



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL VALOR MORAL DEL SUFRIMIENTO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
EFRAÍN GAYOSSO CABELLO

TUTORA:
DRA. OLGA ELIZABETH HANSBERG TORRES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

COMITÉ TUTOR:
DRA. AMALIA AMAYA NAVARRO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
DR. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad de México, febrero 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi hermano,
de quien he aprendido mucho sobre el sufrimiento.*

Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	8
Capítulo 1	25
La naturaleza del sufrimiento	25
1.1 Estados afectivos.....	26
1.2 Teorías de lo desagradable.....	39
1.2.1 Teorías internistas	40
1.2.2 Teorías externistas.....	47
1.3 La naturaleza del sufrimiento	56
Conclusiones.....	69
Capítulo 2	72
La importancia del sufrimiento	72
2.1 Enfermedad y sufrimiento	73
2.2 Personalidad y sufrimiento	90
2.3 Narración y sufrimiento	99
Conclusiones.....	105
Capítulo 3	107
El valor del sufrimiento	107
3.1 Valor y sufrimiento.....	108
3.1.1 Valor intrínseco y otras clases de valor.....	109
3.1.2 El valor del sufrimiento.....	120
3.2 El problema del mal y la solución de la virtud	121
3.3 La virtud y lo bueno.....	129
Conclusiones.....	133
Capítulo 4	136
Sufrimiento y virtud	136
4.1 Las teorías de virtudes	137
4.1.1 Las virtudes como habilidades	144
4.1.2 La virtud como sensibilidad.....	148

4.1.3 Las virtudes como rasgos de carácter.....	154
4.2 Sufrimiento y virtudes	163
4.2.1 ¿Puede el sufrimiento físico ser virtuoso? ¿Las personas virtuosas tienen experiencias de sufrimiento causadas por sus acciones?	163
4.2.2 El sufrimiento y el cultivo de virtudes	173
Conclusiones	182
Bibliografía.....	187

Agradecimientos

La investigación de esta tesis fue posible gracias al apoyo de una beca para estudios de doctorado otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Sin el apoyo de dicha beca hubiera sido imposible realizar esta investigación. Espero que en el futuro se vea fortalecido el Programa Nacional de Posgrados de Calidad para que más jóvenes que no cuentan con recursos para realizar estudios de posgrado puedan formarse como investigadores y la tendencia no sea debilitar este programa hasta su desaparición.

Durante mis estudios de doctorado tuve la oportunidad de estudiar un semestre en la Universidad de Glasgow, Reino Unido. Esta estancia también fue gracias al apoyo de CONACYT por medio de una beca de movilidad. De nuevo, sin el apoyo de esta beca hubiera sido muy difícil que pudiera haber hecho esta estancia y enriquecer la investigación que realicé para esta tesis.

En la Universidad de Glasgow trabajé con el profesor Michel S. Brady quien leyó atentamente algunos borradores. La discusión de estos borradores con el profesor Brady y de algunos aspectos de su teoría del sufrimiento enriquecieron de manera importante varios pasajes de esta tesis. También los comentarios recibidos en el *Postgraduate Seminar* de esta universidad fueron muy fructíferos para mejorar y aclarar algunos puntos. Sin duda la estancia en la Universidad de Glasgow y el trabajo con el profesor Brady influyeron de manera importante y positiva en mi formación y en la configuración de esta tesis.

En el transcurso del doctorado pertencí al Programa de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En este programa encontré un buen espacio para exponer mis ideas en seminarios y discutir las con otros estudiantes e investigadores de este instituto. Varias partes de esta tesis fueron presentadas en dichos seminarios y mejoraron gracias a la discusión generada en estos espacios. Además, el Programa de Estudiantes Asociados me permitió tener acceso a la infraestructura del instituto y así poder realizar mi investigación doctoral en mejores condiciones.

También merece ser mencionado el Seminario Universitario sobre Afectividad y Emociones (SUAFEM) de la UNAM. Además de ser un espacio en el que he aprendido mucho sobre emociones y afectividad, este seminario me apoyó para asistir a congresos en los que presenté parte de esta investigación y entablar diálogo con especialistas relacionados con el tema de esta tesis.

Mi tutora principal fue la Dra. Olbeth Hansberg. A ella todo mi agradecimiento por la paciencia y todos los comentarios útiles que me hizo a lo largo del doctorado. Sin su dirección esta investigación no hubiera llegado a buen término y hubiera tenido más errores que los que se pueden encontrar. También mi agradecimiento para los otros dos miembros del comité tutor: la Dra. Amalia Amaya y el Dr. Gustavo Ortiz Millán. La Dra. Amaya siempre me hizo observaciones muy atinadas en donde yo ya había perdido el rumbo o no

tenía muy claro cómo abordar ciertas cuestiones. A Gustavo siempre le estaré agradecido, ya son muchos años en los que hemos trabajado juntos más allá del doctorado y ha sido muy importante para mi formación. También quiero agradecer a las dos sinodales que leyeron atentamente esta tesis y cuyos comentarios han sido de mucha ayuda. Gracias a la Dra. Asunción Álvarez y a la Dra. Ángeles Eraña.

A lo largo del doctorado discutí con diversas personas y en diversos foros borradores de esta tesis. Quiero agradecer de manera especial a Alma Gabriela Aguilar, David Fajardo Chica, Axel Fernández, María Martínez Ordaz, Emmanuel Mendoza Bock, Diana Rojas, Lucas Seamanduras, Erika Torres y Alejandro Vázquez del Mercado. Sus comentarios fueron muy fructíferos para aclarar puntos que muchas veces ni se me habían ocurrido. También merece ser mencionado Gustavo Maldonado con quien me une una profunda amistad. Con Gustavo siempre he tenido un intercambio filosófico importante del cual surgieron algunas ideas que posteriormente desarrollé en esta tesis. Seguro olvidé algunos nombres de personas que han contribuido con sus puntos de vista, pero no fue de manera intencional.

Por último, pero no por eso menos importante, quiero agradecer a mi familia por todo el apoyo brindado a lo largo de los años. A mis padres, a mi hermana y mi hermano gracias por acompañarme en toda esta aventura que ha sido el doctorado. También gracias a Jimena quien ha estado conmigo cuando a veces sentía que ya había perdido el rumbo y las ganas de finalizar este proyecto.

— ¡Mis piernas! ¡Jesús de mi vida, quítame este dolor de mis piernas!
— Cállese, John — decía Florida —. Es solo dolor fantasma.
— ¿Es real? Le pregunté. Ella se encogió de hombros.
— Todo dolor es real.
Lucia Berlin

Reflexionar sobre el sufrimiento es algo que normalmente
va en contra de nuestras inclinaciones.
Edward Conze

If way to the better there be,
it exacts a full look at the worst
Thomas Hardy

Introducción

El sufrimiento es un tema complejo y está relacionado con distintos aspectos. En la vida cotidiana las personas sufren, y en muchas ocasiones es ineludible sufrir. Se puede sufrir porque camino al trabajo el Metro va atestado y lento, y esto puede causar *enojo* porque se llegará tarde a trabajar. Se puede sufrir porque uno no avanza en la escritura de una tesis y sentir *frustración*. También se puede sufrir porque hubo una discusión con nuestros amigos y esto causa experiencias afectivas desagradables como tristeza, enojo, desilusión, decepción, etc. Otra manera en la que se puede sufrir es cuando al cocinar, el aceite caliente salta, quema la piel y sufrir por el dolor físico que causa la quemadura.

Sin embargo, estas no son las únicas maneras en las que se sufre. También se sufre por enfermedades crónicas. Por ejemplo, una persona con diabetes verá afectada de diversas maneras su vida y tendrá distintas experiencias de sufrimiento causadas por su enfermedad. Entre las experiencias que puede tener se encuentran la pérdida de la visión a causa de lesiones en los vasos sanguíneos de los ojos, insuficiencia renal causada por el daño en el tejido de los riñones, impotencia sexual debido al daño del sistema nervioso y, en casos muy avanzados, la amputación causada por lesiones en los pies.

A raíz de los padecimientos propios de la diabetes las personas pueden desarrollar otras experiencias de sufrimiento emocional como frustración por no poder realizar por sí solas tareas que son significativas para ellas o tener otras experiencias emocionales como, por ejemplo, sentirse vulnerables por depender de cuidadores o de cuidados especiales. En pocas palabras, padecer una enfermedad crónica como la diabetes impacta en la calidad de

vida y es una fuente importante de sufrimiento. Vale la pena mencionar que la diabetes afecta a una parte significativa de la población en México; es la primera causa de muerte en mujeres y la segunda en hombres en el país (ver Instituto Nacional de Salud Pública 2020).

Por otro lado, las personas no solo sufren por enfermedades crónicas como la diabetes. Hay otras enfermedades como la depresión que no necesariamente afectan los órganos corporales, pero que pueden llegar a incapacitar a las personas y ser también una fuente importante de sufrimiento. A nivel mundial una cuarta parte de la población padece depresión, y en México se estima que 15 de cada 100 habitantes la padece (ver Dirección General de Comunicación Social, UNAM 2019, Boletín UNAM-DGCS-455).

En palabras de William Styron, la persona que padece depresión experimenta, entre otras cosas, “un sentido de odio a sí mismo —o, dicho de manera menos categórica, una falta de autoestima— es uno de los síntomas más universalmente experimentados, y he sufrido más y más de un sentimiento general de inutilidad conforme la enfermedad había progresado” (Styron 1990, 7).¹ Así, la depresión conlleva diversas experiencias de sufrimiento que pueden ser inimaginables para aquellos que no han padecido dicha enfermedad.

Además de las experiencias de sufrimiento mencionadas, otra manera en la que se puede sufrir es cuando después de haber hecho una mala acción uno siente vergüenza por lo hecho y se siente culpable por esto. Como se verá más adelante, estas formas de sufrimiento pueden motivar a tratar de arreglar lo causado por la mala acción, y así tratar de eliminar estas experiencias de sufrimiento. No obstante, no solo se tienen experiencias de sufrimiento causadas por las propias acciones; también ante situaciones inmorales, no necesariamente causadas por uno mismo, se pueden tener experiencias de sufrimiento como indignación,

¹ Las traducciones son más cuando no se cite una traducción publicada al español.

enojo o tristeza. Estas experiencias de sufrimiento se desarrollan más a detalle en el capítulo 3 y 4, y son relevantes para lo que se trata de defender en esta tesis.

También las experiencias de sufrimiento se pueden ver afectadas por el contexto en las que se tienen. Factores que afectan a las personas y están fuera de su control son fuente importante de sufrimiento. La muerte de alguien cercano, y a quien se quiere mucho, siempre será causa de experiencias de sufrimiento como el duelo, pero también las condiciones en las que se dé la muerte afectan a estas experiencias.

Por ejemplo, en el documental “Las tres muertes de Marisela Escobedo” se pueden ver las experiencias de sufrimiento que Marisela Escobedo tuvo a raíz del asesinato de su hija Rubí cometido por la pareja de esta última. Marisela sufre por la muerte de su hija, pero también tiene experiencias de sufrimiento relacionadas al hecho de que fue un asesinato realizado por su yerno. Después, al pedir justicia, Marisela también tiene experiencias de sufrimiento causadas por la incapacidad y mala respuesta del sistema de justicia mexicano. En este caso ella tiene experiencias como indignación y enojo causadas por la ineptitud del sistema de justicia. Finalmente, al no recibir una respuesta adecuada por parte del sistema de justicia, Marisela decide manifestarse para aclamar justicia, y pone un campamento fuera del palacio de gobierno del Estado de Chihuahua. Sin embargo, tampoco recibe respuesta por parte del gobierno del Estado; por lo que ella experimenta formas de sufrimiento como frustración causada por la apatía del gobernador y otras autoridades. A pesar del esfuerzo que hace para obtener justicia, Marisela no recibe ninguna respuesta encaminada a satisfacer sus demandas. En este ejemplo se puede ver qué tan complejas pueden llegar a ser las experiencias de sufrimiento y los distintos factores que pueden influir en cómo se viven estas experiencias.

Con lo anterior no pretendo ser exhaustivo en las maneras en que los seres humanos sufren, sino mostrar que las experiencias de sufrimiento son diversas y cotidianamente los seres humanos sufren. En este sentido, el sufrimiento es una característica central de la vida humana. En cualquier circunstancia puede surgir y en ocasiones es ineludible o está fuera del control de las personas. Se puede sufrir cuando se tiene dolor físico o experiencias emocionales,² pero también se sufre cuando se tiene una enfermedad crónica o una enfermedad grave. Además, distintos factores pueden causar sufrimiento y también distintos factores influyen en cómo se vive la experiencia de sufrimiento.

No obstante, cabe destacar que el sufrimiento no solo es una característica de la vida de los seres humanos, los animales no humanos también sufren. En el libro *Sufre, luego importa* (2015) Francisco Lara y Olga Campos defienden la tesis de que los animales no humanos tienen la capacidad de sufrir, y por esta razón son sujetos de consideración moral. De acuerdo con estos autores, hay evidencia suficiente para atribuir a los animales conciencia y, por consiguiente, la capacidad de sufrir. Esta atribución no es una antropomorfización, sino que, de acuerdo con estos autores, se puede establecer la capacidad de sufrir de los animales a partir de al menos dos argumentos: uno por analogía y otro de acuerdo con la teoría de la evolución.

De acuerdo con el primer argumento, si los seres humanos tienen reacciones a sus experiencias de sufrimiento, y estas reacciones también se pueden observar en los animales cuando están sometidos a experiencias de sufrimiento, entonces se puede afirmar que los animales no humanos tienen la capacidad de sufrir. Por otro lado, de acuerdo con el segundo argumento, si seres humanos y animales no humanos provienen del mismo proceso evolutivo,

² En el capítulo 1 aclaro con más detalle las distintas formas de sufrimiento que puede haber.

entonces no hay razones para pensar que hay una excepción en la naturaleza que provee a los seres humanos de la capacidad de sufrir mientras que los animales no humanos carecen de esta capacidad.

De acuerdo con Lara y Campos, a partir de la capacidad de sufrimiento, se le debe otorgar valor a cualquier sujeto que tenga esta capacidad, independientemente de la especie o del grado o tipo de racionalidad que posean (Lara & Campos 2015, 37). Tanto los animales no humanos como los seres humanos al tener la capacidad de sufrir, de acuerdo con esta perspectiva, tienen igual valor moral.

En esta tesis me enfoco en el sufrimiento de los seres humanos. Aunque, como se verá en el capítulo 1, opto por una teoría del sufrimiento que contemple como experiencias de sufrimiento también a las experiencias afectivas de los animales no humanos. Así, respecto a la naturaleza del sufrimiento lo que se diga del sufrimiento de los seres humanos se puede extender al sufrimiento de los animales no humanos.

Además, como se verá en el capítulo 4 las respuestas virtuosas al sufrimiento no se limitan solo al sufrimiento humano. Una persona virtuosa será aquella que sea capaz de responder de manera adecuada a cualquier clase de sufrimiento, ya sea sufrimiento en humanos o sufrimiento en animales no humanos. Parte de esta idea se puede encontrar en el budismo. Para esta doctrina, el alivio del sufrimiento no se limita a los seres humanos, sino que contempla el alivio del sufrimiento de todos los seres que tengan la capacidad de sufrir. En el último capítulo analizo con más detalle en qué consiste el budismo y su respuesta al sufrimiento.

Como se puede ver en lo anterior, el sufrimiento es parte importante de la vida en general y está presente en distintos aspectos. En lo que sigue defenderé la tesis de que *el*

*sufrimiento tiene valor moral desde una perspectiva de la ética de las virtudes.*³ Antes de desarrollar cómo defenderé esta tesis, diré algo más sobre otras maneras de abordar el tema del sufrimiento en las que también se reconoce su valor e importancia. Las perspectivas siguientes están en estrecha relación con lo que expongo en esta tesis, pero también se centran en otros aspectos que escapan a lo que me ocupa en esta tesis. De ahí que sea importante mencionarlos a continuación.

Como se mencionó al principio, la enfermedad es una fuente importante de sufrimiento. Así, no es extraño que desde la medicina, y en especial desde los cuidados paliativos a pacientes terminales, se les preste atención a las experiencias de sufrimiento de los pacientes. Por ejemplo, en los estudios de cuidados paliativos se han acuñado los conceptos de *sufrimiento existencial* y *dolor total*. El desarrollo de estos conceptos es atribuido a Cicely Saunders (2006).

De acuerdo con esta perspectiva, el sufrimiento existencial es la experiencia de sufrimiento que surge “a partir de la amenaza a la vida o el daño a uno mismo, con la angustia resultante, el dolor por la pérdida, la indefensión emergente y la probabilidad de que esta situación perdure” (Kissane 2012, 1501). Mientras que el dolor total es “la combinación de síntomas, deficiencias, discapacidad y minusvalías, lo que resulta en una alteración psicológica, espiritual y social del equilibrio” (*ibid.*).

El dolor total y el sufrimiento existencial son experiencias de sufrimiento que tienen los pacientes terminales dada su condición incierta, los síntomas propios de su enfermedad y las experiencias emocionales que surgen a partir de su condición. De acuerdo con esta perspectiva, los cuidados paliativos deben enfocarse en aliviar, en la medida de lo posible, el

³ En el capítulo 4 desarrollo con más detalle por qué me centro en una ética de las virtudes y no en otra teoría moral.

sufrimiento de los pacientes terminales teniendo en cuenta las experiencias de sufrimiento existencial y de dolor total. Cabe mencionar que estas experiencias de sufrimiento no son exclusivas de las personas que se encuentran al final de su vida, pueden surgir en cualquier momento de la vida. Sin embargo, al final de la vida, cuando las personas saben que está cerca el momento de morir, estas experiencias de sufrimiento pueden verse incrementadas.

