



Capítulo 12

UNA VISIÓN BINOCULAR

PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Una visión binocular. Psicoanálisis y filosofía

Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule
(editores)

© Bárbara Bettocchi y Raúl Fatule, 2014

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2014

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-023-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-12321

Registro del Proyecto Editorial: 31501361400772

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LAS EMOCIONES COMO JUICIOS DE VALOR: UN DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

Pepi Patrón

El título de este artículo pone en juego una relación entre las emociones y los juicios, las emociones y la razón, conceptos que muchas veces en la historia de la filosofía se consideran como opuestos o excluyentes: una cosa son las emociones, supuestamente irracionales ellas, y otra muy diferente, los juicios, que obedecen al ejercicio de la razón. Podría decirse lo mismo, pero a la inversa, en el psicoanálisis: el terreno de las emociones poco tiene que ver con el ejercicio consciente y deliberado de la razón. Y, más aún, hablamos de juicios de valor, es decir, de considerar algo como bueno o malo, correcto o incorrecto, justo o injusto, lo cual nos pone de lleno en el plano de la ética. Es interesante mencionar que, incluso, en términos de género, muchas veces se ha empleado la dicotomía emoción/razón para diferenciar lo femenino de lo masculino: las mujeres somos emocionales; los hombres, prioritariamente racionales. Nosotras pertenecemos al ámbito de lo doméstico, lo natural, lo reproductivo; los hombres, al ámbito de la cultura, la civilización, al poder público.

Esta ha sido también una postura extrema, que ha hecho del discurso feminista un discurso muy cerrado sobre sí mismo y poco audible para los demás. El cuerpo humano, y aún más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre *zoé* y *bíos*, fisiología y narración, genética y biografía, dice Julia Kristeva. Pero no se trata solo del cuerpo

de la mujer, «desde luego, la bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre *zoé y bíos*» (2000, p. 63).

Propongo, pues, desde el título, un vínculo entre las emociones y la ética que significa meternos en problemas. Pero de eso se trata en la filosofía, de problematizar, cuestionar, discernir y criticar.

Obviamente, ni las supuestas dicotomías lo son tanto, ni la idea es originalmente mía. Tomo la frase de un magnífico libro de Martha Nussbaum que lleva en castellano el curioso título *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, cuyo propósito, en diálogo con la literatura, la música y el psicoanálisis, desde la filosofía, es retomar algunos de los elementos centrales de las propuestas de los estoicos de la Grecia antigua, también desarrolladas por romanos como Séneca o Marco Aurelio. Este planteamiento sostiene que las emociones son evaluaciones o juicios de valor que atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para su florecimiento. Se nos aclara que aquello que está «fuera de control» también incluye, por ejemplo, la propia salud y la enfermedad (2008, p. 24). Quedan aquí contenidas tres consideraciones importantes: primero, la idea de una *valoración cognitiva o evaluación*; segundo, la idea del *floreCIMIENTO propio*, y, tercero, la idea de la *relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*.

Y, precisamente en la medida en que se atribuye a algo o a alguien relevancia para nuestro propio bienestar, «reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta, frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente» (p. 41).

«Nuestra naturaleza necesitada e incompleta»: no es de extrañar, entonces, que el libro venga precedido por dos epígrafes, uno de Marcel Proust y otro de Sigmund Freud. El texto de Freud, de 1921, dice: «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». Comenta Nussbaum al final de la introducción: «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 el 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» (2008, p. 37).

Hay, nos dice la autora, mucho en juego en la decisión de considerar de esta forma a las emociones: como respuestas inteligentes a la percepción de 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» (p. 21). Las emociones, el amor, la aflicción, la ira, la indignación o la compasión, tendrán que considerarse como parte esencial del razonamiento ético.

