticipando la imaginería del pasaje de *Finnegans Wake*) que esas confrontaciones con nuestra propia vida pueden denominarse con justicia «eucarísticas».[8] Presentar un accidente como accidente, atender a lo ordinario en cuanto ordinario, parecen exigencias pequeñas que imponer sobre el autor y el lector, efectivamente lejos de las grandes transacciones espirituales de la misa. Pero quizá no resulte tan fácil ver las cosas como son, ni reconocer el propio yo desordenado en ellas, sobre todo en una sociedad gobernada desde hace tanto tiempo por las aspiraciones de la filosofía y

6. Véase *Ulises* (490), donde (en Nighttown) el conservador del Museo de Kildare Street aparece «arrastrando una batea sobre la que van las estatuas bamboleantes de diversas diosas desnudas, Venus Calipigia, Venus Pandemos, Venus Metempsicosis [...]». Calipigia, «hermoso culo», alude claramente al cariño de Bloom por Molly; Metempsicosis, a una idea que atraviesa la novela sobre la petición que hace Molly a su marido de que defina ese término.

7. Véase *Fedro* de Platón, 259BC, donde Sócrates afirma que la vida filosófica está dedicada a Calíope, la musa de la poesía épica, y a Urania.

8. Esta argumentación es de *Stephen el Héroe* (Joyce [1955], págs. 30, 211-213), no de los textos críticos tempranos, pero Ellman (1983), pág. 83, la considera, plausiblemente, una explicación de las ficciones que Joyce redactaría poco después.

la religión, y por el lenguaje de la ascensión, la purificación y la divinización al cual dichas tradiciones están tan apegadas. Puede que haya un género de gracia en ello, más difícil que la pureza.

«Éste es mi cuerpo», dice Bloom, pensando que le encantaría darse un baño.[9]

¿Qué significan estas dificultades, sin embargo, para nuestras vidas y para la naturaleza de nuestra atención a nuestros seres queridos? O: el descenso del amor, ¿cómo cambia el amor? Joyce roba el vocabulario sacramental para referirse a un riñón frito, al desayuno de un gato, a un viaje al excusado, al placer sexual de una mujer. Pero, ¿qué le hace a la tradición del ascenso cuando esto sucede?

Y, ¿cómo involucra al lector en su proyecto —un lector que, sea de donde sea, probablemente sea ciudadano de los Estados Unidos de Urania, dedicado al orden y al ascenso, y al que probablemente le desagrade la naturaleza accidental y la ausencia de trama de la novela, y ver a sus habitantes como ajenas criaturas dividuales lejos de él? Como seguimos con el tema de América, podemos abordar esta pregunta señalando que el juez John M. Woolsey, en la famosa sentencia que declara la novela no obscena, fallo que muestra considerable apreciación genuina del empeño de Proust, sin embargo, encuentra el tema muy alejado de él mismo y de su entorno: las «viejas palabras sajonas» usadas por los personajes de Joyce

> son palabras que serían natural y habitualmente usadas, creo yo, por los tipos de persona cuya vida, física y mental, Joyce pretende describir. Respecto a la recurrente emergencia del tema del sexo en la mente de sus personajes, debe recordarse siempre que su escenario es celta y su estación la primavera [...] Cuando un verdadero artista de las palabras, tal y como Joyce es, sin lugar a dudas, procura dibujar un cuadro real de la clase media baja de una ciudad europea, ¿debería ser imposible para el público estadounidense ver legalmente esa pintura?[10]

9. «Disfrutemos de un baño ahora: una limpia tina de agua, esmalte fresco, el delicado fluir tibio. Éste es mi cuerpo.

Presintió su cuerpo pálido reclinado en ella a todo lo largo, desnudo, en entrañas de tibieza, ungido con perfumado jabón derritiéndose, suavemente bañado. Se vio el torso y los miembros recubiertos por onduladas ondas y sostenido, impulsado ligeramente hacia arriba, amarillolimón: el ombligo, brote de carne: y vio la maraña de oscuros rizos de su mata flotando, pelo flotante del fluir en derredor del lacio padre de miles, lánguida flor flotante» (86).

10. Sentencia del juez John M. Woolsey en *U.S. vs. Un libro titulado «Ulises»* (6 de diciembre, 1933), impreso con la novela en la edición de la Modern Library, pág. X. Otro rasgo sorprendente del fallo es su metodología: al construir la prueba para determinar si una «persona normal» encontraría la novela obscena según la definición legal,

De ello cabría inferir que los jueces estadounidenses no piensan en el sexo, especialmente en invierno.

Contra tales rechazos del reconocimiento, *Ulises* despliega tres dispositivos estilísticos, que operan juntamente en compleja interrelación para desconcertar confundir tentar atraer y enfurecer a los lectores, hasta que su dignidad lectora es al fin doblegada, si no completamente devastada. Son éstos: la inclusividad gráfica, lo heroico y su parodia y el humor. El texto exige el reconocimiento, en primer lugar, sencillamente porque coloca ante el lector lo que, sobre todo si lo toma desprevenido, él o ella apenas puede negar que sea parte de la vida, en palabras que él e incluso ella difícilmente puede rehusar reconocer. La pasmosa concreción del día de Bloom, de la textura fragmentaria y de compleja urdimbre de sus cavilaciones, en las cuales el pasado colisiona con el presente y las acciones contra los recuerdos, fuerza el asentimiento. «¿Es rico ese Boylan? Tiene dinero. [...] Rasgó contundentemente por la mitad el cuento premiado y se limpió con él. Luego se ciñó los pantalones, se abrochó los tirantes y se abotonó. Tiró hacia atrás de la tambaleante, bamboleante puerta del excusado y salió de las sombras al aire libre. [...] Menos cuarto. Ahí está otra vez: la resonancia le sigue por el aire. La tercera. ¡Pobre Dignam!» (69-70). Como dice Bloom, «la vida podría ser así» (69). La aflicción por un amigo su-

---

Woolsey mostró la obra a dos varones conocidos, «hombres cuya opinión sobre la literatura y sobre la vida valoro en sumo grado». Sobre esta base, se siente capaz de «aventurar» una hipótesis sobre lo que diría una mujer sobre su vocabulario, concluyendo que «casi todos los hombres» pero sólo «muchas mujeres» están familiarizados con las palabras en cuestión. En un pleito anterior sobre la publicación de la novela, la acusación mantuvo que el peligro primordial era que «la mente de una muchacha» se corrompería con el libro. Al parecer, Woolsey no estaba preparado para hacer tal experimento.

Para una exposición ampliamente documentada de los diversos procesos de la novela, véase Edward de Grazia, *Girls Lean Back Everywhere* (1992). El título de de Grazia está tomado de la defensa del libro en 1920 por parte de su editora lesbiana, Jane Heap —quien, observa de Grazia, practicaba el travestismo y solía hablar desde un punto de vista masculino. Heap escribe, acerca del episodio de Gerry MacDowell: «El señor Joyce no enseñaba perversiones del Antiguo Egipto ni inventaba ninguna nueva. Las muchachas se reclinan en todas partes, enseñando puntillas y medias de seda; llevan blusas escotadas sin mangas, trajes de baño que dejan sin aliento; los hombres tienen pensamientos y emociones sobre esas cosas en todas partes —rara vez de forma tan delicada e imaginativa como el señor Bloom— y ninguno es un corrupto». Sobre este juicio temprano en Nueva York, véase también Ellman (1983), págs. 502 y sigs.

cede a una visita al excusado, y en torno a ambos, en cuanto momentos del presente, se enroscan hebras serpenteantes de recuerdo y fantasía y expectación, que recorren el día de la mente, sin dejar ni un momento único, ni un solo amor exclusivo, ninguna deducción lógica que no esté teñida de deseo y arrepentimiento. De este modo el texto dice aquí, aquí en esta confusión está el cosmos (o no cosmos) realmente completo, aquí y no en esos textos clarificados probabilizados de argumentos definidos en los que estamos acostumbrados a buscar nuestras vidas. Incluso aquel lector para el cual la concentración en la conciencia resulta una herramienta novelesca conocida —el de, por ejemplo, Henry James, o de Proust—[11] sería puesto a prueba por la sorprendente multiplicidad y el desorden cotidiano de la conciencia en esta obra.

Pero la novela es también una epopeya; y se propone revisar de modo deliberado y minucioso la *Odisea* homérica, cuyos episodios proveen de nombres a sus capítulos. Joyce llamó obsesivamente la atención hacia este rasgo de la obra, calificando a Bloom de héroe épico moderno. Por otra parte, la novela no sólo alude a la *Odisea*. Está repleta de alusiones, en estilo, estructura y contenido, a cientos de textos, tanto «altos» como «bajos», incluyendo muchas de las grandes obras de la tradición filosófica y religiosa occidental. Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Dante, Spinoza, están aquí, junto al periódico del día, junto a *El golpe magistral de Matcham* y a *Rubí: el orgullo de la pista*, junto a *Don Giovanni* de Mozart y la Liga de Deportes Gaélica, junto a una guía de Dublín y las sagas medievales irlandesas. De una manera obvia, las alusiones a la tradición heroica —especialmente en su ridícula proliferación y su heterogeneidad incongruente— sirven para dirigir la atención de los lectores hacia abajo, recordándoles la considerable distancia que media entre los héroes de leyenda y las personas reales de su mundo. En vez de la perspicacia impenetrable del hábil Odiseo, guía de su pueblo, tenemos a un judío cornudo, un marginado del

11. Para varios relatos del famoso encuentro entre Joyce y Proust, véase Ellman (1983), págs. 508-509. Según William Carlos Williams, los dos se entendieron mientras pudieron comparar enfermedades; pero cuando ambos negaron conocer la obra del otro, la conversación acabó. Joyce narró el acontecimiento de forma distinta: «Proust sólo quería hablar de duquesas, mientras que a mí me interesaban más sus camareras». Otra invitada, amiga de Joyce, recuerda que cuando el grupo se separó Proust les propuso a ella y a su marido ir en taxi a su piso; Joyce, que no había sido invitado, se montó con ellos. «Lamentablemente su primer gesto fue abrir la ventana con estrépito. Como Proust era sensible al aire fresco, Schiff la cerró inmediatamente.» Cuando llegaron, Proust seguía sin haberlo invitado, y Schiff tuvo que persuadirlo a dejar que el taxi lo llevara a casa. Más tarde, en un cuaderno, Joyce anotó: «Proust, bodegón analítico. El lector acaba la oración antes que él».

que muchos se burlan, incapaz de conservar un trabajo. En lugar de Telémaco, heroico hijo del héroe, encontramos a un joven escritor airado y atormentado que no se ha bañado desde octubre (673). En vez de la fiel y prudente Penélope, que espera a su marido más de diez años, resistiéndose a todas las ofertas, vemos a la adúltera Molly, que no tiene intención alguna de esperar durante «un periodo de 10 años, 5 meses y 18 días durante el cual el trato carnal había sido incompleto, sin eyaculación de semen dentro del órgano natural femenino» (736). En lugar de la dignidad mesurada del hexámetro homérico estamos ante una caótica profusión de estilos, alto y bajo, que desfilan por la mente y la retratan sin ofrecernos un lugar estable donde apoyarnos y encontrar la pureza.

La idea de que estamos inmersos en una parodia de lo heroico, en un recorte de sus pretensiones al tamaño del mundo real, es una de las fuentes principales de humor dentro del texto y, por ello, una de las formas principales en que el texto recluta al lector para el proyecto «eucarístico» de Joyce. Entre los ejemplos más simples, contamos con el delicioso retrato del nacionalista irlandés ebrio en el bar de Barney Kiernan, el Polifemo del episodio de «El cíclope», a guisa de los héroes de las sagas irlandesas:

> De su cinturón le colgaba una ristra de piedras marinas que cascabeleaban a cada movimiento de su portentosa figura y en ellas estaban talladas con rudo aunque admirable arte las efigies tribales de muchos héroes y heroínas irlandeses de la antigüedad, Cuchulin, Conn el de las cien batallas, Niall el de los nueve rehenes [...], el padre John Murphy [...], Francy Higgins [...], Goliat [...], el Herrero del Pueblo, el Capitán Clarodeluna, el Capitán Boicot, Dante Alighieri, Cristóbal Colón, San Fursa, San Brendano, Marshal MacMahon, Carlomagno, Theobald Wolfe Tone, la Madre de los Macabeos, el último de los Mohicanos, la Rosa de Castilla, el Hombre para todo, el Hombre que hizo saltar la banca en Monte Carlo, el Héroe de la Portería, la Mujer que no quiso, Benjamin Franklin, Napoleón Bonaparte, John L. Sullivan, Cleopatra [...], Mahoma, la Novia de Lammermoor, Pedro el ermitaño, Pedro el empaquetador, Rosaleen la Tostada, Patrick W. Shakespeare, Brian Confucio, Murtagh Gutenberg, Patricio Velasquez [...] (296-297).

La parodia nos muestra el contraste absurdo entre la grandiosidad de la leyenda y los hechos de la vida urbana diaria, pues el supuesto héroe es un fanfarrón ignorante y antisemita desprovisto de dignidad y estatura. Las pretensiones irlandesas a un estatus heroico quedan en evidencia, tanto en el contenido del jactancioso catálogo como en su interminable torrente estilístico. (He citado una pequeña fracción de

la lista de nombres.) Parte de su humor antiheroico descansa en su carácter excesivo.

Pero incluso aquí hay ternura en lugar de ensañamiento. El texto ejemplifica las costumbres irlandesas de fanfarronear y de hablar en exceso a la vez que las parodia, y se incluye a sí mismo en la censura. Y, puesto que tan obviamente se deleita en la exuberancia de sus deficiencias, puesto que evidentemente se divierte mucho más siendo defectuoso de lo que gozaría siendo perfecto y clásico, se induce al lector a experimentar placer en lo defectuoso y lo excesivo, a pensar que quizás sea en este mundo, en el que las cosas no son perfectas y los chistes se alargan un poco más de la cuenta, donde se encuentra el heroísmo real.

Este movimiento doble caracteriza a toda la novela.[12] A aquellos que disfrutan de la grandiosidad épica, los acontecimientos corrientes de la vida de Bloom pueden parecerles humildes. A los que complace el drama del periplo espiritual de Dante, el retorno de Bloom a su «Beatrice» se les antojará vulgar. A aquellos enganchados a la contemplación platónica o espinoziana, el interés de estas mentes por el «barro, el pelo y la basura»[13] les parecerá perverso.[14] Los que reaccionan con asco ante las funciones corporales y sus productos, lo juzgarán uno de los libros más repugnantes del mundo.[15] Pero, como el texto dirige la aten-

12. Para una excelente exposición de este aspecto, véase Ellman (1983), pág. 360. En la pág. 416 menciona una conversación entre Joyce y su alumno de lengua George Borach, en la que Joyce insiste en que escogió la *Odisea* por considerar que su tema era «el más humano de la literatura universal», el más «abarcador».

13. Véase Platón, *Parménides* 130 CD (citado en el capítulo 10, nota 19), donde Sócrates expresa desdén por la idea de que haya ideas de objetos tan indignos.

14. En el *New York Times* del 23 de febrero de 1921 se opinaba que *Ulises* era «una producción curiosa, no del todo carente de interés, especialmente para los psicopatólogos». Véase de Grazia (1992), pág. 14. Un juez del proceso de Nueva York exclamó: «Me parecen los delirios de una mente trastornada. ¡No me explico por qué alguien querría publicarlo!» (de Grazia [1992], pág. 12).

15. Una reseña temprana afirmaba:

> Lo he leído, y sostengo que es el libro más notoriamente obsceno de la literatura antigua y moderna. La obscenidad de Rabelais es inocente comparada con sus horrores purulentos y escabrosos. Todas las cloacas secretas del vicio desembocan en su corriente de pensamientos inimaginables, imágenes y palabras pornográficas. Y sus sucios desvaríos están salpicados de blasfemias atroces y repugnantes dirigidas contra la religión cristiana y contra el sagrado nombre de Cristo —blasfemias hasta ahora asociadas con las orgías más degradadas del satanismo y la misa negra.

Este comentarista, curiosamente, usa para el arte de Joyce precisamente la imagen que éste había utilizado, invertida, en «El Santo Oficio» —y, de modo similar, vincula la pureza religiosa con el asco hacia el cuerpo.

ción y el corazón del lector hacia esos elementos de la vida diaria, y lo hace con ternura, la primera impresión, la risa ante las yuxtaposiciones absurdas, conduce pronto a un segundo conjunto de pensamientos, en el que uno se pregunta si la amabilidad sencilla de Bloom con la familia de Dignam, su pequeño discurso contra la intolerancia racial, su poema tonto para Molly, su beso en el trasero de su mujer, no serán el material de lo que hay de real en el heroísmo, y de lo que hay de generoso y genuino en la vida espiritual. A través del humor, el texto nos lleva, seduciéndonos, hasta ese pensamiento.

> ¿Qué acróstico sobre la abreviatura de su nombre había él (poeta cinético) enviado a miss Marion (Molly) Tweedy el 14 de febrero de 1888?
>
> Los poetas a menudo han cantado en rimas
> Su divina alabanza de la dulce música.
> Que loen nueve veces nueve.
> Mucho más amada que el canto o el vino,
> Tú eres mía. El mundo es mío (678).*

Por encima de todo, *Ulises* es un libro sobre el amor. Y pretendiera o no Joyce divulgar el nombre de «la palabra que todos conocen» que Stephen Dedalus busca a lo largo de sus páginas,[16] su historia de descenso es la historia del descenso del amor, y su caos es el desorden del amor —sobre todo, el del amor erótico, cuya musa Pandemótica (¿o Pandémica?) es la dictadora de la doble tinta de calamar del texto.

* Sustituimos la traducción del poema de Francisco García Tortosa y María Luisa Venegas Lagüéns por nuestra propia versión, que no conserva el acróstico ni la rima pero refleja de forma más literal su espíritu. Nos anima a ello el que la autora, más adelante, cite de nuevo uno de los versos de esta composición. Incluimos aquí, por su interés, la conseguida versión de la traducción que seguimos:

> Poetas ha habido que al cantar el son de su rima
> Oratorio mudaron en loas divinas.
> Libre el himno entonen a la venusina.
> Digna más que trova o jarandina.
> Yal de la selva, del mundo ocarina. (*N. de las t.*)

16. Sobre la controversia en torno a la interpretación de que esa palabra es «amor» y su inclusión en el texto de Gabler, a la aprobación inicial de Ellman y su defección posterior, y a la corrección de Kidd, que deja implícita la identidad de la palabra, véanse John Kidd, «The Scandal of Ulises», *New York Review of Books*, 30 de junio de 1988; Hugh Kenner, «The Scandal of Ulysses», 27 de octubre de 1988, e intercambios ulteriores de cartas; acerca del planteamiento original de Ellman sobre «la palabra que todos conocen», véase la edición de Cubler de la novela (Nueva York, Vintage, 1986), pág. xii.

La novela encierra tesis serias sobre el amor que la vinculan con la tradición filosófica en muchos puntos. Parece alegar que sólo a través del amor, y además del amor corporal, pueden los seres humanos salir del solipsismo y la soledad y alcanzar la realidad de otra vida.[17] Parece sostener que la imaginación creativa es en sí erótica, una receptiva idea de ideas, pasiva, masoquista, semejante a «la seguridad del sentido del tacto» en la «mano firme toda masculina femenina pasiva activa» (674) de Bloom.[18] Parece postular que el amor es la gran esperanza también para la vida pública, que es el gran adversario del «insulto y el odio» que constituyen en sí mismos «lo contrario de lo que es la vida de verdad».[19] Pero en todas las apariciones de lo erótico en la obra encontramos la duplicidad antiheroica ya mencionada —cuando descubrimos en la casa de Bloom una novela romántica «que se me habrá caído muy apropiado junto al orinal doméstico» (653); cuando reparamos en que al inquietante recuerdo de Howth y de los rododendros sucede una visión nada romántica:

> Todo tranquilo en Howth ahora. Las distantes colinas parecen. Donde nosotros. Los rododendros. Soy un tonto quizá. Él se lleva el zumo, y yo la cáscara. Aquí es donde yo llego. Todo lo que esa vieja colina ha visto. Los nombres cambian: eso es todo. Amantes: Mmm Mmm (377).

Como diciendo: no vayas a creer que puedes tener lo grandioso sin llevarte esto también. Como diciendo: quizá no puedas tener lo grandioso porque te llevas esto también.

Pero a fin de ver lo que le sucede efectivamente al amor y qué es lo que queda cuando la escala de Diotima se quita o se coloca al revés, quiero examinar ahora de cerca únicamente tres episodios de la novela, en los que vemos con especial claridad su relación con las diversas tradiciones del ascenso. Se trata de «Nausica», «Ítaca» y «Penélope».