Aunque en esta tesis no me ocupo de las formas de sufrimiento anteriores, en el capítulo 2 desarrollo la importancia de la experiencia de sufrimiento de la enfermedad y las experiencias de sufrimiento causadas por la enfermedad. En este capítulo no me concentro en el sufrimiento existencial o el dolor total, sino que considero a las experiencias de sufrimiento que los pacientes tienen en general. Además, no solo me enfoco en las experiencias de sufrimiento de pacientes terminales, sino que también analizo las experiencias de sufrimiento de pacientes con enfermedades crónicas y degenerativas.

Por otro lado, una tendencia actual en psiquiatría es ver a las experiencias de sufrimiento como algo totalmente negativo, y que se tienen que evitar a toda costa o aliviar a como dé lugar cuando se tienen. Una perspectiva contraria a lo anterior, y que propone ver a las experiencias de sufrimiento no solo a partir de sus raíces biológicas, es la *perspectiva relacional del sufrimiento* propuesta por James Davies (2012). De acuerdo con Davies, la psiquiatría contemporánea se ha concentrado en los aspectos biológicos del sufrimiento, y de ahí que la tendencia sea ver a estas experiencias como desordenes que se pueden y deben curar con medicamentos.

La perspectiva relacional propone comprender al sufrimiento más allá de los elementos biológicos que lo constituyen, y observar cómo los seres humanos se relacionan tanto con el mundo externo como con el mundo interno. De acuerdo con Davies, elementos del mundo externo son la sociedad, la cultura, otras personas, lugares o cosas; y elementos

del mundo interno pueden ser las ideas internalizadas, los hábitos, los valores y la propia biología.

Para esta perspectiva “cuando nuestros mundos internos y/o externos impiden la realización de nuestras potencialidades humanas y la satisfacción de nuestras necesidades humanas esenciales, entonces el sufrimiento emocional surgirá para indicar que no todo está bien con nosotros” (Davies 2012, 5). Así, de acuerdo con esto, si solo se atiende el aspecto biológico y se trata de aliviar este aspecto con sedantes o analgésicos, entonces no se permitirá ver el cuadro completo del sufrimiento y ver con detalle aquello que de hecho está mal en la persona, ya sea algo que está mal en el mundo externo o interno. Para la perspectiva relacional, el sufrimiento puede ser valioso en cuanto que indica aquello que está mal, orienta para poder arreglar lo malo y así aliviar el sufrimiento en lugar de solo intentar aliviar el aspecto biológico sin atender los demás elementos involucrados en la experiencia de sufrimiento.

La perspectiva relacional está relacionada con lo que se dirá en esta tesis. No obstante, no adoptaré esta perspectiva sobre el sufrimiento, ya que la preocupación principal de esta teoría es ver los usos terapéuticos que el sufrimiento pueda tener. En el capítulo 1 desarrollo cuál será la perspectiva del sufrimiento que adoptaré para defender la tesis de que el sufrimiento puede ser bueno moralmente. Cabe mencionar que la perspectiva que adoptaré será una que permita comprender de manera más general al sufrimiento, y no solo comprenderlo a partir de las relaciones que tiene con el mundo interno y externo de las personas. Además, espero que la perspectiva del sufrimiento que se desarrolle en el capítulo 1 vaya más allá de solo dar cuenta del sufrimiento humano y también dé cuenta del sufrimiento en animales no humanos.

Por último, antes de introducir cómo desarrollaré esta tesis, quisiera mencionar una última perspectiva desde la cual se ha tratado de explicar el sufrimiento y ver si tiene algún valor. La perspectiva a la que me refiero es la *religión*. Para muchas religiones el sufrimiento ha sido un tema importante y han intentado dar respuestas a por qué los seres humanos sufren.

El tema de la religión es muy complejo y se podría decir que hay tantas religiones como culturas en el mundo. Estudiar específicamente qué ha dicho cada religión sobre el sufrimiento es una tarea muy grande que rebasa los objetivos de esta introducción. No obstante, se puede considerar dos perspectivas religiosas sobre el sufrimiento que han tenido una influencia importante en cómo se ha comprendido: el judeocristianismo y el budismo.

Para el judeocristianismo el sufrimiento es un problema especial. De acuerdo con una de sus creencias fundamentales hay un Dios que es omnipotente, omnipresente y moralmente perfecto. Así, si Dios tiene estos atributos, sabe cuándo alguien tiene experiencias de sufrimiento, desea evitar las experiencias de sufrimiento de personas inocentes y tiene el poder de evitar que las personas inocentes sufran. Sin embargo, las personas inocentes tienen experiencias de sufrimiento. En el capítulo 3 abordo la solución de la virtud que es una respuesta a este problema. A grandes rasgos, la solución propone que el sufrimiento es necesario para el desarrollo de ciertas virtudes, y sin estas virtudes el mundo sería peor. De esta manera, Dios al ser moralmente perfecto prefiere que haya sufrimiento aunque los inocentes sufran para que existan las virtudes que sin el sufrimiento no existirían. También en el capítulo 3 me refiero a otros acercamientos desde el judeocristianismo que ha habido respecto al sufrimiento.

A diferencia del judeocristianismo, en el budismo hay otra postura respecto al sufrimiento. Para el budismo el sufrimiento está a la base de toda su doctrina. La primera

noble verdad del budismo⁴ dice que el sufrimiento, en cualquiera de sus formas, es inherente al mundo, es decir, “todo lo que hay en este mundo está unido con el sufrimiento” (Conze 1978, 59). Lo anterior no quiere decir que el mundo sea solo sufrimiento y no haya espacio para la felicidad. De hecho, a partir de esta verdad, el budismo consiste en enseñar cómo se puede aliviar el sufrimiento para tener una vida floreciente que permita ser felices. En el capítulo 4 desarrollo más este punto y en especial me enfoco en explicar cómo el budismo promueve virtudes a partir del sufrimiento.

Como se ha visto en los párrafos anteriores, el sufrimiento ocupa un lugar importante, ya que afecta distintos aspectos de la vida de los seres humanos, y a veces sufrir puede ser ineludible. Además, los seres no humanos también tienen la capacidad de sufrir. Distintas perspectivas han reconocido esta importancia del sufrimiento, y se han concentrado en estudiarlo a partir de los distintos aspectos en los que surge. La mayoría de estas perspectivas no solo han estudiado al sufrimiento, sino que también han intentado dar respuesta a por qué se sufre, qué se puede hacer con las experiencias de sufrimiento y qué se puede obtener de estas experiencias. Parte de esta tesis también pretende dar respuesta a estas interrogantes.

Ahora bien, esta tesis además de ser una tesis sobre el sufrimiento también es una tesis sobre ética. En este sentido, a continuación defenderé que el sufrimiento no solo es importante porque está presente en distintos aspectos de los seres que tienen la capacidad de sentirlo, sino que también tiene valor moral y este valor puede ser bueno.

Típicamente se piensa que el sufrimiento es intrínsecamente malo. En esta tesis trataré de mostrar que no siempre es malo; bajo ciertas circunstancias el sufrimiento puede ser bueno. Así, *la tesis principal es que el sufrimiento tiene valor moral, y bajo ciertas*

⁴ Las cuatro nobles verdades son la base del budismo. En el capítulo 4 hago un desarrollo más detenido sobre estas verdades, y las analizo en relación con el sufrimiento y el cultivo de virtudes.

circunstancias este valor es bueno. Para defender lo anterior, cabe resaltar que me circunscribo a la ética de las virtudes. Así, a lo largo de la tesis tendré en cuenta esta teoría moral y cuando sea pertinente haré referencia a esta. Ahora a continuación mencionaré brevemente en qué consiste cada capítulo que conforman esta tesis.

Capítulos

Capítulo 1: la naturaleza del sufrimiento

En el primer capítulo explico cuál es la naturaleza del sufrimiento y cuáles experiencias afectivas se pueden considerar como experiencias de sufrimiento. Para lo anterior, analizo la relación de los estados afectivos con los demás estados mentales. Una vez hecho lo anterior, me concentro en explicar qué es distintivo de los estados afectivos y que los distingue de otros estados mentales. Aquello que es distintivo de los estados afectivos y los distingue de otros estados mentales es que se sienten de una manera particular y esta característica no la tienen otros estados mentales. Así, a partir de esta característica, los estados afectivos se pueden clasificar entre agradables y desagradables según como se sienten estos estados.

Sin embargo, la clasificación de los estados afectivos entre agradables y desagradables no es del todo clara y hay estados afectivos que pueden escapar a esta clasificación como por ejemplo la sorpresa. Puede haber sorpresas tanto agradables como desagradables. Además, un estado afectivo desagradable no necesariamente es una experiencia de sufrimiento. Así, en este capítulo también explico qué es lo desagradable, por qué se puede considerar a ciertos estados afectivos como desagradables y por qué los estados afectivos desagradables pueden ser experiencias de sufrimiento. Para explicar qué es lo desagradable analizo distintas teorías que se pueden dividir entre *internistas* y *externistas*. A

grandes rasgos, las teorías internistas proponen que lo desagradable es una característica interna a los estados afectivos como un *feeling*⁵ o un tono hedónico; mientras que las externistas proponen que lo desagradable se puede definir en términos de algún elemento externo a las experiencias afectivas, ya sea una creencia, un deseo u otra actitud proposicional.

Finalmente, en este capítulo explico que hay distintas maneras de referirse al sufrimiento y la que a mí me interesa es la del sufrimiento como algo que se experimenta. Así, teniendo en cuenta lo anterior, desarrollo distintas maneras que pretenden dar cuenta de la experiencia de sufrimiento y que pretenden explicar por qué una experiencia desagradable puede ser una experiencia de sufrimiento. Entre las maneras de dar cuenta del sufrimiento destaco *la teoría del deseo del sufrimiento*. En esta parte analizo las virtudes y defectos de esta teoría. Al final, en este capítulo concluyo que el sufrimiento es la experiencia de un estado afectivo desagradable más el deseo de que esta experiencia cese.

Capítulo 2: la importancia del sufrimiento

En este capítulo exploro la importancia que tiene el sufrimiento en distintos aspectos de los seres humanos. Me enfoco en tres aspectos que están relacionados con el sufrimiento: la

⁵ Aquí dejo sin traducir el término “*feeling*”, ya que cualquier traducción ya sea por “*sensación*” o por “*sentimiento*” no captura el sentido técnico que se le da en estas teorías sobre lo desagradable. El sentido que se le da a este término es que el *feeling* constituye una experiencia fenomenológica particular de los estados afectivos y permite distinguirlos de otros estados mentales y distinguirlos entre sí. Así, de acuerdo con esta perspectiva, el *feeling* permite establecer qué estados afectivos son desagradables por cómo se sienten. Tampoco sería del todo adecuado utilizar un término como “*qualia*”, porque se perdería el sentido que tiene “*feeling*” para distinguir a los estados afectivos de otros estados mentales. Por ejemplo, *qualia* también es utilizada para hablar de la experiencia distintiva de las percepciones. Además, estas teorías sobre lo desagradable se han desarrollado principalmente en la filosofía anglosajona, de ahí que se utilice un término en inglés. Otros términos que se utilizan a menudo en estas teorías y en teorías que discuten con éstas son “*sensation*” y “*sentiment*”. Estos términos sí los traduzco por “*sensación*” y “*sentimiento*” respectivamente, ya que no tienen una carga técnica como sí la tiene “*feeling*” y se pueden traducir sin perder el sentido que se le da en estas teorías. Cabe destacar que en esta tesis utilizaré el término “*feeling*” solo cuando sea muy necesario conservar el sentido técnico que se le da en estas teorías.

enfermedad, los rasgos de personalidad y de carácter, y la narrativa de las personas. Sobre el primer aspecto ya se ha hablado en las páginas anteriores. La enfermedad guarda una estrecha relación con el sufrimiento y es fuente importante de este no solo por el sufrimiento causado por los padecimientos propios de la enfermedad. Hay otros aspectos relacionados con los pacientes que son fuente importante de sufrimiento. En este capítulo desarrollo más en qué consisten las distintas experiencias de sufrimiento que surgen en el contexto de la enfermedad y cómo se pueden relacionar con una perspectiva de virtudes.

En cuanto a los rasgos de personalidad y de carácter explico una manera en la que se pueden distinguir estas dos clases de rasgos, y analizo la relación que tienen con el sufrimiento. En esta parte exploro cómo el sufrimiento puede influir en la conformación de rasgos, y cómo poseer ciertos rasgos influye en la manera en que se percibe el sufrimiento. Esta parte cobrará mayor relevancia cuando en el cuarto capítulo aborde la relación del sufrimiento con las virtudes.

Por último, desarrollo una perspectiva *narrativa* de entender al sufrimiento que permite ver su relevancia para facilitar el cultivo de virtudes. Al tener una perspectiva narrativa de las experiencias pasadas y futuras de sufrimiento se puede aprender del sufrimiento para cultivar virtudes, y así evitar el sufrimiento futuro o sobrellevarlo de una mejor manera. También se puede facilitar el cultivo de virtudes al tener una perspectiva narrativa *contrafáctica*. Esta perspectiva puede facilitar el cultivo de virtudes al tener una perspectiva narrativa del sufrimiento que se podría experimentar si no se cultivan ciertas virtudes. Finalmente, a partir de la perspectiva narrativa propongo que sin esta perspectiva las personas no podrían ser conscientes de sus propias experiencias de sufrimiento y darles sentido para el cultivo de virtudes.

Capítulo 3: el valor del sufrimiento

Tradicionalmente se piensa que el sufrimiento es *malo intrínsecamente*. En contra de esta idea, en este capítulo desarrollo que el sufrimiento puede ser bueno. No niego que el sufrimiento es malo, lo que trato de mostrar en este capítulo es que el sufrimiento puede ser bueno dependiendo de los factores relacionados con su experiencia, lo cual va en contra de la idea común de que es malo intrínsecamente.

Para mostrar lo anterior, comienzo analizando el concepto de *valor intrínseco* y otros conceptos de valor como valor instrumental, valor extrínseco y valor final. Una vez hecho este análisis, paso a señalar los problemas que tiene sostener que haya algo cuyo valor sea intrínseco. En este sentido, señalo que el valor de algo ya sea bueno o malo, siempre es en relación con algo más, es decir, no hay algo que tenga valor en sí mismo. De esta manera, el sufrimiento no es intrínsecamente malo, sino que dependiendo de las circunstancias, o el contexto, su valor es bueno o malo.

Después del análisis del valor intrínseco analizo una estrategia para mostrar que el sufrimiento puede ser bueno. En esta parte me concentro en el problema del mal, y en una solución a este problema llamada *la solución de la virtud*. De acuerdo con esta solución, el sufrimiento es necesario para el cultivo de ciertas virtudes sin las cuales el mundo sería peor. De este modo, de acuerdo con esta perspectiva, es mejor que haya sufrimiento, ya que fomenta el cultivo de ciertas virtudes que propician que el mundo sea un lugar mejor. Cabe señalar que no me comprometeré con una idea tan fuerte de que el sufrimiento es necesario para el cultivo de las virtudes, pero es importante mencionar esta estrategia para ver cómo la solución de la virtud al problema del mal justifica la existencia del sufrimiento en cuanto que permite el cultivo de virtudes.

Finalmente, también en este capítulo analizo por qué las virtudes son buenas. Me enfoco en analizar algunas objeciones que se pueden hacer respecto a que las virtudes no siempre son buenas. En esta parte concluyo que estas objeciones en realidad no se basan en el concepto de virtud, sino que consideran rasgos que se suelen pensar como virtudes, pero que en ciertas circunstancias estos rasgos no constituyen virtudes. Para apoyar esta idea retomo la teoría de la unidad de la virtud que desarrolla Julia Annas (2011) a partir del concepto aristotélico de sabiduría práctica (*phrónesis*). Bajo esta perspectiva, argumento que una persona virtuosa para considerarse como tal no es suficiente con que posea algunos rasgos que se suelen pensar como virtudes, sino que tiene que poseer sabiduría práctica para saber cuándo es relevante actuar conforme a las virtudes.

Capítulo 4: sufrimiento y virtud

Después de lo desarrollado en los capítulos anteriores, en este capítulo entro de lleno a analizar la relación entre sufrimiento y virtud. De esta manera, al final de este capítulo espero sea claro cómo el sufrimiento puede ser bueno. Cabe señalar que con esto no pretendo justificar que es bueno sufrir, sino que el sufrimiento es bueno porque facilita el cultivo de ciertas virtudes. Además, es importante señalar que no todas las experiencias de sufrimiento contribuyen al cultivo de virtudes.

Comienzo este capítulo diciendo cuál es la relevancia de la ética de las virtudes y por qué es importante tomar esta teoría para hablar del valor moral del sufrimiento. A continuación analizo distintas perspectivas de las virtudes. Las perspectivas que analizo son las virtudes como habilidades, las virtudes como sensibilidad y, finalmente, las virtudes como rasgos de carácter. Al final evalúo cada una de estas perspectivas, y propongo entender a las virtudes principalmente como rasgos de carácter, pero mantengo que pueden tener algunos

elementos de las habilidades y también pueden fomentar cierta sensibilidad a los requerimientos morales.