Por supuesto que la relación de la ética con las emociones es tan antigua como la filosofía griega. Aristóteles dice de las emociones que son «aquellas afecciones que causan que los hombres cambien sus opiniones en relación con sus juicios, y que son acompañadas por pena y placer» (*Retórica* 1378a20ss)¹. Así, por ejemplo, definía la compasión de la siguiente manera: «Sea la compasión cierta pena por un mal que aparece grave y penoso en quien no lo merece, el cual mal se podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparezca cercano; porque es claro que es necesario que el que va a sentir compasión esté en situación tal que pueda creer que va a sufrir algún mal o bien él mismo o bien alguno de sus allegados [...]. (*Retórica* 1385b8 y ss.).

¹ Traducción propia tomando en cuenta la versión en inglés de la Loeb Classical Library (ver bibliografía).

Es interesante poner este ejemplo aristotélico de la compasión pues ella es considerada por muchos autores como la emoción «más aprobada por la tradición filosófica a lo largo de los años. Max Horkheimer se ha referido a ella como «el sentimiento moral más propio de nuestro tiempo». *Compasión*, dice Victoria Camps, es la traducción latina del griego *simpatía*, sentimiento en el que David Hume hizo descansar su concepción de la moralidad (2011).

Nussbaum señala que esta definición de la emoción de la compasión tiene tres elementos cognitivos: el primer requisito cognitivo de la compasión es una creencia o una evaluación según la cual el sufrimiento es grave, no trivial (2008). 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. Más allá de su posterior discrepancia con el tercer elemento, ella insistirá en la propia *eudaimonia* (clásicamente traducida por felicidad y que es fin que todos perseguimos como bueno, en la ya clásica definición aristotélica). Que las emociones sean *eudaimonistas*, significa que tienen que ver con el florecimiento de la persona que las tiene y de la consideración del valor real de aquello que las provoca. En el caso de la compasión, se debe considerar el sufrimiento de la otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas. Más allá de estas importantes precisiones, creo que queda claro que la compasión implica juicios de valor que no pueden, de modo alguno, al considerar las emociones, ser dejados de lado.

Contra la idea de las emociones como fuerzas irracionales, privadas de pensamiento, Nussbaum nos propone que las emociones son, en primer lugar *acerca de algo*, tienen objeto (2008). En segundo lugar, este objeto es de carácter *intencional*, es decir, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta. En tercer lugar, las emociones encarnan *creencias* muy complejas. Y, en cuarto lugar, en tanto son intencionales y contienen creencias, el *valor* les concierne, es decir, contemplan su objeto como investido de valor o importancia

y no solo para el propio florecimiento de la persona que la valora, sino como alguien que es valioso por sí mismo, como un fin en sí mismo.

Está claro que no se trata simplemente de retomar los postulados de los antiguos estoicos. Nos enfrentamos a la propuesta de una suerte de concepción neoestoica contemporánea, que, si bien retoma de ella la inteligencia de las emociones, en ningún caso asume algunas de las consecuencias normativas y éticas del estoicismo, como alcanzar una sabiduría que implica, precisamente, la *apatía* (*a pathos*) o el no dejarse afectar por el sufrimiento o que es mejor extirpar las emociones por completo de la vida humana. Pero no es solo estoica la definición de las emociones como encerrando un contenido cognitivo: es larga la tradición en la historia de la filosofía que así lo hace. Autores tan diversos como Aristóteles, Cicerón, Séneca, Spinoza, Hume y Smith (en la tradición inglesa de los sentimientos morales) forman parte de ella.

¿Qué es lo que las concepciones clásicas no toman en cuenta en su concepción de las emociones? Precisamente la historia individual, en tanto dichas concepciones nunca mostraron interés por la infancia, ni se interrogaron en ningún momento acerca del modo en que las experiencias tempranas determinan la vida emocional de la madurez. Tenemos que 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» (Nussbaum, 2008, p. 27).

Otros dos elementos que la propuesta que aquí discutimos añade a la concepción estoica son la incorporación de la cognición no lingüística y el papel de las normas sociales. Todo lo cual nos acerca a un diálogo, muy fructífero a mi juicio, entre ética y psicoanálisis. Otra vez, entre razón y emoción. Se trata más que de la capacidad lingüística, de «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» (2008, p. 26).

