

Dos casos extremos: tragedia y amoralidad

Comentarios a «De individuos y emociones. Algunas reflexiones sobre el papel de las emociones en la vida moral», de Rocío Orsi Portalo¹

Matilde Carrasco Barranco

Universidad de Murcia
Facultad de Filosofía
matildec@um.es

Resumen

Este texto comenta «De individuos y emociones. Algunas reflexiones sobre el papel de las emociones en la vida moral», de Rocío Orsi, en el que la autora se vale de los ejemplos del *Edipo* de Sófocles y el asesino de *American Psycho* para argumentar el papel crucial que desempeñan las emociones en la motivación y la existencia de una comunidad moral. Por otro lado, también mostrarían que el ámbito de lo moral rebasa la adscripción de responsabilidad. No obstante, las emociones a veces resultan irracionales y tienen un papel ambiguo que recomendaría desconfiar de ellas para clarificar y justificar éticamente nuestras normas y juicios. Aún de acuerdo con Orsi en muchas de sus conclusiones, argumento que otros dos casos, el de la persona amoral y los conflictos morales, ayudarían a entender mejor el papel de las emociones, tanto en la vida moral como en la justificación ética, revelándose en este último caso más positivo. Para ello me baso en los análisis que Bernard Williams hace de estas dos situaciones.

Palabras clave: moralidad, emociones, dilemas, motivación, teoría ética.

Abstract: *Two extreme cases: Tragedy and Amorality. Reply to Rocío Orsi Portalo's «About Individuals and Emotions. Some thoughts about the Role of Emotions in Moral Life»*

This paper is a reply to Rocío Orsi's «About Individuals and Emotions. Some thoughts about the Role of Emotions in Moral Life». Orsi uses two examples, Sophocles' *Edipo* and *American Psycho's* murder to asses, on one hand, the crucial role of emotions in moral motivation and the existence of a moral community but also, on another hand, how they extend the scope of morality far beyond attribution of moral responsibility. However, their ambiguity and occasional irrationality would often advise not to trust emotions in order to clarify and improve our moral norms and judgements. Agreeing with Orsi in many of her conclusions, I will argue that two other examples, the amoral person and moral conflicts, could help better to both understand the role of emotions in morality and their role in ethical justification which could in turn be more positive. My argument is based on Bernard Williams's analysis of those two other cases.

Key words: morality, emotions, dilemmas, motivation, ethical theory.

1. Este trabajo se ha realizado en el marco de dos proyectos de investigación financiados, respectivamente, por el MEC (HUM2005-02533) y por la Fundación Séneca (03089/PHCS/05).

Sumario

| | |
|---|----------------------------|
| Emociones, motivación, responsabilidad | Referencias bibliográficas |
| Las emociones morales y la teoría ética | |

En su escrito «De individuos y emociones. Algunas reflexiones sobre el papel de las emociones en la vida moral», Rocío Orsi analiza el funcionamiento de las emociones morales en la vida y su relevancia para la teoría ética. La autora se centra en las emociones de la culpa y la vergüenza, lo cual no es de extrañar, puesto que estas emociones son dependientes de la asunción de responsabilidad moral, noción clave de la ética². Pues bajo el presupuesto de nuestra común libertad, se entendería que la vida moral versa fundamentalmente sobre el trato que nos debemos los unos a los otros, trato en el que desarrollaríamos la clase de persona que queremos o nos gustaría ser. De su análisis, Rocío Orsi extrae valiosas conclusiones para la reflexión moral, cuyo comentario es el objetivo de mi réplica.

Emociones, motivación, responsabilidad

En primer lugar, su análisis sanciona el importante papel que estas emociones desempeñan para motivar el comportamiento moral. Teniendo —en palabras de la autora— «una influencia enorme sobre el comportamiento de los agentes» (p. 15), las emociones morales resultan entonces necesarias para explicar el funcionamiento mismo de la comunidad moral. Efectivamente, no se puede explicar el funcionamiento de una comunidad moral sin unas expectativas de respeto (al menos generalizado) de ciertas normas fundadas en la asunción del compromiso de cada uno de sus miembros con esas normas. El que se produzcan las emociones de culpa o de vergüenza como consecuencia del incumplimiento de convenciones morales son la señal de que, a pesar de ello, las normas tienen vigencia, funcionan. Ella concluye además que, sin esa motivación, el agente no pertenecería a la comunidad moral y que esto dificulta, no ya la asunción por su parte de responsabilidad moral, sino que ésta le sea atribuida por parte de los que sí son miembros de aquélla.