Después de haber analizado las distintas perspectivas de las virtudes, me ocupo de dos problemas que surgen al considerar el sufrimiento en relación con las virtudes. El primer problema surge al considerar el sufrimiento físico como virtuoso, ya que esta clase de sufrimiento suele considerarse como innata y no es necesario el hábito para desarrollar la capacidad de sentir sufrimiento físico. En cambio, las virtudes no son innatas y requieren del hábito para cultivarse. El otro problema consiste en decir que las personas virtuosas no tienen por qué experimentar formas de sufrimiento emocional como vergüenza, culpa o remordimiento a partir de sus actos, ya que si son virtuosas siempre actuarían conforme a la virtud, y sus acciones no les causarían experimentar estas formas de sufrimiento. En esta sección propongo una manera en la que al menos el sufrimiento emocional puede considerarse como virtuoso.

Al final de este capítulo desarrollo de qué manera el sufrimiento emocional puede ser valioso moralmente. En esta parte me concentro en analizar cómo el sufrimiento propio y el de los demás contribuye al cultivo de virtudes. Para ello comienzo analizando algunos postulados del budismo. En especial resalto que para el budismo el reconocimiento de la persistencia del sufrimiento es esencial para el desarrollo de su doctrina. A partir de este reconocimiento del sufrimiento, el budismo propone el cultivo de ciertas virtudes que permiten el alivio del sufrimiento tanto propio como el de los demás. Cabe destacar que de acuerdo con el budismo, si no se reconoce que hay sufrimiento y que es ineludible, no se pueden dar las condiciones en que puede ser aliviado. Esta manera de ver al sufrimiento está en concordancia con lo desarrollado en esta tesis.

Finalmente me concentro en analizar más a detalle la importancia del sufrimiento propio para el cultivo de virtudes. En esta parte destaco que el propio sufrimiento no solo es importante para el cultivo de virtudes, sino que es importante que las personas virtuosas tengan respuestas de sufrimiento ante el sufrimiento de los demás para de hecho ser reconocidas como virtuosas. En este sentido, sin la experiencia de formas de sufrimiento emocional como enojo, indignación, tristeza, preocupación, vergüenza, entre otras no se podría hablar de personas virtuosas, ya que, por ejemplo, frente a un acto injusto una persona virtuosa, si es virtuosa, debería sentir indignación o enojo.

Para reforzar el punto anterior analizo el caso del psicópata que, a grandes rasgos, a pesar de poder reconocer una atrocidad moral no tiene ninguna respuesta emocional adecuada, es decir, frente a una atrocidad moral un psicópata no tiene respuestas emocionales como indignación, culpa, remordimiento o vergüenza.

De acuerdo con lo anterior, a partir de reconocer la importancia del sufrimiento y comprender su naturaleza, aquí pretendo defender la tesis de que el sufrimiento puede ser bueno. Para defender esta tesis argumento que el sufrimiento puede contribuir al cultivo de virtudes morales. Por otro lado, el sufrimiento también puede ser bueno en cuanto que una persona virtuosa debe tener respuestas adecuadas al sufrimiento de los demás para ser considerada como virtuosa. Algunas de estas respuestas al sufrimiento de los demás están constituidas por experiencias de sufrimiento de la persona virtuosa. En este sentido, se esperaría que en ciertos casos la persona virtuosa tuviera experiencias de sufrimiento como tristeza o enojo en respuesta al sufrimiento de otros seres con la capacidad de sufrir. Ahora a continuación se verá cómo defendiendo esta tesis.

Capítulo 1

La naturaleza del sufrimiento

Definir el sufrimiento es difícil. Algunas preguntas que surgen son si el sufrimiento es una emoción, un estado de ánimo o si es lo mismo que el dolor. Estas preguntas tienen que ver con cuál es la naturaleza del sufrimiento. En este capítulo intentaré responder cuál es esa naturaleza. Para ello, no definiré al sufrimiento como una emoción, tampoco como un estado de ánimo o un estado afectivo en particular, sino como una experiencia de un estado afectivo desagradable y un deseo de eliminar a este estado afectivo. Además, cabe destacar que el sufrimiento es distinto al dolor, aunque a menudo el dolor físico o el dolor de otra clase puede ser parte de la experiencia de sufrimiento.

Intuitivamente se piensa que el sufrimiento es algo negativo y cuando se sufre hay algo que se *siente* mal. En este sentido, el sufrimiento está constituido por estados afectivos desagradables. Sin embargo, no es claro en qué consiste que un estado afectivo sea desagradable y tampoco que todos los estados afectivos desagradables sean constitutivos de la experiencia del sufrimiento. De ahí que sea necesario aclarar en qué consiste que un estado afectivo sea desagradable y cómo los estados afectivos desagradables pueden ser constitutivos de la experiencia de sufrimiento. Espero que más adelante en este capítulo sea más claro este punto.

En lo que sigue argumentaré que el sufrimiento es una experiencia que engloba estados afectivos desagradables y un deseo a eliminarlos o evitarlos. Para llegar a esta conclusión, primero aclararé qué es un estado afectivo. Para este primer paso, contrastaré los estados afectivos con otros estados mentales y diré cuál es un componente esencial de los

estados afectivos que no tienen los demás estados mentales. Una vez hecho esto, explicaré que los estados afectivos pueden clasificarse como positivos y negativos, es decir, como placenteros y desagradables de acuerdo con cómo se sienten. Aunque cabe aclarar que esta distinción no es concluyente y hay casos que no entran en ninguno de los lados. De ahí que sea necesario aclarar en qué consiste lo placentero y lo desagradable. En este capítulo solo me enfocaré en lo desagradable, ya que los estados afectivos que son constitutivos del sufrimiento son desagradables.

En la segunda sección explicaré cuál es el componente que hace que un estado afectivo sea negativo, es decir, qué es lo *desagradable*. En esta sección analizaré distintas teorías sobre lo desagradable y evaluaré cuál puede ser una teoría satisfactoria que dé cuenta sobre este componente de los estados afectivos.

En la última sección explicaré cuál es la naturaleza del sufrimiento. En esta sección resaltaré los problemas que algunas teorías sobre el sufrimiento tienen. Principalmente me enfocaré en teorías cuya explicación se apoya en algún componente del sufrimiento, tal como la *intensidad* con que se sienten los estados afectivos desagradables o la *importancia* del objeto de los estados afectivos. Al final desarrollaré una teoría alternativa la cual argumenta que el sufrimiento es una experiencia que involucra un estado afectivo desagradable y una actitud hacia el estado afectivo. Bajo esta perspectiva, la actitud involucrada en la experiencia del sufrimiento es un deseo de que el estado afectivo desagradable desaparezca.

1.1 Estados afectivos

A grandes rasgos los estados afectivos pueden entenderse como estados que se sienten de alguna manera, es decir, tienen una fenomenología. Sin embargo, otros estados mentales como la percepción también tienen fenomenología. Como se verá más adelante, algo que

distingue a los estados afectivos de otros estados mentales con fenomenología es que los primeros además se sienten de algún modo, es decir, su fenomenología está constituida por *feelings*.⁶ En los estados que tienen *feelings* se pueden incluir emociones, estados de ánimo, estados corporales como el dolor, etc. Algo que se podría decir es que los *feelings* son esenciales a los estados afectivos y se pueden distinguir de otros estados mentales por este componente.

Para ilustrar lo anterior y ver con más detenimiento cómo los estados afectivos se distinguen de otros estados mentales me enfocaré en estados mentales paradigmáticos tales como las creencias, los deseos, la percepción, la imaginación, las emociones y los estados de ánimo.⁷ En cada uno de estos estados aclararé cuándo hay *feelings* y cuándo no lo hay; o cuándo éste no es un componente esencial de los estados mentales.

Por lo general, las creencias son definidas como estados que los sujetos tienen cuando “consideran que algo es el caso o lo consideran cierto.” (Schwitzgebel, 2019). Así, tener una creencia es tener un estado sobre cómo es el mundo. Sin embargo, cabe aclarar que a veces las creencias fallan en representar al mundo, es decir, cuando las creencias son falsas. Por ejemplo, creer que “la tierra es redonda” y creer que “la tierra es plana”, ambas son creencias, aunque una es verdadera y la otra es falsa. A pesar de que puede haber creencias falsas, en la

⁶ En la literatura sobre el tema se usa el término *feeling*. Este término se distingue de sensación y sentimiento, y se prefiere dejar sin traducir porque denota un sentido técnico para hablar de la fenomenología que tienen en particular los estados afectivos y la distingue de la fenomenología de otros estados mentales que bien pueden tener sensaciones como la percepción, pero no *feelings*. Por ejemplo, se puede decir “tener la sensación de ver rojo”. Tampoco es adecuado el uso de otros conceptos como *qualia* por la misma razón de distinguir la manera particular en qué se sienten los estados afectivos de otros estados mentales. Para más sobre los problemas de traducir el término *feeling* y por qué se conserva en inglés ver la nota 5.

⁷ Tratar a estos estados mentales es complejo en sí y en filosofía se ha escrito mucho respecto a cada uno. Sin embargo, para los objetivos de este capítulo es suficiente con tener una idea clara de cómo pueden ser distinguidos entre sí.

naturaleza de las creencias está apuntar a la verdad. Incluso en las creencias falsas, porque quien cree que “la tierra es plana” asume que su creencia es verdadera.

Si las creencias están constituidas esencialmente por *feelings*, la respuesta es no. Tener la creencia “esta tarde lloverá” en sí misma no está constituida por un *feeling*, es decir, creer algo en sí mismo no se siente de ningún modo. Sin embargo, puede haber estados que sí se sienten de algún modo y que están asociados con la creencia. Por ejemplo, una persona puede estar preocupada por creer que lloverá esta tarde y no haber traído su paraguas.

La percepción puede ser aún más complicada de analizar que las creencias. Hay diferentes modos de percibir: percepción visual, auditiva, olfativa, táctil, etc. Por ejemplo, se pueden tener percepciones del color de las hojas de los árboles en otoño, del canto de un ruiseñor o percibir el olor fétido de un alimento podrido. De este modo, la percepción puede proveer de modos para navegar en el mundo.

Como las creencias, la percepción en sí misma no está constituida por *feelings*. El olor de algo por sí mismo no está constituido por algún *feeling*. Por ejemplo, la percepción de un olor fétido por lo regular está acompañado por el *asco*, y la percepción del olor de un alimento que se disfrutaba en la niñez puede estar acompañado por la *nostalgia*. De esta manera, aunque a menudo hay experiencias afectivas asociadas a la percepción, la percepción en sí misma no está constituida por *feelings*.

Cabe aclarar que la percepción si bien no está constituida necesariamente por *feelings*, ésta sí tiene una *fenomenología* que permite distinguir entre distintas experiencias perceptuales. Así, no es la misma experiencia ver el naranja de las hojas de los árboles en otoño que ver el verde de las hojas en verano, aunque ambas son percepciones visuales. De igual modo sucede con los olores y las experiencias afectivas que se pueden asociar a algunos olores. Por ejemplo, el olor del pan recién horneado y el olor a caño son experiencias

particulares que se pueden distinguir entre sí. Además, oler pan recién horneado es placentero, mientras que oler el caño es desagradable.

Además, las percepciones están constituidas por sensaciones. Se tiene la sensación de ver rojo, la sensación de escuchar el ladrido de un perro, la sensación de tocar algo frío o algo caliente, etc. De ahí que sea importante distinguir entre sensaciones y *feelings*. Los *feelings* pueden estar constituidos por sensaciones, pero también pueden incluir otros cambios corporales.

Con lo anterior no pretendo ser exhaustivo en la explicación de qué son las creencias y qué es la percepción. La intención de los párrafos anteriores es mostrar que esos estados mentales no están constituidos en sí mismos por *feelings*, aunque en algunos casos pueden involucrarlos. Así, el *feeling* en esas experiencias solo sería contingente, es decir, no es una condición necesaria para que se tengan creencias o percepciones.

En cuanto a los deseos, las cosas pueden complicarse aún más. Tradicionalmente ha habido dos maneras de definir a los deseos: como aquello que mueve a actuar o como disposiciones a sentir placer o desagrado. La primera definición tiene que ver con la concepción estándar del deseo, mientras que la segunda es la concepción humeana del deseo. Así, por ejemplo, para Hume los deseos son pasiones directas que son “originadas inmediatamente por el bien o el mal, por el dolor o el placer” (Hume 2005[1738], libro 2 secc. 1). En este sentido, la concepción humeana define a los deseos con un contenido fenomenológico que está constituido por *feelings* (Smith 1987, 45).

Sin embargo, de acuerdo con Tim Schroeder “los deseos no son, por su naturaleza, cosas que nos muevan a actuar: su poder de movernos es solamente uno de sus típicos efectos causales. Tampoco [...] son esencialmente disposiciones a sentir placer o desagrado: tales *feelings* son, como los movimientos, consecuencias de tener deseos, no constitutivos a ellos”

(Schroeder 2004, 4). A menudo se tienen deseos sin tener una motivación para satisfacerlos. Por ejemplo, en el momento de un procedimiento odontológico en las muelas, una persona siente dolor y desea que el dolor cese. No obstante, su motivación es aguantar el dolor y esta persona no hace nada para cesar el dolor que siente.

Por otro lado, como se verá más adelante, la manera en que se sienten los estados afectivos puede causar deseos. Así, más adelante se verá cómo tener estados afectivos desagradables involucra el deseo de que estos estados afectivos cesen. Además, puede haber deseos que no involucren ningún estado afectivo. Por ejemplo, el deseo de limpiar la casa esta mañana. En este caso puede no haber ningún estado afectivo involucrado, simplemente se tiene el deseo de limpiar la casa.

Algo importante de aclarar, y que es importante para lo que se desarrollará en las siguientes secciones, es que los deseos son parte importante de algunas experiencias afectivas. No obstante, hay experiencias afectivas que no necesariamente están constituidas por deseos o causan algún deseo. Un caso de esto último son las sensaciones corporales. En este sentido, de acuerdo con Olbeth Hansberg, “una sensación por sí misma no produce deseos: la sensación de calor, por ejemplo, no produce por sí misma algún deseo” (Hansberg 1996, 17). En las siguientes secciones se aclarará en cuáles casos los deseos son importantes para algunas experiencias afectivas; en específico para las experiencias afectivas desagradables.

Hay una distinción sobre los deseos que será relevante para lo que sigue en este capítulo. Los deseos pueden clasificarse entre deseos ocurrentes [*occurrent*] y deseos de larga duración [*standing*]. Esta distinción se hace apelando a si un deseo que se tiene está jugando un papel en la psique en el momento o no. Así, un deseo es ocurrente cuando está “jugando un papel en la psique de uno en el momento” (Schroeder 2017), mientras que un deseo es de

larga duración cuando no está jugando un papel en la psique en el momento. Cabe destacar que esta distinción no es exclusiva de los deseos. Por ejemplo, las creencias también pueden clasificarse de este modo. Más adelante se verá que el tipo de deseos que están involucrados en la experiencia de sufrimiento son los ocurrentes.

Antes de pasar al análisis de los estados afectivos, diré algo acerca de la imaginación. Trato aparte a la imaginación, porque es un caso particular distinto a las actitudes proposicionales como las creencias y a los estados afectivos como las emociones; aunque a veces puede estar constituida por emociones o creencias.

A diferencia de los estados anteriores, la imaginación es más complicada de definir y de establecer si involucra *feelings*. La imaginación no es una actitud proposicional, tampoco es un estado afectivo y, aunque a veces se imagina lo que se desea, la imaginación no está constituida esencialmente por deseos. A grandes rasgos, imaginar es representar algo que no está presente en el momento, o que no existe, como si lo estuviera o existiera. “Uno puede usar la imaginación para representar otras posibilidades que la actual, representar otros tiempos que el presente, y representar otras perspectivas que la propia. [Además], [a] diferencia de percibir y creer, imaginar algo no requiere considerar que ese algo sea el caso” (Liao & Gendler 2020). Así, la imaginación no apunta a la verdad, sino apunta a cómo el mundo sería si éste tuviera ciertas características, ciertos objetos o ciertos sucesos.

Decir si la imaginación está constituida en sí misma por *feelings* es complicado. Si bien puede haber tipos de imaginación que no involucren en sí mismos un *feeling*, tal como imaginar las partes no visibles de un cubo; también puede haber tipos de imaginación que sí estén constituidos por *feelings*. Un caso de esto último es cuando se imaginan las emociones de otras personas o las emociones de personajes de ficciones como si uno fuera esas personas o esos personajes. Otro caso en el cual se puede sentir algo a partir de imaginar es cuando se

sienten ciertas emociones a partir de ficciones. Por ejemplo, cuando uno siente vergüenza ajena por lo que le pasa al protagonista Ignatius J. Reilly de *La conjura de los necios*.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que en el caso de las emociones, éstas tienen una relación importante con la imaginación, ya que la imaginación puede ser una fuente importante para sentir emociones. Para Currie y Ravenscroft (2002, 187) una característica importante de las ficciones es imaginar las emociones de los personajes e involucrarlas con lo que uno, como espectador, siente a partir de la narrativa. Además, también argumentan que una característica de la imaginación es que puede causar emociones a partir de algo que no está de hecho en la realidad.