17. El notable artículo de James Cappio (1981) argumenta convincentemente que éste es el tema del episodio «Proteo», y que el mismo enfrenta al realista e hilomorfista Aristóteles y al idealista Berkeley sólo para cortar el nudo mediante el deseo de una caricia corporal.

18. Acerca de este tema en Joyce en general, véase Ellman (1983), págs. 51, 296, 368-370. Bloom es a la vez andrógino y masoquista, como vemos en el episodio de Circe, escrito en una época en la que Joyce estudiaba *Venus im Pelz*, de Sacher-Masoch. Bloom es «un ejemplar perfecto del nuevo hombre femenino» (493). Compárese, en el pasaje de *Finnegan's Wake*, con «a través de las entrañas de su desgracia».

19. Bloom al cíclope (333).

IV. «El amor que pudo haber sido»

> El atardecer de verano había empezado a envolver el mundo en su misterioso abrazo. A lo lejos por el oeste el sol se ponía y el último arrebol de un día efímero en demasía se entretenía tiernamente sobre el mar y la playa, sobre el orgulloso promontorio del querido y viejo Howth vigía eterno de las aguas de la bahía, sobre las rocas de algas tapizadas por toda la marina de Sandymount y, finalmente, pero no por ello menos, sobre la callada iglesia de donde a veces emanaba sobre la quietud la voz de una oración a aquella que en su puro esplendor es guía perenne para el corazón del hombre sacudido por la tormenta, María, estrella de los mares (346).

Así comienza el episodio que culmina en la masturbación de Bloom, mientras mira las piernas y la ropa interior de Gerty MacDowell quien, excitada por su propia fantasía sexual sobre un forastero moreno y misterioso, levanta su falda para él mientras se reclina hacia atrás para ver los fuegos artificiales. Después, cuando él se arregla la camisa húmeda, ella se aleja cojeando y su cojera, oculta hasta entonces, disipa la fantasía de Bloom. («Un defecto es cien veces más grave en una mujer. [...] Me alegro de no haberlo sabido mientras se estaba exhibiendo» [368].) La ensoñación inicial de Gerty, la llegada de Bloom, la excitación y el orgasmo de éste: todo está narrado en la prosa de revista femenina sentimental que conforma en gran medida el contenido de la conciencia de Gerty. A medida que ella se aleja, la perspectiva cambia a la del realismo sincopado e intermitentemente compasivo de Bloom, como si el desvanecimiento de la fantasía romántica hubiese hecho desaparecer también la prosa en que se formulaba.

Así pues, en la superficie tenemos un contraste de visiones y estilos, que al parecer es una oposición entre la fantasía degradada y degradante y las cosas tal como son. Por un lado, encontramos la imaginación y la prosa de Gerty sobre sí misma, con su combinación de romanticismo popular y cristianismo erotizado y sentimental, junto a un consumismo que se nutre de las fantasías suscitadas por tales tradiciones:

> Gerty MacDowell [...] era, en verdad, el más excelente modelo de la atractiva juventud irlandesa que uno pueda imaginar. [...] Era delgada y garbosa, más bien frágil aunque esas tabletas gelatinosas de hierro que había estado tomando últimamente habían estado obrando maravillas mucho mejor que las píldoras para mujeres de la viuda Welch [...] Si al menos el destino propicio la hubiera hecho nacer dama de alta alcurnia [...]. Gerty MacDowell podría fácilmente haber estado a la altura de cualquier señora del país [...]. Y tal vez era eso, el amor que pudo haber sido, lo que

prestaba a su rostro de delicadas facciones en ocasiones una mirada, tensa y contenida, que confería una extraña y anhelante cualidad a sus bellos ojos, un embrujo que pocos podían resistir.

Por otro lado, tenemos la percepción, sin adornos, de Bloom:

¿Le aprietan las botas? No. ¡Es coja! ¡Oh!
El señor Bloom la observó según se alejaba cojeando. ¡Pobre muchacha! Por eso la dejaron arrinconada y las otras salieron corriendo (368).

Por una parte, contamos con la percepción de Gerty sobre Bloom a través de la lente deformante de la ficción romántica:

Pasión ardiente había en aquel rostro, pasión silenciosa como una sepultura, y la había hecho suya. Por fin los habían dejado solos sin que las otras pudieran entrometerse y hacer comentarios y sabía que podía confiar en él hasta la muerte, inquebrantable, un hombre de verdad, un hombre de estricto honor de pies a cabeza.

Por otra, estamos ante Bloom tal y como hemos llegado a conocerlo, con sus angustias y penas reales —«Trazo firme: La señorita Marion. [...] Curioso el reloj se me paró a las cuatro y media. [...] ¿Fue entonces cuando él, ella?» (369)— y su percepción de su propio cuerpo, realista y exenta de sentimentalismo: «Esta humedad resulta desagradable. Pegajosa. Bueno el prepucio no se ha puesto en su sitio. Mejor subir» (373).[20]

En esta primera lectura del contraste, según la cual Gerty es una ilusa y Bloom es realista, vemos la tradición romántica como fuente de mentiras. El escenario erótico de *Cumbres borrascosas* sigue siendo reconocible bajo la forma degradada de la revista femenina, y lo vemos como un marco que ha impedido a Gerty verse a sí misma claramente y percibir a Bloom como una persona por derecho propio. La abrupta revelación de la brecha entre fantasía y realidad suscita risa, pero, muy rápidamente, también compasión e incluso ira —pues la forma en que se le ha hecho ver la perfección femenina es una forma que le niega la felicidad a la persona real que es y que la obliga a desviar su mirada de

20. ¿Es un error que Joyce no haya circuncidado a Bloom? Incluso teniendo en cuenta las anomalías religiosas de su educación, cabría esperar que prevaleciese el peso de la tradición cultural. Véase también la página 746, donde Molly recuerda su curiosidad sobre si Bloom está circuncidado, y la página 760, donde recuerda un prepucio, aunque no está claro si su poseedor es Bloom (acerca del cual estaba pensando antes) o Mulvey (hacia quien sus pensamientos se dirigen poco después).

sí misma. «Ocurriera lo que ocurriera quería ser rebelde, independiente, libre» (365). Pero no lo es, y la yuxtaposición de su condición real y estas nociones bronteanas resulta patética e indignante.

Según vamos desarrollando estos pensamientos, sin embargo, nos vemos obligados a reconocer que el simple contraste entre la fantasía y la realidad, entre el mundo onírico de Gerty y el mundo real de Bloom, resulta hasta ahora demasiado simplista, pues las fantasías de Gerty no son sólo suyas. Están ampliamente diseminadas en su (y en nuestra) sociedad, y modelan las posibilidades de excitación sexual tanto para los varones como para las mujeres. Por lo tanto, también son realidad. Puesto que Gerty no encaja, ni puede hacerlo por más que se esfuerce, en el estereotipo de la mujer romántica, rebelde, independiente y libre, está destinada a la soledad y la burla, y probablemente lo más cercano a la intimidad sexual que experimente será este mismo encuentro y otros similares. Puede que Bloom sea más reflexivo y autocrítico que la mayoría de los dublineses de la novela, pero no es *sui generis*. Simplemente, asume que la excitación sexual exige una fantasía idealizadora y que no puede superar la confrontación con la realidad: «Verla tal cual lo echaría todo a perder. Es necesario el decorado, los coloretes, el vestuario, el ambiente, la música» (370).

Ello podría conducirnos a una condena más radical de la fantasía, pues cabría argumentar que la razón por la que una mujer como Gerty padece soledad y dolor se encuentra en los estereotipos culturales que imponen una imagen idealizada y estrecha de lo deseable eróticamente; que el motivo de la desilusión y el rechazo posorgásmicos de Bloom es la idealización en la que también él colabora. La aceptación de lo cotidiano supondría, entonces, el derrocamiento de la tiranía de la fantasía.

Quizá sí. Y quizá no. La propuesta acepta en cierto sentido la vida diaria, si bien en otro sentido no lo hace en absoluto, pues se niega a reconocer la omnipresencia de la fantasía en la vida sexual. Y, de esa forma, rehúsa aceptar una parte de la vida diaria que es fundamental para la bondad y la crueldad, para el amor y el odio. No se trata sólo de que sin fantasía quizá no experimentásemos excitación erótica alguna, como Bloom cree claramente. Se trata también de que, sin la energía de la fantasía, quizá no pudiésemos imaginarnos el bienestar ni el malestar de otro, lo cual es un hecho esencial en la vida moral, según muestra la novela. En este sentido, Gerty, la cual derrocha compasión por el imaginario amante moreno, no ha sido maltratada por la tradición y aventaja infinitamente, desde el punto de vista moral, al cíclope del episodio inmediatamente anterior, quien no puede concebir la humanidad similar de los judíos, sino que piensa en ellos como «menudos personajillos

[...] vienen aquí a Irlanda y llenan el país de chinches» (323). Y sospechamos que hay más ternura y un mayor vínculo en las fantasías paralelas de Bloom y Gerty[21] que en el acto sexual de Blazes Boylan, ese enemigo de la imaginación, con cualquier objeto. La fantasía literaria de Gerty le proporciona un sentido del sufrimiento de Bloom que, aunque rudimentario, no está completamente desencaminado; y le provee de un sentido de su carácter especial y de su dignidad que la ayudan a encarar la vida con un padre abusivo y bebedor y una madre enferma y abatida.[22] La fantasía de Bloom, aunque no puede incluir plenamente a la Gerty real, con su cojera, como objeto sexual deseable, le permite centrarse en la belleza que ella sí posee y considerar su situación con compasión.

Asimismo, al demandar una sexualidad perfecta y auténtica, en la que dos individuos confrontan mutuamente la esencia de sus almas, liberados de toda imagen construida, la lectura antifantasía, de hecho, se revela como cómplice de las mismas imágenes románticas (y cristianas) que pretende repudiar. Pues, ¿quién ha dicho que sea tan malo, tan poco auténtico, excitarse con una fantasía que no colisione con el sentido del otro de su propio yo auténtico? ¿Qué es lo que tanto nos molesta de la idea que parece tan obvia a Bloom, en concreto, de que Gerty se excita con una fantasía que no es él en realidad? Como él dice, «ha debido de estar pensando en otro todo el tiempo. ¿Qué daño hace? Desde que tuvo uso de razón, él, él y él» (371). Es la profunda influencia de la tradición romántica sobre nuestro juicio lo que nos torna tan insatisfechos con esta incapacidad de fundirse en un momento de rapto místico. Y esa tradición, tal como Bloom la ve, rechaza el modo de ser de la gente real. En «Nausica» vemos esos anhelos de completitud, pero también su inevitable frustración, considerándolos como parte de la «invivible vida persona individual, transaccidentada mediante los fuegos lentos de la conciencia en un caos dividual». Y en ese caos, y en la ternura del texto hacia sus protagonistas, por encima de las barreras de la fantasía que los separan y también los unen, pasa una suerte de

21. No está totalmente claro el que Gerty tenga un orgasmo, aunque sí que está extremadamente excitada; alude a la masturbación en las páginas 358 (su confesión al cura) y 366 (hay absolución mientras no haya coito prematrimonial), y la descripción de su percepción de los fuegos artificiales apunta con fuerza a un orgasmo. Bloom cree que ella encuentra satisfacción sexual en la situación.

22. «Es más, ella misma había presenciado en el seno familiar actos de violencia a los que da lugar la intemperancia y había visto a su propio padre, presa de la cólera de la intoxicación, fuera de sí porque si había una sola cosa en el mundo de la que Gerty estaba cierta era que el hombre que levanta la mano a una mujer menos cuando es por cariño, merece ser catalogado como de la calaña más baja» (354).

amor y simpatía, que cabe percibir (sin sentimentalizarla, tomando nota de su carácter insatisfactorio y levemente ridículo) si uno no busca con demasiado ahínco algo más. Como dice Bloom, «me vino bien en cualquier caso. [...] Por el alivio gracias mil. [...] En *Hamlet* está, eso. ¡Señor! Fue una combinación de varias cosas. Excitación. Cuando se recostó para atrás sentí un dolor en la punta de la lengua. La cabeza sencillamente se te arremolina. [...] Aun así fue una especie de diálogo entre los dos» (372).

V. El ascenso spinoziano de Bloom

En «Ítaca» Bloom se convierte, y no se convierte, en Spinoza.[23] El texto tiene forma de catecismo filosófico-científico, relatando la vuelta a casa y la conversación a media noche entre Bloom y Stephen, la salida de Stephen, los preparativos de Bloom para acostarse y su soñoliento diálogo con Molly, mientras se acomoda en la cama, con la cabeza junto a los pies de ella. El episodio ha parecido extraño y tedioso a muchos lectores; Joyce lo describía como «el patito feo del libro y por ello, supongo, mi favorito».[24] También es mi favorito, junto a «Penélope», pues su humor deriva de la incongruencia de confrontar la imparcialidad filosófica con los hechos mundanos de la experiencia. «Ítaca» otea la vida desde las alturas de la contemplación platónica o spinoziana, contemplando sus objetos como simples elementos en el cosmos, no marcados por la emoción humana, no teñidos de necesidad personal. Joyce calificaba la atmósfera del episodio de «espectralidad tranquilizadora» y el episodio, de «sublimación matemático-astronómico-físico-mecánico-geométrico-química de Bloom y Stephen», en el cual los acontecimientos «se resuelven en sus equivalentes cósmicos físicos psíquicos, etc. [...] de forma que el lector no sólo lo sabe todo y lo sabe de la forma más clara y fría, sino que Bloom y Stephen se convierten, en consecuencia, en cuerpos celestiales, vagabundos como las estrellas que contemplan».[25]

El mundo es visto de esa forma no sólo por el lector, sino por el propio Bloom, quien nos muestra sus motivaciones para emprender

23. Hay referencias explícitas a Spinoza en las páginas 342 (en la lista de Bloom de judíos famosos), 687 (otra lista de judíos famosos), 708 (*Pensamientos de Spinoza* está entre los libros en la estantería de Bloom, junto a *La historia del firmamento*, de sir Robert Ball, que también provee a Ítaca de algunos materiales) y 769 (donde Molly recuerda a Bloom hablando «de Spinoza y su espíritu que está muerto supongo hace mil años»).

24. Joyce, carta a Harriet Weaver, citada en Ellman (1983), pág. 500.

25. Cartas citadas en Ellman (1983), pág. 501.

este ascenso, y los beneficios del mismo. A lo largo de la novela, Bloom exhibe un espíritu científico. Desea saber cómo funcionan las cosas y es propenso —a diferencia de Molly— a ver los objetos diarios corrientes como desafíos para la explicación científica. En otros casos, la pasión por comprender le sirve para distanciarse de pasiones más perturbadoras. Ahora, mientras se prepara para entrar en la cama recientemente desocupada por Blazes Boylan, donde encontrará «la presencia de una forma humana, femenina, de ella, el vestigio de una forma humana, masculina, no de él, algunas migajas, algunos pedazos de carne en pote» (731), precisa la «espectralidad tranquilizadora» de la perspectiva contemplativa —y sigue el ejemplo estilístico de Spinoza, considerando «las acciones humanas y apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos».

> ¿En qué direcciones estaban echados la oyente y el narrador?
> La oyente, E por SE: el narrador, O por NO: en el paralelo 53 de latitud, N, y el meridiano 6 de longitud, O: en un ángulo de 45° respecto al ecuador terrestre.
>
> ¿En qué estado de reposo o movimiento?
> En reposo relativamente según ellos mismos y según la una al otro. En movimiento siendo cada uno y ambos llevados hacia el oeste, hacia adelante y hacia atrás respectivamente, de acuerdo con el perpetuo movimiento propio de la tierra a través de caminos cambiantes del espacio invariable (737).

En el mundo de «Ítaca», todos los datos físicos son iguales y ninguno está imbuido de significado emocional. Se dedica más espacio al recorrido de la traída de aguas desde el embalse de Roundwood, en el condado de Wicklow, hasta el grifo de Bloom (671) que a la historia de las «limitaciones de la actividad e inhibición de los derechos conyugales [...] percibidas por la oyente y el narrador concerniente a ellos mismos» (736), más extensión a la física de la ebullición del agua (673-674) que a las cavilaciones de Bloom sobre su propia mortalidad (667). En esta perspectiva, los acontecimientos cargados de emoción de la vida de Bloom aparecen, en efecto, bajo una forma tranquilizadora. Tanto su cólera y su angustia relativas a Boylan, como el recuerdo tierno de su poema acróstico a Molly, se examinan desde fuera, con la impersonalidad de la perspectiva cósmica. Desde tal punto de vista, Bloom, pensando en su deseo de «corregir muchas de las circunstancias humanas, resultado de la desigualdad y de la avaricia y de la animosidad internacional» (696), considera también, y de modo fatalista, los obstáculos naturales a la perfectibilidad de la vida humana:

> Quedaban las circunstancias genéricas impuestas por las leyes naturales, a diferencia de las leyes humanas, como partes integrantes del conjunto humano: la necesidad de destrucción para procurarse la sustancia alimenticia: el carácter doloroso de las últimas funciones de la existencia personal, las agonías al nacer y al morir: la monótona menstruación de las hembras símicas y (especialmente) de las humanas que se prolonga desde la pubertad hasta la menopausia: los inevitables accidentes en el mar, en las minas y en las fábricas [...] los levantamientos sísmicos cuyos epicentros se localizan en regiones densamente pobladas: el hecho del crecimiento vital, pasando por convulsiones de metamorfosis, desde la infancia pasando por la madurez hasta el deterioro (697).

Si buena parte del humor de este catálogo solemne deriva del contraste incongruente que sugiere entre las emociones humanas reales y el punto de vista filosófico sobre ellas, debemos recordar también que la perspectiva contemplativa es, en este punto, la de Bloom; el mundo espectral e impasible es aquel al que sus emociones lo empujan.

Al final, Bloom alcanza parcialmente una calma y un fatalismo spinozianos con respecto a su propio matrimonio, atravesando un ciclo de emociones que termina, o eso parece, en la ecuanimidad contemplativa.

> ¿Con qué sentimientos opuestos quedaron afectadas sus consideraciones subsiguientes?
>
> Con envidia, celos, abnegación, ecuanimidad.
>
> ¿Envidia?
>
> De un organismo físico y mental masculino especialmente adaptado para la postura superpuesta de la energética copulación humana y el energético movimiento de pistón y cilindro necesario para la satisfacción total de una concupiscencia constante aunque no aguda asentada en un organismo físico y mental femenino, pasivo aunque no obtuso.
>
> [...]
>
> * * *
>
> ¿Ecuanimidad?
>
> Como algo natural como todo y cualquier acto natural de una naturaleza expresada o entendida ejecutado en condiciones naturales por criaturas naturales de acuerdo con él y ella y sus condiciones naturales, de similaridad desemejante. Como algo no tan calamitoso como la aniquilación cataclísmica del planeta como consecuencia de una colisión con un sol negro. Como algo menos censurable que el robo, el atraco, la crueldad con los niños y animales, el obtener dinero con fraude, la falsificación, el desfalco [...], intento de violación, homicidio involuntario, asesinato con pre-

meditación y alevosía. Como algo no más anormal que todos los demás procesos paralelos de adaptación a las condiciones cambiantes de la existencia, que tienen como resultado un equilibrio recíproco entre el organismo físico y sus circunstancias concomitantes [...] Como algo más que inevitable, irreparable (732-733).

¿Se convierte Bloom, entonces, en Spinoza? El carácter cómicamente extremo de su esfuerzo por asumir una perspectiva externa sobre Boylan y Molly permite dudarlo. Lo mismo ocurre con el catálogo de ofensas que sitúa por delante de la de ella: afirmar que algo es menos censurable que el asesinato a duras penas supone un compromiso de ecuanimidad respecto de ese algo, y la desconcertante heterogeneidad de la enumeración revela una lucha frenética por lograr distanciamiento más que distanciamiento en sí. Vemos, en efecto, el ascenso filosófico en curso, como movimiento del pensar inspirado por la necesidad y el dolor —y pronto cancelado por el amor y el deseo:

¿En qué satisfacción final convergieron estos sentimientos y consideraciones antagónicas reducidas a su más simple forma?

Satisfacción por la ubicuidad en los hemisferios terrestres orientales y occidentales, en todas las tierras habitables e islas exploradas e inexploradas (la tierra del sol de medianoche, las islas afortunadas, las islas de Grecia, la tierra prometida) de adiposos hemisferios femeninos posteriores, fragantes de leche y miel y de calor excretorio sanguíneo evocadores de familias seculares de curvas de amplitud, impasibles ante los humores por impresiones o ante las contrariedades por expresiones, expresivos de la muda inmutable animalidad madura.

¿Las señales visibles de la presatisfacción?