Por otro lado, Orsi revela que el problema es todavía más complejo, ya que, aún apareciendo la culpa y la vergüenza, tampoco habría garantía de que se tratara de las emociones adecuadas al caso. Es decir, que la aparición de estas emociones, sin que pueda ser controlada por el agente moral, estaría en ocasiones injustificada, puesto que la culpa y la vergüenza resultarían inmerecidas a la luz del significado de algunas de nuestras propias normas morales. Estas normas servirían para adscribir responsabilidad moral, concepto con las cuales

2. Noción que, por otra parte, en el lenguaje corriente se ha recubierto de una connotación negativa asociando normalmente «responsabilidad» con «obrar equivocado», tal y como recuerda Agnes Heller (1995, p. 89).

dichas emociones se relacionan; la extensión del ámbito moral más allá del problema de la responsabilidad es lo que pondrían de manifiesto los conceptos de fragilidad o suerte moral, que cita la autora. No obstante, existirían razones para desconfiar del papel de estas emociones para —parafraseando las palabras de Rocío Orsi— «clarificar» y mejorar «los juicios o las atribuciones morales que podamos hacernos» (p. 16). Estas emociones serían insuficientes para explicar el sistema moral mismo, es decir, para justificar las normas o convenciones que definen a esta comunidad y a las que, en principio, obedecerían. Su ocasional irracionalidad las descartaría con frecuencia como fuente de revisión crítica del propio sistema.

La argumentación que permite a Rocío Orsi llegar a estas conclusiones se vale de dos ejemplos: el Edipo de las tragedias de Sófocles y el psicópata Bateman de la novela *American Psycho*, de Bret Easton. Ambos personajes son totalmente opuestos desde la perspectiva de su integración en la comunidad moral. Mientras Bateman se sitúa «fuera de la comunidad moral», Edipo es el individuo integrado: la vergüenza, que se revela en el temor a la mirada del otro (real o imaginada) —como bien afirma Orsi—, es señal de esa integración. La mirada del otro está integrada en la de uno mismo, y a ésta no puede escapar. Esto sin duda es señalar el ingrediente constitutivo de las normas morales cuyo incumplimiento, a diferencia de lo que ocurriría con requerimientos meramente legales o puras convenciones sociales, suele dejar en uno «residuos» como la vergüenza. El peso de la moral —dice Bernard Williams, aludiendo al anillo invisible de Gíges en *La República*, de Platón— no se evapora «sin más porque desaparezca la policía o la censura del prójimo»; y el condicionamiento social que pueda explicar la internalización de normas morales no eliminaría este hecho (1972, p. 21).

La culpa y la vergüenza son normalmente señal de asunción de responsabilidad. *Edipo Rey* es, pues, un buen ejemplo de que las emociones desempeñan un papel clave en la motivación moral; son señal de pertenencia a una comunidad de las que, al no sentir las, uno se autoexcluye. Pero la historia del príncipe de Tebas revelaría igualmente la eventual irracionalidad de esas emociones, pues las siente sin que él mismo o los demás le podamos hacer *plenamente* responsable del horror derivado de su acción; un estado de cosas ante el cual él mismo aparece en cierto sentido, más que como el culpable, como la víctima de un destino fatal. Podemos decir que la culpa y la vergüenza que siente Edipo resultarían inmerecidas si atendemos a su responsabilidad subjetiva (esto es, su responsabilidad teniendo en cuenta sus intenciones y la información con la que cuenta en los momentos de decidir sus acciones), pero no si atendemos a su responsabilidad objetiva (por el estado de cosas que se sigue como consecuencia de sus acciones). Ahora bien, la tragedia —afirma Rocío Orsi— no dictamina si Edipo debe ser o no considerado responsable, lo único que pone de manifiesto, y es una lección moral importante, es cómo han ocurrido las cosas y que las consecuencias de nuestras acciones, aún involuntarias, son éticamente relevantes.

La responsabilidad por nuestras acciones se erige en concepto clave en la ética, como consecuencia de la asunción de nuestra libertad, pero no pode-