Sin embargo, con lo desarrollado en los párrafos anteriores se puede ver que la imaginación no está constituida esencialmente por *feelings*. La imaginación puede ser una causa importante para sentir emociones u otras experiencias afectivas, pero en sí misma no tiene *feelings*. Además, se puede imaginar algo sin necesariamente tener alguna experiencia afectiva.

Con lo anterior no pretendo agotar el tema de la imaginación. No obstante, este tema no es central para esta investigación. Para los objetivos de esta tesis basta con mostrar que la imaginación y los otros estados mentales mencionados no están constituidos esencialmente por *feelings*. Sin embargo, es importante destacar que muchos de estos estados mentales guardan una relación importante con las experiencias afectivas, ya sea que son causa de las experiencias afectivas o éstas causan estados mentales. En lo que sigue me concentraré en las experiencias afectivas y argumentaré que el *feeling* es un componente esencial de estas experiencias.

Algo que relaciona a las emociones y a los estados de ánimo es que estos estados se sienten de algún modo, es decir, están constituidos por *feelings*. Sin embargo, al menos en el

caso de las emociones esta idea puede ser controversial. Para algunos filósofos como Robert C. Solomon (1976), Martha Nussbaum (2001), Robert Roberts (1988) entre otros; los *feelings* no son esenciales a las emociones, sino que un estado cognitivo como las creencias son esenciales a ellas. Por lo general, este tipo de teorías son conocidas como teorías *puramente cognoscitivas* de las emociones.⁸

Contrarias a las teorías cognoscitivas, en el otro extremo del espectro, están las teorías que afirman que las emociones no son más que los cambios corporales que las constituyen y sin este componente no quedaría nada de lo que es una emoción. Sin ser exhaustivo, a continuación diré algo más sobre estas teorías. Cabe señalar que desarrollar estas teorías puede abarcar demasiado y mi intención aquí no es desarrollar cuál es la mejor teoría o si hay una teoría que explique qué es una emoción. La intención en lo que sigue es mostrar cómo para la mayoría de las teorías, exceptuando las puramente cognoscitivas, los *feelings* son considerados parte esencial de las emociones.

Al final del siglo XIX William James y Carle Lange desarrollaron una teoría similar sobre emociones, pero que son independientes entre ellas. Actualmente esta teoría es conocida como la teoría James-Lange. De acuerdo con esta teoría, las emociones son la percepción de los cambios corporales que se tienen a partir de un suceso que estimula dichos cambios corporales.⁹ Para James, “los cambios corporales seguidos directamente de la PERCEPCIÓN del hecho estimulante, y nuestro *feeling* de los mismos cambios como ellos ocurren ES la emoción” (James 1884, 189-190).¹⁰ De acuerdo con esta perspectiva, para que

⁸ Utilizo el adjetivo “puramente” para distinguir a este tipo de teorías de otras que también son cognoscitivas, pero aceptan que las emociones están constituidas por *feelings* además de estados cognitivos (Hansberg 1996, 20).

⁹ En Prinz (2004) y Damasio (1996) se pueden encontrar teorías más recientes de este tipo. A partir de evidencia empírica tanto Prinz como Damasio desarrollan teorías que ahora son conocidas como neo-jamesianas.

¹⁰ Énfasis en el original.

haya una emoción debe haber un *feeling* característico que la constituya. Así, para esta teoría el *feeling* es esencial para las emociones.

Sin embargo, hay otras teorías que no consideran al *feeling* como esencial a las emociones. Aunque estas teorías no niegan que las emociones a menudo tengan *feelings*, para estas teorías otros componentes distintos al *feeling* son esenciales a las emociones tales como un estado cognitivo o la percepción. En el caso de teorías que postulan a la percepción como esencial, argumentan que las emociones son una clase de percepción, la cual es generalmente una percepción de valores (*v.gr.* Tappolet 2016). No obstante, hay otro tipo de teorías perceptuales que argumentan que las emociones son percepción de cambios corporales, tal como la teoría James-Lange o las neo-jamesianas.

Como se mencionó, las teorías que argumentan que las emociones están constituidas esencialmente por un estado cognitivo son conocidas como teorías cognoscitivas. Para estas teorías las emociones están constituidas esencialmente por una creencia o juicio (Nussbaum 2001; Solomon 1976), por un deseo (Roberts 1988) o por ambos estados (Green 1992; Hansberg 1996; Searle 1983; *et al.*). Como mencioné antes, estas teorías no niegan que las emociones a veces estén constituidas por *feelings*, pero estos no son parte esencial de las emociones. Para estas teorías lo que es característico de las emociones no son los *feelings*, sino un estado cognitivo.

Aunque aquí no entraré con más detalle en el debate sobre qué es una emoción, cabe aclarar que este debate está en el centro de las teorías mencionadas; tanto de corte jamesiano como cognoscitivistas y perceptuales. Mi interés con lo anterior es resaltar de qué manera cada tipo de teoría aborda el tema del *feeling* en las emociones y ver que esta característica de las emociones es algo importante al hablar de ellas. Además, cabe resaltar que teorías

cercanas a las cognoscitivistas más recientes le dan un papel más relevante a cómo se sienten las emociones (v.gr. Deonna & Teroni 2015; Tappolet 2016).

Ahora bien, un problema que surge de reducir a las emociones a cómo se sienten es que los estados de ánimo y otros estados afectivos también están constituidos por *feelings*. Así, una pregunta que surge es ¿cómo distinguir entre emociones y estados de ánimo dado que ambos estados están constituidos por *feelings*? Es decir, ¿qué diferencia hay entre estar enojado y estar irritado? Un modo de distinguir estos estados es apelando a la especificidad del objeto al cual se dirigen, es decir, la especificidad de su objeto intencional. En las emociones el objeto es más específico, mientras que en los estados de ánimo es más general. Sin embargo, este modo de distinguir estos estados no es del todo preciso, ya que puede haber emociones cuyo objeto no es del todo claro. Un ejemplo de esto último es cuando se tiene miedo de caminar en un pasillo oscuro sin tener claro a qué exactamente se tiene miedo (Goldie 2000, 143).

Dejando de lado la controversia anterior, se puede decir que en lugar de ver qué hace a estos estados diferente, se puede ver qué los hace similares. Entre otras características, lo que aquí me interesa es que ambos estados están constituidos por *feelings*. Así, al igual que las emociones, los estados de ánimo se sienten de alguna manera. Es imposible pensar en estar irritado y al mismo tiempo no sentir nada.

Otros estados afectivos son las sensaciones corporales. Dentro de esta categoría se pueden encontrar una variedad de sensaciones que son diferentes entre sí. Sensaciones corporales son, por ejemplo, el hambre, la sed, tener frío o tener calor. También, sensaciones corporales son la comezón, los orgasmos y el dolor. Estos estados se caracterizan por localizarse en partes específicas del cuerpo. Sin embargo, esta caracterización puede ser inadecuada, ya que puede haber sensaciones corporales que se sienten en una parte del

cuerpo, pero ser causada por otra parte o, como en el caso de los orgasmos, sentirse casi por todo el cuerpo. Incluso puede haber sensaciones sin tener la parte del cuerpo donde se identifica, tal como los casos de dolor en miembro fantasma. Dejando un poco de lado esta discusión, vale la pena notar que las sensaciones corporales son sentidas de algún modo, es decir, tienen *feelings* que las constituye. Así, podemos distinguir entre el dolor y un orgasmo, o entre tener comezón y tener una quemadura, porque estas experiencias se sienten de manera distinta a pesar de pertenecer a la clase de las sensaciones corporales.

A partir de lo anterior se puede decir que los estados afectivos son estados mentales que se sienten de algún modo, es decir, están constituidos por *feelings*. Estos estados se distinguen de otros estados mentales que no están constituidos por *feelings* o que los *feelings* no son esenciales a ellos. De este modo, un estado que está constituido esencialmente por un *feeling* es un estado afectivo, ya sea una emoción, un estado de ánimo o una sensación corporal.

A partir de cómo se sienten los estados afectivos pueden dividirse en dos clases: estados afectivos negativos y positivos. A grandes rasgos, los estados afectivos negativos son aquellos que se sienten mal o que son desagradables, mientras que los estados positivos son aquellos que se sienten bien o que son agradables. Algunos ejemplos de estados afectivos negativos son la vergüenza, el dolor, la ansiedad y la pena. Mientras que ejemplos de estados afectivos positivos son los orgasmos, el orgullo y la alegría.

Sin embargo, cabe aclarar que a veces la división de los estados afectivos de acuerdo con cómo se sienten no es del todo adecuada. Hay estados afectivos que no encajan en ninguna de estas categorías. Tal es el caso de la nostalgia y la sorpresa (ver Doenna & Teroni 2012, 15). Estos estados en cuanto a cómo se sienten son ambiguos, es decir, pueden ser agradables o desagradables.

Sentir nostalgia significa estar en un estado que se puede sentir bien y mal. Sentirse bien por aquello que fue bueno, pero ya no está; y sentirse mal, porque aquello que fue bueno ya no se repetirá. Por otro lado, la sorpresa puede ser agradable o desagradable. Hay sorpresas que se sienten bien y otras que se sienten mal dependiendo del contexto. Por ejemplo, una persona tiene una sorpresa desagradable cuando de pronto escucha un ruido estruendoso mientras está concentrada y en silencio, mientras que, por otro lado, esta persona tiene una sorpresa agradable cuando al llegar a casa sus amigos la esperan para una fiesta de cumpleaños sorpresa y ella había pensado que todos habían olvidado su cumpleaños.

Las cosas pueden complicarse aún más al pensar en estados afectivos que típicamente son considerados como desagradables, pero algunas personas disfrutan o buscan voluntariamente experimentar. Por ejemplo, una persona que disfruta ir a casas embrujadas en parques de diversiones porque encuentra divertido tener la experiencia de miedo. En este caso, la persona siente miedo tal como si estuviera en una situación de peligro auténtica. De otro modo, no tendría sentido someterse a una experiencia así si no se sintiera miedo auténtico.

Esta discusión es importante porque se podría preguntar si los estados afectivos negativos o desagradables son experiencias de sufrimiento. Una respuesta rápida es que sí. Sin embargo, el ejemplo del párrafo anterior puede ser problemático, ya que en este caso parece que la persona no está sufriendo dado que disfruta el miedo que siente. Al final de este capítulo argumentaré que esta persona sí está sufriendo, al menos mientras se encuentra en la casa de terror, aunque después ella considere a la experiencia de miedo como divertida.

Antes de llegar al punto anterior, vale la pena preguntarse por qué se sufre cuando se sienten estados afectivos negativos. Una respuesta es que los estados afectivos negativos constituyen a la experiencia de sufrimiento porque son *desagradables*. De este modo, se

puede decir que algo esencial a las experiencias de sufrimiento es que son desagradables; aunque como se verá más adelante, esto no es suficiente.

Antes de continuar con cómo entender a la experiencia de sufrimiento, me detendré en analizar algunas teorías sobre lo desagradable. Esto es con el fin de entender por qué lo desagradable es esencial al sufrimiento. En la siguiente sección analizaré estas teorías y evaluaré cuál tiene ventajas para explicar a lo desagradable. Una vez hecho esto aclararé cómo el sufrimiento puede ser entendido y cuándo una experiencia afectiva desagradable también es una experiencia de sufrimiento.

1.2 Teorías de lo desagradable

Las teorías sobre lo desagradable pueden dividirse en dos clases: internistas y externistas. Las teorías internistas tratan de responder cuál es la naturaleza de lo desagradable apelando a que cualquier experiencia desagradable tiene una clase particular de *feeling* o un tono común a todas estas experiencias. Así, el *feeling* es interno o intrínseco a las experiencias desagradables. Estas teorías también son conocidas como fenomenológicas (Brady 2018, 32).

En contraste, las teorías externistas¹¹ niegan que haya un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables. En lugar del *feeling* interno, estas teorías afirman que lo desagradable depende de un elemento externo el cual es una actitud. Esta actitud unifica a las experiencias desagradables dado que la actitud que postulan es común a todas estas experiencias. Las teorías externistas pueden dividirse en evaluativas, imperativas y del deseo. Esta división está basada en la actitud que cada teoría propone, ya sea una evaluación, una orden o un deseo.

Otra manera de dividir a las teorías de lo desagradable es apelando a su estructura, en lugar de aquello que hace que una experiencia afectiva sea desagradable. De acuerdo con esta manera de dividir a las teorías, éstas se pueden dividir en teorías del *contenido* y *teorías del deseo*. Para la primera clase de teorías, dependiendo de la teoría, lo desagradable es una propiedad ya sea fenomenológica, es decir, es un aspecto que se siente de la experiencia o es una propiedad intrínseca que está constituida por estados mentales como creencias, evaluaciones, etc. La segunda clase de teorías consideran al deseo de que una experiencia afectiva cese como central en la estructura de las experiencias desagradables. Sin embargo,

¹¹ Las teorías externistas también son conocidas como teorías actitudinales. Son conocidas bajo este nombre, porque por lo general postulan una actitud externa a las experiencias desagradables. La actitud es la que explica lo desagradable de estas experiencias y no un *feeling* interno a las experiencias.

lo que me interesa en esta sección es ver en qué sentido una experiencia afectiva es desagradable; por esta razón no seguiré esta manera de dividir a las teorías.¹²

Aunque la mayoría de las teorías mencionadas han sido desarrolladas pensando en lo placentero, lo dicho por estas teorías puede aplicarse también a lo desagradable. Esto es posible de acuerdo con lo desarrollado en la primera sección de este capítulo, esto es, tanto lo placentero y lo desagradable son características subyacentes a los estados afectivos. Estas teorías tratan de explicar cómo estas características pueden entenderse y en qué sentido los estados afectivos pueden ser placenteros o desagradables.

1.2.1 Teorías internistas

Dentro de las teorías internistas se pueden encontrar al menos dos teorías principales. Una es la teoría del *feeling* distintivo y la otra es la del tono hedónico. De acuerdo con la teoría del *feeling* distintivo “una experiencia para ser agradable (o desagradable) lo es solo porque implica o contiene un tipo distintivo de *feeling*, el cual podríamos llamar 'el *feeling* de placer en sí mismo', o simplemente 'el *feeling* placentero' (o, en el caso de experiencias desagradables, 'el *feeling* desagradable')” (Bramble 2013, 202). Así, para esta teoría la experiencia desagradable es idéntica al *feeling* desagradable. En cambio, la teoría del tono hedónico niega esta identidad. Esta teoría “argumenta en cambio por alguna otra forma en que todas las experiencias placenteras (y desagradables) son fenomenológicamente similares” (ibid.).

Ahora me detendré en explicar con más detalle en qué consisten estas teorías y cuáles problemas pueden tener. La teoría del *feeling* distintivo está basada en una idea básica del

¹² Para más sobre esta discusión y esta manera de dividir a las teorías de lo desagradable, ver Sapién (2020, 805-806).

sentido común. “La idea básica del sentido común es cuando se realiza introspección y reflexión sobre los *feelings* negativos, lo desagradable parece ser un aspecto intrínseco a tales *feelings*, y así parece estar en la experiencia en sí, en lugar de darse debido a la presencia de algún elemento externo” (Brady 2018, 34). De esta manera, la introspección es evidencia a favor de esta teoría. La introspección es suficiente para reconocer el *feeling* de la experiencia y, de este modo, reconocer que la experiencia es desagradable.

a) Teoría del feeling distintivo

La teoría del *feeling* distintivo afirma que el modo en que se reconoce a una experiencia como desagradable es debido a que estas experiencias tienen en común una característica fenomenológica particular, la cual es, “un *feeling* distintivo o una cualidad desagradable” (Brady 2018, 34). Esta cualidad distintiva puede ser comparable a cualidades distintivas de otras experiencias particulares. Por ejemplo, el sonido distintivo de la alarma sísmica o el olor distintivo de la cempaxúchitl. Estas experiencias tienen una cualidad distintiva de tal manera que cada vez que son experimentadas por alguien, esa persona puede reconocer “esto es el sonido de la alarma sísmica” o “esto es el olor de la cempaxúchitl”.

Una característica de los ejemplos anteriores es que en esos casos hay una cualidad distintiva que permite reconocer a estas experiencias cada vez que se presentan. Así, cada vez que alguien escucha la alarma sísmica o huele una flor de cempaxúchitl, hay una cualidad intrínseca que permite a los sujetos que tienen estas experiencias reconocerlas como “el sonido de la alarma sísmica” y “el olor de la cempaxúchitl”.

Análogo a lo anterior se puede preguntar si las experiencias desagradables tienen una cualidad intrínseca, tal como sucede en las experiencias de los ejemplos anteriores que sí tienen esta cualidad. Se puede pensar en dos casos de estados afectivos donde en ambos se

tiene una experiencia desagradable: el calor sofocante del Metro de la Ciudad de México en hora pico y sentir vergüenza. Ambas experiencias pueden ser desagradables, pero ¿cuál es el *feeling* común a estas experiencias? Parece ser que ninguno. La vergüenza se siente muy diferente al calor sofocante, es decir, ambas experiencias tienen diferentes *feelings*, aunque ambas son desagradables. Esto es conocido como el problema de la heterogeneidad (ver Aydede 2014; Brady 2018, 34-35; Sapién 2020, 807).