Una erección aproximada: una atención atenta: una elevación gradual: una revelación vacilante: una contemplación silenciosa.

¿Después?

Besó los ambarinos melones orondos serondos odoranteserondos de sus nalgas, en cada orondo hemisferio meloso, en el surco serondo ambarino, con un ósculo oscuro prolongado provocante melodorantemeloso. (734-735).

Aquí el amor se burla de la contemplación, rebajando su prosa sublime a un balbuceo infantil, aunque extrañamente tierno. La impersonalidad de la voz del narrador deviene poesía amorosa íntima y cósmica, la realidad del olor y del tacto logran lo mejor del distanciamiento de la mente.

Pero no debemos sentimentalizar el final considerándolo la victo-

ria, de una vez por todas, del amor sobre el distanciamiento. No hemos de pensar «Bloom ya ha conectado con sus emociones y ahora habrá un final feliz en el que todos los obstáculos sexuales y emocionales se despejan».[26] Éste es un día de la vida de Bloom, fragmentario como su vida, a la vez spinoziano y tierno, distanciado y aquiescente, atento y obcecado. No es que el amor tierno y la atención particular sencillamente derriben los muros del universo definitivamente para alcanzar la victoria. El spinozianismo de Bloom es un rasgo profundo y constante de su vida mental. Tiene sus ventajas, pues lo aleja de la venganza y la desesperación. Pero también, como Molly aclara, tiene sus inconvenientes, pues al aceptar la aventura de ésta, con fatalismo spinoziano, como «más que inevitable» y como adaptación natural y necesaria a sus «condiciones cambiantes de la existencia», muestra su falta habitual, y para Molly extremadamente irritante, de habilidad práctica respecto de las necesidades sexuales de su mujer. Él renuncia a darle placer porque está sumido en su propia impotencia y en los trágicos acontecimientos que la originaron —mientras desde el punto de vista de ella es estúpido e exasperante que no piense en qué se podría hacer.[27] (Molly señala en particular la ineptitud de Bloom en el sexo oral.)[28]

Si uno fuese a anunciar la proposición «La contemplación filosófica impide a Bloom satisfacer a su mujer», quizá sonase absurdo —al igual que a algunos puede parecerles absurdo discutir estas cuestiones en el elevado marco de la filosofía académica. Pero el amor de la vida real y la filosofía, si es que debe contar la verdad sobre el amor, están hechos de tales yuxtaposiciones incongruentes y de tales percepciones y fallos de percepción íntimos. Por ello, desde el punto de vista de Joyce, la filosofía académica, en su búsqueda de la verdad, debe contener su novela y el material que ésta produce para el debate.

Y por ello, reitera Joyce, a «Ítaca» debe suceder la voz de Penélope, «humana, demasiado humana».[29]

26. Ésta, aproximadamente, es la interpretación de Theoharis (1988).

27. En cuanto a su preferencia por su trasero, ella comenta: «Sencillamente la ruina de cualquier mujer y sin sacarle ninguna satisfacción haciendo como que te gusta hasta que se corre y luego terminarlo tú misma de cualquier forma» (740).

28. «Lo hace todo mal además pensando sólo en su propio placer tiene la lengua demasiado lisa o no sé qué eso lo olvida vamos yo no» (773). Para la fantasía de Molly de que Poldy le dé placer oralmente —frustrada al recordar su periodo menstrual— véase pág. 787, citada más adelante. (La repugnancia de Bloom por los olores menstruales se ha establecido con anterioridad, pág. 375: «¿Cómo qué? Arenques en lata echados a perder o. ¡Uf! Cuidado».)

29. Carta citada en Ellman (1983), pág. 501: «La última palabra (humana, demasia-

VI. La palabra femenina

El monólogo de Molly comienza y termina, como es bien conocido, con la palabra «sí», que Joyce denomina «la palabra femenina».[30] Sus cuatro «puntos cardinales», escribe, son «el pecho, el culo, el útero y el coño de la mujer expresados por las palabras *porque, trasero* [...], *mujer, sí*». Concluye su descripción del monólogo con una parodia de Goethe: «*Ich bin der* [sic] *Fleisch der stets bejaht*».[31] Molly se contrapone, entonces, a Mefistófeles, el *espíritu* que siempre dice *no*.

Dos reacciones ante Molly han dominado la crítica de esta parte de la novela, la más polémica y, quizá, la más famosa: la moralizadora y la sentimental. En ocasiones, como en la biografía de Ellman, por lo demás excelente, se combinan las dos. Por lo general, la crítica moralizadora se interesa por el número de amantes de Molly —bien para acusarla de promiscuidad desenfrenada (si el crítico da crédito a la larga lista que da Bloom, quien enumera veinticinco nombres y coloca el suyo como veintiséis, y que acaba «y así uno tras otro hasta nunca llegar al último término»), bien para vindicar su honor, como cuando Ellman subraya que sólo con Boylan ha tenido trato sexual completo tras el matrimonio, y que debemos perdonar su desliz porque antes esperó castamente diez largos años sin relaciones (por no mencionar los 5 meses y 18 días). La crítica sentimentalista se ocupa del papel de Molly como símbolo de la afirmación de la vida, y quiere amar todo lo que hace, en su calidad de gran madre tierra. Esta lectura cuenta con algo de ayuda por parte de Joyce, el cual se inclinaba, en efecto, a hablar en términos de considerable grandilocuencia sobre «el reconocimiento del universo»,[32] quien estaba interesado en trasponer el cuerpo de Molly al mapa del universo, con sus «cuatro puntos cardinales», y el cual la vinculaba con Dante de forma al parecer seria, llamando a la última página de su obra «*la dolce pagina dove il sì suona*», en referencia a la descripción dantesca de Italia.[33]

---

do humana) se le concede a Penélope». Adviértase la referencia a Nietzsche, a quien Joyce admiraba mucho.

30. Carta citada en *ibid.*, pág. 501. Sobre la importancia de la palabra en la concepción de Joyce, véase Ellman (1983), págs. 342, 373, 516, 521-522.

31. Ellman (1983), pág. 501. Véase Goethe, *Fausto*, parte I, 1337, donde Mefistófeles, al responder a la pregunta de Fausto sobre su identidad, afirma: «*Ich bin der Geist, der stets verneint!*». Presumiblemente el género falso que usa Joyce es deliberado, a fin de parodiar de cerca el original alemán. Joyce usaba con fluidez el alemán.

32. Ellman (1983), págs. 521-522, donde se relata una conversación entre Joyce y el traductor francés del episodio.

33. Dante se refiere a Italia como «*la dolce paese dove il sì suona*».

Frente al moralista, sólo cabe señalar que esa actitud de juicio severo de la sexualidad femenina es lo que el episodio en su totalidad (y, de hecho, la novela en su totalidad) pretende cuestionar. Joyce entabla un diálogo con una larga historia de rechazo, en la filosofía y la literatura occidentales.[34] De hecho, esa historia le siguió los pasos: en la serie de procesos de la novela, el miedo a una sexualidad femenina sin restricciones, y a la corrupción de niñas y mujeres a través de la lectura sobre la misma, estuvo muy presente en los pensamientos de la acusación y en los de algunos jueces.[35] Es de notar que los moralistas no se interesen por la inmoralidad de la conducta de Boylan, ni siquiera por la de Bloom.[36] (Esta asimetría relativa al juicio de los varones no se le escapa a Molly.)[37] Y, de manera similar, se inclinan a tratar las desviaciones sexuales como más graves que otros muchos pecados (por ejemplo, la codicia, el egoísmo, la intolerancia).[38] En la novela de Joyce, por el contrario, no se moraliza el sexo de las mujeres del modo en que se moralizan la codicia y el fanatismo; sencillamente está ahí, presentado de un modo completamente práctico que revela, en mi opinión, una extraordinaria habilidad por parte de un hombre (especialmente en aquella época) para capturar la experiencia sexual femenina y narrarla sin miedo, sin sentimentalismo y sin moralización.

Por lo que respecta a la pregunta práctica suscitada por los acusadores y defensores de Molly, es difícil para el lector de «Penélope» (y especialmente, quizá, para la lectora) creer en la casta rehabilitación que Ellman realiza de Molly como adúltera de una sola ocasión. Ellman, desde luego, está en lo cierto al afirmar que algunos de los hom-

34. Para una exposición penetrante, véase el ensayo de Andrea Dworkin sobre *La Sonata Kreutzer* de Tolstoi, en *Intercourse* (1987).

35. Véase de Grazia (1992), págs. 1-39. Los dos episodios que fueron blanco de acusaciones son «Nausica» y «Penélope», que retratan la agresividad y el placer sexuales femeninos. Y Bennett Cerf, de Random House, insiste en que la decisión final de las autoridades de interponer una acción judicial contra el libro se basó en que Molly decía demasiadas palabras soeces. (Presumiblemente, ésta es la razón por la que de Grazia escogió para su título una frase que alude a la agresividad sexual femenina.) Como Jean Heap comentó en el juicio anterior: «Si en verdad hay algo que temer es la mente de una muchacha».

36. Véase el catálogo de los pecados de Bloom en la página 537. Aunque la lista completa no sea veraz, él claramente visita a prostitutas de vez en cuando, como aquí, y su correspondencia con Martha Clifford es un género de adulterio.

37. «[...] los hombres de nuevo no cabía esperar otra cosa pueden picotear y elegir lo que les venga en gana una mujer casada o una viuda fresca o una chica según sus gustos como aquellas casas por detrás de Irish Street no pero si es que hemos de estar siempre encadenadas a mí sí que no me van a encadenar (777, de modo similar 746).

38. «Si ése es todo el daño que hicimos en este valle de lágrimas» (780).

bres mencionados en la lista de Bloom no fueron amantes de Molly; en otros sitios de la novela sabemos que algunos simplemente flirtearon con ella o la halagaron. Por otro lado, ¿qué le permite a Ellman concluir que en el intervalo de aproximadamente una hora una mujer esté obligada a pensar en todos los amantes que ha tenido en su vida? Ello supone invocar un principio de cierre ficcional que, sin duda, debería estar en entredicho, dada la forma experimental de la novela en su totalidad. Cabría inferir, con igual grado de certeza, que Zerlina es el único papel operístico con el que la cantante Molly está familiarizada, puesto que dentro del texto sólo piensa en la música de Zerlina.[39] Molly está absorta en el recuerdo y en la perspectiva de sus relaciones sexuales con Boylan. Tiene recuerdos más breves de masturbación con Bartell d'Arcy, de besos y masturbación con Gardner, de besos con Mulvey, de varios actos sexuales con su marido. Desea tener una aventura con Stephen Dedalus. Hace comentarios generales sobre la importancia de la variedad sexual.[40]

Pero Ellman sostiene que, entre sus amantes, «sólo Ellman ha consumado plenamente el acto sexual».[41] Pero, en primer lugar, se trata de una aseveración vaga. Es de suponer que Ellman quiere decir con «consumado plenamente» lo que «Ítaca» llama «trato carnal completo, con eyaculación de semen dentro del órgano natural femenino» (736). No obstante, quizá no sea eso lo que Molly entiende por consumación plena del acto sexual; de hecho, como deja bien claro, no es ni necesario ni suficiente para su propio placer, al cual concede cierta importancia, y expresa considerable irritación con los hombres en general por su insistente concentración en tal objetivo. Pero dejemos atrás esta importante nimiedad. Encontramos así algunas pruebas de que Molly tiene un abanico de experiencias que arroja dudas sobre el postulado de Ellman. Por tomar sólo un ejemplo representativo, aunque no compara el pene de Boylan con el de nadie en particular, hace afirmaciones rela-

39. Y también en numerosas piezas no operísticas: el «Ave María» de Gounod (745), el «Stabat Mater» de Rossini (748, véanse 82, 661) y «Vieja y dulce canción de amor» (754). En la página 748 alude a una canción titulada «el mendigo distraído», en la página 774 a algo titulado «O Maritana flor del bosque silvestre» y en la 775 a unos versos de una canción, «dos ojos de soslayo que una celosía escondía [...] dos ojos de radiante oscuridad como la misma estrella del amor». En cuanto a *Don Giovanni*: Molly piensa en el dueto «*La ci darem la mano*» en las páginas 780 y 781 (puesto que también aparece a menudo en los pensamientos de Bloom, se menciona también en las páginas 63, 77, 93, 120, 441, 445, quizá 622).

40. Por ejemplo, «Dios sabe que él supone un cambio de alguna manera no llevar siempre y por siempre el mismo sombrero» (740).

41. Ellman (1983), pág. 377.

tivas a la sensación que el tamaño del mismo produce dentro de ella que cuesta compaginar con la idea de que su muestra contenga únicamente dos elementos.[42] Por otro lado, el argumento central de Ellman para reducir el número de amantes —que, de lo contrario, Molly no puede contarse entre las «mujeres corrientes» (377)— suscita interrogantes sobre su propia concepción de lo que tales criaturas corrientes son y hacen. Se percibe cierto puritanismo detrás del literalismo textual.

En cuanto a los sentimentalistas, que ven en Molly un símbolo grandioso de la afirmación de la vida, hay mucho en el texto que los apoya. Por encima de todo, está la poesía del final, en el cual Molly, a su manera, afirma su amor por su marido, y dice una palabra que Joyce deliberadamente colocó al final de la novela:

> el sol brilla para ti dijo él el día que estábamos echados entre los rododendros en el promontorio de Howth [...] el día que hice que se me declarara sí primero le di de mi boca el trocito de torta de alcaravea [...] Dios mío después de aquel largo beso casi me quedo sin respiración sí dijo que yo era una flor de la montaña [...] sí por eso me gustaba porque vi que entendía o sentía lo que es una mujer y yo sabía que siempre le podía buscar las vueltas y le di todo el placer que pude invitándole hasta que me pidió que dijera sí y yo no quería contestar al principio sólo miré a lo lejos el mar y al cielo pensaba en tantas cosas que él no sabía en Mulvey y el señor Stanhope y en Hester y en padre y en el viejo capitán Groves y en los marineros jugando a antón pirulero [...] O aquel abismal torrente O y el mar el mar carmesí a veces como fuego [...] y cómo me besaba junto a la muralla mora y yo pensaba bien lo mismo da él que otro y entonces le pedí con la mirada que me lo pidiera otra vez sí y entonces me preguntó si quería sí decir sí mi flor de la montaña y al principio le estreché entre mis brazos sí y le apreté contra mí para que sintiera mis pechos todo perfume sí y su corazón parecía desbocado y sí dije sí quiero Sí (782-783).

Aquí hay tanto amor como aceptación, sin duda —pero ¿bajo qué forma?

Empecemos por la alusión de Joyce a Fausto: «*Ich bin der Fleisch, der stets bejaht*». El cuerpo siempre dice sí: en un nivel, desde luego, es una expresión de la afirmación de la vida en un mundo de finitud e imperfección. Al mismo tiempo, sin embargo, tiene un significado más simple: Molly siempre, o al menos muy fácilmente, dice sí. El «sí» incluye su adulterio, su evasión y la naturaleza mixta, compleja y contradictoria, de su amor. En el famoso pasaje, los pensamientos de Molly

42. Considérese la página 740, en la que, refiriéndose a los fetiches sexuales de los hombres, comenta «todos son tan diferentes».

corren de un hombre a otro; sus pronombres multiplican la ambigüedad. Primero, dentro de su evocación de su día con Poldy, recuerda el zigzagueo de sus pensamientos hacia otros hombres; después (tanto dentro como fuera del recuerdo) rememora el beso de Mulvey; a continuación, con las palabras «y yo pensaba bien lo mismo da él que otro» parece regresar a Poldy, pero de un modo que no inspira confianza en la intensidad de su concentración. Sus pensamientos tienen un ritmo de excitación ascendente y son propensos a deambular de uno a otro escenario si alguno parece más excitante.[43] Recordemos que la palabra «sí» representa los genitales de Molly —que, efectivamente, dicen el «Sí» con el que la novela termina— los cuales, indudablemente, tienen capacidad de amor y afirmación, pero también tienen capacidad de herir al ser amado con una atención incompleta.

Opino que los sentimentalistas se inspiran, aquí, en las mismas nociones de autenticidad romántica que hacen que el episodio de Gerty sea difícil de aceptar, pues lo que de verdad desean es un final feliz, en el cual la atención de Molly, tras haberse desviado, regresa para siempre a su amor verdadero Poldy, el cual realmente la quiere y la entiende. Esto no es exactamente falso. Tampoco tales pensamientos son ajenos a Poldy, con su «Tú eres mía; el mundo es mío», ni siquiera a Molly, quien, con su característica amalgama de parodia de sí misma y de deseo real, anhela una carta de amor de verdad como ese anagrama: «En el viejo Madrid cosas que las mujeres tontas creen que el amor es suspiros me muero aunque si lo escribiera supongo que habría algo de verdad en ello verdad o no te llena todo un santo día y la vida siempre es algo en que pensar en cada momento y verlo todo alrededor como si fuera un mundo nuevo» (758).[44] La novela incluye la visión romántica de la vida como un deseo humano profundo. Pero también nos informa de que la vida es más fragmentaria, menos rígida y, asimismo, de una manera sorprendente, más divertida, en su misma variedad e incongruencia, de lo que la visión unidireccional sugiere. Apunta que si tuviéramos al Heathcliff real ante nosotros, e inspeccionásemos el contenido de sus pensamientos diarios, probablemente encontraríamos,

43. Molly se refiere a su propia costumbre de masturbarse en la página 771: «Me tenía haciéndome pajas 4 y 5 veces al día algunas veces».

44. Esta reflexión comienza como un deseo de una carta de Boylan, cuya misiva la ha defraudado: «la suya no era gran cosa» —pero, desde luego, Molly sabe que él no podría escribir jamás una carta de amor. Es como casi todos los hombres, «la mayoría de ellos no tienen ni pizca de amor en su naturaleza». Así que sus pensamientos se desplazan hasta un deseo más general de recibir una carta de amor —y, por supuesto, sólo Bloom, entre sus amantes, escribe tales cartas. De esta forma se puede ver a Bloom, al menos, en el plano del fondo.

ahí también, la sombra arrojada sobre el objeto presente por los objetos esperados o recordados, la infidelidad de la imaginación sexual —en definitiva, la sorprendente heterogeneidad de la vida.

Y así, en un sentido mucho más significativo que el propuesto por el lector romántico, el episodio final dice efectivamente sí —no sin una postura moral y no sin un juicio moral, sino con una clemencia y una ternura que realmente aceptan la inconstancia y perfección del lector de la vida real y del amor de la vida real, aquello que, en ese lector, ansía de corazón un amor completo, intachable y eterno, y las realizaciones, inevitablemente imperfectas y tan a menudo cómicas, de tal anhelo.[45]

VII. Lo contrario del odio

¿Hay una visión política en esta novela? O: ¿cómo vincula este descenso el amor y la compasión? Sería demasiado presuntuoso afirmar que hay una teoría política aquí; pero, indudablemente, hay una postura política, expresada tanto en los pensamientos y declaraciones de Bloom como en la narración en su conjunto. Esa postura aúna el racionalismo científico y un interés no reduccionista por «el alma», por la emoción y la aspiración humana; un interés en la bondad y una defensa apasionada de la libertad sexual (protección de la «ley del copriright»); la compasión por el sufrimiento humano y una aversión intensa por el provincialismo y el oscurantismo religiosos y por el nacionalismo militante que conllevan. «¿Estás hablando de la nueva

45. Y aquí hay otro «Sí» que podría deambular por el fondo, pese a no ser objeto nunca de alusión directa. Al final de *Las bodas de Fígaro*, el conde clama venganza contra su esposa, supuestamente infiel. Cuando varios personajes suplican perdón, se niega. Entonces, la condesa sale de su escondite y revela tanto el hecho de que no es infiel como de que lo ha descubierto en su intriga para seducir a Susanna. Arrodillado ante ella, él pide perdón con humildad. Con una música de extraordinaria ternura, de melodía primero ascendente y después descendente, canta «Yo soy más clemente, y digo sí», «*Più docile io sono, e dico di sì*». Su amor por su esposo lo acepta tal y como es él, tan propenso a desviarse de nuevo, y el «sí», que abarca tres notas descendentes, evoca el movimiento de su amor hacia su marido arrodillado. Si bien, como decía, *Fígaro* no se cita en la novela, y la Zerlina de *Don Giovanni* es el único papel mozartiano mencionado por Molly, hay al menos otro nexo que considerar. Si reflexionamos sobre ello, hemos de reparar en que la ópera de Mozart enfáticamente no dice sí a la inconstancia femenina, al ser una parte muy importante de la trama el que las mujeres siempre son totalmente fieles y sólo juegan a la infidelidad para atrapar a los varones.

Jerusalén?» dice el paisano.[46] «Estoy hablando de injusticia», dice Bloom.