mos hablar propiamente de responsabilidad desentendiéndonos de las consecuencias de nuestras acciones. Sin embargo, si el *deber* implica *poder*, a la hora de atribuir responsabilidad, la consideración de los efectos de nuestras acciones ha de tener un límite que respete nuestros compromisos y proyectos personales con los que dirigimos, y por los que apreciamos, nuestras vidas, pues, si no, corremos el riesgo de «enajenar» al agente «en un sentido real de sus acciones y de la fuente de su acción en sus propias convicciones» (Williams, 1973b, p. 127). Con estas palabras, Bernard Williams objeta al utilitarismo, que atribuye responsabilidad moral según la bondad (en términos de utilidad) de las consecuencias de nuestra acción y cuya lógica maximizadora no permitiría tales límites, que su manera de prescribir normativamente constituya con frecuencia un ataque a la integridad personal. Ésta es una razón para afirmar —como hace Williams— que también para el utilitarismo la tragedia moral es imposible. Cuando se trata de que de nuestras acciones se sigan las mejores consecuencias, resulta incoherente la idea de que una determinada forma de actuación implique hacer algo no correcto, aún siendo la mejor que podría adoptarse tomando en consideración las circunstancias concretas. La generación del conflicto moral sería un signo de ineficacia del sistema de valores³. Pero no sería así, un utilitarista (en tanto que consecuencialista) cuenta con un mecanismo de resolución que coincidiría con la adscripción de responsabilidad objetiva. En el caso de Edipo, su veredicto sería el de culpabilidad⁴. No obstante, la aparición de dilemas morales supone asimismo un problema para las éticas que más se oponen al consecuencialismo: la llamada deontología o ética de principios, de raíz kantiana, y que vela por la bondad de las intenciones de los agentes. No olvidemos que Kant negó igualmente la posibilidad de un conflicto entre dos imperativos morales. Desde el punto de vista de la responsabilidad subjetiva, no debería plantearse conflicto. Edipo debería ser exculpado. La tragedia del personaje es que no es así y la prueba son las emociones de culpa y vergüenza que siente. Lo cual demuestra que ninguna de las dos perspectivas da una adecuada solución del caso⁵.

Las emociones morales y la teoría ética

Antes de continuar, quiero advertir de la diferencia entre el caso de Edipo y el de un conflicto de valores, referido normalmente al dilema de una decisión

3. Implicaría cierto tipo de «inconsistencia lógica» que hay que eliminar (Williams, 1973a, p. 171). Un rechazo de los conflictos que Williams atribuye no sólo a utilitaristas (Hare), sino también a deontologistas (Ross).
4. Aunque es cierto que existen muchos intentos consecuencialistas por limitar la adscripción de responsabilidad moral de los agentes atendiendo a lo que se denominan razones morales «relativas a los agentes». Véase Carrasco (2002, c. II).
5. El adecuado equilibrio entre intención y responsabilidad (principios y consecuencias) a la hora de adscribir responsabilidad es ciertamente un problema mayúsculo en la ética normativa contemporánea que ha vertebrado en buena parte el debate y el desarrollo de dos de sus corrientes más representativas, como son la deontológica y la consecuencialista.

entre dos obligaciones morales igualmente apremiantes⁶. El factor que distingue al caso de Edipo de éstos otros es la ignorancia del agente. Pero los dos tipos de casos tienen al menos cuatro rasgos importantes en común. Lo primero es lo que acabo de señalar refiriéndome a que ni la explicación ética que argumenta a favor de la responsabilidad por las consecuencias ni la que mira a la intención da una explicación adecuada. Desde esta perspectiva, el dilema de Edipo guardaría cierta semejanza con aquellos dilemas que surgen de la oposición entre intención y responsabilidad (principios y consecuencias)⁷. Segundo, que aunque muchos se pueden pensar como resultados de la propia acción, suele señalarse —y son los casos más interesantes— que los conflictos se producen de forma contingente («*via the facts*», dice Williams, 1973a, p. 179). Tercero, que cuando finalmente se decide por una de las dos obligaciones en conflicto, pensando en que es lo mejor que se puede hacer, éstas suelen dejar en el agente —como ocurre con la mala suerte de Edipo— huellas, a saber, emociones que igualmente pueden resultar inmerecidas por irracionales, como el remordimiento, cercano a la culpa. Y finalmente porque, en resumen, son todos ellos casos en los cuales «siendo las cosas como son», el *deber* excede el *poder*. Por eso, creo que los casos de conflicto, cuyos extremos son calificados por Williams de casos «de elección trágica» en los que donde haga lo que haga está mal⁸, son también casos de suerte moral que ayudarían a aclarar el papel de las emociones en la adscripción de responsabilidad y en la revisión crítica de las normas morales.