No solo entre diferentes estados afectivos hay heterogeneidad. También en un solo estado puede haber heterogeneidad. Por ejemplo, en el dolor. El dolor es un caso en el cual a pesar de reconocerse que se siente dolor, puede haber diferentes *feelings* asociados a la experiencia dependiendo de la clase de dolor que se sienta. El dolor de una quemadura se siente diferente al de una migraña, y a su vez, estos dolores se sienten diferente al dolor de un hueso roto. Así, incluso en estados que son categorizados bajo el concepto de ‘dolor’, tampoco hay un *feeling* particular que sea común a todas las experiencias de dolor.

De acuerdo con lo anterior, la teoría del *feeling* distintivo parece ser falsa. Michael Brady tiene un argumento para mostrarlo. El argumento es el siguiente:

- (1) La teoría del *feeling* distintivo sostiene que hay un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables.
- (2) Si hay un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables, entonces deberíamos, por introspección y reflexión, ser capaces de identificar ese *feeling*.
- (3) No podemos identificar, por introspección y reflexión, un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables, dado que las experiencias desagradables son fenomenológicamente muy variadas.
- (4) Por lo tanto, la teoría del *feeling* distintivo es falsa (Brady 2018, 36).

Antes de analizar el argumento hay que aclarar qué significa que las experiencias desagradables sean variadas fenomenológicamente. Lo que quiere decir es que estas experiencias tienen diferentes cualidades por las cuales el modo en que se sienten es *diverso*.

Por ejemplo, el color rojo tiene una fenomenología particular. Cada vez que se experimenta en condiciones normales “ver el color rojo” se puede distinguir de la experiencia “ver el color azul”. Al igual que la fenomenología de ver rojo, el dolor en condiciones normales de un hueso roto y el dolor de una quemadura tienen una cualidad fenomenológica distintiva que permite reconocer a estas experiencias como el dolor de un hueso roto o el dolor de una quemadura. Debido a esto último, es difícil identificar una cualidad distintiva para todas las experiencias de dolor.

Para salvar la teoría, el teórico del *feeling* distintivo tiene que negar la premisa (3) del argumento y mostrar que (2) es el caso. Sin embargo, dado lo dicho en el párrafo anterior y el problema de la heterogeneidad, (3) es el caso y (2) tiene que ser rechazada. Para salir del problema, el teórico de esta teoría acepta que (2) es falsa y argumenta que “puede haber una cualidad distintiva común a todas las experiencias desagradables, pero ésta no es algo que esté disponible en la experiencia o sea fácilmente discernible con introspección” (Brady 2018, 37).

Para apoyar lo anterior el teórico del *feeling* distintivo argumenta que la introspección a menudo es falible y no confiable para detectar lo que de hecho se está sintiendo. Así, por medio de la introspección no es posible detectar cuál es el *feeling* común a las experiencias desagradables. Para este teórico hay un *feeling* común a las experiencias desagradables, pero dado que la introspección es falible, el *feeling* distintivo no puede ser identificado a través de la introspección.

A menudo respecto a las emociones la introspección puede fallar. Por ejemplo, cuando una persona no puede identificar si siente vergüenza o culpa. Dado el *feeling* distintivo de estas emociones a menudo tienden a confundirse y ser difíciles de identificar cuál de las dos emociones se está sintiendo. Sin embargo, de esto no se sigue que el *feeling*

distintivo de estas emociones no pueda identificarse a través de introspección y reflexión. Después de reflexionar y recurrir a la introspección, una persona puede identificar cuál emoción está sintiendo, es decir, ella puede identificar si siente vergüenza o culpa. Si la introspección siempre fuera falible, entonces nunca se podría identificar lo que se siente, lo cual es falso.

Así, aunque la introspección puede ser falible, esto no significa que siempre falle al detectar qué es lo que se siente. Por lo tanto, si hubiera tal cosa como un *feeling* distintivo común a las experiencias desagradables, debería ser posible que se pudiera detectar por introspección, incluso si este *feeling* fuera difícil de identificar. Si no es posible identificar el *feeling* distintivo por introspección, entonces se podría asegurar que quizás no haya tal cosa como un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables.

b) Teoría del tono hedónico

Una teoría internista alternativa a la del *feeling* distintivo es la teoría del tono hedónico. Para esta teoría, lo desagradable es una clase de tono hedónico que las experiencias tienen en lugar de un *feeling* distintivo. Una versión de esta teoría se puede encontrar en Shelly Kagan (1992). Para él, el placer (y el desagrado) es análogo a la sonoridad. De acuerdo con Kagan, la sonoridad es

Una dimensión a través de la cual los sonidos pueden variar. Éste es un aspecto de los sonidos con respecto al cual se pueden clasificar. El reconocimiento de las diferencias cualitativas entre los sonidos de una sinfonía, la lluvia que cae y el canto de un pájaro no hace nada para cuestionar nuestra capacidad de identificar una sola dimensión—el volumen—con respecto a la cual se pueden clasificar estos y otros sonidos (Kagan 1992, 172).

Análogo a la sonoridad, lo desagradable es una dimensión en la cual los *feelings* de las experiencias desagradables pueden variar. Así, el “volumen es un elemento intrínseco a todas

las experiencias de sonido, incluso si estas experiencias tienen diferentes cualidades auditivas [...]. Del mismo modo, lo desagradable es un elemento intrínseco a todas las experiencias desagradables, incluso si éstas son extremadamente diversas al nivel de la cualidad sensitiva” (Brady 2018, 41-42).

De esta manera la teoría evita el problema de la heterogeneidad al no considerar a lo desagradable como un *feeling* distintivo. Por el contrario, al considerar a lo desagradable como una dimensión donde diferentes *feelings* se ajustan, esta teoría reconoce la variedad y diferencia que cada experiencia desagradable tiene respecto a sus *feelings*.

Sin embargo, esta versión de tono hedónico tiene problemas. El problema es que la sonoridad es una cualidad distintiva que un sonido tiene, tal como el rojo cereza y el rojo coral son cualidades distintivas de rojo (ver Brady 2018, 42; Crisp 2006, 104). Así, la sonoridad es una clase distintiva de los sonidos. Por ejemplo, el sonido de una guitarra eléctrica puede tener la cualidad de ser ruidoso y clasificarse de acuerdo con esta cualidad. En este sentido, lo ruidoso de la guitarra eléctrica es una cualidad distintiva de este sonido.

Una alternativa a la teoría de Kagan es dada por Roger Crisp (2006) y Abraham Sapién (2020). Para Crisp y Sapién las experiencias desagradables pueden entenderse bajo la distinción determinable y determinante¹³. Así como el volumen es determinable de los sonidos particulares, lo desagradable es determinable de las experiencias desagradables particulares. De acuerdo con Crisp

hay algo que es experimentar placer, de la misma manera que hay algo que es tener una experiencia de color. Del mismo modo, hay algo que es experimentar un tipo particular de placer [...], de la misma manera que hay algo que es tener una experiencia de un color en particular. El placer, entonces, se entiende mejor utilizando la distinción

¹³ Para ver con más detalle en qué consiste esta distinción y ver cómo se desarrolla de manera general ver Johnson (1921, 172).

determinable-determinante, y el error en el argumento de la heterogeneidad es que solo considera determinantes. [...] La distinción determinable-determinante también nos ayuda a ser claros sobre el papel del *'feeling'* en este análisis: sentirse bien como determinable no es ningún tipo particular de sentimiento determinado (Crisp 2006, 628).

Así, de acuerdo con lo anterior, si se aplica la teoría a las experiencias desagradables, lo desagradable sería el determinable de estas experiencias y el determinante sería cada experiencia desagradable particular. De este modo, sentirse irritado o sentir dolor de estómago son determinantes del determinable *desagradable*. Lo que tienen en común estos estados no es un *feeling* distintivo, sino que ambos son determinantes de lo desagradable. Esto, por ejemplo, es análogo al color rojo y azul. Algo que tienen en común el rojo y el azul es que ambos son determinantes del determinable color.

El problema con esta propuesta es que, mientras el determinante puede reconocerse como estando ahí en la experiencia, el determinable no siempre es claro que esté ahí en la experiencia (ver Brady 2018, 42-43). Ver rojo puede considerarse como estando ahí en la experiencia, pero cuando se ve este color no es claro que al menos en primera instancia e inmediatamente se tenga la experiencia de “esto es un color”. De este modo, parece que las experiencias desagradables no son análogas a las experiencias de ver colores, ya que lo desagradable está ahí en la experiencia.

Cuando se tiene una experiencia desagradable, lo desagradable está en la experiencia. Sin embargo, como se vio en el párrafo anterior, cuando se ve un objeto de color rojo, esta experiencia no está acompañada inmediatamente por “rojo es un color”. En el caso de las experiencias desagradables esto no es así. Cuando una persona se rompe un hueso, ella siente el dolor como desagradable porque lo desagradable está en la experiencia en sí. De esta

manera, la teoría de Crisp aún debería responder por qué se siente lo desagradable en las experiencias desagradables, lo cual no hace.

Hasta aquí he tratado dos teorías internistas sobre lo desagradable: la teoría del *feeling* distintivo y la del tono hedónico. Sobre esta última he tratado dos versiones: la versión de Kagan la cual considera a lo desagradable análogo a la sonoridad y la de Crisp la cual explica a lo desagradable en términos de lo determinable-determinante. La ventaja de la teoría del *feeling* distintivo es que apela a la introspección, pero falla al tratar de resolver el problema de la heterogeneidad y mostrar cuál es el *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables.

La teoría del tono hedónico trata de resolver el problema de la heterogeneidad a través de estrategias que expliquen a lo desagradable de manera general y cuya explicación se ajuste a todas las experiencias desagradables. Estas teorías sacrifican la introspección cuando consideran estrategias que no requieren de un *feeling* distintivo en su explicación. Al final, la teoría del tono hedónico es incapaz de dar cuenta por qué de hecho se sienten como desagradables las experiencias desagradables.

Para evitar los problemas anteriores, las teorías externistas en lugar de considerar al *feeling* como central a la explicación, ellas consideran que un mejor modo es explicar a lo desagradable a través de un *elemento externo*. Este elemento externo a las experiencias desagradables, de acuerdo con estas teorías, da cuenta de lo desagradable. Ahora me detendré en explicar estas teorías.

1.2.2 Teorías externistas

Las teorías externistas consideran que la manera apropiada para explicar lo desagradable es apelando a un elemento externo en lugar de considerar que hay un *feeling* distintivo o un tono

hedónico interno a todas las experiencias desagradables. Así, estas teorías evitan el problema de la heterogeneidad que enfrentan las teorías internistas. Para las teorías externistas aquello que hace que una experiencia sea desagradable es una *actitud*. Según la actitud que se proponga será el tipo de teoría externista que se tenga.

Dentro de las teorías externistas se pueden encontrar al menos tres teorías que se han desarrollado recientemente: la evaluativista, la imperativista y la teoría del deseo. Algo que es importante notar es que para estas teorías las experiencias desagradables tienen un componente motivacional, es decir, las experiencias desagradables motivan a ser detenidas. Dependiendo de la teoría lo desagradable es una evaluación de algo como malo y esta evaluación motiva a que se detenga; o lo desagradable es una orden para que la experiencia pare; o, en el caso de la teoría del deseo, lo desagradable causa un deseo para que la experiencia desaparezca. Ahora me detendré en explicar con más detalle cada teoría y los problemas que estas puedan tener.

a) *Teoría evaluativista*

En la versión de la teoría evaluativista de David Bain,¹⁴ tener una experiencia desagradable consiste en que “(1) tú estés experimentando una experiencia introspectiva de dolor que representa daño corporal. (2) Que tu dolor sea *desagradable* consiste en la representación adicional del daño como *malo para ti*” (Bain 2019, 464).¹⁵ Aunque Bain piensa su teoría para experiencias de dolor, ésta puede extenderse a otras experiencias desagradables como estar cansado, hambriento, somnoliento, etc. (ver Brady 2018, 45). Así, para esta teoría, lo que

¹⁴ Otros filósofos que han formulado teorías evaluativas sobre lo desagradable son Bennett Helm (2002); Brian Cutter & Michael Tye (2011).

¹⁵ Cursivas en el original.

hace que una experiencia sea desagradable es la evaluación de esta experiencia como mala para uno.

Se pueden encontrar al menos dos objeciones a la teoría evaluativista: (1) la objeción normativa o disparo al mensajero, y (2) la condición de autoeliminación. La primera objeción se puede dividir en dos: la creencia evaluativa (Brady 2015) y el testimonio evaluativo (Jacobson 2013). Para la objeción de la creencia evaluativa, creer que las cosas son malas para uno no hace que las cosas sean malas en sí mismas para uno y haya una motivación para eliminar aquello que se cree es malo. En esta objeción se pueden encontrar al menos dos elementos. Por un lado, la creencia de que un objeto es malo para uno no hace que ese objeto sea malo en sí mismo. Incluso, a pesar de la creencia, podría ser benéfico, como comer algo que tiene mal sabor, pero es rico nutricionalmente. Por el otro lado, de acuerdo con esta objeción, la creencia de que algo es malo para uno no es suficiente para estar motivado a eliminar aquello que se cree es malo.

En cuanto a la objeción del testimonio evaluativo, si para la teoría evaluativista las experiencias desagradables son episodios en los cuales el sistema da malas noticias, sin importar la verdad o sus efectos, entonces lo que es malo sobre las malas noticias es el hecho de escucharlas y no que sean transmitidas. De acuerdo con esta objeción, sería irracional tomar analgésicos, ya que el mensajero sería atacado y no las malas noticias en sí, es decir, según el modelo evaluativo, si se llegan a tomar analgésicos no se atacaría al dolor en sí. Sin embargo, no es irracional tomar analgésicos y cuando se toman el dolor se alivia. Por lo tanto, el modelo de la teoría evaluativista está equivocado.

La objeción de la condición de autoeliminación se refiere a si considerar experiencias desagradables como malas para uno es suficiente para estar motivado a eliminarlas. De acuerdo con esta objeción, la teoría evaluativista falla al explicar cómo de un estado de primer

orden (la experiencia desagradable) se sigue un estado de segundo orden (la motivación para eliminar a la experiencia desagradable). Así, la crítica se basa en que la teoría evaluativista falla en dar cuenta de las creencias y deseos que se siguen de la experiencia desagradable.

Para Aydede y Fulkerson

[I]a teoría evaluativa necesita explicar por qué las experiencias dolorosas de dolor, es decir, las experiencias que simplemente representan que una parte del cuerpo está físicamente mala, son en sí mismas malas, de modo que gran parte de nuestros deseos dirigidos al cuerpo y la conducta a evitarlas sean los mismos (racional y justificadamente), incluso cuando nuestros dolores dolorosos mal representen (Aydede & Fulkerson 2019, 42).

Así, la teoría falla en explicar por qué se tienen estados de segundo orden, como deseos y creencias, los cuales motivan a evitar las experiencias desagradables. De este modo, la teoría tiene serios problemas, ya que la teoría pretende dar cuenta de la motivación para evitar cosas que se evalúan como negativas y, sin embargo, no tiene éxito al hacerlo.

b) Teoría imperativista

Para la teoría imperativista, las experiencias desagradables tienen contenido imperativo, es decir, el contenido son órdenes para aliviar estas experiencias. Así,

[s]atisfacer tal orden, bajo circunstancias normales, eliminará la condición que causó en primer lugar a la sensación homeostática.¹⁶ La sed es causada por bajos niveles de líquidos. La sed ordena que bebas. Si tú bebes, entonces crecerán los niveles de líquido en la sangre. Tu sed cesará (Klein 2015, 19).

Esta teoría, en lugar de ser una teoría sobre lo desagradable, es una teoría sobre la naturaleza de las sensaciones homeostáticas como el dolor. Para esta teoría, estas experiencias son

¹⁶ Aunque Klein está pensando en sensaciones homeostáticas, esto puede extenderse a otras experiencias desagradables donde el orden sería que la experiencia desagradable, cualquiera que sea, cese.

imperativos para aliviarlas. En este sentido, la teoría no da cuenta sobre lo desagradable en sí, sino sobre la naturaleza de estados como el dolor.

Más recientemente se puede encontrar una teoría imperativista que pretende dar cuenta de todas las experiencias afectivas tanto agradables como desagradables. De acuerdo con esta teoría

una experiencia P se siente placentera en virtud de estar (al menos en parte) constituida por una orden con contenido imperativo reflexivo (1), mientras que una experiencia U se siente desagradable en virtud de estar (al menos en parte) constituida por una orden con contenido imperativo reflexivo (2):

(1) ¡Más de P!

(2) ¡Menos de U! (Barlassina & Hayward 2019, 1014).

Sin embargo, esta teoría se enfoca en cómo se sienten las experiencias afectivas, es decir, en la fenomenología que tienen para el sujeto la cual puede ser agradable o desagradable dependiendo de la orden que esté involucrada en las experiencias. De esta manera, la teoría no pretende dar cuenta de qué es lo desagradable, sino del carácter fenomenológico que tienen las experiencias afectivas en general. Mi interés en esta tesis es explicar por qué el sufrimiento es típicamente desagradable y no solo limitarse a su carácter fenomenológico. Así, en lo que sigue no me enfocaré más en esta teoría.

c) Teoría del deseo

A grandes rasgos, “la teoría del deseo [...] sostiene que las sensaciones son desagradables cuando los sujetos desean que la sensación cese” (Brady 2018, 47). En este caso, la teoría es externista porque explica a la experiencia desagradable no por cómo se siente, sino porque hay un deseo para que la experiencia desaparezca. De acuerdo con Christopher Heathwood, la teoría del deseo puede formularse como “una sensación [*sensation*] S, que ocurre en el

tiempo t, es desagradable si y solo si el sujeto de S desea intrínsecamente y *de re*, en t, que S no ocurra en t” (Heathwood 2007, 41).