«La fuerza, el odio, la historia, todo eso», dice Bloom. «Eso no es vida para los hombres y las mujeres, insultos y odio. Y todo el mundo sabe que es precisamente lo contrario lo que es la vida de verdad.» «¿Qué?», dice Alf. «El amor, dice Bloom. Quiero decir lo contrario del odio.» En opinión de Bloom, las parcialidades étnicas, religiosas y nacionales son fuente primordial de «los insultos y el odio» que se oponen al amor y, por tanto, a la vida. Al fin y al cabo, se pregunta Bloom, qué *es* una nación si no «la misma gente que vive en el mismo lugar» (331) —una definición deflacionaria que difícilmente satisface a los nacionalistas irlandeses. «Detesto la violencia y la intolerancia bajo cualquier forma y manera», resume Bloom. «Es un absurdo palmario así de pronto odiar a la gente sólo porque vivan a la vuelta de la esquina y hablen otra lengua, puerta con puerta como quien dice» (643).

Contra esta política de la división, la violencia y el odio, Bloom propone su propio programa de no violencia, de progreso científico y tecnológico, de educación y de compasión por las necesidades materiales, según una concepción cosmopolita de una humanidad común.

La visión de la novela es tan democrática, a su manera, como la de Whitman, pues combate la intolerancia y la exclusión, afirma la dignidad igual (incluyendo la dignidad que radica en la falta de dignidad) de las personas de toda condición, y supera el patriotismo nacionalista de Whitman con su crítica militante del nacionalismo en sí: «Cristo», Bloom le recuerda al paisano, «era judío como yo». (A lo que el «paisano» replica con la lógica inherente a su postura: «Por todos los santos, dice él, le parto la cabeza a ese jodido judío por usar el nombre de Dios en vano. Por todos los santos, que le crucifico van a ver» [342].)

Cabe ver ahora, en el carácter explícitamente sexual de la novela y en su insistente interés por lo sexual, una implicación política. Pues, en primer lugar, constituyen uno de los ejes del proyecto de restaurar en el lector la aceptación y el amor por el cuerpo, con todas sus sorpresas, con, precisamente, ese carácter desobediente e indómito que lleva a Agustín a encontrar en él nuestra igualdad original en el mal. La novela sugiere, con Whitman, que tal amor es necesario si es que vamos a tomarnos las necesidades corporales tan en serio como exige una política compasiva. Y la concentración en las necesidades universales del

46. Más tarde, en Nighttown, la «nueva Bloomusalén» es levantada por trabajadores de todos los condados de Irlanda. «Es un edificio colosal con tejado de cristal construido en forma de un enorme riñón de cerdo, que alberga cuarenta mil habitaciones» (484).

cuerpo es un paso esencial en el camino hacia el rechazo del localismo y, en consecuencia, del odio étnico. En segundo lugar, al mostrar a Molly Bloom como el único personaje de la novela que nunca alberga pensamientos de venganza, al mostrar cómo el propio impulso de revancha de Bloom se paraliza a causa de su excitación al besar el trasero de Molly, la novela sugiere, de nuevo con Whitman, que la raíz del odio no es la necesidad erótica, como la tradición del ascenso alega reiteradamente. Es, por el contrario, el rechazo a aceptar la necesidad y la imprevisibilidad eróticas como hechos de la vida humana. Decir sí a la sexualidad es decir sí a todo lo que en la vida desafía el control: a la pasividad y la sorpresa, a ser un elemento de un mundo extremadamente azaroso.

En esto Joyce concuerda parcialmente con Whitman, pero lo sobrepasa en la clemencia de su atención al individuo imperfecto. Whitman está dispuesto a aceptar el deseo en la medida en que las mentes relevantes alberguen la Gran Idea de la Democracia. Joyce está dispuesto a permitir que las personas sean su yo completo, tanto idealista como imperfecto, tanto comprometido como descarriado. Y este sí a la humanidad, sugiere Joyce, es la base esencial de una vida política sana, de una vida democrática, universalista y también liberal, en la que la libertad humana esté protegida por la ley del copriright. La tradición del ascenso, con sus demandas exorbitantes, es considerada sospechosa, como un posible cómplice del odio a uno mismo y del odio a los otros.

Descubrir un internacionalismo liberal en las sábanas ligeramente manchadas[47] de Molly Bloom podría parecer absurdo. Pero quizá no más absurdo que la lucha de las imperfectas personas reales por la justicia y el amor. Las fantasías de Bloom de un gobierno justo son refrendadas, a la vez que afablemente parodiadas. Al imaginar cómo sería su vida de ser un juez de rango, Bloom traza «una línea que discurría entre una desmesurada clemencia y un excesivo rigor», dirigida a «la represión de muchos abusos aunque no todos al mismo tiempo», destinada sobre todo a defender el imperio de la ley contra «todos los pomposos instigadores de animosidades internacionales, todos los rastreros quebrantadores de la convivencia doméstica, todos los violadores recalcitrantes del hogar conyugal» (716).

También el Estado democrático liberal está gobernado por seres humanos. Y no es a pesar de ello, sino porque lo reconoce y lo disfruta, por lo que al menos puede esperar lograr lo mejor del odio.

47. «[...] ahí está la señal su leche en la sábana limpia no me voy a molestar ni siquiera en disimularla con la plancha» (780) —por no mencionar las migajas de carne en pote descubiertas por Bloom (731).

VIII. Ascensos del amor

Comenzamos la tercera parte de este libro con un conjunto de objeciones relativas al amor erótico: su carácter excesivamente necesitado, su atención desigual y estrecha y, sobre todo, sus probables nexos con la ira y el odio (forjados, en parte, a través de sus conexiones evolutivas con la vergüenza y el asco originarios). Parecía que, en ausencia de una explicación del amor que mostrase cómo resolver esos problemas o, al menos, minimizarlos, sería imprudente conceder a las emociones incluso el limitado papel de guía del razonamiento ético normativo, que la parte segunda había atribuido a la compasión. De esta manera, hasta el modesto postulado de que a las emociones les cabe desempeñar un rol normativo valioso fue cuestionado por el papel fundamental del amor en la vida emocional en su integridad, además de por sus dificultades evidentes. Como es de esperar, una larga tradición filosófica y literaria, favorable a las emociones, ha juzgado esencial responder a tales objeciones al amor erótico mostrando que cabe encontrar una forma de amor que esté libre de las mismas —y trazando un programa terapéutico que produzca precisamente ese amor en el alumno aspirante. La demostración de que dicha terapia es posible y atractiva se antojaba necesaria a estos pensadores, si habían de evitar la conclusión estoica de que las emociones siempre ofrecen una mala guía y deberían eliminarse, en la medida de lo posible, de la vida ética buena.

Los ascensos platónicos, al dirigir su atención hacia arriba, hacia el bien inmutable, suprimían las tres objeciones, pero al precio de alejar tanto el amor del mundo que parecía perder tres ingredientes buenos, que se juzgaban necesarios para que el amor promoviese tanto el bien ético en la vida personal como los intereses públicos generales: la compasión, la reciprocidad (siempre que descanse sobre el respeto por la dignidad de la agencia) y la atención a los individuos concretos en tanto totalidades. Esta carencia, he argumentado, es el resultado de la concepción infantil y narcisista del amor de la que esta tradición del ascenso parte.

Las otras tradiciones examinadas trataban de corregir los defectos que encontraron en la versión platónica. Agustín realizó una contribución muy importante al restituir al individuo defectuoso e imperfecto al escenario del amor; y, sin embargo, su visión dejaba grandes interrogantes acerca del grado en que los sucesos terrenales, y la agencia terrenal, conservaban su dignidad e importancia. Si habitamos un mundo meramente provisional, no está claro qué podría impulsarnos a arriesgarnos en él por mor de la justicia. Dante dio un importante paso al frente cuando añadió a las emociones agustinianas un interés aristo-

télico por la agencia, y cuando subrayó que las acciones humanas en este mundo tienen dignidad y valor, incluso desde el punto de vista de la salvación. Esta visión mantiene una clara importancia en la actualidad, incluso desde la perspectiva de la preocupación de la parte segunda por los cimientos de una sociedad liberal-democrática. No obstante, sus defensores contemporáneos han sentido la necesidad de criticar a Dante (y a Tomás de Aquino) en las cuestiones del odio religioso, la sexualidad y el alcance de la autoridad religiosa.

Brontë empieza en este punto, planteando un dilema trágico: o bien, con Lockwood, rechazamos con vergüenza nuestra impotencia corporal y, en consecuencia, nos exponemos a la crueldad y a la misoginia que Lockwood obtiene de su miedo; o bien salimos completamente del mundo social con Heathcliff, viviendo un amor que, en algunos aspectos, es un auténtico heredero del sacrificio de Cristo pero, a la vez, es totalmente asocial y apolítico. La triunfante afirmación de Mahler de los afanes del individuo creativo, cuerpo y alma, corta este dilema por lo sano de modo notable. Al ver que nuestro afán es un fin en sí mismo, e irguiéndonos en la integridad de nuestros compromisos terrenales, vencemos al odio con nuestra misma voluntad de ser. Esta visión del ascenso es, en muchos aspectos, la que yo encuentro más completa en tanto ideal, la que contiene las mejores respuestas a la pregunta de cómo el amor podría triunfar sobre el odio.

En este punto, afirmé, restaban dos cuestiones: una solicitud de información sobre cómo cabría conectar la idea de Mahler, maravillosa pero extremadamente general, con un programa político y con las relaciones con las personas individuales reales; y una preocupación sobre el elemento del asco hacia las personas y las cosas corrientes, tan prominente en la idealista concepción de Mahler. Pese a que la repugnancia del artista se presenta como una tentación que superar, no queda claro si ha sido vencida de modo permanente y, de hecho, constituye un motivo que recorre toda la obra de Mahler.

La visión de Whitman de lo político, estrechamente relacionada con la de Mahler en la insistencia en un amor compasivo e inclusivo, que reivindica el cuerpo y su afán erótico como objeto, y sujeto, de amor, tornó más concretos los objetivos y vínculos políticos del planteamiento, proporcionándonos un retrato idealista, aunque no por ello carente de realismo, de una América mayor de edad, en la que el reconocimiento de la incompletitud y de la mortalidad procura vencer los odios basados en el miedo a la mirada del extraño. Y, sin embargo, Whitman, al igual que Mahler, es un idealista que nos proporciona metáforas nobles y cadencias conmovedoras que nos elevan por encima de nosotros mismos, apremiándonos con severidad a luchar más per-

fectamente, a amar más inclusivamente. Las particularidades de la vida diaria se pierden algunas veces en el aliento cósmico de su visión.

Estos ideales son valiosos, incluso necesarios, en la vida humana, especialmente en la parte de la misma que es social y política. Y, sin embargo, corren un riesgo, que el texto de Joyce evidencia: al elevarnos sobre nosotros mismos, se exponen a un grito de asco cuando descubrimos nuestra realidad diaria. Pero ese grito de repulsión, como muestra la obra de Mahler, constituye en sí una grave amenaza a toda devoción permanente al ideal. Parece necesario, por tanto, un idealismo que también muestre clemencia y amor por lo real, una dedicación a la justicia que acepte el hecho de que los individuos a los que amamos tienen una vida cotidiana, con carne en pote y orinal doméstico y, a la vez, ansias románticas grandiosas y una fe honda en el alma. Sólo Poldy y Molly, dentro de nuestra lista, en el propio carácter cómicamente fragmentario de su amor, parecen abrazar lo que es más humano en el amor, incluyendo el alma —y sólo este texto parece aceptar el amor del lector de la vida real— de un modo que ofrece un complemento necesario a las versiones más idealistas del ascenso, para evitar que se desmoronen por sí mismas y sobre ellas mismas debido a su incapacidad de tolerar lo real.

De esta forma, nuestra serie de capítulos comenzó, ella misma, como una escala, en la que cada tradición del ascenso subía más que la anterior, aportando algo esencial sobre el amor de lo que la precedente carecía. Pero ese mismo movimiento ascendente encaró varias dificultades, pues descubrimos más de un ideal vital y atractivo (especialmente Dante, Mahler, Whitman), y dado que todos los ideales atractivos que encontramos se revelaron, a su vez, como defectuosos e imperfectos, incapaces de contener todo lo que la estructura pedía en una explicación del amor. La escala invertida de *Ulises* nos recordó que la imperfección es sencillamente lo que debemos esperar de nuestros ideales humanos y de las personas. La novela nos pidió que subiésemos la escala y, sin embargo, en algunas ocasiones, que le diésemos la vuelta, contemplando a una persona real en la cama o en el orinal. Sólo de ese modo logramos lo mejor de nuestros ideales; sólo así superamos la tentación, inherente a todo ideal, de desdeñar lo meramente humano y cotidiano.

Parece lógico que una serie de exposiciones sobre el ascenso del amor acabe con un texto total, que incluya todos los elementos que creo que una visión del amor debería contener. Si estoy en lo cierto, sin embargo, un final completo de ese tipo falsea la complejidad del problema y, quizá, sea en sí un aspecto del problema. El anhelo de totalidad genera intolerancia hacia el dividuo. Lo que nos queda no es un

texto total, sino las contribuciones de varias descripciones idealistas que cabría procurar incorporar al caos de nuestras vidas: el lúcido amor dantesco por el individuo, perforando la niebla de la envidia, la ira y la pereza; la compasión triunfante de Mahler, elevándose sobre la envidia, abarcando el mundo entero de afán mortal en su abrazo; el llamamiento político de Whitman a una igualdad democrática cimentada sobre el reconocimiento de la mortalidad, «el sol excelente tan sereno y altivo [...] la luz delicada, nacida dulcemente, sin límites».

Pero nos queda, asimismo, el amor más provisorio y tierno de sus correlatos cómicos, que expresa una actitud realmente imprescindible si es que vamos a seguir siendo idealistas sin asco. Al terminar con Poldy y Molly, quienes aprueban y parodian tiernamente el espíritu del ascenso, pretendía indicar que, incluso bajo su forma imperfecta de la vida real, de hecho, sobre todo bajo esa forma, en la que la incompletitud y sorpresa de la vida humana son aceptadas en vez de odiadas, el amor y sus aliados entre las emociones (la compasión, la aflicción) pueden proveer una guía poderosa hacia la justicia social, base de una política que se ocupe de las necesidades de otros grupos y naciones, en vez de producir las diversas formas del odio que nuestros textos han identificado. En la súbita deserción de Poldy de Spinoza, en el inconstante deseo de Molly, en el modo en que acoge la sorpresa y la pasividad en el movimiento del texto, encontramos una clemencia y una equidad que necesitamos aunar con otras visiones nuestras, más elevadas; sin duda, con nuestra propia clemencia hacia la irregular intermitencia de atención y deseo que habita nuestra propia imaginación.

En consecuencia, parece apropiado dar fin a esta parte, y con ella a este libro, con una descripción más del ascenso triunfante del amor (345):

> Cuando, hete aquí, que alrededor de ellos apareció un gran resplandor y pudieron ver cómo la carroza en la que iba ascendía a los cielos. Y le pudieron ver en la carroza, revestido en la gloria del resplandor, siendo sus vestiduras como de sol [...]. Y del cielo salió una voz que decía: *¡Elías! ¡Elías!* Y él contestó con enérgico grito: *¡Abba! ¡Adonai!* Y le vieron a Él a Él en persona, ben Bloom Elías, en medio de una nube de ángeles ascender a la gloria del resplandor en un ángulo de cuarentaicinco grados sobre el establecimiento de Donohoe en Little Green Street como lanzado por una bielda.

Bibliografía

Abramson, L. Y., J. Garber y M. E. P. Seligman, «Learned Helplessness in Humans: An Attributional Analysis», en Garber y Seligman, 1980, págs. 3-34.

Abramson, L. Y., M. E. P. Seligman y J. D. Teasdale, «Learned Helplessness in Humans: Critique and Reformulations», *Journal of Abnormal Psychology*, nº 87, 1978, pág. 4.974.

Adorno, T., *Mahler: A Musical Physiognomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 (trad. cast.: *Mahler*, Barcelona, Península, 2002).

Adorno, T. W., E. Frenhel-Brunswik, D. J. Levinson y R. N. Sanford, en colaboración con B. Aron, M. H. Levinson y W. Morrow, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950.

Annas, J., «Personal Love and Kantian Ethics in *Effi Briest*», *Philosphy and Literature*, nº 8, 1984, págs. 15-31.

Arendt, H., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929 (trad. cast.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001).

—, *Love and Saint Augustine*, J. V. Scott y J. C. Stark (comps.), Chicago, University of Chicago Press, 1996 (trad. cast.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001).

Austin, J. L., «*Agathon* and *Eudaimonia* in the Ethics of Aristotle», en *Philosophical Papers*, 2ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1970, págs. 1-31.

Averill, J. R., «Grief: Its Nature and Significance», *Psychological Bulletin*, nº 70, 1968, págs. 721-748.

—, «The Functions of Grief», en C. Izard (comp.), *Emotions in Personality and Psycho-pathology*, Nueva York, Plenum Press, 1979, págs. 339-368.

—, «A Constructivist View of Emotions», en Plutchik y Kellerman, 1980, págs. 305-339.

—, *Anger and Aggression: An Essay on Emotion*, Nueva York, Springer, 1982.

Baier, A., «Hume's Analysis of Pride», *Journal of Philosophy*, nº 75, 1978, págs. 27-40.

—, «The Ambiguous Limits of Desire», en Marks, 1986, págs. 39-61.

Bandes, S., «Empathy, Narrative, and Victim Impact Statements», *University of Chicago Law Review*, nº 63, 1997, págs. 361-412.

Barker, J., *The Brontës*, Londres, Orion, 1994.
Bartov, O., *Hitler's Army*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.
—, *Murder in Our Midst: The Holocaust, I ndustrial Killing, and Representation*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
Batson, C. D., *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
Batson, C. D., K. Sager, E. Garst, M. Kang, K. Rubchinsky y K. Dawson, «Is Empathy-Induced Helping Due to Self-Other Merging?», *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 73, 1997, págs. 495-509.
Batson, C. D. y L. L. Shaw, «Evidence for Altruism: Toward a Pluralism of Prosocial Motives», *Psychological Inquiry*, nº 2, 1991, págs. 107-122.
Bauer-Lechner, N., *Recollections of Gustav Mahler*, Londres, Faber and Faber, 1980.
Belgum, E. J., *Knowing Better: An Account of Akrasia*, tesis doctoral, Harvard University, 1976.
Ben-Ze'ev, A., *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000.
Bérubé, M., *Life as We Know It: A Father, a Family, and an Exceptional Child*, Nueva York, Pantheon, 1996.
Blackburn, S., *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
Blaukopf, K., *Gustav Mahler*, Londres, Futura, 1973.
Blum, L., «Compassion», en Rorty, 1980, págs. 507-517.
Bollas, C., *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, Londres, Free Association Books, 1987.
—, *Being a Character: Psychoanalysis and Self-Experience*, Nueva York, Hill and Wang, 1992.
Booth, W. C., *The Rhetoric of Fiction*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1983 (trad. cast.: *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974).
—, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1988.
Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 (trad. cast.: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Barcelona, El Aleph, 1998).
Bowlby, J., *Attachment and Loss*, vol. 1: *Attachment*, 2ª ed., Nueva York, Basic Books, 1982 (trad. cast.: *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Barcelona, Paidós, 2003).
—, *Attachment and Loss*, vol. 2: *Separation: Anxiety and Anger*, Nueva York, Basic Books, 1973 (trad. cast.: *La separación afectiva*, Barcelona, Paidós, 1999).
—, *Attachment and Loss*, vol. 3: *Loss: Sadness and Depression*, Nueva York, Basic Books, 1980 (trad. cast.: *La pérdida afectiva: tristeza y depresión*, Barcelona, Paidós, 1997).
Braithwaite, J., «Restorative Justice: Assessing Optimistic and Pessimistic Accounts», *Crime and Justice*, nº 25, 1999, págs. 1-127.
Briggs, J. L., *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970.