Ahora bien, casos extremos como el de la tragedia moral pondrían a prueba la insuficiencia de las éticas de reglas (como intentos de ofrecer principios racionales normativos que permitan orientar y evaluar la acción moral) para cumplir con su propósito. Intentos de este tipo corresponderían a los argumentos o a las justificaciones racionales de la moralidad que Rocío Orsi opondría a la espontaneidad de las emociones. Las emociones incontroladas, que no responden a la lógica de esas reglas, serían la señal de que algo falla. Es decir, señalarían —como dice Rocío Orsi— «puntos oscuros de nuestra vida moral». No obstante, sin querer —como bien hace ella— concederle un papel definitivo y sometiéndolas a su vez a la reflexión crítica, me pregunto si, como contraejemplos a las reglas, más que dificultar e imposibilitar la revisión crítica de la moralidad, no podrían servir precisamente para lo contrario, esto es, para señalar las insuficiencias de los argumentos con los que pretenderíamos orien-

6. Williams puntualiza que el conflicto moral puede adoptar dos formas básicas. Una sería aquella en la que parece que uno debe optar por dos cosas distintas, *a* o *b*, aún siendo imposible hacer las dos y teniendo entonces necesariamente que elegir entre *a* o *b*. El otro caso sería aquél en el que uno se enfrenta a una situación en la que, según se mire, uno debe o no debe hacer una cosa. Debo hacer *c* o no debo hacer *c* (1973a, p. 171).

7. Cfr. n. 5.

8. Véase también Williams (1973b, p. 60). Aunque entre los ejemplos de Williams también figuran los clásicos, para describir estos casos no siempre se puede apelar al capricho de unos dioses que nos odian, sino que nos encontramos solos, es decir, en un *pathos* trágico moderno (cfr. n. 13).

tar nuestras acciones, puesto que mostrarían que dichas normativas no darían cuenta de todo el ámbito de la racionalidad moral, y de esta manera contribuirían a perfeccionarlas, una vez que permitirían que comprendiéramos mejor nuestra vida moral y sus riesgos. Los casos trágicos podrían incluso llevarnos a admitir las limitaciones insuperables de cualquier ética de reglas ante situaciones en las que hay que decidir, racionalmente, sin ellas⁹. Quizás a esto se refiere Rocío Orsi cuando, al final de su texto, habla de circunstancias en las que suspender los juicios. Pero esto no siempre resulta una opción viable ni solución al problema¹⁰.

Por otra parte, como acertadamente dice Rocío Orsi, la moral no se agota en ese ámbito de la adscripción de responsabilidad y, en ese sentido, lo que nos enseñaría la aparición incontrolada de las emociones es que efectivamente el ámbito moral es más de lo que cubre el concepto de responsabilidad y lo que, mediante principios, cabe regular como correcto o incorrecto. Las teorías normativas que intentan ofrecer reglas para la acción correcta vendrían centrándose en el «puntillismo» de la acción¹¹ y olvidándose, por ejemplo, de la relevancia de la formación del individuo, del carácter como fundamento de las elecciones que tomamos¹². Bien delimitada por la diferenciación entre transgresión y desobediencia que realiza Orsi, la tragedia de Edipo es la del hombre que transgrede lo que es más sagrado para él, el marco político que da sentido a su vida y al que se habría propuesto máxima obediencia¹³.

El sufrimiento de Edipo, en buena medida inmerecido, revela su cara positiva en el papel que las emociones desempeñan como revelación del funcio-

9. En esta línea, habría que defender el papel central de la capacidad de juzgar, como por ejemplo hace Charles Larmore (1987).
10. Respecto a la suspensión del juicio, Charles Larmore afirma que «será la actitud correcta [...] cuando tengamos alguna razón para creer que aún exista información que pueda alterar nuestra percepción de la situación. Sin embargo, no todos los conflictos se deben a la ignorancia. Algunas veces estamos seguros de que ningún hecho decisivo se nos escapa. Sabemos que el conflicto es irresoluble» (1987, p. 149).
11. Según la expresión de Heller (1995, p. 80).
12. Debieran entonces incorporar las reflexiones de una tercera gran corriente de reflexión moral en contienda: la ética de la virtud, de cuño aristotélico. De hecho, según he venido advirtiendo, dentro de cada corriente son muchos y valiosos los intentos por parte de algunos de sus autores más representativos de integración de los elementos sobre los que tradicionalmente se han erigido teorías rivales (principios deontológicos que delimiten la responsabilidad, asunción de responsabilidad por las consecuencias, importancia del carácter). Véase, al respecto, Hurthouse (1999, p. 3-4, n. 4 y 5).
13. Aquí radicaría —siguiendo a Valeriano Bozal— el carácter purificador del *pathos* trágico, positivo por cuanto el espectador percibe «su relación con el destino y con los dioses y se integraba más profundamente en la sociedad y la cultura a la que pertenecía» (1998, p. 94). El carácter positivo del *pathos* trágico antiguo se perdería en la tragedia moderna, en el sentido en que Kierkegaard las distingue: mientras en la tragedia griega las acciones del individuo están estrechamente ligadas a instancias como la familia, el Estado y el destino, esas categorías sustantivas se pierden en la tragedia moderna, abandonando «al individuo enteramente a su suerte» y convirtiéndole «en su propio creador», sufriendo al mismo tiempo todo el peso de su culpa (ibídem, p. 95-96 y n. 3).