Para Brady, la versión de teoría del deseo que da Heathwood puede prestarse a críticas desde el internismo. Estas críticas consisten en que la teoría del deseo y las teorías externistas en general no capturan la evidencia que da la introspección. Si la experiencia desagradable tiene un *feeling*, entonces éste se puede reconocer por introspección.

Para evitar esta objeción, Brady formula una nueva versión de la teoría del deseo. En la versión de Brady, en lugar de hablar sobre el *feeling*, lo central es hablar sobre la experiencia. En esta versión “[u]na experiencia E, que ocurre en el tiempo t, es desagradable en t si y sólo si y, porque E consiste en una sensación [*sensation*] S en t y el sujeto de S desea, intrínsecamente y *de re*, que S no ocurra en t” (Brady 2018, 48).

De este modo, de acuerdo con la nueva versión, la teoría del deseo debería entenderse como una teoría sobre lo desagradable de las experiencias en lugar de lo desagradable de las sensaciones. Así, las experiencias establecen una relación entre el *feeling* que uno tiene y el deseo para que éste pare o sea evitado. Lo que es desagradable no es la sensación en sí, sino la experiencia que incluye a una sensación y a un deseo para que esta sensación pare.

Así, de acuerdo con Brady (2018, 49), la nueva versión no tiene problema con aceptar que la introspección tiene un lugar privilegiado que resulta de lo desagradable como una característica interna y no relacional de una experiencia, pero rechaza que haya tal cosa como un *feeling* distintivo común a todas las experiencias desagradables. Una experiencia es desagradable por la relación entre un *feeling* y un deseo de que ese *feeling* no ocurra. Así, dado el problema de la heterogeneidad en el que caen las teorías internistas, la nueva teoría del deseo tiene ventajas sobre esas teorías dado que este problema no surge en esta teoría.

Otra objeción, la cual ha sido considerada como la más importante, es el dilema de Eutifrón. De acuerdo con esta objeción, si aquello que hace a una sensación¹⁷ desagradable es el deseo de evitarla o desaparecerla, entonces la sensación es desagradable porque hay un deseo de evitarla o el deseo de evitarla surge porque la sensación es desagradable. La teoría del deseo defendería el primero de los disyuntos: aquello que hace a una sensación desagradable es el deseo de evitarla. Sin embargo, parece más intuitivo decir que hay un deseo de evitar una sensación, porque esta sensación es desagradable. Así, la teoría del deseo tiene serios problemas, dado que no puede decir por qué una sensación es desagradable sin apelar al deseo de no sentirla.

Sin embargo, de acuerdo con Brady, la nueva versión del deseo no cae en el dilema del Eutifrón. Para esta teoría

lo desagradable es una propiedad, no de una sensación desagradable, sino de la relación entre la sensación y el deseo de que cese, aquí no hay *dilema* [...]. Dado que en la nueva teoría del deseo es desagradable la experiencia de tener una sensación de desagrado que uno quiere parar, entonces en esta visión es falsa que la sensación es desagradable porque uno desea que cese (Brady 2018, 53).

Así, esta versión no enfrenta al dilema del Eutifrón, ya que la teoría en lugar de definir qué es una sensación desagradable o por qué una sensación es desagradable, se enfoca en definir qué es una *experiencia* desagradable.

Una última objeción que puede hacerse a la teoría del deseo es que no da cuenta de la disociación entre lo desagradable y la motivación. La objeción dice que hay casos en los cuales la experiencia desagradable puede ser muy intensa y el sujeto no estar motivado a evitarla. Esta objeción también contempla casos en los cuales la experiencia es poco

¹⁷ *Sensation* en la versión clásica de teoría del deseo.

desagradable como las cosquillas (ver Sidgwick 1907, 125) y el sujeto no está motivado a evitarla. Algunos casos en los cuales la experiencia es fuertemente desagradable y el sujeto no está motivado a evitarla son resaltados por Stuart Rachels:

[a]lgunas personas depresivas no tienen el impulso, o solo tienen un impulso débil, para cambiar su condición, quizás porque no se imaginan siendo felices. “Depresión”, dice el comediante Steven Wright, “es simplemente estar enojado sin entusiasmo”. Vergüenza severa puede ser inerte motivacionalmente—puede causar que el agente se “congele”. Cuando sucede esto, el desagrado parece más grande que cualquier tendencia a que el agente tenga que pelear (Rachels 2000, 192).

La teoría del deseo como fue formulada al principio tiene serios problemas en superar esta objeción. Dado que la idea central de esta teoría es que una sensación es desagradable por el deseo de evitarla, entonces el sujeto está motivado a evitarla. Sin embargo, los casos anteriores muestran que no siempre se tiene el deseo de evitar las sensaciones desagradables.

De acuerdo con Brady, la nueva teoría del deseo no tiene problema para superar esta objeción. “La nueva teoría del deseo negará explícitamente que lo desagradable de alguna experiencia dependa de un deseo adicional, a saber, que esa experiencia no esté sucediendo. En la nueva visión del deseo, no es necesario que exista un vínculo necesario entre una experiencia desagradable y el deseo de que ésta cese” (Brady 2018, 55). La teoría puede hacer este movimiento, porque en lugar de hablar sobre lo desagradable de una sensación, habla sobre la experiencia como una propiedad relacional entre una sensación y el deseo de que ésta pare. La nueva teoría del deseo no se compromete con dar cuenta de lo desagradable de una sensación, sino de la relación entre la sensación y el deseo de evitarla.

De acuerdo con lo anterior, la persona deprimida que no tiene la motivación para cambiar su situación no tiene la motivación porque la depresión no sea desagradable, puede haber otros elementos involucrados por los cuales la persona no tiene la motivación. La

persona deprimida, si está en una experiencia desagradable debido a su depresión, ella tendrá el deseo de no estar deprimida, pero al mismo tiempo puede haber otros estados involucrados como creer que nada de lo que haga será suficiente y entonces para qué preocuparse por cambiar la situación. Así, para la teoría es importante la influencia de otros estados mentales en la experiencia desagradable. Esto será relevante para aclarar la naturaleza del sufrimiento en la siguiente sección.

Hasta aquí he presentado diferentes teorías que intentan explicar a lo desagradable, tanto teorías internistas como externistas. He resaltado las objeciones que cada teoría podría tener. Muchas de estas objeciones son devastadoras para las teorías y algunas de ellas no las pueden superar. Incluso la teoría del deseo en su versión clásica tiene objeciones serias que no puede superar como el dilema del Eutifrón.

De las teorías presentadas, ¿la nueva teoría del deseo es mejor que las otras teorías? Como se vio, la teoría evaluativa tiene problemas en dar cuenta de la motivación, esto es, no es suficiente con evaluar algo como malo para estar motivado a eliminarlo. Otro problema que tiene es que de acuerdo con su modelo tomar analgésicos sería irracional, ya que en lugar de tomarlos para eliminar lo desagradable, se tomarían para eliminar al portador de las malas noticias, es decir, de aquello que informa que algo está mal. Sin embargo, esto último es falso.

En cuanto a la teoría clásica del deseo, ésta también tiene problemas para dar cuenta cuando no se está motivado a eliminar lo desagradable. Además, otro problema que tiene es que no puede resolver el dilema del Eutifrón. La nueva teoría del deseo resuelve estos dos problemas. El de la motivación lo resuelve al definir lo desagradable en términos de una experiencia donde están involucrados una sensación y un deseo de que ésta pare. Sin embargo, cuando no hay la motivación a parar a lo desagradable, esto no implica que no se

tenga el deseo de desaparecer a lo desagradable, sino que hay otros estados involucrados como creencias u otros deseos que se superponen a la motivación.

El dilema del Eutifrón también es resuelto al definir lo desagradable en términos de experiencia y no del *feeling*. De este modo, lo desagradable no es definido en términos del deseo, sino que es la conjunción de una sensación y de un deseo de que la sensación no ocurra. Para ser congruente con la primera sección la sensación puede ser pensada en términos de estados afectivos. Así, lo desagradable es una experiencia de un estado afectivo y un deseo de evitar o parar el estado afectivo. Ahora en lo que sigue me enfocaré en cómo se puede entender el sufrimiento a partir de una teoría del deseo de lo desagradable.

1.3 La naturaleza del sufrimiento

Al final de la primera sección mencioné que los estados afectivos negativos típicamente son entendidos como estados desagradables. Para entender mejor lo anterior me detuve en analizar cómo se puede entender lo desagradable. Dada la heterogeneidad de cómo se sienten los estados afectivos, opté por una teoría externista que pudiera superar las objeciones basadas en el problema de la heterogeneidad que se suelen hacer a las teorías internistas. Ahora en lo que sigue trataré de responder por qué las experiencias afectivas desagradables pueden ser experiencias de sufrimiento.

De acuerdo con Brady el sufrimiento se puede entender de dos maneras: como experiencia y como no experiencia (Brady 2018, 11).¹⁸ En el primer sentido de sufrimiento están involucrados estados afectivos que constituyen al sufrimiento y un individuo que

¹⁸ Esta distinción ha cobrado relevancia en las discusiones recientes sobre sufrimiento y varios autores la han aceptado. Un ejemplo de cómo esta distinción es aceptada en la discusión sobre el sufrimiento se puede ver en el libro *Philosophy of suffering* editado por David Bain, Michael Brady y Jennifer Corns (2020).

experimenta esos estados afectivos. En el otro sentido no están involucrados estados afectivos en el término de sufrimiento. Por ejemplo, Eleonore Stump en su teoría sobre el sufrimiento trata sobre este último sentido de sufrimiento. Para ella, “si un malhechor no siente dolor sobre los males morales que ha hecho, su vida sufre a pesar de ello” (Stump 2010, 4).

De acuerdo con Stump, la vida de un malhechor sufre, ya sea por el castigo que recibe o por las repercusiones negativas que puede haber en su vida resultado de su mal obrar. Así, según esta perspectiva, se puede decir que la vida de un malhechor *sufre* debido a las repercusiones negativas que tiene de su mal obrar. Su vida sufre a pesar de que él no tenga experiencias de sufrimiento como culpa, remordimiento o vergüenza.

El sentido del sufrimiento como no experiencia permite hablar sobre situaciones donde hay sufrimiento, pero éste no es experimentado. Ejemplos de este sentido de sufrimiento son cuando se dice que la ciudad *sufrió* daños debido a un terremoto o la economía ha *sufrido* los estragos de la pandemia mundial de COVID-19.

La ciudad como tal no tiene la experiencia de ningún estado afectivo. Sin embargo, la ciudad está dañada y debido a esto se dice que *sufrió* daños. No obstante, los habitantes de la ciudad sí pueden tener la experiencia de sufrimiento debido a los daños que la ciudad *sufrió*, ya sea por lesiones físicas o por experiencias afectivas desagradables causadas por el terremoto.

El sentido que a mí me interesa es el sufrimiento como *experiencia*. En los capítulos siguientes argumentaré que el sufrimiento tiene que ser experimentado para poder contribuir al cultivo de virtudes. Además, en capítulos subsecuentes desarrollaré una perspectiva narrativa sobre el sufrimiento la cual requiere que éste sea experimentado. Por ahora, en lo que sigue en este capítulo me enfocaré en analizar al sufrimiento como experiencia y en qué sentido los estados afectivos desagradables pueden ser experiencias de sufrimiento.

De la caracterización hecha en la primera sección de los estados afectivos, se pueden distinguir al menos dos clases de experiencias de sufrimiento: sufrimiento físico y sufrimiento mental. El primero a menudo se identifica con el dolor físico, pero otras sensaciones corporales como el frío, el hambre, la sed o el calor también pueden considerarse como experiencias de sufrimiento físico. La segunda clase a menudo se identifica con las emociones. Sin embargo, otros estados, como los estados de ánimo, pueden identificarse con este tipo de sufrimiento. Así, dependiendo del estado afectivo que se tenga será la clase de sufrimiento que se experimente.

Cabe destacar que a lo largo de esta tesis, por lo regular, cuando hable de sufrimiento físico me referiré al dolor físico y cuando hable de sufrimiento mental me referiré a emociones o sufrimiento emocional. Cuando me refiera a otros estados afectivos como hambre, calor, etc., o estados de ánimo, haré la aclaración de que me estoy refiriendo específicamente a estados afectivos de este tipo y que pueden ser incluidos en el sufrimiento físico o mental. Otras experiencias afectivas que pueden incluirse en el sufrimiento emocional son la congoja y la aflicción. Así, sentirse acongojado o afligido pueden constituir experiencias de sufrimiento siempre y cuando se cumpla el criterio que a continuación desarrollaré para poder decir que se tiene una experiencia de sufrimiento.

En las secciones previas se ha dicho que el sufrimiento es una experiencia desagradable. En la sección anterior analicé cómo entender a lo desagradable. Sin embargo, queda pendiente responder por qué una experiencia desagradable puede ser una experiencia de sufrimiento. Hay diferentes maneras para responder esto. Ahora me detendré en analizar estas maneras.

Una idea intuitiva para responder lo anterior es apelando a la *intensidad* con la que se siente una experiencia afectiva. A menudo se piensa que una persona sufre cuando tiene una

experiencia afectiva intensa, mientras que aquella persona que tiene una experiencia poco intensa no sufre. Sin embargo, esta idea puede ser falsa. Por ejemplo, usualmente el aburrimiento es un estado cuya experiencia no es muy intensa y, debido a ello, se tiende a pensar que una persona aburrida no sufre del todo. Sin embargo, se puede asumir que una persona aburrida puede creer que el aburrimiento es lo peor que le ha pasado y sufrir a pesar de que su experiencia afectiva no es muy intensa.

Una respuesta que se suele dar a lo anterior es que el sufrimiento no surge de la intensidad con la que se sienten las experiencias afectivas, sino que el sufrimiento surge por la *importancia* que tiene el objeto del sufrimiento para el sujeto. En el caso del ejemplo anterior: la importancia que tiene para el sujeto no involucrarse en situaciones que no sean interesantes para él y, por consiguiente, sean aburridas.

A partir de lo anterior, cabe aclarar que los estados afectivos están dirigidos a un objeto. Cuando se dice que “Juan ama a María”, María es el objeto al que se dirige el estado de Juan, es decir, María es el objeto intencional del amor que siente Juan. Esto permite que los sujetos tengan evaluaciones de los objetos a los que el estado afectivo se dirige. Amar a María implica, entre otras cosas, que Juan la encuentra atractiva.

De este modo, en relación con el sufrimiento, se puede decir que cuando un sujeto tiene la experiencia de sufrimiento, la tiene porque considera al estado afectivo como devastador o difícil de soportar, es decir, evalúa negativamente al estado afectivo que experimenta. Por ejemplo, una persona con un ligero dolor de cabeza puede sufrir dado que ella cree que tener dolores de cabeza es extremadamente molesto sin importar su intensidad. Por otro lado, otra persona con una experiencia similar puede no sufrir dado que cree que tener dolores de cabeza dentro de lo soportable no es importante.

Sin embargo, explicar el sufrimiento de esta manera puede ser problemático. Un problema que Brady considera es que explicar el sufrimiento de esta manera “implica que uno solo puede sufrir si el objeto intencional del sufrimiento de uno es de hecho importante o significativo” (Brady 2018, 25). De acuerdo con Brady, esta afirmación es falsa dado que alguien puede sufrir incluso si el objeto de su sufrimiento no existe. Un ejemplo de lo anterior son los casos de miembro fantasma. Las personas bajo estas circunstancias sienten dolor en un miembro a pesar de que este miembro haya sido amputado. Si se acepta la explicación por importancia, se tendría que rechazar que estas personas sufren, ya que algo que el miembro fantasma de hecho no es importante porque no existe, aunque la persona con la pierna amputada así lo considere. Sin embargo, esto no es el caso.

Una respuesta a esta objeción es diciendo que el objeto intencional, de hecho, no es necesario que exista. A menudo se tienen experiencias afectivas cuyo objeto no existe, como el miedo a un ser ficticio. Así, la importancia del objeto del sufrimiento reside en lo que es importante para cada sujeto, ya sea que dicho objeto exista o no. Esto también puede explicar casos en los cuales las personas sufren por situaciones triviales o situaciones en las que se supone las personas normalmente no sufren o no deberían sufrir.

Esta perspectiva sobre el sufrimiento se puede encontrar en Cassell (2004). Para él, “el sufrimiento es, en última instancia, un asunto personal, algo cuya presencia y alcance solo pueden conocer los que sufren. Los pacientes [y las personas en general] a veces reportan sufrimiento cuando uno no lo espera o no reportan sufrimiento cuando puede esperarse” (Cassell 2004, 33). Así, de acuerdo con esta perspectiva, no importa si el objeto del sufrimiento puede parecer trivial para los demás; basta con que una persona reporte sufrimiento para considerar al objeto de su experiencia afectiva como importante para ella.