Briggs, J. L., «The Origins of Non-Violence: Inuit Management of Aggression», en A. Montagu (comp.), *Learning Non-Aggression*, Nueva York, Oxford University Press, 1978, págs. 54-93.
Brontë, E., *Wuthering Heights*, Nueva York, Modern Library, 1943 (trad. cast.: *Cumbres borrascosas*, Madrid, Alianza, 2005).
Brown, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1967 (trad. cast.: *Agustín de Hipona*, Boadilla del Monte, Acento, 2001).
Browning, C., *Ordinary Men*, Nueva York, HarperCollins, 1992 (trad. cast.: *Aquellos hombres grises*, Barcelona, Edhasa, 2002).
Budd, M., *Music and the Emotions: The Philosophical Theories*, Londres, Routledge, 1985.
Cannon, W. B., *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, Nueva York, Appleton, 1929.
Cappio, J., «Aristotle, Berkeley, and Proteus: Joyce's Use of Philosophy», *Philosophy and Literature*, nº 5, 1981, págs. 21-32.
Carstairs, G. M., *The Twice Born: A Study of a Community of High-Caste Hindus*, Bloomington, Indiana University Press, 1967.
Caston, V., *Aristotle on Intentionality*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1992.
Cavell, S., «Knowing and Acknowledging», en *Must We Mean What We Say?*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1969, págs. 238-266.
Chauncey, G., *Gay New York*, Nueva York, Basic Books, 1994.
Chisholm, R., «Sentences about Believing», *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 56, 1956, págs. 125-148.
—, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press, 1957.
Chen, M., *A Quiet Revolution: Women in Transition in Rural Bangladesh*, Cambridge, MA, Schenkman, 1983.
Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1978 (trad. cast.: *El ejercicio de la maternidad*, Barcelona, Gedisa, 1984).
Cialdini, R. B., S. L. Brown, B. P. Lewis, C. Luce y S. L. Newberg, «Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship: When One into One Equals Oneness», *Journal of Personality and Social Psychology*, nº 73, 1997, págs. 481-494.
Coase, R. H., «Adam Smith's View of Man», *Journal of Law and Economics*, nº 19, 1976, págs. 529-546.
Coetzee, J. M., «The Philosophers and the Animals», en A. Gutman (comp.), *The Lives of Animals*, Princeton, Princeton University Press, 1999, págs. 15-45.
Cook, N., *Music, Imagination and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
Cooke, D., *The Language of Music*, Nueva York, Oxford University Press, 1959.
—, *Gustav Mahler: An Introduction to his Music*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Cooper, J. M., «Aristotle on Friendship», en A. Rorty (comp.), *Essays on*

Aristotle's Ethics, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1980, págs. 301-340.
Curley, E. (comp.), *The Collected Works of Spinoza*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
Damasio, A. R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nueva York, Putnam, 1994 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2006).
Dante, *The Divine Comedy*, Nueva York, Oxford University Press, 1958 (trad. cast.: *Divina comedia*, Madrid, Alianza, 2007).
—, *The Divine Comedy*, Nueva York, Norton, 1977 (trad. cast.: *Divina comedia*, Madrid, Alianza, 2007).
Danto, A., «Philosophy And/As/Of Literature», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, nº 58, 1984, págs. 5-20.
Davidson, D., «Hume's Cognitive Theory of Pride», *Journal of Philosophy*, nº 73, 1976, págs. 744-756.
—, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, págs. 5-20.
De Grazia, E., *Girls Lean Back Everywhere: The Law of Obscenity and the Assault on Genius*, Nueva York, Random House, 1992.
Deigh, J., «Cognitivism in the Theory of Emotions», *Ethics*, nº 104, 1994, págs. 824-854.
—, *The Sources of Moral Agency: Essays on Moral Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
—, «Review of Stocker» (1996), *Philosophical Review*, nº 107, 1998, págs. 617-620.
—, «Nussbaum's Defence on the Stoic Theory of Emotions», *Quinnipiac Law Review*, nº 19, 2000, págs. 293-307.
Descartes, R., *The Passions of the Soul*, Indianápolis, Hackett, 1989 (trad. cast.: *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1998).
De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
Dickens, C., *David Copperfield*, Harmondsworth, Penguin, 1966 (trad. cast.: *David Copperfield*, Madrid, Rialp, 2006).
—, *Hard Times*, Harmondsworth, Penguin, 1969 (trad. cast.: *Tiempos difíciles*, Madrid, Cátedra, 1992).
Di Giovanni, A., *L'inquietudine dell'anima: la dottrina dell'amore nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma, Abete, 1964.
Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, 2ª ed., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.
Drèze, J. y A. Sen, *Hunger and Public Action*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1989.
Duberman, M. B., *About Time: Exploring the Gay Past*, Nueva York, Meridian, 1991.
Du Bois, W. E. B., *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Penguin, 1996 (trad. cast.: *Las almas del pueblo negro*, León, Universidad de Léon, 1995).
Dworkin, A., *Intercourse*, Nueva York, Free Press, 1987.
Eisenberg, N. y J. Strayer (comps.), *Empathy and Its Development*, Cam-

bridge, Cambridge University Press, 1987 (trad. cast.: *La empatía y su desarrollo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992).
Ekman, P., *Unmasking the Face*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1975 (trad. cast.: *Cómo detectar mentiras*, Barcelona, Paidós, 2005).
—, «Facial Expression and Emotion», *American Psychologist*, nº 48, 1993, págs. 384-392.
Ekman, P. y R. J. Davidson (comps.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.
Ellman, R., *James Joyce*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
Erikson, E. H., *Childhood and Society*, Nueva York, Norton, 1985 (trad. cast.: *Infancia y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1983).
Evans, N. A., *Revealing Wisdom: Convention and Mysticism in Parmenides and Plato*, tesis doctoral, Brown University, 1993.
Fairbairn, W. R. D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londres y Nueva York, Tavistock/Routledge, 1952.
Foot, P., «Utilitarianism and the Virtues», en S. Scheffler (comp.), *Consequentialism and Its Critics*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, págs. 224-242.
Foucault, M., *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*, Nueva York, Pantheon Books, 1985 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2, *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2006).
—, *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*, Nueva York, Pantheon Books, 1986 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2005).
Frank, R. H., *Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions*, Nueva York, Norton, 1988.
Freccero, J., *Dante: The Poetics of Conversion*, R. Jacoff (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986.
Frede, M., «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul», en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 93-110.
Freeland, C. A., *The Naked and the Undead: Evil and the Appeal of Horror*, Boulder, Westview Press, 2000.
Freud, S., «Mouring and Melancholia» (trad. cast.: *Duelo y melancolía*, Barcelona, RBA, 2002), en *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, Londres, Hogarth, 1917, págs. 1.953-1.974.
—, «Beyond the Pleasure Principle» (trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, Madrid, Alianza, 2000), en *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18, Londres, Hogarth, 1920, págs. 1.953-1.974.
Fridja, N. H., *The Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Friedan, B., *The Second Stage*, Nueva York, Summit Books, 1981 (trad. cast.: *La segunda fase*, Barcelona, Plaza y Janés, 1983).
Garber, J. y M. E. P. Seligman (comps.), *Human Helplessness: Theory and Applications*, Nueva York, Academic Press, 1980.

Gewirtz, P., «Aeschylus' Law», *Harvard Law Review*, nº 101, 1988, págs. 1.043-1.055.
Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.
Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3ª ed., París, J. Vrin, 1949.
Glover, J., *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Londres, Jonathan Cape, 1999 (trad. cast.: *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001).
Goldhagen, D., *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Knopf, 1996 (trad. cast.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1998).
Goodall, J., *Through a Window*, Boston, Houghton Mifflin, 1990 (trad. cast.: *A través de la ventana*, Barcelona, Salvat, 1994).
Goodman, N., *Languages of Art*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1968 (trad. cast.: *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix Barral, 1974).
Gordon, R. M., *The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
Gosling, J. C. B., *Pleasure and Desire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
Gosling, J. C. B. y C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
Graham, G., «Melancholic Epistemology», *Synthese*, nº 82, 1990, págs. 399-422.
Green, O. H., *The Emotions: A Philosophical Theory*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.
Greenberg, J., *Crusaders in the Courts*, Nueva York, Basic Books, 1994.
Greenspan, P., *Emotions and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification*, Londres, Routledge, 1988.
Griffiths, P. E., *What Emotions Really Are*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Halberstadt, A. G., «Toward an Ecology of Expressiveness: Family Socialization in Particular and a Model in General», en R. S. Feldman y B. Rimé, *Fundamenals of Nonverbal Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 106-160.
Halliwell, S., «Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 30, 1984, págs. 49-71.
—, *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.
—, *Plato: Republic X*, Warminster, Aris and Philips, 1989, con introducción y comentarios.
—, «Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics», en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, págs. 241-260.
—, *Aristophanes: Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth*, Oxford, Clarendon Press, 1997, con introducción y comentarios.
Halperin, D., «Plato and Erotic Reciprocity», *Classical Antiquity*, nº 5, 1986, págs. 60-80.

Halperin, D., «Plato and the Metaphysics of Desire», *Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy*, nº 5, 1989, págs. 27-52.
—, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, Routledge, 1990.
Hanslick, E., *On the Musically Beautiful* (basado en la 8ª ed.), Indianápolis, Hackett, 1986.
Harré, R. (comp.), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
Hasday, J. E., «Contest and Consent: A Legal History of Marital Rape», *California Law Review*, nº 88, 2000, págs. 1.373-1.503.
Hefling, S., «Mahler's "Todtenfeier" and the Problem of Program Music», *Nineteenth Century Music*, nº 12, 1988, págs. 27-53.
Heimann, P., *About Children and Children-No-Longer: Collected Papers, 1942-80*, Londres, Routledge, 1989 (trad. cast.: *Acerca de los niños y los que ya no lo son*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004).
Henderson, L. N., «Legality and Empathy», *Michigan Law Review*, nº 85, 1987, págs. 1.574-1.653.
Herman, B., *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.
Hilberg, R., *The Destruction of the European Jews*, Nueva York, Holmes and Meier, 1985 (trad. cast.: *La destrucción de los judíos europeos*, Tres Cantos, Akal, 2005).
Hillman, J., *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meanings for Therapy*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1960.
Hindemith, P., *A Composer's World: Horizons and Limitations*, Garden City, NY, Doubleday, 1961.
Hitler, A., *Mein Kampf*, Boston, Houghton Mifflin, 1962 (trad. cast.: *Mi lucha*, Barcelona, Asociación Cultural Editorial Ojeda, 2004).
Holbrook, D., *Gustav Mahler and the Courage to Be*, Londres, Vision, 1975.
Hrdy, S. B., *Mother Nature: A History of Mothers, Infants, and Natural Selection*, Nueva York, Pantheon, 1999.
James, H., *The Golden Bowl*, Nueva York, Charles Scribner's Son, 1909 (trad. cast.: *La copa dorada*, Barcelona, Planeta, 1981).
Joyce, J., *Stephen Hero*, Nueva York, New Directions, 1955 (trad. cast.: *Stephen el héroe*, Barcelona, Lumen, 1984).
—, *Finnegans Wake*, Nueva York, Viking, 1959 (trad. cast.: *Finnegans Wake*, Barcelona, Lumen, 1993).
—, *Ulysses*, Nueva York, Modern Library, 1961 (trad. cast.: *Ulises*, Barcelona, Planeta, 1996).
Kahan, D., «What Do Alternative Sanctions Mean?», *University of Chicago Law Review*, nº 63, 1996, págs. 591-653.
—, «*The Anatomy of Disgust* in Criminal Law», *Michigan Law Review*, nº 96, 1998, págs. 1.621-1.657.
Kahan, D. y M. Nussbaum, «Two Conceptions of Emotion in Criminal Law», *Columbia Law Review*, nº 96, 1996, págs. 269-374.

Kakar, S., *The Inner World: A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1978.
Kant, I., *Lectures on Ethics*, Indianápolis, Hackett, 1980 (trad. cast.: *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002).
—, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Indianápolis, Hackett, 1981 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004).
—, *Ethical Philosophy*, Indianápolis, Hackett, 1983.
Kennedy, R., *Race, Crime, and the Law*, Nueva York, Pantheon, 1997.
Kenny, A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge, 1963.
Kernberg, O., *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1985 (trad. cast.: *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Barcelona, Paidós, 2005).
Kittay, E. F., *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Nueva York y Londres, Routledge, 1999.
Kivy, P., *The Corded Shell: Reflections on Musical Expression*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
—, *Music Alone: Philosophical Reflections on the Purely Musical Experience*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
Klein, M., *Envy and Gratitude and Other Works, 1946-1963*, Londres, The Hogarth Press, 1984.
—, *Love, Guilt, and Reparation and Other Works, 1921-1945*, Londres, The Hogarth Press, 1985 (trad. cast.: *Amor, odio y reparación*, Barcelona, Paidós, 1982).
Knox, B. M. W., «The Serpent and the Flame», *American Journal of Philology*, nº 71, 1950, págs. 379-400.
Kohut, H., «On Empathy», en P. H. Orstein (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut, 1978-1981*, Madison, CT, International Universities Press, 1918a, págs. 525-535.
—, «Introspection, Empathy, and the Semicircle of Mental Health», en P. H. Orstein (comp.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut, 1978-1981*, Madison, CT, International Universities Press, 1918a, págs. 1.978-1.981.
Kosman, L. A., «Platonic Love», en W. H. Werkmeister, *Phronesis*, suplemento II: *Facets of Plato's Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1976, págs. 53-69.
Kupperman, J. J., «The Emotions of Altruism, East and West», en Marks y Ames, 1995, págs. 123-138.
Kurtz, S. N., *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, Nueva York, Columbia University Press, 1992.
Labarrière, J. L., «De la "nature phantastique" des animaux chez les Stoïciens», en J. Brunschwig y M. Nussbaum (comps.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, págs. 225-249.
La Grange, H. L. de, *Mahler*, vol. 1, Garden City, NY, Doubleday, 1973.
—, *Mahler*, vol. 2, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1995.

Lange, C. y W. James, *The Emotions*, edición de Knight Dunlap, Baltimore, Williams and Wilkins, 1922.
Langer, S. K., *Philosophy in a New Key*, 2ª ed., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1951.
—, *Feeling and Form: A Theory of Art*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1953.
Lazarus, R. S., «On the Primacy of Cognition», *American Psychologist*, nº 39, 1984, págs. 124-129.
—, *Emotion and Adaptation*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.
Lazarus, R. S. y B. N. Lazarus, *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.
Lazarus, R. S., A. D. Kanner y S. Folkman, «Emotions: A Cognitive Phenomenological Analysis», en Plutchik y Kellerman, 1980, págs. 189-217.
Lear, J., *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1990.
LeDoux, J., «Emotional Memory Systems in the Brain», *Behavioural Brain Research*, nº 58, 1993, págs. 69-79.
—, «Emotion, Memory and the Brain», *Scientific American*, nº 270, 1994, págs. 50-57.
—, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 (trad. cast.: *El cerebro emocional*, Barcelona, Planeta, 2000).
Lesses, G., «Virtue and the Goods of Fortune in Stoic Moral Theory», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, nº 7, 1989, págs. 95-128.
Levinson, J., *Music, Art, and Metaphysics: Essays in Philosophical Aesthetics*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
Levitz, M. y J. Kingsley, *Count Us In: Growing Up With Down Syndrome*, Nueva York, Harcourt and Brace, 1994.
Lewis, C. S., *A Grief Observed*, Londres, Faber and Faber, 1961 (trad. cast.: *Una pena en observación*, Barcelona, Anagrama, 1994).
Lifton, R. J., *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Nueva York, Basic Books, 1986.
Lincoln, A., *The Portable Abraham Lincoln*, A. Delbanco (comp.), Nueva York, Penguin 1992.
Long, A. A. y D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
López, F. G. y K. A. Brennan, «Dynamic Processes Underlying Adult Attachment Organization: Toward an Attachment-Theoretical Perspectiva on the Healty and Effective Self», *Journal of Counseling Psychology*, nº 47, 2000, págs. 283-300.
Lutz, C., *Unnatural Emotions: Everyday Sentiment on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
Lyons, W., *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (trad. cast.: *Emoción*, Rubí, Anthropos, 1993).
Mahler, A., *Gustav Mahler: Memories and Letters*, 3ª ed., edición de K. Mart-

ner y D. Mitchell, Seattle, University of Washington Press, 1985 (trad. cast.: *Gustav Mahler: recuerdos y cartas*, Madrid, Taurus, 1986).
Mahler, G., *Selected Letters of Gustav Mahler*, edición de A. Mahler y K. Martner, Londres y Boston, Faber and Faber, 1979.
Maier, S. F., «Failure to Escape Traumatic Shock : Incompatible Skeletal Motor Responses or Learned Helplessness?», *Learning and Motivation*, nº 1, 1970, págs. 157-170.
Mandler, G., *Mind and Emotion*, Nueva York, Wiley, 1975.
—, *Mind and Body: Psychology of Emotion and Stress*, Nueva York, Norton, 1984.
Maritain, J., *The Rights of Man and Natural Law*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1943 (trad. cast.: *Los derechos del hombre y la ley natural: cristianismo y democracia*, Madrid, Palabra, 2001).
—, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951 (trad. cast.: *El hombre y el estado*, Madrid, Encuentro, 1997).
Marks, I. M., *Fears, Phobias, and Rituals*, Nueva York, Oxford University Press, 1987 (trad. cast.: *Miedos, fobias y rituales*, Madrid, MR, 1991).
Marks, J. (comp.), *The Ways of Desire: New Essays in Philosophical Psychology on the Concept of Wanting*, Chicago, Precedent Publishing Co., 1986.
Marks, J. y R. T. Ames (comps.), *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995.
Markus, H. R. y S. Kitayama, «Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation», *Psychological Review*, nº 98, 1991, págs. 224-253.
Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, Boccárd, 1938.
Massaro, T. M., «Empathy, Legal Storytelling, and the Rule of Law: New Words, Old Wounds», *Michigan Law Review*, nº 87, 1989, págs. 2.099-2.127.
Meyer, L. B., *Emotion and Meaning in Music*, Chicago, University of Chicago Press, 1956 (trad. cast.: *Emoción y significado en la música*, Madrid, Alianza, 2005).
Meyer, M. F., «That Whale among the Fishes: The Theory of Emotions», *Psychological Review*, nº 40, 1933, págs. 292-300.
Miles, M. R., *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*, Nueva York, Crossroad, 1992.
Mill, J. S., *The Subjection of Women*, Indianápolis, Hackett, 1988 (trad. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005).
Miller, W. I., *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987 (trad. cast.: *Anatomía del desagrado*, Madrid, Taurus, 1998).
Minow, M. y E. V. Spelman, «Passion for Justice», *Colorado Law Review*, nº 10, 1988, págs. 37-76.
Mitchell, D., *Gustav Mahler: The Wonderhorn Years*, Londres, Faber and Faber, 1975.
—, *Gustav Mahler: Songs and Symphonies of Life and Death: Interpretations and Annotations*, Londres, Faber and Faber, 1985.

Moravcsik, J., «Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*», en J. Anton y G. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1972, págs. 285-302.
Morris, H., *Guilt and Shame*, Belmont, CA, Wadsworth, 1971.
Morrison, A., *Shame: The Underside of Narcissism*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press, 1989.
Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970 (trad. cast.: *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, 2001).
—, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
Murphy, J. G. y J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Nagel, T., «What Is It Like to Be a Bat?», en su *Mortal Questions*, Cambridge, Cambirdge University Press, 1979, págs. 165-180.
Nattiez, J. J., *Proust as Musician*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Nietzsche, F., *The Viking Portable Nietzsche*, Walter Kaufmann (comp.), Nueva York, Viking Press, 1954.
—, *The Basic Writings of Nietzsche*, Walter Kaufmann (comp.), Nueva York, Modern Library, 1966.
—, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage Press, 1968 (trad. cast.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986).
—, *The Gay Science*, Nueva York, Random House, 1974 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001).
—, *The Birth of Tragedy*, Nueva York, Vintage Press, 1976 (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000).
Nolen-Hoeksema, S., *Sex Difference in Depression*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
Nussbaum, M., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton Unversity Press, 1978.
—, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge, Cambridge University Press, edición actualizada con nuevo prefacio, 2001 (trad. cast.: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Boadilla del Monte, Antonio Machado, 1995).
—, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 1990 (trad. cast.: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, Boadilla del Monte, Antonio Machado, 2006).
—, «Review of Vlastos», *New Republic*, septiembre de 1991, págs. 34-40.
—, «Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity», en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, págs. 261-290.
—, «Poetry and the Passions: Two Stoic Views», en J. Brunschwig y M. Nussbaum (comps.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993a, págs. 97-149.