Las emociones no son, entonces, fuerzas ciegas, irracionales, que carecen de todo discernimiento o inteligencia, opuestas a la razón y que

simplemente padecemos. Una de las principales razones, dice Nussbaum, por la que las emociones se experimentan, en ocasiones, como energías externas desligadas de nuestras formas actuales de valorar es que a menudo derivan de un pasado que comprendemos de modo imperfecto (2008). Preservamos en nuestro interior material de gran trascendencia procedente de nuestras relaciones de objeto tempranas. De allí la importancia de examinar dicha historia. Volveré sobre esto.

Dice la autora: «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» (p. 32). En suma, significa decir que las emociones suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto. Encierran siempre una valoración o una evaluación. Son, pues, una clase de juicio. Es decir, las emociones tienen un papel decisivo en la vida ética del ser humano.

Es interesante notar desde ya que una de las polémicas tesis de Hannah Arendt sobre la «banalidad del mal», en relación con el nazi Adolf Eichmann, es que la banalidad de este sujeto residía en una incapacidad de pensar en el sentido, precisamente, de juzgar. Era perfectamente incapaz de ponerse en el lugar de otro, de pensar desde el punto de vista de otros, según la clásica definición kantiana del juicio reflexionante (1999). Sin embargo, Eichmann fue al mismo tiempo declarado una persona psicológicamente normal. Podríamos ahora, con estas herramientas conceptuales sobre la naturaleza cognitiva de las emociones, preguntarnos si no podría ser legítimo decir que Eichmann (que, por ejemplo, quería mucho a su familia) era incapaz de sentir ciertas emociones por los judíos o los gitanos o los comunistas. No sé si a Arendt le gustaría esto, pues a propósito de sus estudios sobre la Revolución Francesa, ella consideraba a la compasión, justamente, como «una virtud pervertida por demasiado subjetivizada. La auténtica virtud es la solidaridad, que no se basa en “amor” por los hombres, sino en ciertas “ideas”, como la de igual dignidad de todos los humanos» (Camps, 2011, pp. 139-140).

No se puede obviar, sin embargo, que las emociones plantean varios problemas, sobre todo en su relación con la ética. 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, con lo cual se compromete demasiado la dignidad de la propia capacidad de acción. Segundo, 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 (ideal de las éticas con pretensiones universalistas, válidas para todos en tanto que seres racionales; Kant o Habermas, por ejemplo). Y, además, se desarrollan en relación con apegos y vínculos extremadamente estrechos e íntimos, que datan de relaciones tempranas y muy particulares, que «proyectan su sombra sobre las relaciones de objeto (objetales) posteriores». Por ello, las emociones parecen demasiado parciales o tendenciosas y muchas teorías éticas o morales sostienen que convendría guiarnos por formas de razonamiento más objetivas. Tercero, las emociones parecen caracterizarse por la ambivalencia hacia su objeto. Amor y odio suelen ir juntos en nuestras relaciones tempranas. De allí que no deberíamos confiar en las emociones para la vida ética, sino en la guía más impersonal de las reglas del deber (Nussbaum, 2008, pp. 33-34).

Espero que ya resulte claro por qué es tan importante aquí el diálogo con el psicoanálisis (además de la literatura y la música). De alguna manera, todo el libro de Nussbaum es un intento por responder a estos problemas.

Ya el texto que hemos mencionado de Freud hace bastante explícita la vulnerabilidad del ser humano al nacer. Es indudable que 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 de control imperfecto» (2008, p. 66). Así, el miedo, la esperanza, la compasión, la ira, la envidia, los celos, la aflicción muestran claramente estas características. Hay cambios que no podemos controlar. Lo mismo puede decirse de la alegría y el amor: en el interior de su estructura cognitiva específica albergan la idea

de una fortuna incierta o de la posibilidad del cambio. El amor erótico, por ejemplo, implica de manera notoria la idea de inestabilidad en ese mismo sentido. Sin embargo, a veces toma mucho tiempo el reconocer que experimentamos aflicción, ira o miedo. El planteamiento freudiano, por su parte, hace claro que tenemos, muchas veces, resistencia a reconocer la propia vulnerabilidad (2008).