namiento de la comunidad moral de la que Edipo ha demostrado ser un «usuario competente». En el extremo opuesto, se sitúa el psicópata Bateman. Su incompetencia en el juego de lenguaje moral no le viene dada por su incomprensión del juego mismo, es decir, parece que comprende el significado de unas relaciones interpersonales y de las consideraciones que las regulan ante las que, sin embargo, permanece *indiferente*; por eso no siente la necesidad que sí siente Edipo de volver la mirada. Sin embargo, si no es *capaz de sentir*, no puede ser moralmente competente y no podríamos hacerle responsable. Desde esta perspectiva, la presencia de las emociones marcaría otro problema clave para la moral: el de la motivación que tiene a la base un sentimiento que parece indispensable pero que plantea la dificultad de saber si se puede generar mediante argumentos¹⁴. Respecto a esto, el ejemplo de un psicópata tiene una característica propia: la de la enfermedad, que no sólo es «moral», sino también psíquica, y cuya importancia para la moral radicaría en intentar explicar ese horror y las razones por las cuales nos horroriza¹⁵. Pero si la cuestión es la de atribuir responsabilidad, intentando defender la moralidad ante alguien cuya indiferencia o ausencia de sentimientos morales le deja fuera del juego, quizá sería bueno sumar a la discusión —como he hecho con los casos de conflicto— el ejemplo del hombre «amoral» que discute B. Williams (1972, c. 1): el del quien, no sintiéndose preocupado por consideraciones morales, se vale de la sociedad y de su moralidad para sus propios fines.

El hombre amoral contaría con muchas de las características con las que Orsi describe al psicópata: ambos comprenderían la moral social de la que se autoexcluyen y planearían, de acuerdo con ello, sus estrategias de acción. En ese actuar mantendrían su indiferencia respecto de las consideraciones morales, si bien a veces parecen dar muestra de sentimientos de este tipo. La diferencia es que, en el caso del psicópata, su sensibilidad «moral» sea ante sí mismo (la humillación que señala Orsi), o tenga un carácter social (la condena asimismo advertida que el asesino hace de la sociedad de los *yuppies*) sería una sensibilidad perturbada, mientras que, en el caso del amoral, esos sentimientos se aplicarían a individuos escogidos (de su círculo familiar o afectivo, por ejemplo) de forma intermitente y caprichosa. Esta diferencia pondría de manifiesto que la incapacidad para tener emociones morales en un caso y en otro respondería a causas distintas y que, mientras con el psicópata enfermo (que «no puede figurarse alternativas» en palabras de Orsi), nos pueda parecer vano el intento de integrarlo en la comunidad moral (y así se reconocería incluso penalmente), en el caso del hombre amoral pudiésemos tener alguna esperanza de que pueda extender su preocupación simpatética por los otros y hacerle comprender la maldad de sus actos. Poniendo una vez más de manifiesto el papel fundamental que tienen las emociones para hacer funcionar la comunidad que

14. La manera de compatibilizar la justificación racional de nuestros juicios con una estandarizada teoría humeana de la motivación moral, configuran lo que Michael Smith llama «el problema moral» (1994).

15. En esto sigo de nuevo a Bernard Williams (1972, p. 24).

plantea el texto de Orsi, descartado el problema psíquico, en la existencia de emociones morales (aunque limitada y caprichosa) se fundaría nuestra esperanza. Sobre esa base, también podemos hacerle responsable de sus acciones, por más que represente un desafío efectivo para el razonamiento moral.

Referencias bibliográficas

- BOZAL, V. (1998). *Historia de las ideas estéticas II*. Madrid: Historia 16.
- CARRASCO, M. (2002). *Consecuencias, agencia y moralidad*. Granada: Comares.
- HELLER, A. (1995). *Ética general*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HURTHOUSE, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- LARMORE, CH. (1987). *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press.
- SMITH, M. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- WILLIAMS, B. (1972). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1987.
- (1973a). «Ethical Consistency». En: *Problems of the Self*. Cambridge University Press.
- (1973b). «Una crítica al utilitarismo». En: SMART, J. J. C.; WILLIAMS, B. *Utilitarismo: pro y contra*. Madrid: Tecnos, 1981.
- (1981). *Moral Luck*. Cambridge University Press.