Nussbaum, M., «Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism», en R. Schacht (comp.), *Nietzsche: Genealogy, Morality*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993b, págs. 139-167.
—, «The *Oedipus Rex* and the Ancient Unconscious», en P. Rudnytsky y E. H. Spitz (comps.), *Freud and Forbidden Knowledge*, Nueva York, New York University Press, 1993c, págs. 42-71.
—, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994 (trad. cast.: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003).
—, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995a (trad. cast.: *Justicia poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997).
—, «Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, nº 13, 1995b, págs. 231-267.
—, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997a (trad. cast.: *El cultivo de la humanidad : una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Barcelona, 2005).
—, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy*, nº 5, 1997b, págs. 1-25.
—, «Emotions as Judgments of Value: A Philosophical Dialogue», *Comparative Criticism*, nº 20, 1998, págs. 33-62.
—, *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1999a.
—, «"Secret Sewers of Vice": Disgust, Bodies, and the Law», en S. A. Bandes (comp.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press, 1999b.
—, «Invisibility and Recognition: Sophocles' *Philoctetes* and Ellison's *Invisible Man*», *Philosophy and Literature*, nº 23, 1999c, págs. 257-283.
—, «Het Jodendom en de liefde voor de ratio», *Nexus*, nº 23, 1999d, págs. 67-100. Traducción holandesa de «Judaism and the Love of Reason», de próxima aparición en M. Bower y R. Groenhout (comps.), *Among Sophia's Daughters*, Bloomington, Indiana University Press.
—, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000a (trad. cast.: *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002).
—, «Reply [to Symposium]», *Quinnipiac Law Review*, nº 19, 2000b, págs. 349-370.
—, «Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy», *Journal of Political Philosophy*, nº 8, 2000c, págs. 176-206.
—, «The Future of Feminist Liberalism», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, nl 74, 2000d, págs. 49-79.
—, «Disabled Lives: Who Cares?», *The New York Review of Books*, 11 de enero de 2000e, págs. 34-37.
—, «Animal Rights: The Need for a Theoretical Basis» (reseña de Steven Wise, *Rattling the Cage*), *Harvard Law Review*, nº 114, 2001a, págs. 1.506-1.549.
—, *The Fragility of Goodness*, 2ª ed., con nuevo prefacio, Cambridge, Cambridge University Press, 2001b (trad. cast.: *La fragilidad del bien: fortuna*

y ética en la tragedia y la filosofía griega, Boadilla del Monte, Antonio Machado, 1995).

—, «Judaism and the Love of Reason», en M. Bower y R. Groenhout (comps.), *Among Sophia's Daughters: Philosophy, Feminism, and the Demands of Faith*, Bloomington, Indiana University Press, de próxima aparición.

Nussbaum, M. y H. Putnam, «Changing Aristotle's Mind», en M. Nussbaum y A. Rorty (comps.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 27-56.

Nussbaum, M. y J. Glover (comps.), *Women, Culture and Development*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Nussbaum, M. y A. Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1987.

Oates, J. C., *Zombie*, Nueva York, Plume/Penguin, 1996 (trad. cast.: *Zombi*, Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003).

Oatley, K., *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

—, «Meetings of Minds: Dialogue, Sympathy, and Identification, in Reading Fiction», *Poetics*, nº 26, 1999a, págs. 439-454.

—, «Why Fiction May Be Twice as True as Fact: Fiction as Cognitive and Emotional Stimulation», *Review of General Psychology*, nº 3, 1999b, págs. 101-117.

Oatley, K. y W. Bolton, «A Social Cognitive Theory of Depresion in Reaction to Life Events», *Psychological Review*, nº 92, 1985, págs. 372-388.

Oatley, K. y J. M. Jenkins, «Human Emotions: Function and Dysfunction», *Annual Review of Psychology*, nº 43, 1992, págs. 55-85.

Oatley, K. y P. N. Johnson-Laird, «Towards a Cognitive Theory of Emotions», *Cognition and Emotion*, nº 1, 1987, págs. 29-50.

Okin, S. M., *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Oliner, S. P. y P. M. Oliner, *The Altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*, Nueva York, Free Press, 1988.

Ortony, A., G. L. Clore y A. Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: *La estructura cognitiva de las emociones*, Madrid, Siglo XXI, 1996).

Parke, R. D., J. Cassidy, V. M. Burks, J. L. Carson y L. Boyun, «Familial Contribution to Peer Competence among Young Children: The Role of Interactive and Affective Processes», en R. D. Parke y G. W. Ladd (comps.), *The Family-Peer Relationships: Modes of Linkage*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1992, págs. 107-134.

Pennebaker, J. W. y T. A. Roberts, «Toward a His and Hers Theory of Emotion: Gender Differences In Visceral Perception», *Journal of Social and Clinical Psychology*, nº 11, 1992, págs. 199-212.

Perry, J., «The Problem of the Essential Indexical», *Nous*, nº 13, 1979, págs. 3-21.

Piers, G. y M. B. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*, Springfield, IL, Charles C. Thomas, 1953.
Pinker, S., *How the Mind Works*, Nueva York y Londres, Norton, 1997 (trad. cast.: *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2007).
Piper, A. M. S., «Impartiality, Compassion, and Modal Imagination», *Ethics*, nº 101, 1991, págs. 726-757.
Pitcher, G., «Emotion», *Mind*, nº 74, 1965, págs. 326-346.
—, «The Awfulness of Pain», *Journal of Philosophy*, nº 67, 1970, págs. 481-492.
—, *The Dogs Who Came to Stay*, Nueva York, Dutton, 1995.
Plutchik, R., *The Emotions: Facts, Theories, and a New Model*, Nueva York, Random House, 1962.
Plutchik, R. y H. Kellerman (comps.), *Emotion: Theory, Research, and Experience*, vol. 1: *Theories of Emotion*, Nueva York, Academic Press, 1980.
Posner, E. A., *Law and Social Norms*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.
Posner, R., *Law and Literature: A Misunderstood Relation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988 (trad. cast.: *Ley y literatura*, Valladolid, Cuatro y el Gato, 2004).
—, *Problems of jurisprudence*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990.
—, *Sex and Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.
Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
—, «Plato, Zeno, and the Object of Love», en M. Nussbaum y J. Sihvola (comps.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, University of Chicago Press, de próxima aparición.
Prichard, H. A., «The Meaning of *agathon* in the Ethics of Aristotle», *Philosophy*, nº 10, 1935, págs. 27-39.
Proust, M., *Du côté de chez Swann*, París, Gallimard, 1954 (trad. cast.: *Por la parte de Swann*, Madrid, Alianza, 1998).
—, *Sodome et Gomorrhe*, París, Gallimard, 1954 (trad. cast.: *Sodoma y Gomorra*, Madrid, Alianza, 1998).
—, *Remembrance of Things Past*, 3 vols., Nueva York, Vintage Press, 1982 (trad. cast.: *En busca del tiempo perdido*, 7 vols., Madrid, Alianza, 1998).
Quinn, W., «Putting Rationality in Its Place», en su *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, págs. 228-255.
Rachels, J., *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).
—, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures», *Journal of Philosophy*, nº 77, 1980, págs. 515-572.
—, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004).

Reed, I., *Reckless Eyeballing*, Nueva York, St. Martin's Press, 1986 (trad. cast.: *Contemplación temeraria*, Barcelona, Mondadori, 1991).
Reik, T., *The Haunting Melody: Psychoanalytic Experiences in Life and Music*, Nueva York, Farrar, Straus and Young, 1953.
Reisenzein, R., «The Schachter Theory of Emotion: Two Decades Later», *Psychological Bulletin*, nº 94, 1983, págs. 239-264.
Reynolds, D. S., *Walt Whitman's America*, Nueva York, Knopf, 1995.
Richardson, H. S., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
Ridley, A., *Music, Value, and the Passions*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
Robinson, J., «Startle», *Journal of Philosophy*, nº 92, 1995, págs. 53-74.
Roiphe, K., *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism*, Boston, Little, Brown, 1993.
Rorty, A. O., «Spinoza on the Pathos of Idolatrous Love and the Hilarity of True Love», en Solomon y Higgins, 1991, págs. 352-371.
—— (comp.), *Explaining Emotions*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1980.
Rosaldo, M. Z., *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
Rousseau, J. J., *Émile*, Nueva York, Basic Books, 1979 (trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza, 1997).
Rozin, P. y A. Fallon, «A Perspective of Disgust», *Psychological Review*, nº 94, 1987, págs. 23-41.
Rozin, P., A. Fallon y R. Mandell, «Family Resemblance in Attitudes to Foods», *Development Psychology*, nº 20, 1984, págs. 309-314.
Rudnytsky, P. L. (comp.), *Traditional Objects and Potential Spaces: Literary Uses of D. W. Winnicott*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
Russell, P. H., *Light in Battle with Darkness: Mahler's Kindertotenlieder*, Bern, P. Lang, 1991.
Schachter, S. y J. E. Singer, «Cognitive Social and Physiological Determinants of Emotional State», *Psychological Review*, nº 69, 1962, págs. 379-399.
Scheler, M., *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, Francke, 1957.
Schofield, M., «Aristotle on Imagination», en M. Nussbaum y A. Rorty (comps.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, págs. 249-277.
—, *The Stoic Idea of the City*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1999.
Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*, 2 vols., Nueva York, Dover, 1969 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., Madrid, Trotta, 2004-2005).
—, *On the Basis of Morality*, Providence y Oxford, Berghahn Books, 1995.
Schulhofer, S. J., *Unwanted Sex: The Culture of Intimidation and the Failure of Law*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
Schweder, R. y R. A. Le Vine (comps.), *Culture and Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Scruton, R., *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
Seligman, M. E. P., *Helplessness: On Depression, Development, and Death*, Nueva York, W. H. Freeman, 1975.
—, *Learned Optimism*, Nueva York, Knopf, 1990.
Sen, A., *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, MA, MIT Press, 1982.
—, *Resources, Values and Development*, Cambridge, MA, MIT Press, 1984.
—, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.
—, «Gender and Cooperative Conflicts», en I. Tinker (comp.), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
—, «Gender Inequality and Theories of Justice», en Nussbaum y Glober, 1995, págs. 259-273.
Serafine, M. L., *Music as Cognition: The Development and Thought in Sound*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
Sherman, N., *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
—, «Empathy and Imagination», *Midwest Studies in Philosophy*, nº 22, 1998, págs. 82-119.
Sihvola, J., «Aristotle on Sex and Love», en M. Nussbaum y J. Sihvola (comps.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, University of Chicago Press, de próxima aparición.
Singleton, C. S., *Purgatorio*, vol. 2, *Commentary*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1976 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997).
Smuts, B., ensayo sin título, en A. Gutmann (comp.), *The Lives of Animals*, Princeton, Princeton University Press, 1999, págs. 107-120.
Snow, N., «Compassion», *American Philosophical Quarterly*, nº 28, 1991, págs. 195-205.
—, «Compassion for Animals», trabajo presentado en la reunión de la Central Division de la Society for the Study of Ethics and Animals, Louisville, Kentucky, abril de 1992.
Sober, E. y D. S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
Solomon, R. C., *The Passions*, Nueva York, Doubleday, 1976.
—, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, 2ª ed., Indianápolis, Hackett, 1993.
—, crítica de Griffiths (1997), *Philosophical Review*, nº 108, 1999, págs. 131-134.
Solomon, R. C. y K. M. Higgins (comps.), *The Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, University Press of Kansas, 1991.
Sorabji, R., *Animals Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
Spinoza, B., *The Ethics and Selected Letters*, S. Feldman (comp.), Indianápolis, Hackett, 1982 (trad. cast.: *Ética*, Madrid, Trotta, 2000).

Spinoza, B., *The Collected Works*, vol. 1, E. Curley (comp.), Princeton, Princeton University Press, 1985.
Stampe, D. W., «Defining Desire», en Marks, 1986, págs. 149-173.
Stern, D., *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977 (trad. cast.: *La primera relación madre-hijo*, Madrid, Morata, 1984).
—, *The Interpersonal World of the Infant*, Nueva York, Basic Books, 1985.
—, *Diary of a Baby*, Nueva York, Basic Books, 1990 (trad. cast.: *Diario de un bebé*, Barcelona, Paidós, 2002).
Stinton, T. C. W., «*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy», *Classical Quarterly*, nueva serie, nº 25, 1975, págs. 221-254.
Stocker, M. con E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
Subotnik, R. R., *Developing Variations: Style and Ideology in Western Music*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
Taylor, C. C. W., «Emotions and Wants», en Marks, 1986, págs. 217-231.
Taylor, C. M., *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge, 1964.
Taylor, G., *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
Thalberg, I., «Emotion and Thought», *American Philosophical Quarterly*, nº 1, 1964, págs. 45-55.
Theoharis, T. C., *Joyce's Ulysses: An Anatomy of the Soul*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.
Theweleit, K., *Male Fantasies*, 2 vols., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987-1989.
Tolstoy, L., *What Is Art?*, Nueva York, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *¿Qué es el arte?*, Barañaín, Eunsa, 2007).
Turner, T., «Desire, Emotion, and Value: Theoretical and Ethnographic Perspectives on the Role of Emotion in Social Action», trabajo presentado en el 4º Congreso de la International Society for Activity Theory and Cultural Research, Århus, Dinamarca, junio de 1998.
Vetlesen, A. J., *Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1994.
—, «Impartiality and Evil: A Reconsideration Provoked by Genocide in Bosnia», Department of Philosophy, University of Oslo, fotocopia, 1997.
Vlastos, G., «The Individual as Object of Love in Plato», en su *Platonic Studies*, 2ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1981, págs. 3-42.
—, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
Von Wright, G. H., «Dante entre Ulises y Fausto», *Boletín Institución Libre de Enseñanza*, nº 21, 1994, págs. 7-14.
Waal, F. de, *Peacemaking among Primates*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989a.
—, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989b (trad. cast.: *La política de los chimpancés*, Madrid, Alianza, 1993).

Waal, F. de, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996 (trad. cast.: *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997).
Waal, F. de y F. Lanting, *Bonobo: The Forgotten Ape*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1997.
Walton, K., «What Is Abstract about the Art of Music?», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, nº 46, 1988, págs. 351-364.
Wechsler, H., «Toward Neutral Principles of Constitutional Law», *Harvard Law Review*, nº 73, 1959, págs. 1-35.
Weininger, O., *Sex and Character*, Londres y Nueva York, William Heinemann y G. P. Putnam's Sons, basado en la 6ª ed., s. f. (trad. cast.: *Sexo y carácter*, Madrid, Losada, 2004).
Weinrich, J., «Toward a Sociobiological Theory of the Emotions», en Plutchik y Kellerman, 1980, págs. 13-35.
Weiss, J. M., «Effects of Coping Response on Stress», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, nº 65, 1968, págs. 597-703.
—, «Somatic Effects of Predictable and Unpredictable Shock», *Psychosomatic Medicine*, nº 32, 1970, págs. 397-409.
—, «Effects of Coping Behavior in Different Warning Signal Conditions on Stress Pathology in Rats», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, nº 77, 1971, págs. 1-13.
Weiss, J. M., H. Glazer y L. Pohorecky, «Coping Behavior and Neurochemical Changes in Rats», trabajo presentado en la Kittay Scientific Foundation Conference, Nueva York, marzo de 1974.
Weiss, J. M., E. A. Stone y N. Harrell, «Coping Behavior and Brain Norepinephrine in Rats», *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, nº 72, 1970, págs. 153-160.
Whitman, J. Q., «What Is Wrong with Inflicting Shame Sanctions?», *Yale Law Journal*, nº 107, 1998, págs. 1.055 y sigs.
Whitman, W., *Prose Works, 1892*, 2 vols., F. Stovall (comp.), Nueva York, New York University Press, 1963-1964.
—, *Leaves of Grass*, edición crítica, S. Bradley y H. W. Blodgett (comps.), Nueva York, Norton, 1973 (trad. cast.: *Hojas de hierba*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 2003).
Wikan, U., *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
Williams, B., «Aristotle on the Good: A Formal Sketch», *Philosophyical Quarterly*, nº 12, 1962, págs. 289-296.
—, «Egoism and Altruism», en su *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, págs. 250-265.
Wills, G., *Saint Augustine*, Nueva York, Viking, 1999 (trad. cast.: *San Agustín*, Barcelona, Mondadori, 2001).
Winkler, J. J., *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, Routledge, 1990.
Winnicott, D. W., *The Maturational Process and the Facilitating Environ-*

ment, Nueva York, International Universities Press, 1965 (trad. cast.: *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1981).
—, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis*, Nueva York, Grove, 1986.
Winnington-Ingram, R. P., *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
Wise, S. M., *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Cambridge, MA, Perseus Books, 2000.
Wispé, L., «History of the Concept of Empathy», en Eisenberg y Strayer, 1987, págs. 17-37.
Wittgenstein, L., *Zettel*, Londres, Blackwell, 1967.
Wolf, N., *Fire with Fire: The New Female Power and How to Use It*, Nueva York, Fawcett, 1993.
Wolheim, R., *Art and Its Objects*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
—, *The Thread of Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984.
—, *Painting as an Art*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
—, *On the Emotions*, New Haven, Yale University Press, 1999.
Wright, R., *Native Son*, Nueva York, HarperCollins, 1993a (trad. cast.: *Hijo nativo*, Barcelona, Versal, 1987).
—, *Uncle Tom's Children*, Nueva York, HarperCollins, 1993b.
Wurmser, L., *The Mask of Shame*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.
Wyatt, J., «The Celebration of Eros: Greek Concepts of Love and Beauty in *To The Lighthouse*», *Philosophy and Literature*, nº 2, 1978, págs. 160-175.
Young-Bruehl, E., *The Anatomy of Prejudices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
Zajonc, R. B., «Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences», *American Psychologist*, nº 35, 1980, págs. 151-174.
—, «On the Primacy of Affect», *American Psychologist*, nº 39, 1984, págs. 117-123.

Índice de nombres

Adorno, T., 307 n., 312 n., 323 n., 330 n., 331 n., 439 n., 680 n.
Agustín de Hipona, 189-190, 447, 531, 549 n., 559, 577-600, 613-614, 620-622, 626 n., 627-628, 634, 637-638, 642-643, 657, 711-712, 731-732, 739, 759, 761
Annas, J., 433
Antonio de Padua, san, 673-674
Arendt, H., 499, 579 n., 599-602, 605, 639
Aristófanes, 278-279, 524 n., 532-535
Aristóteles, 46, 51, 51 n., 54 n., 55, 57, 60 n., 72, 87, 115-116 n., 118, 157-158 n., 163 n., 177, 184, 189 n., 195, 222, 241 n., 268-269, 270-271, 275, 279-280, 283, 315 n., 330 n., 337, 339, 344-347, 349 n., 351-352, 354-358, 361, 364-366, 411 n., 414-415, 431, 435-436, 441, 448, 455-456, 463, 498, 522-523, 525, 533, 546-547, 611, 612-613 n., 614, 616, 619-620, 623 n., 624-625, 630-631, 633-635, 637, 709, 714, 733-734, 743 n.
Auden, W. H., 417
Austin, J. L., 54 n.
Averill, J. R., 115 n., 155, 179 n.

Bach, J., 675, 690
Baier, A., 48 n., 163 n.
Bandes, S., 356 n., 495
Bartov, O., 499
Batson, C., 340 n., 371-372, 379-380
Bauer-Lechner, N., 665-666, 669
Beethoven, L. van, 286-287, 290 n., 295, 664 n.
Belgum, E., 271 n.
Ben-Ze'ev, A., 28 n., 44-45 n., 50 n., 65, 66 n., 69 n., 80 n.
Berkeley, G., 743 n.
Bérubé, M., 233 n., 468, 471 n.
Blackburn, S., 36 n.
Blaukopf, K., 665-666 n.
Blum, L., 349 n., 370 n.
Bollas, C., 205 n., 211-212 n., 216, 219-220, 225 n., 244 n., 255, 272 n., 473 n.
Booth, W., 276, 278, 288, 479 n.
Boswell, J., 612-613 n.
Bowlby, J., 99 n., 106 n., 132 n., 155 n., 171, 212, 213, 214 n., 218-219, 220-221 n., 225, 226 n., 244, 246 n., 555
Braithwaite, J., 264 n.
Brennan, K., 226 n., 231-232 n.
Brennan, W., 396, 457-458
Briggs, J., 178 n., 179 n., 181-182, 184, 188, 198-199, 201 n., 300
Brontë, C., 656
Brontë, E., 524, 641-662, 674-675, 692, 732, 745-746, 762
Brown, P., 581 n., 585 n.
Browning, C., 499
Budd, M., 275 n., 285 n., 293 n., 297 n., 299-300, 302 n.