Es evidente que los seres humanos experimentamos las emociones de formas modeladas tanto por nuestra historia individual cuanto por las normas de la sociedad en la que vivimos. «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» (p. 170). Según Nussbaum, los estoicos se interesaron apenas por tales normas. Pero, y esto es interesante, lo encuentra bastante común también en el psicoanálisis, «donde el papel de los factores culturales en la formación del proceso de desarrollo apenas está empezando a discutirse» (p. 171). Según dice, con frecuencia (los psicoanalistas) 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 John Bowlby y Donald Winnicott, estilos estadounidenses de paternidad en los sujetos paternos de Margaret Mahler y Daniel N. Stern, entre otros. (Por supuesto, los antropólogos estarían en el otro extremo.) Supongo, sin embargo, que la propuesta freudiana del súper-yo va en la línea de la moral de una sociedad. Por otro lado, también es claro que muchos de los supuestos del psicoanálisis tienen pretensiones de universalidad transcultural, de ser comunes a la humanidad.

Entre estos rasgos comunes, Nussbaum destaca uno que se relaciona con un problema ya mencionado a propósito de la «banalidad del mal» en el sujeto Eichmann (2008). Todo ser humano normal, considera ella, es capaz de imaginarse cómo es estar en la piel de otros, y desde la primera infancia practica constantemente esta habilidad. Este pensamiento

perspectivista resulta fundamental para la vida emocional y moral humana. Y, yo añadiría, para la vida política. Tenemos el legítimo derecho de preguntarnos por qué los Eichmanns de este mundo o los Gonzalos de este país no son capaces de ese perspectivismo. No creo que la respuesta vaya del lado de la pura patología. Según Arendt la excesiva «normalidad» de Eichmann, su lenguaje lleno de clichés y de eslóganes, su incapacidad de pensar por sí mismo, lo alejaban de la realidad (1999). Hacía exactamente lo que su sociedad le pedía que hiciese: matar judíos de manera eficiente.

Somos, y esto también es común en la humanidad, una especie físicamente débil y cognitivamente madura a una edad temprana, mientras aún estamos indefensos desde el punto de vista físico. El bebé humano es el único que no puede llegar por sí mismo a su fuente de alimentos. De allí la radical importancia de los apegos intensos a los progenitores y cuidadores. Son «omnipresentes, al igual que las bases tempranas de la empatía imaginativa y la compasión social» (Nussbaum, 2008, p. 180). Ahora bien, es justamente Winnicott quien destaca que la cultura solo existe en las historias de los individuos. El planteamiento de las emociones que aquí discutimos se propone hacer justicia a la historia narrativa de la personalidad individual. En este punto Winnicott tiene toda la razón, dice Nussbaum: «la clave para la psicología social y de grupo es la psicología del individuo» (citando al autor).

Es interesante señalar que, desde una perspectiva distinta, Axel Honneth (1997) en su ya célebre libro *La lucha por el reconocimiento*, en el que concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental y abarcadora, propone tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, que se distinguen del reconocimiento jurídico y de la adhesión solidaria.

En lo que al amor se refiere es precisamente la *teoría de las relaciones objetales* de Winnicott la apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco (1997).

Nussbaum retoma a Winnicott partiendo de la convicción de que «todas las emociones se refieren, al menos en parte, al pasado». Pretende demostrar que «las emociones de un ser humano adulto no pueden entenderse si no se comprende la historia de su primera infancia y su niñez» (2008, p. 209). Lo que Nussbaum argumenta, apoyándose en Winnicott es que «el contenido cognitivo de las emociones llega envuelto en una historia narrativa completa, y si no hacemos referencia a dicha historia no podremos dar plena cuenta de las emociones mismas» (pp. 210-211).