Un ejemplo de lo anterior es cuando una persona se siente decepcionada después de que el equipo de futbol del que es aficionada ha perdido un partido contra el acérrimo rival. Para esta persona es importante ser aficionada de un equipo ganador y, aún más importante, ser aficionada de un equipo que gana contra los más grandes rivales. Así, mientras que, para una persona que no está interesada en el futbol es irrelevante quién gana, para la aficionada es muy relevante que su equipo gane y cuando su equipo pierde sufre debido a esto.

Sin embargo, explicar el sufrimiento a través de la importancia de su objeto intencional requiere de un desarrollo cognitivo complejo para evaluar al objeto como importante o significativo para uno. Los animales no humanos y niños prelingüísticos o muy pequeños carecen de tal desarrollo. Ellos no son capaces de distinguir lo que es importante o significativo para ellos del modo que un humano adulto o niños que han alcanzado un desarrollo cognitivo suficiente lo hacen. Si se mantiene esta explicación, se debería decir que los animales no humanos y los niños muy pequeños no sufren o que tienen alguna clase de experiencia desagradable sin que ésta llegue a ser sufrimiento por carecer de la evaluación necesaria. Esto es sugerido por Malpas y Lickiss (2012, 2) que afirman que la experiencia de sufrimiento es propiamente humana y los animales no humanos no tienen la experiencia de sufrimiento. De acuerdo con ellos, los animales no humanos en lugar de experimentar sufrimiento experimentan una especie de aflicción afectiva.

No se puede negar que los animales no humanos y los niños muy pequeños sufren. Así, se tiene que decir de qué tipo es el sufrimiento de estos seres. La opción que dan Malpas y Lickiss es que el sufrimiento de estos seres es un tipo de aflicción. Sin embargo, de acuerdo con ellos esta aflicción no llega a ser sufrimiento, ya que el sufrimiento es propio de seres con evaluaciones complejas como los humanos adultos.

En lo que sigue y en el resto de la tesis no defenderé que el sufrimiento sea una experiencia propia de los seres humanos adultos. Mi interés es apoyar una teoría sobre el sufrimiento que dé cuenta tanto del sufrimiento de seres humanos adultos como del sufrimiento de otros seres que son capaces de tener experiencias afectivas.

Además, la capacidad de sufrimiento puede dar estatus moral a los seres que tienen esta capacidad. Si se dice que los animales no humanos tienen una capacidad de experiencias afectivas desagradables distinta a la capacidad de sufrimiento de los seres humanos adultos, entonces se podría entender que el estatus moral entre seres humanos adultos y animales no humanos difiere porque tienen distintas capacidades de sufrir: una es sufrimiento auténtico, mientras la otra es de otro tipo. De esta manera, se podría argumentar que el estatus moral de los seres humanos adultos es mayor que el de los animales no humanos, porque al sufrimiento se le otorga mayor valor dada la complejidad involucrada en su experiencia. No obstante, en lo que sigue apoyaré una teoría que considere como experiencias de sufrimiento tanto las experiencias desagradables de los seres humanos como de los animales no humanos y niños prelingüísticos. De esta manera, el estatus moral que al menos otorga la capacidad de sufrir se tiene que considerar igual entre todos los seres con la capacidad de sufrir.¹⁹ Se verá la relevancia de este último punto con más detalle en el capítulo 4.

Finalmente, otra manera de explicar el sufrimiento sin recurrir a la intensidad o a la importancia del objeto intencional es a través de una teoría del deseo que está basada en la teoría vista en la sección de las teorías de lo desagradable. De acuerdo con Brady, “sufrir es un estado afectivo negativo que en sí mismo es el objeto de una actitud, la cual es un deseo,

¹⁹ Para ver más sobre la capacidad de sufrir y el estatus moral que esta capacidad puede otorgar ver (McMahan 2021). En este capítulo McMahan explora los distintos matices que puede haber en el estatus moral de seres humanos y otros seres que tienen la capacidad de sufrir, y por qué se suele considerar que el sufrimiento humano es más importante que el sufrimiento de animales no humanos.

y este deseo es la clase de estado que puede ser sensible tanto a la intensidad del estado afectivo como a nuestras actitudes sobre su objeto” (Brady 2018, 27). De este modo, esta perspectiva puede dar cuenta de las intuiciones discutidas en párrafos anteriores. Por un lado, puede dar cuenta de la intensidad y por el otro de la importancia del objeto del sufrimiento. Ahora veré si esta perspectiva supera los problemas de las explicaciones anteriores. Además que puede dar cuenta del sufrimiento en animales no humanos y humanos prelingüísticos.

La teoría del deseo aplicada al sufrimiento puede entenderse de dos maneras: (1) el sufrimiento como una actitud hacia la situación (Hick 1977; Kauppinen 2020) y, (2) como una actitud hacia estados afectivos (Brady 2018). La teoría que propone que el deseo se dirige a cambiar la situación se puede poner de la siguiente manera: “el sufrimiento [es un] estado de la mente en el cual deseamos violenta u obsesivamente que nuestra situación fuera de otra manera” (Hick 1977, 318). De acuerdo con esta perspectiva, se tiene el componente de la intensidad al desear fuertemente que la situación fuera de otra manera, y también se tiene el componente de la importancia al desear que la situación cambie. Esto también puede aplicarse a animales no humanos y a niños prelingüísticos. Por ejemplo, un perro sufre porque su amo lo ha dejado solo en casa mientras él va a trabajar. El sufrimiento del perro, bajo esta perspectiva, se explica porque el perro desea, al menos *de re*, no quedarse solo en casa.

Sin embargo, esta manera de definir al sufrimiento también tiene problemas. Al poner énfasis en la situación, la teoría no puede explicar casos en los cuales las personas quieren que la situación en la que sufren ocurra, es decir, no quieren cambiar la situación. Por ejemplo, esta teoría no puede explicar casos de devotos religiosos que buscan el sacrificio para reafirmar su fe o casos de personas que se someten voluntariamente a experiencias de sufrimiento.

Un católico devoto que ayuna durante la cuaresma *quiere* ayunar porque cree que esto le permitirá purificarse. Él tiene la experiencia de sufrimiento constituida por su ayuno. Uno de los objetivos del ayuno en cuaresma es tener una experiencia cercana a la de Cristo en el desierto, quien a su vez fue tentado por Satanás con poder y riquezas a cambio de parar su sufrimiento. Si Cristo dejaba de ayunar, Satanás a cambio le daría poder y riqueza. De esta manera, sin sufrimiento la práctica del ayuno perdería el sentido, ya que uno de los objetivos es purificarse a través del acercamiento de la experiencia de sufrimiento que tuvo Cristo. La persona que ayuna se somete voluntariamente a la experiencia de sufrimiento y, al contrario de lo que afirma esta teoría, esta persona no busca violenta y obsesivamente cambiar su situación. Cambiarla implicaría que ha caído en tentación como si Satanás hubiera logrado que Cristo dejara de ayunar.

De acuerdo con el ejemplo anterior se puede afirmar que hay personas que buscan voluntariamente someterse a situaciones en las que sufren. Cabe destacar que sin la experiencia de sufrimiento no tendría sentido someterse a tales situaciones. Por ejemplo, una persona que quiere entrar a una mansión embrujada en un parque de diversiones para experimentar *miedo*. Se puede decir que esta persona realmente no sufre, dado que encuentra divertido sentir miedo. Sin embargo, durante el tiempo que está dentro de la mansión embrujada ella experimenta miedo. Una mansión embrujada que no da miedo es una mala atracción. Lo divertido de la situación, entre otras cosas, es recordar el modo en que se sufrió mientras se estaba dentro o el reto que puede representar someterse a tal experiencia, etc. Así, sin la experiencia de sufrimiento, no tendría sentido entrar a una atracción como es la mansión embrujada.

De acuerdo con lo anterior, la teoría del deseo enfocada a situaciones es problemática. Esta teoría no puede explicar el sufrimiento de las personas que *quieren* que la situación no

cambie (caso del devoto católico) o se someten voluntariamente a situaciones de sufrimiento (caso de la mansión embrujada). Además, cabe aclarar que en ambos casos uno de los objetivos es que de hecho se experimente sufrimiento en forma de hambre o miedo. De otra manera, no tendría sentido someterse a dichas situaciones. Así, tanto el devoto católico como la persona de la atracción de la mansión embrujada sufren, y este tipo de teoría no explica por qué sufren a pesar de que no tienen el deseo de cambiar o evitar la situación.

Una alternativa a lo anterior es dada por Michael Brady. Para él, “un sujeto sufre cuando y solo cuando tiene una experiencia afectiva desagradable o negativa que le importa, donde que le importe algún estado es tener un deseo ocurrente de que el estado no esté ocurriendo” (Brady 2018, 27). Así, en lugar de enfocarse en cambiar la situación, esta perspectiva se enfoca en el estado afectivo negativo. El sujeto sufre cuando tiene un deseo de que el estado afectivo desagradable no ocurra, en lugar de tener el deseo de que la situación cambie o no esté ocurriendo. Ahora explico con más detalle esto.

En la primera sección mencioné cómo se pueden entender a los deseos ocurrentes. Cabe resaltar que estos deseos juegan algún papel en la psique del sujeto en el momento que se tiene el deseo, pero estos no necesariamente están en control de las acciones. De acuerdo con Tim Schroeder

mi deseo de descansar en la cama se produce incluso mientras me levanto y preparo el desayuno, porque mi deseo me lleva a pensar con añoranza en la cama y tal vez está actuando sobre mi mecanismo de producción de acción de una manera que me llevaría de regreso a la cama si tan solo no quisiera hacer algunas cosas más (Schroeder 2017).

De esta manera, el deseo ocurrente es activo, aunque hay otros deseos que lleven a desistir de buscar su satisfacción. En este caso, el deseo de descansar en la cama. Los deseos ocurrentes son activos, porque además de motivar acciones, estos atraen la atención a ciertas

cosas, pueden ser parte de la deliberación o trazar cursos de acción, y están en relación con otros deseos y otros estados mentales (ver Brady 2018, 29).

De acuerdo con lo anterior, “no todos los deseos exigen que se actué conforme a ellos” (Platts 1998, 28). Los deseos son útiles para explicar las tendencias de acciones de los sujetos o sus deliberaciones, así como sus intenciones, y a partir de esto, también explicar lo que es importante para los sujetos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los deseos no siempre motivan acciones. Se debe considerar el conjunto de deseos del sujeto, así como otros estados presentes en la situación. Así, respecto al sufrimiento, el sujeto puede tener el deseo de eliminar al estado desagradable y no hacer nada para eliminarlo, o incluso desear tener la experiencia de ese estado. Más adelante espero que esto quede más claro.

Teniendo en cuenta lo anterior, bajo esta perspectiva el sufrimiento “es la experiencia de *feelings* de dolor, hambre, cansancio y mal de amor que uno no quiere experimentar” (Brady 2018, 29). Así, el sufrimiento tiene dos elementos esenciales: “(i) un *feeling* desagradable o la experiencia de un afecto negativo, el cual es una parte esencial de nuestras experiencias de dolor, pena, soledad, hambre, y similares; y (ii) un deseo ocurrente de que este *feeling* desagradable o experiencia afectiva negativa no ocurra” (ibid.). De esta manera, el sufrimiento, en lugar de ser un estado afectivo, es una experiencia constituida por un estado afectivo desagradable y un deseo de eliminar al estado afectivo desagradable. Ahora cabe resaltar si esta manera de ver el sufrimiento supera los problemas que las teorías antes explicadas tienen y, además, si esta teoría es una mejor explicación del sufrimiento.

Antes se vio que poner énfasis en la intensidad de las experiencias afectivas para explicar el sufrimiento es problemático. Esta explicación es problemática, porque deja fuera casos en los que la experiencia afectiva es poco intensa y sin embargo hay sufrimiento. La última teoría desarrollada no tiene este problema, ya que al explicar el sufrimiento como una

experiencia que incluye un estado afectivo desagradable y el deseo de eliminarlo, puede dar cuenta de estos casos problemáticos. De esta manera, un sujeto con un leve dolor de cabeza puede sufrir si tiene el deseo de no tener dicho dolor. De igual modo, una persona con una experiencia similar puede no sufrir al no darle importancia al dolor de cabeza y no tener el deseo de eliminarlo. En lugar de tener el deseo de eliminar el dolor de cabeza, este sujeto puede pensar que no tiene la mayor importancia, y el dolor ya pasará. Así, el último sujeto no sufre, mientras que el primero sí.

También esta teoría puede dar cuenta de la importancia del objeto de las experiencias afectivas sin caer en los problemas antes mencionados. Los deseos, entre otras cosas, atraen la atención de los sujetos a cosas que son de su interés. De este modo, el sufrimiento es sobre cosas que interesan a los sujetos como en el ejemplo de la persona con un leve dolor de cabeza. Para ella no tener la experiencia del dolor de cabeza es importante.

Antes mencioné que un problema al hacer énfasis en la importancia del objeto es que se puede dejar de considerar como sufrimiento a las experiencias desagradables de animales no humanos y niños pequeños. Para la teoría del deseo esto no es un problema. Si bien los animales no humanos y niños pequeños no son capaces de una evaluación sofisticada como los adultos humanos, estos seres pueden tener deseos al menos *de re* respecto a sus experiencias afectivas.

Cuando se abordó la teoría del deseo enfocada en cambiar la situación se vio que tenía problemas para explicar los casos en los que las personas voluntariamente se someten a experiencias de sufrimiento y no desean que la situación cambie, es decir, no quieren dejar de sufrir. Además, cabe resaltar que en estos casos parece que el sufrimiento es algo esencial a las experiencias, ya que de lo contrario no tendría sentido someterse a dichas experiencias.

La teoría del deseo que se enfoca en eliminar el estado afectivo desagradable puede explicar estos casos. Para esta teoría, las personas en estos casos desean eliminar el estado afectivo desagradable que están experimentando y por ello sufren, pero a la vez tienen otros deseos u otros estados mentales que las llevan a no satisfacer su deseo de eliminar los estados desagradables. Para explicar mejor este punto me centraré en el ejemplo de la persona que ayuna en cuaresma.

El ayuno en cuaresma consiste en hacer solo una comida fuerte al día desde el miércoles de ceniza hasta el viernes santo. Durante esos días la persona que ayuna inevitablemente siente hambre, pero de acuerdo con sus creencias ella debe resistirla tal como Cristo resistió las tentaciones en el desierto durante cuarenta días. Durante el ayuno, la persona tiene el deseo de no tener hambre, es decir, el deseo de eliminar el estado afectivo desagradable. Sin embargo, ella también tiene el deseo de purificarse y la creencia de que a través del ayuno podrá hacerlo. Así, ella resiste a la tentación de comer más de lo que el ayuno cuaresmal prescribe a pesar de tener el deseo de no tener hambre. La persona sufre al desear no tener hambre, pero a la vez tiene otros deseos y creencias que se superponen a su deseo de no tener hambre. De este modo, ella no está motivada en desaparecer el estado afectivo negativo, aunque tenga el deseo de no tener dicho estado.²⁰ Además, sin sufrimiento, el ayuno cuaresmal no tendría sentido.

De acuerdo con lo anterior, esta teoría además de explicar los casos en los que las personas sufren voluntariamente, también puede explicar la relación del sufrimiento con

²⁰ Antes ya se explicó que a menudo los deseos ocurientes no necesariamente motivan acciones que lleven a su satisfacción (ver Schroeder 2017; Platts 1996). Al respecto, Mark Platts en *Realidades morales* (1996, 28) crítica la visión cervantina del deseo. Para Cervantes, “todas las veces que el deseo de alguna cosa se enciende en nuestros corazones, luego nos mueve a seguirla y a buscarla, y buscándola y siguiéndola, a mil desordenados fines nos conduce” (*La Galatea*, Libro IV [citado por Platts (1996, 28)]). Esta concepción es falsa, ya que los deseos no siempre motivan a acciones adecuadas para su satisfacción. En lugar de eso se debe considerar el conjunto de deseos que se tiene y considerar las tensiones que puede haber entre ellos.

otros estados mentales. Enfocándose en los ejemplos anteriores se puede ver cómo otros deseos o creencias influyen en la motivación para no eliminar estados afectivos desagradables, o incluso buscar experimentarlos a pesar de tener el deseo de no sentirlos.

Para ver cómo el deseo de no tener una experiencia desagradable está relacionado con otros estados mentales se puede recurrir a este ejemplo: cuando una persona siente vergüenza, su atención se centra en aquello relevante para no sentir vergüenza, tal como modificar aquello que le avergüenza. Surgen creencias sobre la situación que le ayudan a trazar una guía de acción para que deje de sentir vergüenza. Por lo tanto, el deseo de no sentir el estado afectivo desagradable y, en consecuencia, el sufrimiento, no se producen de forma aislada, siempre tienen una relación con otros estados mentales.

Con lo visto hasta aquí se puede concluir que esta última teoría parece la más satisfactoria. Esta teoría supera los problemas que se han visto como el de la intensidad y la importancia del objeto. Además, al centrarse en el deseo de eliminar el estado afectivo desagradable en lugar del deseo de cambiar la situación, esta teoría puede dar cuenta de los casos en los que se desea tener la experiencia de sufrimiento, es decir, se quiere estar en la situación en la que se sufre. Cabe aclarar que desear sufrir no implica no tener el deseo de eliminar el estado afectivo desagradable, ya que en estos casos uno de los objetivos es *de hecho* sufrir. Otra virtud de esta explicación es que da cuenta de la relación del sufrimiento con otros estados mentales. Esto último es importante para lo que se desarrollará más adelante en esta tesis.