Cannon, W., 122

Cappio, J., 743 n.
Carstairs, G. M., 171 n., 184 n.
Caston, V., 50 n.
Cavell, S., 367 n.
Chauncey, G., 699
Chen, M., 348 n.
Chisholm, R., 119 n.
Chodorow, N., 211-212 n., 214 n., 218 n., 220 n., 246 n., 254-255, 259, 267
Cicerón, 57, 113, 185, 407 n., 411, 416 n., 517, 549 n., 612 n.
Clark, C., 339-340, 344, 346-347, 352-353, 434, 459-460, 464-465, 478, 485
Coase, R., 402 n.
Coetzee, J. M., 151-152
Cone, E., 114, 138, 147-150, 154, 173, 322 n., 324 n., 329, 670 n.
Cooke, D., 291 n., 292, 299, 307, 320 n., 668 n.
Cooper, J. M., 55 n.
Crisipo, 57, 70, 88, 103, 115, 336

Damasio, A., 140-145
Dante, 548, 578, 580-581, 583-584 n., 599, 601, 607-640, 642-643, 657-658, 689 n., 691, 706, 730, 731-732, 733, 739-741, 761-763
Darwin, C., 171, 187
Davidson, D., 48 n., 199
De Grazia, E., 480 n., 738 n.
Deigh, J., 47-48 n., 61 n., 84-85 n., 162 n., 229 n., 367 n., 369 n.
Descartes, R., 57, 400, 436
De Sousa, R., 44 n., 69 n., 101 n., 134 n., 208-209 n., 285 n.
Dickens, C., 205 n., 288, 431, 435, 472, 473 n., 487
Di Giovanni, A., 578-579 n.
Diotima, 535-545, 730, 732, 734, 743
Dostoievsky, F., 271 n.
Douglas, J., 646 n.
Dover, K., 193 n.
Duberman, M., 699
Du Bois, W. E. B., 302 n.
Dvorak, A., 163, 286
Dworkin, A., 386, 389 n., 754 n.

Ekman, P., 171 n., 187-188
Ellis, H., 716-717
Ellison, R., 477
Ellman, R., 736 n., 739 n., 741 n., 742 n., 743 n., 753, 755-756
Emerson, R. W., 694
Epicteto, 61, 178 n., 271, 398, 400, 406, 427, 545-546
Epicuro, 159, 216 n., 222, 411 n., 531 n.
Esquilo, 439
Eurípides, 195, 198, 351, 404, 438, 455 n., 476
Evans, N., 537 n.

Fairbairn, W. R. D., 212 n., 213, 217 n., 225, 244-245 n., 250, 259-262, 431, 555
Fern, F., 712
Fontane, T., 432
Foot, P., 75 n.
Foucault, M., 178 n., 179 n., 200
Francisco de Asís, san, 638
Frank, R. H., 396 n.
Freccero, J., 622 n.
Frede, M., 60 n.
Freeland, C., 282 n.
Freud, S., 9, 37, 171, 213-214, 217, 222 n., 225 n.
Fridja, N., 132 n., 135 n.
Friedan, B., 450-451

Gage, P., 142, 144-145
Galeno, 115
Gandhi, M., 256 n.
Gewirtz, P., 396-397 n., 439 n., 495
Gibbard, A., 52-53 n., 81 n., 134 n.
Gilson, E., 578-579 n.
Glover, J., 359, 387 n., 388 n., 389 n., 432, 438 n.
Goethe, J. W. von, 753 n.
Goldhagen, D., 498-500
Goodall, J., 113-114
Goodman, N., 155 n., 301 n., 308 n.
Gordon, R. M., 44 n., 69 n., 208-209 n., 285 n.
Gosling, J., 87 n.
Graham, G., 126 n., 161 n.

Green, O. H., 44-45 n., 47-48 n.
Greenspan, P., 58 n.
Grice, P., 270-271
Griffiths, P., 29 n., 30 n., 95 n., 187-188
Grocio, H., 411

Halberstadt, A., 183 n.
Hale, E. E., 712
Halliwell, S., 279 n., 280 n., 344 n., 352 n., 355 n., 399 n.
Halperin, D., 179 n., 532 n., 626 n.
Hampton, J., 437 n.
Hanslick, E., 292, 293-295, 297-299, 313
Harré, R., 179 n.
Hasday, J., 698 n.
Henderson, L. N., 396 n.
Henley, W. E., 168 n.
Herman, B., 512 n.
Hesíodo, 217, 240
Hierocles, 431
Higgins, K., 511 n.
Hilberg, R., 359, 438 n., 499
Hillman, J., 118 n.
Hindemith, P., 285, 304-305
Hitchcock, A., 282-283
Hitler, A., 387, 388 n.
Hobbes, T., 342
Holbrook, D., 668 n.
Homero, 189 n., 198-199, 344, 351, 354, 739-740
Hrdy, S., 132 n., 212 n., 214 n., 219, 220-221, 226 n.
Hume, D., 47-48 n., 57, 163-164, 402 n., 546 n.

James, H., 155, 282, 300, 370 n.
James, W., 48 n., 121-122
Jefferson, T., 718-719
Jesús, 188, 592, 607 n., 684
Joyce, J., 518 n., 520, 548, 636, 646, 682 n., 726 n., 729-764
Jünger, E., 386-387, 710 n.

Kahan, D., 48 n., 191 n., 201 n., 264 n., 496
Kakar, S., 171 n., 182 n.
Kant, I., 201, 262, 268, 270-271, 337, 344, 380-381, 397, 398-399, 410-411, 421-425, 432-433, 442-443, 448, 511-512, 515, 517, 616, 704
Kenny, A., 44 n., 47-48 n., 98 n., 119 n., 120 n.
Kernberg, O., 384-385
Kittay, E. F., 471 n.
Kivy, P., 292 n., 295 n., 305 n., 315 n.
Klein, M., 171 n., 213, 215, 225 n., 244 n., 249, 250 n., 555, 668 n.
Klopstock, F. G., 666-667, 683-684, 686, 691
Knox, B. M. W., 609 n., 637 n.
Kohut, H., 211-212 n., 368 n., 369 n., 371, 373-374
Kosman, L., 537 n.
Kupperman, J., 339 n.
Kurtz, S. N., 171 n., 181 n., 184 n., 190-191, 221 n., 246

Labarrière, J.-L., 115 n.
La Grange, H., 665 n., 674 n., 681 n.
Landis, M., 353
Lange, C., 48 n., 121-122
Langer, S., 292-293, 298
Larmore, C., 338 n., 529 n.
Lawrence, D. H., 720, 722-723, 732
Lazarus, R., 53 n., 60 n., 101 n., 118, 119 n., 120 n., 132-136, 138 n., 139-140, 142-143, 148, 152, 155-156, 175-176 n., 179 n., 212 n.
Lear, J., 156 n., 222 n.
LeDoux, J., 81 n., 114 n., 130, 140-141, 144, 156
Lesses, G., 412 n.
Levi, P., 389
Levinson, J., 275 n., 280 n., 281 n., 286 n., 289, 292, 298-299, 315 n.
Levitz, M., 468
Lewis, C. S., 104
Lifton, R. J., 375 n., 438 n., 477
Lincoln, A., 483-485, 695-698, 723-724
Lindsay, V., 311
López, F., 226 n., 231 n., 232 n.
Lucrecio, 93 n., 161, 211, 213-214, 215, 217-218, 221-222, 539 n.

Lutz, C., 49 n., 167, 172 n., 178 n., 179 n., 180, 184-185, 186, 192, 198, 212 n.
Lyons, W., 44 n., 47-48 n., 50 n., 208-209 n., 285 n.

Mahler, G., 27, 155, 285-286, 289-291, 295, 299-301, 302-303, 305, 306-307, 310, 314-315, 317-330, 447, 520 n., 548, 599, 644-646, 658, 663-692, 704, 721, 732, 762-764
Maier, S. F., 129, 131
Mandler, G., 121 n., 132 n., 135-136
Marco Aurelio, 364, 406, 545-546, 569
Maritain, J., 631 n., 633
Marks, I. M., 180 n.
Marrou, H.-I., 579 n.
Marshall, T., 717
Massaro, T. M., 396 n.
McMurtry, L., 195 n.
Mendelssohn, F., 286, 287 n., 293
Meyer, M. F., 118
Miles, M. R., 579 n.
Mill, J. S., 262, 427-428, 698
Miller, W., 256-257, 389
Minow, M., 396 n.
Mitchell, D., 318, 319-324, 327, 328-329, 665 n.
Monteverdi, C., 287
Moravcsik, J., 543 n.
Morris, H., 253 n.
Morrison, A., 211-212 n., 229 n., 231
Mozart W. A., 679, 758 n.
Murdoch, I., 269, 624 n.
Murphy, J. G., 437 n.
Murray, J. C., 633

Nagel, T., 152 n.
Nattiez, J.-J., 304 n.
Nietzsche, F., 174 n., 238, 273 n., 337, 342, 344, 394, 398 n., 399 n., 400, 404-406, 408, 410, 415, 426-428, 451, 517, 590, 598, 602, 656, 670, 708 n., 753 n.
Nolen-Hoeksema, S., 169 n.
Nussbaum, R., 389 n., 500 n.

Oates, J. C., 374, 520 n.
Oatley, K., 65, 120 n., 121 n., 125, 132 n., 135-138, 140, 143-144, 155, 161 n., 212 n., 279 n., 338 n., 550
O'Connor, S. D., 395-396, 682 n.
O'Daly, G., 578-579 n.
Okin, S. M., 391 n.
Ortony, A., 132-133, 175 n.

Parke, R. D., 183 n.
Parménides, 546
Pennebaker, J. W., 178 n.
Pericles, 480
Perry, J., 75 n.
Piers, G., 229 n., 253 n.
Pinker, S., 81 n., 180 n., 188 n., 208-209 n.
Piper, A., 370 n.
Pitcher, G., 44 n., 46 n., 47 n., 49 n., 50 n., 57 n., 69 n., 86, 114, 116, 119 n., 120 n., 138, 145-151, 154-155, 161, 164-166, 173-174, 227 n., 433 n.
Platón, 30, 87 n., 157, 170, 213, 337, 344, 397, 399, 411 n., 431, 448, 517-519, 524, 531-545, 546-549, 552, 555-556, 559, 560-561, 568-575, 577-578, 581-583, 590 n., 611-612 n., 613 n., 619-621, 625-626, 631-632, 686, 705-706, 731, 736 n., 739, 741 n.
Plinio, 113, 716-717
Plotino, 531, 581 n., 582, 590 n.
Posidonio, 115, 292, 296
Posner, E., 265 n.
Posner, R., 48 n., 397, 402 n., 405 n., 428 n., 439 n., 480 n., 489 n.
Prichard, H. A., 54 n.
Price, A. W., 431 n., 522 n., 635 n.
Prokofiev, S., 289
Proust, M., 9, 21-24, 27, 36, 76-77, 79, 85, 90, 104, 106-108, 111, 137, 151, 206-208, 211-213, 219, 228, 231, 243, 245 n., 247, 260, 272, 279-280, 285, 290, 303-305, 368, 446, 506-508, 516, 519-521, 524, 526-527, 531, 541, 552-553, 559-568, 571-572, 573-574, 577-578, 731, 739 n.
Puccini, G., 195, 199
Putnam, H., 47 n., 623 n.

Quinn, W., 164

Rachels, J., 115-116 n.
Rawls, J., 261 n., 380-382, 445-446 n., 447-448, 469 n., 471 n., 546 n., 630
Reed, I., 717 n.
Reik, T., 327, 665 n.
Reisenzein, R., 123 n.
Reynolds, D., 698 n., 699-700, 704 n., 708 n.
Richardson, H., 73 n.
Ridley, A., 285 n., 289 n., 295 n., 299 n., 305 n., 307-308, 311, 313-314 n., 315 n.
Robinson, J., 141 n.
Roiphe, K., 450
Rorty, A., 549 n., 556 n.
Rosaldo, M., 179 n.
Rousseau, J.-J., 337, 339, 342, 344, 347, 349 n., 355-357, 360 n., 363, 381, 383, 385, 391, 410 n., 414, 423, 427-428, 432, 449, 460, 467, 474 n., 475 n., 494, 711, 718
Rozin, P., 234-237, 239
Russell, P. H., 318 n., 319 n., 325 n., 328-329 n.

Safo, 277-278
Schachter, S., 121-123, 130
Schiller, F. von, 664 n.
Schoenberg, A., 300
Schofield, M., 401 n., 517 n.
Schopenhauer, A., 292, 296-298, 337, 344, 367 n., 380-381, 512, 679, 691-692
Schuller, G., 306 n.
Scruton, R., 175-176 n., 285 n., 291 n., 294 n., 297 n., 298-299, 308, 313 n.
Seligman, M., 81 n., 114 n., 119, 123, 125-131, 138, 152, 155-156, 160-162, 165, 181, 212 n., 225 n.
Sen, A., 419 n., 434-435, 486-488
Séneca, 48, 50 n., 57, 59, 60 n., 65, 98 n., 109, 176, 186, 189, 192, 201, 217 n., 225, 271 n., 348-349, 369, 403-404, 406, 407-409, 416, 420-421, 436, 441, 549 n., 611-612 n.
Serafine, M. L., 301
Shakespeare, W., 311-312, 740
Sherman, N., 431 n.
Sihvola, J., 522 n., 635 n.
Simpson, O. J., 395 n.
Singer, J. E., 121-123, 130
Singer M. B., 229 n., 253 n.
Singleton, C., 626 n.
Smith, A., 57, 69 n., 337, 341 n., 344, 347, 348-349, 362, 367 n., 381 n., 400, 402-403, 410-411, 428-429, 431, 447, 466, 493, 512-516, 521
Smith, R., 700
Smuts, B., 146 n., 151
Snow, N., 370 n.
Sober, E., 339 n., 378-379, 434
Sócrates, 30, 87 n., 397-398, 399-400, 496, 535-536, 539, 542, 546, 611-612 n., 705, 730
Sófocles, 198-199, 278, 342-343, 352, 394, 446, 453-454, 459, 463, 474-475, 477
Solomon, R., 28 n., 29 n., 31 n., 44 n., 47-48 n., 50 n., 53 n., 71 n., 208-209 n., 511 n.
Sorabji, R., 113 n., 115-116 n.
Spelman, E. V., 396 n.
Spinoza, 57, 66, 211, 223-224, 226 n., 344, 356-357, 397, 400, 406, 411-412, 421, 427, 437, 519-520, 531, 545, 549-559, 561-562, 563-564, 565-566, 568-569, 570, 571-572, 574 n., 577, 580, 598, 730, 731-732, 739, 748-749, 751, 764
Stampe, D. W., 98 n., 163 n.
Steinbeck, J., 454-456, 458-459
Stern, D., 171, 212-213, 216, 217 n., 220 n., 221-222
Stinton, T., 352 n.
Stocker, M., 84-85 n., 366 n.
Strauss, R., 289, 312
Symonds, J. A., 700-702

Taylor, C. C. W., 162 n.
Taylor, C. M., 119 n.
Taylor, G., 253 n.
Thalberg, I., 44 n.
Theoharis, T., 752 n.
Theweleit, K., 257-259, 386-387, 456, 471
Thomas, C., 396-397, 451
Tocqueville, A. de, 383, 449, 467

Tolstoi, L., 287-288, 290, 300, 479, 754 n.
Tomás de Aquino, 614, 620, 623, 638, 739, 762
Tracy, D., 633
Tucídides, 480 n.

Vendler, H., 306 n.
Vetlesen, A. J., 439 n.
Virgilio, 580, 591 n., 608-609, 611, 613, 615, 625, 628-629, 637, 639
Vlastos, G., 397 n., 398 n., 547-548, 571 n., 612-613 n.
Von Wright, G. H., 607 n.

Waal, F. de, 174 n., 339 n., 378
Wagner, R., 286-287, 313 n., 315, 671
Walton, K., 281 n., 291 n., 313 n., 314 n.
Wechsler, H., 490-492
Weininger, O., 388 n., 389, 677-678
Weinrich, J., 118 n., 120 n., 121, 124-125 n.
Weiss, J., 131
Wenkart, H., 232
Whitman, J., 265 n.
Whitman, W., 305, 447-448, 482-484, 518 n., 520 n., 636, 645-646, 693-727, 731-732, 736, 759-760, 762-763, 764
Wikan, U., 46 n., 167-168, 170, 187
Williams, B., 54 n., 55 n., 75 n., 352 n.
Williams, W. C., 739 n.
Wills, G., 579 n., 604 n.
Wilson, D. S., 339 n., 378-379, 434
Winkler, J. J., 201 n., 532 n., 625 n.
Winnicott, D. W., 171, 177 n., 200, 203, 211-213, 218-219, 220-221, 222, 226-230, 242-243, 246 n., 248, 251-252, 253, 255 n., 259-260, 262-264, 266, 272, 357
Winnington-Ingram, R., 357 n.
Wiredu, K., 46 n.
Wise, S., 115-116 n., 146 n., 173 n., 174 n., 179 n., 474 n.
Wispé, L., 340 n.
Wittgenstein, L., 223 n.
Wolf, N., 451
Wollheim, R., 47-48 n., 93 n., 288-289 n., 368 n.
Woolf, V., 531
Woolsey, J. M., 737
Wright, R., 370, 456, 477, 717-718 n.
Wurmser, L., 231-232 n.
Wyatt, J., 531 n.

Young-Bruehl, E., 386, 718 n.

Zajonc, R., 118 n., 139-140

Índice analítico

Adaptación, 134, 156, 169, 339
Afán, *véanse* Amor; Idealismo
Aflicción, 50, 53-54, 63-64, 65-69, 72, 75-77, 80, 83, 85-87, 89, 92-93, 96, 100-101, 110, 113, 136, 149, 157, 159-160, 180, 181-182, 192, 206, 286, 317-330, 358
  disminución con el paso del tiempo, 103-109, 320-324
  y normas sociales, 167-172, 185-186, 194-198
Africanas, concepciones de la emoción, 46 n., 49 n., 168, 181
Alegría, 65-66, 85, 87, 94, 111, 136, 163, 223, 299, 335, 689
Altruismo, 375-382, 654
Ambivalencia, 33-34, 224-226, 244, 260, 335, 437, 515, 534, 554-556. *Véanse también* Amor; Conflicto; Ira
Amígdala, en tanto que esencial para la emoción, 81, 140
Amor, 33, 50, 76-77, 85, 97, 105, 110-111, 157-158, 169, 185, 222-229, 245, 293-294, 330, 662-664, 671, 688, 694, 704-705, 742-743, 751-752
  formas de, 185, 193-194, 521-522, 568-575, 578-579, 592, 625-626
  incondicionalidad de, 69 n., 74, 136, 150-151, 548
  por el individuo, 77, 189-193, 528-529, 543-548, 553, 571-572, 598, 609-610, 621-626, 641-651, 655-662, 723
  rechazo de, 647-648, 659-660
  reciprocidad en, 528, 573-574, 633-634
  romántico, 74, 77, 92, 174-175, 190-191, 193-194, 206-208, 505-529, 532-535, 540-549, 561-563, 607-621, 641-662
  triunfo de, 764
  y otras emociones, 43-44, 97-98, 111-112
Angustia, 223, 265, 326
Animales, 45, 88, 113-156, 163-166, 172-175, 218-219, 236, 339, 474
  concepción estoica de, 25, 61, 115
  pruebas de emoción en, 113-114, 145-152
  tratamiento no ético de, 127-130, 356-357, 373
  véanse también Chimpancés; Cucarachas; Elefantes; Perros
Antisemitismo, 359-360, 374-375, 386-388, 498-500, 645, 667, 677-678, 759
Antropocentrismo, 126 n., 146, 295
Antropología, 171, 179-184, 188, 198. *Véase también* Social, construcción
Apatía, 149, 230-231, 339, 387 n., 424, 432, 443, 592, 653, 749-750. *Véase también* Estoicismo normativo
Apego, 22, 26, 58-59, 99-100, 169, 212, 231 n., 232 n.
Apetitos, 46, 156-160, 224

Arte, emociones como respuesta a, 194-198, 278, 286, 309-310, 392-393. *Véanse también* Música; Narración; Tragedia
Ascenso, 35, 505-529, 531-575, 748-752, 761-764
cristiano, 517-518, 524, 577-606, 607-640
romántico, 517-518, 641-662, 663-692
Asco, 234-240, 255-257, 286, 335, 386-391, 429, 449, 469, 496-502, 632-633, 673-680, 741 n., 761-763. *Véanse también* Antisemitismo; Misoginia
Asentimiento a la apariencia, 60-61, 62-63, 67-69, 114. *Véanse también* Juicio; Percepción
Asiáticas, concepciones de la emoción, 46 n., 49 n., 171 n., 181-184, 187, 190, 246, 256 n., 329 n., 339
Asombro, 77 n., 96-97, 222, 249-250, 315, 335, 361, 472
Atletas, como objetos de emoción, 78-79
Autoengaño, 62-63, 109-110, 247-248, 258, 265-266, 330, 502, 590
Autoexamen, 22, 58-59, 589-590. *Véase también* Vigilancia de uno mismo
Autor implícito *versus* de la vida real, 288
Autorregistro de estado emocional, 28-31, 120-121, 151, 153-154. *Véase también* Psicología cognitiva
Autosuficiencia, 33, 109-110, 165, 241, 254, 405, 575, 581, 590, 612, 619, 640, 647, 658. *Véanse también* Omnipotencia; Vulnerabilidad
Axiología, *véase* Valor, naturaleza de