Obviamente, no voy a entrar aquí a describir la propuesta de Winnicott que, sin duda alguna, los psicoanalistas conocen mucho más que yo y que probablemente Honneth y Nussbaum, pues tienen una práctica clínica que los filósofos no tenemos. Lo que esta concepción de las emociones, de la mano de Bowlby, Winnicott y otros psicoanalistas, quiere interrogar es si es posible que haya propiedades del desarrollo emocional que puedan suministrar cierto auxilio a la moral o si es posible incitar pautas evolutivas que sean más proclives a respetar y menos dadas a subvertir las normas morales (lo cual no significa que subvertir algunas normas morales sea malo por sí mismo).

Sostiene esta autora que los primeros teóricos de la escuela de las relaciones objetales completan y dan cuerpo a una teoría neoestoica de la emoción: «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» (p. 214). Aquí se menciona a Ronald Fairbairn, Nancy Chodorow y Christopher Bollas, así como a Winnicott, Bowlby y Hardy, entre otros.

El cuidado, el sostenimiento, el entorno facilitador para el bebé son aquí ampliamente desarrollados. Bowlby, por ejemplo, muestra que 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. Si esta necesidad no se ve satisfecha, el cachorro crece con severos problemas de conducta.

(Por supuesto, aquí nuestra filósofa estadounidense muestra reparos sobre el carácter moralmente controvertido de estas experiencias, pues como resultado de estas, ciertos animales se vuelven psicóticos e incapaces de llevar una vida normal [p. 218].)

De manera interesante, señala casi de pasada que los psicoanalistas no han hecho excesivo hincapié en lo maravilloso e interesante que es el mundo, pues suelen ser más epicúreos que el propio Lucrecio: de hecho, retratan las tendencias básicas del bebé como dirigidas únicamente a la evitación de sufrimiento y la molestia. Por su parte, Winnicott llama la atención sobre la importancia de los impulsos creativos del niño y el placer que encuentra al comenzar su actividad imaginativa (p. 222).

«Su majestad: el bebé», dijo alguna vez Freud. Según Winnicott, un sostenimiento (*holding*) «lo bastante bueno» permite al pequeño o pequeña ser al mismo tiempo omnipotente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona. Esta ambivalencia del amor humano es fundamental para entender las ideas morales: el mal se puede retribuir con bienes, la niña agresiva puede ser perdonada. La moralidad, en esta lectura, no llegaría a existir si no es por las emociones, las cuales resultan cruciales para que se mantenga (p. 257).

Las emociones son necesarias para suministrar al niño que se está desarrollando un mapa del mundo. Las emociones del pequeño son su reconocimiento de dónde se encuentran las cosas buenas y dónde las malas. La interdependencia madura de la que habla Winnicott implica 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 elementales (propuesta con Amartya Sen sobre el desarrollo humano).

Y ya que mencionamos la vida pública, y en tiempo de grandes manifestaciones de los «indignados», quisiera para terminar, hacer unas breves reflexiones sobre la emoción tan mentada desde los griegos como «indignación (moral)» en relación con la tan humana capacidad de hacer el mal. La indignación según el filósofo analítico Peter Frederick Strawson,

en «Freedom and Resentment», es un sentimiento reactivo «moral» porque es «impersonal, desinteresado o generalizado», a diferencia del resentimiento. La indignación, en la medida en que despersonaliza la causa del sentimiento (la persona específica) y lo dirige contra injusticias por sí mismas reprobables, sí puede llegar a ser un acicate para la conducta virtuosa.

SOBRE LA INDIGNACIÓN MORAL Y EL MAL

Ya hemos mencionado que si algo pone claro el psicoanálisis es la radical ambivalencia psíquica que caracteriza al ser humano. Richard Bernstein nos señala que, pese a no ser un filósofo moral tradicional, en tanto no se interesa por analizar los significados de bien y mal, de correcto e incorrecto, «en su “filosofía moral”, Freud muestra que la esencia misma de la vida humana es ambivalente, y esa ambivalencia penetra hasta los más profundos estratos de nuestro inconsciente» (2005, p. 197). Somos sí y no, buenos y malos, represión y culpa, omnipotencia y dependencia, amor y odio, al mismo tiempo. ¿Cómo explicar, o intentar explicar, nuestras emociones desde esta perspectiva en la que nuestras decisiones (o supuestas decisiones racionales) están ancladas en una historia que nos precede y en una naturaleza humana que no tiende, por sí misma, al bien o al mal?

El mal no es un poder ajeno, que existe en sí y por sí mismo. Incluso el demonio es un ángel caído. Terry Eagleton, en un muy provocador libro, *Sobre el mal*, nos cuenta la siguiente historia: hace década y media, dos niños de diez años torturaron y mataron a otro de menos de tres años en el norte de Inglaterra. Aquello despertó un clamor de horrorizada indignación popular, aunque «el porqué de que la gente considerara tan especialmente horrendo ese crimen en particular no está del todo claro. A fin de cuentas, los niños son solo unas criaturas a medio socializar de las que, de vez en cuando, se puede esperar conductas bastante salvajes. Si hacemos caso a Freud, exhiben un superego o una conciencia moral más débil que la de sus mayores» (2010, p. 9). Más allá de la ironía, lo que

invita a Eagleton a la reflexión es la consideración de uno de los policías que se ocupó del caso que declaró que «desde el mismo momento en que vio por primera vez a uno de los culpables, supo que estaba en presencia de alguien malvado» (p. 10). Es decir, las personas hacen maldades porque son malas. No se trata de entender por qué alguien es capaz de actos malvados, que es lo que las haría malas; sino que existe una maldad previa que da cuenta de los actos malos. Con ello, el mal resulta ininteligible.

Ahora bien, si estos niños eran malos por naturaleza, entonces no eran libres de elegir entre actuar bien o mal y, por ende, no son responsables ni se les puede imputar el crimen. Y esto no es sostenible. Según este mismo autor, y es una tesis inspirada en gran parte en el psicoanálisis freudiano, el mal no es un fetiche, como en las películas de terror, ni un vampiro, como gustan señalar las películas de la llamada cultura posmoderna. Surge de nosotros, como nuestras emociones, y no de algún poder ajeno y exterior a nosotros. Y surge de nosotros mismos porque es el efecto de la libertad humana. Es un asunto ético y no algo relacionado con unos supuestos entes tóxicos que infectan nuestra carne.

En contraposición con esta descripción, ya hemos mencionado la caracterización que hace Arendt de Eichmann; resulta un ser banalmente malo. Ello evidentemente no significa que no sean malas las consecuencias de sus actos. No se trata de decir que matar o llevar a la muerte a muchos miles, millones, de personas sea banal. Lo sorprendente fue que, esperando encontrar a un ser demoníaco o perverso, ella se enfrentó a una persona penosamente normal.

Según el irónico Eagleton, Eichmann parece más un empleado de banco agobiado por el trabajo que un arquitecto del genocidio: «Como muchos fenómenos raros, el mal tiene sus orígenes en lo común» (2005, p. 127).

¿Qué es esto común, normal, a veces banal, humano demasiado humano, que nos puede ayudar a comprender la relación entre nuestras emociones y nuestra tan humana capacidad de actuar mal, de hacer el mal a otros e inclusive a uno mismo?

Fue para mí una sorpresa descubrir que Freud suscribe la tesis hobbesiana del hombre como lobo para el hombre. Más allá de si esto significa pesimismo o realismo, lo cierto es que sostuvo, en sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (1915), que «en realidad no existe algo así como “erradicar el mal”». Expresando su gran desilusión luego de la Primera Guerra Mundial, en 1915, nos dice lo siguiente:

En realidad, no existe algo así como «erradicar el mal». Las investigaciones psicológicas —o más estrictamente psicoanalíticas— muestran en cambio que la más profunda esencia de la naturaleza humana consiste en impulsos instintuales que son de naturaleza elemental, que son similares en todos los hombres, y que apuntan a la satisfacción de ciertas necesidades primarias. Dichos impulsos no son en sí mismos ni buenos ni malos. Los clasificamos así, como a sus distintas expresiones, según su relación con las necesidades y los requerimientos de la comunidad humana. Hay que admitir que todos los impulsos que la sociedad condena como malos —tomemos como ejemplos los egoístas y los crueles— son de esa clase primitiva.