Bienes externos, 22, 24 n., 32-33, 41, 64, 215, 223-224, 352-354, 406-407, 410-428, 460. *Véase también* Vulnerabilidad
Bienestar, 41, 54, 101-102, 157, 162, 458, 634. *Véanse también* Emociones, eudaimonismo de; Florecimiento

California, en tanto sede del Tribunal Supremo de Estados Unidos, 58. *Véase también* Creencia falsa
Capacidades, 261 n., 461-465, 486
Castigo, 263-264, 404-405, 409, 451, 494. *Véanse también* Misericordia; Responsabilidad
Catarsis, 275, 280, 733. *Véanse también* Arte; Compasión; Tragedia
Catolicismo, 601, 633, 733-734
Celos, 65-66, 97, 244, 277, 510, 527
Censura, 480, 501-502, 646, 712, 737, 754
Cerebral, daño, 142-144
Cerebrales, estados, 30, 81-82, 130-131, 143-145. *Véase también* Fisiología
Chicago, en tanto que situado al este de South Bend, 58. *Véase también* Creencia falsa
Chimpancés, expresión de emoción en, 113-114, 173-174, 179 n., 220 n. *Véase también* Animales, pruebas de emoción en
Científica, investigación, *véanse* Cerebrales, estados; Psicología cognitiva
Cientificismo, *véase* Emociones, teorías reduccionistas de
Cognición, definición de, 24-25, 41, 45, 60-61, 68, 234, 304. *Véase también* Emociones, teoría cognitiva de
Compasión, 34-35, 145-146, 257-258, 275-276, 337-382, 471-502, 527-528, 695-707
diferencias respecto de emociones vinculadas, 339-342
estructura cognitiva de, 342-366
malentendidos jurídicos relativos a, 395-397
objeciones a, 397-405, 428-435
obstáculos a, 338-339, 382-391, 643
valor social de, 366-382, 395-397, 428-435, 445-449, 471-482, 601, 643, 695-707, 758-759
véanse también Empatía; Moralidad; Simpatía
Complejidad, 91, 99-100, 521-522
Comprensión de uno mismo, 79, 106-107, 153, 306, 624
Concreción, 91-93, 96-97. *Véase también* Generalidad

Condición necesitada, *véanse* Dependencia; Indefensión
Condiciones de la emoción, necesarias y suficientes, 56-68
Conductismo, 119-120, 300
Conflicto
entre las emociones, 110-111, 135-136, 243-244
entre las emociones y otros juicios, 110-111
Contemplación, 531, 556, 572-573, 583, 741, 749-752
Control, 33, 65-66, 94-95, 114, 128-129, 213, 229, 269-270, 352, 463-464, 506, 525, 552, 586, 594, 760. *Véanse también* Autosuficiencia; Omnipotencia
Corporales, sensaciones, 47, 80-81, 83-84, 100-102, 123-124, 234-236, 707-712, 729-731, 738-740, 744-748, 750-752. *Véase también* Emociones, concepciones no cognitivas de
Correr, y emoción, 42, 162-163, 186-187, 205-206, 586
Cosmopolitismo, 401-410
Cotidiano, transfiguración de lo, 731-736, 737, 742-743, 751-752, 753-758, 761-764. *Véanse también* Finitud; Imperfección; Sexualidad; Sí
Creencia, 70-71, 106, 163-164, 345, 429
falsa, 57-59, 437
inconsciente, 94, 95-96
metafísica y cosmológica, 181-182, 196
véase también Proposiciones
Cucarachas, como repulsivas, 235
Cuerpo, límites o fronteras de, 217-218, 223-234, 241, 255, 338, 387-390, 470, 707-711, 722-723, 743. *Véase también* Asco
Culpa, *véanse* Castigo; Responsabilidad
Culpabilidad, 138, 174, 252-253, 326-327, 335
diferencias respecto de la vergüenza, 251

Deixis, 75 n. *Véase también* Perspectiva, primera persona
Deliberación, 73, 164, 201, 502. *Véase también* Objetivos
Democracia, 471-485, 693-694, 704-707, 711-720, 761. *Véase también* Liberalismo político
Dependencia, 213-222, 335, 417, 471. *Véanse también* Indefensión; Niños, madres y; Vulnerabilidad
Depresión, 125-129, 161-162, 169 n.
cognitiva (intencional), 111, 131
endógena (desprovista de significado), 46
Derecho y emoción, 396-397, 416, 439, 465-471, 488-493. *Véanse también* Compasión, malentendidos jurídicos relativos a; Justicia
Desafío, *véase* Soberbia
Deseos de acción, 162-163, 376-379
Dios (o "dios") y dioses, 175, 252-253, 364, 421, 558-559, 572-573, 584-585, 587-588, 639, 687, 706
como objeto de emoción, 578-579
como sujeto de emoción, 82-83
Disposiciones, *véase* Emociones de fondo
Dolor, 87-88, 130, 165, 215, 277, 344. *Véase también* Placer
Duelo, 104-105, 205 n., 320-325. *Véanse también* Aflicción; Muerte
Dureza de carácter, 386-387, 398, 403-404, 407. *Véanse también* Antisemitismo; Control; Estoicismo

Económica, teoría de la motivación humana, 434, 485-488. *Véase también* Utilitarismo
Ecuanimidad, 62, 142, 160, 415, 750. *Véase también* Apatía
Edad de oro, mito de, 217-218, 225, 240, 532, 573
Educación, 253-255, 269, 471-482
Elefantes, expresión de emoción en, 113. *Véase también* Animales, pruebas de emoción en
Emociones
apremio de, 101, 133-134, 139, 302
categorización y denominación de,

29 n., 46, 133, 184-185, 189, 192-193
clarificación de, 270-271, 306-307, 623-624
concepciones corrientes de, 28-32
concepciones no cognitivas de, 36-37, 46-52, 79, 100-101, 102-103, 115-116, 138-139, 163-164, 201, 267-268, 295-296, 395-397, 411-412, 501
condiciones necesarias y suficientes de, 56-68
de fondo (continuas), 93-94, 96-97, 98, 136-137, 178
eudaimonismo de, 54-55, 71-72, 74-75, 77, 105, 135, 150, 175, 358-361, 430
expresión de, 85-86, 186-187
inconscientes, 63, 85, 87, 153, 178-179
intencionalidad de, 49-50, 115-116, 160-161
intensidad de, 78, 270, 302, 509-510, 523-524, 626, 641-644, 646-654, 658-660
teoría cognitiva de, 41-103, 167-198, 208, 265-271, 342-391, 411-412, 445-488, 501-502, 550
teorías reduccionistas de, 117-125, 305 n.
resistencia al cambio, 59, 141, 268-269, 586
situacionales (episódicas), 93-94, 96-97
universalidad de, 169, 180-181, 187-188, 199, 300, 676
verdad o falsedad de, 22, 50, 69, 349, 398, 411-412
véase también nombres de emociones específicas
Empatía, 180, 261, 339-342, 366-375, 379-380, 403, 473-476. *Véanse también* Imaginación; Simpatía
Envidia, 35, 247, 335, 449
Éros, *véanse* Amor romántico; Sexualidad
Esclavitud, *véase* Racismo
Escritura, y emoción, 42, 163, 247, 562-565, 572
Espectadores, 277-281, 309-310, 348, 648
Esperanza, 50, 65-66, 71, 110, 158, 174, 180, 186, 223, 293-294, 299, 671, 725
Esquimales, 181-183
Estados de ánimo, 160-162. *Véanse también* Depresión; Emociones de fondo
Estadounidenses, emociones de los, 181, 182-186, 187-188, 189, 190-193, 194-198, 201, 212-213, 346-347, 352-353, 370, 384, 390, 434-435, 450-451, 485, 712-725. *Véase también* Amor romántico
Estética, 274-275, 284, 314-315. *Véanse también* Arte; Música; Narración
Estímulo-respuesta, modelos de, 119-120
Estoicismo, 24-27, 46, 60, 64-65, 98, 152-153, 170, 178 n., 189, 211, 217, 260, 293, 344, 398, 401-414, 416, 431, 450, 509, 521-522, 598
normativo, 24-27, 33, 109-110, 159, 165, 176, 185-186, 188, 241, 336, 339, 348-349, 364, 399-400, 411-412, 415, 422, 441, 517, 549-551, 580, 591 n., 592, 761
véanse también Apatía; Cosmopolitismo; Indiferentes, preferidos
Ética, *véase* Moralidad
Evaluación, 24-25, 44-45, 80, 132, 137, 163-164, 201-202. *Véanse también* Juicio; Valor
Experiencia de la emoción, 29-32, 46, 95, 146. *Véase también* Fenomenología

Facilitador, entorno, 222 n., 259-265
Fantasía, 746-748
Felicidad, 54-55, 123, 136. *Véanse también* Alegría; Bienestar; Florecimiento
Feminismo. 450-451, 458, 656, 663-664
Fenomenología de la emoción, 85-88, 93 n., 95, 161, 189-190, 267-268. *Véanse también* Experiencia; Sensaciones
Ficción, *véase* Narración
Filosofía, naturaleza de, 32, 116-117, 752
Finitud, 326, 709-710

aceptación de, 392, 723
deseo de trascender, 165
véanse también Imperfección; Muerte; Vulnerabilidad
Fisiología, 85-86, 123-124, 140-145. *Véase también* Cerebrales, estados
Florecimiento, 24, 53-54, 105, 114, 414, 540-541. *Véanse también* Bienestar; Emociones, eudaimonismo de
Fragilidad, *véase* Vulnerabilidad
Fuego, como símbolo de emoción, 48, 524, 637, 642

Generalidad, 91-93, 96-97, 313-314. *Véase también* Concreción
Género y emoción, 178, 183-184, 189-192, 233-234, 254-256, 267, 418-419
Gracia, 585-593, 614-621, 730
Gratitud, 110, 223, 249

Hipocresía
de las instituciones sociales, 673-675
de los supuestos cristianos, 643-644, 652-658
Homosexualidad, 388-390, 700-701, 719, 726

Idealismo, realista/romántico, 762-764
Imaginación, 27, 89, 107, 151-152, 155, 174, 247-248, 261, 272-273, 315, 377, 402-403, 433, 472-473,476-477, 482-483, 492, 656, 691, 714. *Véanse también* Empatía; Simpatía; Ver-como
Imperfección, 231-232, 247-248, 680, 710, 729-734, 749-750, 758
Importancia, 24, 52, 153-154. *Véanse también* Significación; Valor
Incompletitud, 532-535, 585-593
Inconsciente, creencia, *véase* Creencia inconsciente
Indefensión, 125-129, 213-222, 249
Indiferentes, preferidos, 415-416
Intencionalidad, 47, 49-50, 55 n., 156-157. *Véase también* Emociones, intencionalidad de
Interdependencia, 259-265, 572-573, 734-736
Interpretación, 50, 117-118, 134, 199, 318. *Véase también* Ver-como
Introspección, *véase* Autorregistro de estado emocional
Ira, 51-52, 65, 83-84, 86, 96, 97-98, 110-111, 123, 145-146, 157-158 n., 162-163, 169, 180, 188-189, 191-192, 201, 241, 266-267, 269-270, 335, 436-437, 577, 629

Jerarquía, 384-391, 631, 707
Judaísmo, 599-602, 644, 689-691, 739-740
Juicio, 41, 44, 49, 59-60, 67-69, 83, 91-92, 94, 100-101, 103, 114
como asentimiento a la apariencia, 59-61
dinamismo y violencia de, 67-68
véanse también Creencia; Evaluación
Justicia, 71-79, 335-336, 380-382, 428-435, 459-471, 485-502, 628, 638, 691, 696-697, 725. *Véanse también* Compasión, valor social de; Liberalismo; Misericordia; Moralidad
Justificación, 68-69, 281-282, 436-437. *Véase también* Emociones, verdad o falsedad de

Lenguaje y emoción, 184-186. *Véanse también* Animales; Niños; Proposiciones lingüísticas
Liberalismo político, 261-262, 380-382, 427-428, 445-449, 459-471, 605, 630, 693-694, 704-707, 726-727, 760

Madres, *véase* Niños, madres y
Medios de comunicación de masas, papel de, en la educación cívica, 480-482
Memoria, 140, 156, 172, 205-208, 555, 588
Mental, discapacidad, 468, 471
Mentales, estados, 93 n., 121-122
múltiples realizaciones de, 82, 140-141
véanse también Cerebrales, estados; Emociones situacionales
Miedo, 50-51, 53, 65-66, 71, 84-85, 87,

94, 96-97, 110-111, 136, 141, 153, 161-162, 169, 175, 186, 221, 223, 241-242, 282-283, 335
a la muerte, 97, 225
a las arañas, 180 n.
a las serpientes, 180
al amor, 649, 659
Misericordia, 407, 440-441, 494. *Véanse también* Castigo; Responsabilidad
Misoginia, 257, 386-387, 389-390, 554, 698, 762. *Véanse también* Asco; Autoengaño; Autosuficiencia; Control
Moralidad
teorías en pugna de, 21-24, 32-36, 239-240, 253-255, 257-259, 335-342, 392, 432-443, 527-529, 652-662, 704-711
vínculo de las emociones a, 90-91, 177, 202-203, 210-211, 233-234, 251, 256, 375-382, 507-519, 526-527, 605-606, 627-629, 645, 742-743, 761-764
Motivación, *véase* Deseos de acción
Muerte, 42-43, 63-64, 76, 88-89, 96, 113-114, 167-168, 194-198, 221, 231, 330, 346, 449, 601, 628, 662, 688, 723-724
Música, 155, 274, 285-330, 663-692
belleza no figurativa de, 295, 316
expresión de emoción en, 284, 285-302, 307-309, 317-318, 666, 673-680
lenguaje de, 292-293, 294-295, 299-301, 310, 317-318, 664-669
no occidental, 308, 316

Narcisismo, 231, 415, 574, 762. *Véase también* Omnipotencia
Narración, 22-23, 41-44, 147-148, 194-198, 205-208, 210-211, 272-273, 274-284, 288-289, 293, 310-313, 316-318, 473-474, 477-480, 495-496, 505-529, 559-568, 595-597, 607-627, 641-662, 668
Neurología, *véanse* Cerebrales, estados; Fisiología
Nihilismo, 320 n., 330, 671
Niños, 205-273, 508
concepción estoica de, 26-27, 61
emociones de, 35, 115, 154-155, 183-184, 220-234
madres y, 41-44, 190-191, 195, 196-197, 205-207, 220-234, 243-246, 251-252, 559-560
No consciente, *véase* Inconsciente, creencia
Normas, *véase* Moralidad

Objetivos, 24, 33, 72-73, 90, 96-97, 99-100, 133-134, 137, 149
Objeto, relaciones de, teoría, *véase* Psicoanálisis
Objetos de emoción, 37, 41, 281, 506
carácter apropiado de, 192, 270
carácter vago de, 89-90, 92-93, 160-162, 723, 757
transicionales, 243, 274, 309
valor intrínseco de, 76-77, 315
Odio, 223-234, 257, 359-360, 387-389, 498-500, 646
Omnipotencia, 227, 229-230, 384-387, 397-398, 573, 577. *Véanse también* Control; Estoicismo normativo; Niños
Orinales domésticos, 730, 743, 763

Particularidad, *véanse* Amor por el individuo; Perspectiva, primera persona
Pasiones, *véase* Emociones
Pasividad, 44, 49, 66, 101-102, 307-308, 453, 510, 551, 555, 577, 593, 613, 618, 677, 688-689, 760. *Véanse también* Dependencia; Emociones; Vulnerabilidad
Películas, 194-198, 282-283, 360, 374. *Véase también* Narración
Peniano, volumen sanguíneo, como medida de amor, 124-125 n., 523-524. *Véase también* Emociones, teorías reduccionistas de
Pensamiento evaluativo, *véanse* Evaluación; Juicio
Percepción, 50-51, 91-92, 134. *Véase también* Juicio
Perros, expresión de emoción en, 114,

126-127, 138, 145-152, 173-174. *Véase también* Animales, pruebas de emoción en
Perspectiva
científica o impersonal, 29-32, 106-107, 748-751
musical, 289
primera persona, 44 n., 53, 55, 74-77, 132, 350, 371 n., 721
Piedad, 87-88, 274, 339-342, 443. *Véase también* Compasión
Placer, 87, 228. *Véase también* Dolor
Político, liberalismo, *véase* Liberalismo político
Políticos, líderes, necesidad de compasión en, 482-485
Primera infancia, *véase* Niños
Proposiciones
asentimiento a, 62-63, 101 n.
contemplación de, 101 n., 274-284
lingüísticas, 25-26, 45, 61-62, 102-103, 114-115, 139, 154-155, 233-234, 292-293, 294-295, 305-306
Proyección, reacciones de, 239, 255-257. *Véanse también* Antisemitismo; Misoginia
Proyectos, *véase* Objetivos
Psicoanálisis, 27, 45, 121, 171, 205-273, 384-385, 446, 555, 668 n.
Psicología cognitiva, 27, 45, 47, 64-65, 116, 119-123, 146, 171, 211-212, 359-360
Punto de vista, *véase* Perspectiva

Qualia, 85. *Véase también* Fenomenología de la emoción

Racionalidad, dos sentidos de, 135, 395, 397
Racismo, 397, 456, 477-478, 645, 696-697, 716-720
Realidad, principio de, 191, 249-251
Relevancia, *véase* Importancia
Representacionismo, 127-128
Responsabilidad, 350-353, 396, 398, 408, 458-459. *Véanse también* Castigo; Justicia; Moralidad
Romántico, amor, *véase* Amor romántico

Sensaciones, 52, 86, 100-101
como intencionales o carentes de significado, 83-84
véanse también Corporales, sensaciones; Experiencia; Fenomenología
Sexualidad, 123-125, 159-160, 236, 271 n., 511-519, 524-525, 603-604, 634-637, 698-704, 707-712, 729-731, 739-740, 744-748, 751-760
Sí, como afirmación de la vida, 753-757, 760
Significación, 79, 88-89, 134, 761-762. *Véase también* Valor
Simpatía, 151-152, 196, 339-342, 383-384, 695-707. *Véase también* Compasión
Soberbia, pecado de, 577-578, 619. *Véase también* Autosuficiencia
Social, construcción, 169-172, 179-198, 200-202, 208, 238-239, 300
Solo, capacidad de estar, 177, 242
Sostenimiento, 226-229
Suerte, 353, 405-406, 466. *Véanse también* Bienes externos; Vulnerabilidad
Sufrimiento, *véanse* Dolor; Emociones

Taxonomía, *véase* Emociones, categorización y denominación de
Temor reverencial, 76-77. *Véase también* Asombro
Terror, 51 n., 313-314 n. *Véase también* Angustia
Tragedia, 277-278, 342-343, 345-346, 352, 357-358, 391-394, 405, 413, 452-453, 455-456, 474-476, 660-661, 725
Transicional, objeto, *véase* Objetos de emoción transicionales

Utilitarismo, 54, 428, 435

Valor, 21, 24, 41, 52, 72, 77, 99, 114, 142, 157, 176, 415-417, 574-575
naturaleza de, 44 n., 52-53 n., 71 n., 79, 97-98, 416, 542-543 n.

Valoración, *véase* Evaluación
Variabilidad, 170, 172, 200-208
de la fenomenología, 83-84, 365
de la fisiología, 82, 140-141, 365
entre culturas, 179-198, 208-209, 238-239, 300
entre individuos, 200, 445
Variación cultural, *véase* Construcción social
Venganza, 435-439, 577, 597-598, 646. *Véanse también* Castigo; Ira
Ver-como, 50, 56 n., 60-61, 156. *Véanse también* Creencia; Imaginación; Perspectiva
Vergüenza, 35, 138, 165, 174, 229-234, 246-247, 252-253, 264-265, 335, 382-388, 429, 449, 502, 642, 649, 680, 708, 761-763
y culpabilidad, 251
Víctimas
dignidad de, 449-459
testimonio de, 495-496
Viento, en tanto símbolo de la emoción, 48, 524, 642
Vigilancia de uno mismo, 61, 178 n., 270-271, 586. *Véase también* Autoexamen
Violencia, 68, 128-130, 282-283, 386-388, 650-651
Voluntad, 296-298, 398, 586-593, 603-604, 614-621. *Véanse también* Control; Omnipotencia; Pasividad
Vulnerabilidad, 33, 41-42, 65-66, 97-98, 111, 149, 165, 241-242, 257-258, 282-283, 290-291, 352-359, 385-386, 393, 414, 419-420, 531, 580, 642, 659-660. *Véanse también* Autosuficiencia; Dependencia

Yo, identidad del, 106, 133, 338-339, 588

Zombis, 374. *Véase también* Apatía