Hablar de instintos o pulsiones, ¿nos exonera de la responsabilidad moral, así como en la narración de Egleton sobre el crimen de los niños en Inglaterra? ¿La supuesta maldad de los asesinos nos exonera de cualquier intento de comprensión o explicación? ¿En qué consiste la famosa pulsión de muerte?

Para comenzar *Trieb*, según dice el propio Freud, es un «concepto en el borde entre lo mental y lo somático [...] el representante psíquico de los estímulos que se originan desde el interior del organismo y alcanzan la mente»; un concepto fronterizo, también entre lo consciente y lo inconsciente. Los instintos o pulsiones tienen metas distintas (lo que no tiene en verdad el instinto de las aves para hacer sus nidos): «La meta de los instintos de muerte es la de regresar a lo inorgánico [...] mientras que la meta de los instintos de vida es la de combinar más y más sustancia animada en mayores cantidades» (Bernstein, 2005, p. 206).

Aquí podemos plantear una diferencia importante con Nussbaum. Su insistencia en el carácter intencional y cognitivo de las emociones se alejaría de esta mirada a lo pulsional o instintivo: «[...] el psicoanálisis ha refrendado con frecuencia: se trata de impulsos o fuerzas afectivas que en realidad carecen de contenido evaluador intencional. Argumentaré —sigue—, 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 (2008, p. 102).

Lo, a mi juicio, tremendamente interesante de la propuesta freudiana es que somos ambos, la ambivalencia de la que habla Nussbaum permanentemente. El rasgo importante de esta dualidad es que Freud insiste en la «inextricable fusión y mezcla de estos instintos opuestos y sus representaciones psíquicas». Los distinguimos analíticamente, pero nunca se encuentra a alguno de ellos en estado «puro». En *El malestar en la cultura* nos dice:

Ahora, creo, el sentido de la evolución cultural ya no nos resulta tan impenetrable; por fuerza debe presentarnos la lucha entre Eros y muerte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esta lucha es, en suma, el contenido esencial de la misma, y por ellos la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida. ¡Y es este combate de los Titanes, el que nuestra nodrizas pretenden aplacar con su «arrrró del Cielo!» (1930, p. 67).

¿Qué pasa entonces con nuestras emociones, que es el tema que nos convoca? Confrontada con pulsiones e instintos y con nuestra historia de vida que, en la primera infancia no depende de nosotros, ¿queda algo de responsabilidad, es decir, de actos y acciones voluntarias de los cuales podemos y debemos rendir cuentas éticamente? Firmemente creo que el psicoanálisis y Freud en particular no nos eximen de esta responsabilidad. Somos nosotros los que elegimos repetir o nos liberamos de nuestra historia. Hay, sin duda, una tensión entre las lecturas que aquí hemos presentado. Pero creo que de eso se trata, justamente, de un diálogo interdisciplinario.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles (s/a). *Retórica*, 1378a20ss. Traducción al castellano a partir de la versión en inglés de la Loeb Classical Library, *Art of Rhetoric*. Traducción de John Henry Freese. Volumen 22. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernstein, Richard (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Argentina: Fundación David Calles para la Difusión del Humanismo.
- Camps, Victoria (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Eagleton, Terry (2010). *Sobre el mal*. Barcelona: Península.
- Freud, Sigmund (1924[1921]). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1930[1929]). *El malestar en la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1948[1915]). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kristeva, Julia (2000). *El genio femenino*. Volumen 1: *Hannah Arendt*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Nussbaum, Martha (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.