Conclusiones

En la primera sección se vio cómo distinguir a los estados afectivos de otros estados mentales. En esta sección se resaltó el *feeling*, es decir, la manera particular como se sienten los estados

afectivos como un componente esencial a estos estados y cuyo componente no tienen los otros estados mentales o solo de forma contingente cuando están relacionados con un estado afectivo. También se destacó que el *feeling* puede sentirse bien o mal. Así, de acuerdo con esto, los estados afectivos pueden ser clasificados, al menos por cómo se sienten, en negativos y positivos. Algo que surgió de esto último fue cómo explicar que un estado afectivo es negativo, es decir, *desagradable*, ya que puede haber casos de estados afectivos que no es claro que sean desagradables o que incluso típicamente se consideran como agradables.

En la siguiente sección analicé diferentes teorías sobre lo desagradable y analicé las objeciones que se les han hecho a cada teoría. Ahí analicé tanto teorías internistas como externistas sobre lo desagradable. Al final, resalté que una teoría que puede explicar satisfactoriamente lo desagradable y responder a las objeciones es *la teoría del deseo*. Una vez hecho esto, quedaba pendiente responder a la pregunta central de este capítulo: ¿cuál es la naturaleza del sufrimiento?

En la última sección desarrollé cómo se puede entender el sufrimiento. Para ello comencé explicando que el sufrimiento se puede entender tanto como experiencia como no experiencia. En este capítulo me centré en el primero. Una vez hecho lo anterior, desarrollé diferentes maneras de explicar al sufrimiento centrándose en algún elemento: la intensidad y la importancia del objeto. Ahí expliqué que centrándose en uno u otro de estos elementos es problemático, ya que surgen casos en los que los sujetos sufren y apoyándose solo en estos elementos no se puede dar cuenta de por qué estos sujetos sufren.

Como alternativa a lo anterior me centré en analizar una teoría que explica el sufrimiento como una experiencia que incluye el deseo de cambiar la situación en la que se sufre. Sin embargo, esta teoría tiene el problema de que no puede explicar los casos en los que las personas quieren sufrir, es decir, casos en los que no se desea cambiar la situación.

Para salir de este problema desarrollé una versión de teoría del deseo que en lugar de centrarse en el deseo de cambiar la situación se centra en el deseo de eliminar el estado afectivo desagradable. Así, aunque las personas no quieran cambiar su situación, el deseo de eliminar el estado afectivo negativo persiste a pesar de que no tengan la motivación de eliminarlo, ya sea porque tienen otros deseos para no cambiar la situación o tienen otros estados mentales que los motiva a seguir sufriendo.

De esta manera, se puede concluir que el sufrimiento es una experiencia que incluye estados afectivos desagradables y el deseo de eliminar estos estados. Un sujeto, ya sean seres humanos, niños pequeños o animales no humanos, tiene la experiencia de sufrimiento cuando siente un estado afectivo desagradable y tiene el deseo, al menos *de re*, de no sentirlo. Si el deseo es satisfecho, entonces el sujeto dejará de sufrir.

Capítulo 2

La importancia del sufrimiento

El sufrimiento está presente en varios aspectos de la vida humana. Muchas veces es ineludible, y el sufrimiento tanto físico como mental puede llegar a ser abrumador. El sufrimiento puede afectar seriamente la vida de quien tiene esta experiencia. En ocasiones, esta experiencia puede afectar, por ejemplo, la manera en que las personas se relacionan entre sí o las actividades cotidianas que pueden realizar. El sufrimiento es importante porque de una u otra manera afecta la vida de las personas y, en ocasiones, algunas personas tienen que aprender a vivir en condiciones que les causan sufrimiento. En este capítulo me centraré en explicar este aspecto del sufrimiento y su importancia, además, para la vida humana.

Para aclarar lo anterior me concentraré en la relación de la enfermedad con el sufrimiento. Esta relación es importante, ya que en la enfermedad se pueden apreciar varias perspectivas de la experiencia de sufrimiento. El enfermo no solo tiene la experiencia de sufrimiento por las experiencias afectivas propias de la enfermedad como el dolor que ésta pueda producir, sino también puede sufrir por otros aspectos que le afectan, y están relacionados con la enfermedad.

Después de explorar la relación del sufrimiento con la enfermedad, abordaré cómo se puede entender la relación entre personalidad y sufrimiento. En esta sección me ocuparé de la objeción a que haya rasgos de personalidad y de carácter, y desarrollaré el modelo del *sistema de la personalidad cognitivo-afectiva*, el cual responde a esta objeción. Una vez hecho lo anterior, distinguiré entre rasgos de personalidad y de carácter. Finalmente, desarrollaré cómo influye la experiencia de sufrimiento tanto en los rasgos de personalidad

como en los de carácter, y cómo estos también influyen en la valoración que se hace de la experiencia de sufrimiento.

Al final de este capítulo desarrollaré una manera narrativa de entender al sufrimiento. Esta manera de entender al sufrimiento permitirá ver cómo esta experiencia es importante para las personas. Además, sin una estructura narrativa, el sufrimiento no tendría sentido, al menos para la persona que tiene la experiencia. Como se verá más adelante, en casos en los que no hay una estructura narrativa, las personas no tienen la experiencia del sufrimiento, aunque para los demás sea claro que la persona está sufriendo.

2.1 Enfermedad y sufrimiento

La enfermedad es fuente importante de sufrimiento. La etimología de “paciente” proviene del latín *patiens*, *-entis* que significa sufrir, padecer, aguantar (ver Diccionario de la lengua española 2019). A partir de la etimología se puede decir, entre otras cosas, que un paciente es aquel que sufre. Sin embargo, no es suficiente con decir que un paciente es aquel que sufre. Para aclarar cuál es la importancia del sufrimiento hay que establecer por qué el paciente tiene la experiencia de sufrimiento y los aspectos con los que se relaciona esta experiencia.

De acuerdo con Brady, a veces las enfermedades pueden explicarse en términos de experiencias afectivas desagradables. Para aclarar esto da dos ejemplos: “la fibromialgia es definida como una condición que involucra dolor en el tejido fibroso, mientras que el estrés postraumático es definido en términos de poseer experiencias afectivas negativas” (Brady 2018, 103). No obstante, hay otras enfermedades cuya definición no involucra estados afectivos como la esclerosis, cuya definición es el endurecimiento de un tejido debido al aumento de sus células. Aunque en algunas enfermedades la definición no involucre experiencias afectivas, de algún modo, como veremos a continuación, la enfermedad

involucra a la experiencia de sufrimiento y esta experiencia tiene diversas experiencias afectivas.

La experiencia de sufrimiento de una persona enferma puede estar constituida por varios elementos. El elemento más obvio es el dolor o las molestias que la propia enfermedad puede causar. Pero, esto solo es una parte de la experiencia. Hay otros elementos involucrados en la experiencia de sufrimiento de la persona enferma tales como emociones provocadas por la enfermedad y por la situación en la que se encuentra; así como experiencias afectivas causadas por las limitaciones que la enfermedad puede provocar como, por ejemplo, la limitación de movimiento.

Antes de continuar cabe hacer algunas distinciones sobre la enfermedad. A lo largo de la vida de una persona, ella enfermará en algún momento, pero también podrá recuperar su salud. Todos en algún momento hemos tenido algún catarro. También algunas personas en algún momento se han roto un hueso, y se han recuperado. Sin embargo, hay otras enfermedades de las que las personas no pueden recuperarse o la recuperación es más larga y complicada. Una persona con esclerosis múltiple o diabetes tendrá que vivir con su enfermedad el resto de su vida, al menos que se encuentre antes alguna cura. Una persona con cáncer podrá someterse a un tratamiento que en muchas ocasiones es muy agresivo y no siempre es efectivo. En lo que sigue de esta sección me enfocaré más en estos casos de enfermedad grave o crónica que afecta de manera importante la vida de las personas.

Havi Carel en su libro *Illness* (2013) describe cuando le diagnosticaron linfangioleiomiomatosis (LAM)²¹ y el impacto que esto tuvo en su vida. Una de las

²¹ La linfangioleiomiomatosis (LAM) es una enfermedad pulmonar poco frecuente que afecta a las mujeres que están por lo general en edad reproductiva. La enfermedad se caracteriza por la formación de quistes que destruyen progresivamente al tejido pulmonar sano afectando su funcionamiento normal. Para más información ver <http://www.aelam.org/about/>.

consecuencias de saber que estaba enferma fue el de emprender una investigación en la cual convergieran la filosofía y la enfermedad. Sin embargo, cuando Carel comenzó su investigación dice que encontró que “el lenguaje y los conceptos usados rutinariamente para describir a la enfermedad son inapropiados, incompletos y a menudo erróneos” (Carel 2013, pos. 325).²²

De acuerdo con lo anterior, Carel afirma que el concepto de enfermedad está incompleto debido a su origen naturalista. Así, “desde un punto de vista naturalista, la enfermedad puede explicarse exhaustivamente solo a través de hechos físicos” (Carel 2013, pos. 330), pero esta manera de entender a la enfermedad no da cuenta de otros aspectos más allá de los fisiológicos.

Con esto Carel no pretende negar que el concepto naturalista de la enfermedad no sea útil y éste tenga que ser reemplazado por otro concepto. De hecho, el concepto ha sido muy útil, ya que ha permitido el desarrollo de la medicina de manera importante. Sin embargo, al enfocarse solo en los aspectos fisiológicos de la enfermedad, el concepto ha dejado de lado otros aspectos importantes que afectan al paciente más allá de las afecciones físicas. De este modo, el concepto naturalista de la enfermedad, en lugar de ser reemplazado debe ser ampliado de tal manera que también abarque los aspectos que no están contemplados en la fisiología de la enfermedad.

La enfermedad no se reduce a sus aspectos biológicos. Ésta está estrechamente relacionada con el bienestar. “[E]star enferma no es solo una limitación objetiva impuesta a una parte biológica del cuerpo, sino es un cambio sistemático en la forma en que el cuerpo experimenta, actúa y reacciona como un todo” (Carel 2013, pos. 646). De este modo, la

²² Cuando en la referencia aparezca “pos.” es porque estoy utilizando la versión Kindle del libro y hago referencia a la posición en el lector Kindle.

persona enferma también ve afectado su bienestar al imponerse nuevas maneras de relacionarse con su entorno. Por ejemplo, como consecuencia del LAM que padece Carel, en su libro relata que ya no puede usar más su bicicleta o subir escaleras. Así, ella dice que no puede ir a lugares a los que solía ir en su bicicleta o ir a eventos en pisos altos en edificios que no tienen elevador.

De acuerdo con lo anterior, en algunos casos la enfermedad afecta la manera en que el individuo se relaciona con su entorno y afecta las actividades que solía realizar con normalidad. Además de lo dicho por Carel, y cómo su enfermedad afectó su movilidad, se puede pensar en otros ejemplos en los cuales la enfermedad lleva a modificar las actividades que una persona enferma solía hacer. Por ejemplo, una persona con uveítis²³ que disfrutaba de jugar fútbol, después de haberse sometido a una operación de implante de lente ocular para no perder la visión, ya no podrá jugar fútbol o hacer alguna otra actividad que involucre contacto físico. Cualquier golpe fuerte en el ojo con el implante causaría que esta persona perdiera la visión en ese ojo. Así, la experiencia de sufrimiento que tiene la persona enferma está constituida por las experiencias afectivas desagradables que surgen de cómo se relaciona con el entorno y con las limitaciones físicas que la enfermedad le impone. Una persona en esta situación puede sentirse desesperada, deprimida o ansiosa por no poder hacer las actividades que en condiciones normales solía realizar.

La experiencia de sufrimiento del enfermo no solo está constituida por las experiencias afectivas que surgen a partir de las limitaciones físicas. A menudo, como consecuencia de la enfermedad, las personas tienen que acudir frecuentemente a hospitales,

²³ “La uveítis se produce cuando la capa intermedia del globo ocular se inflama (se enrojece y se hincha). En esta capa, llamada úvea, hay muchos vasos sanguíneos que nutren al ojo. La uveítis puede causar daño al tejido vital ocular, llevando a una pérdida permanente de la visión” (American Academy of Ophthalmology, <https://www.aao.org/salud-ocular/enfermedades/que-es-la-uveitis>).

ya sea para consulta de control o para someterse a un tratamiento. De entrada, esto no tendría por qué suponer algún problema. Sin embargo, la relación que pudiera tener el enfermo con el personal médico y las condiciones involucradas en el ambiente de un hospital, pueden ser elementos de la experiencia de sufrimiento. A continuación explicaré con más detalle esto último.

De acuerdo con Carel una de las cosas que más pueden hacer sufrir a un enfermo es la falta de empatía (ver Carel 2013, pos. 748). En el capítulo dos de *Illness*, relata que un día fue al hospital a practicarse la prueba mensual de capacidad pulmonar. Para ella esta prueba es muy importante porque muestra qué tan deteriorado están sus pulmones mes a mes. La pérdida de capacidad pulmonar en un mes de una persona con LAM puede ser equivalente a la pérdida de capacidad en años de una persona sana. Así, cada vez que se acercaba la fecha para realizarse la prueba, Carel se preguntaba si su vida continuaría igual o tendría que modificarla de tal manera que se ajustara al deterioro pulmonar.

Aquella vez, Carel se presentó en el hospital y la enfermera que le aplicó la prueba era distinta a aquella que regularmente se la aplicaba. La enfermera que solía aplicarle la prueba era parlanchina y siempre trataba de hacer la prueba más amena dentro de lo posible. En cambio, la nueva enfermera era callada y fría en el trato. En esa ocasión, Carel relata que hizo su máximo esfuerzo para tener una prueba con buenos resultados. Sin embargo, la prueba arrojó que había perdido 300 mililitros respecto a la prueba del mes anterior. Para ponerlo en perspectiva, una persona sana pierde esa capacidad en diez años de vida. Carel la había perdido en un mes.

Para Carel el resultado fue devastador. Después de escuchar el resultado se puso a llorar en el consultorio y a lamentarse. Para esto, la enfermera solo se limitó a observar y no decir nada. Carel relata que la indiferencia de la enfermera fue aún más dolorosa, ya que no

hizo nada para tranquilizarla, ni siquiera preguntó si se encontraba bien. Sobre este episodio dice, “sabía que había fallado en la ley no escrita del mundo médico, donde todo es impersonal, donde las noticias de deterioro y enfermedad terminal se deben tomar con los ojos secos y la mirada fija. Y en este mundo, mi falla humana será contra mí, mientras que su falta [de la enfermera] de ser humano ni siquiera tiene un nombre” (Carel 2013, pos. 768).

Con lo anterior, se puede ver que la experiencia de sufrimiento de una persona enferma también está constituida por experiencias afectivas desagradables causadas por el trato impersonal que en ocasiones puede haber por parte de los profesionales médicos. Puede ser difícil que la relación médico-paciente llegue a ser muy personal, aunque puede haber casos en que los que lo llegue a ser. Un trato más personal, que se preocupe más por la vida de los pacientes y la manera en que ésta ha cambiado, facilitaría más las cosas para el paciente. No obstante, mientras haya en algunos casos un trato impersonal en la práctica médica, los sentimientos desagradables que surjan en el paciente como producto de la relación médico-paciente serán parte de su experiencia de sufrimiento enmarcada en su enfermedad.

Por otro lado, cuando el enfermo es hospitalizado también puede llegar a tener experiencias desagradables que no desea tener y, por consiguiente, son parte de su experiencia de sufrimiento. Al igual que sucede en la relación médico-paciente, el hospital también es un ambiente impersonal. “En comparación con su hogar, un hospital es un ambiente impersonal, en el que a uno, normalmente, le despojan de sus ropas, normalmente hay que compartir habitación con otros, en el que tiene que adaptarse a una nueva rutina, a horarios de comidas, sueño y visitas y poblado de un sinnúmero de caras nuevas, cada una de ellas con una función concreta que desarrollar” (López 2007, 209). Esta situación, entre otras cosas, genera ansiedad en el paciente al enfrentarse a un ambiente que no es al que está

acostumbrado, es decir, el hospital es un ambiente distinto al de su hogar donde tiene que convivir con personas que no conoce, y éstas a su vez no conocen nada de él, excepto que está enfermo.

Además de lo anterior, otro elemento involucrado en la enfermedad es el cambio en las relaciones sociales, y esto también causa experiencias afectivas desagradables. Al menos en enfermedades con signos visibles hay un cambio en la percepción de los demás respecto al enfermo. Esto causa cambios en la manera de relacionarse. Por lo general, cuando las personas ven signos de la enfermedad en alguien, piensan que deberían decir algo, pero de acuerdo con Carel esto puede resultar en “una sensación de incomodidad” (Carel 2013, pos. 951), ya que esto crea una barrera social entre los enfermos y los demás.

En este caso los demás no saben qué decir y el enfermo no sabe cómo reaccionar. En ambos lados surgen experiencias afectivas como angustia, ansiedad, compasión o vergüenza. Así, “[l]os signos visibles de la enfermedad pueden causar emociones de asco, piedad, ansiedad o curiosidad, las cuales no pueden abordarse en un intercambio rutinario” (Carel 2013, pos. 961). No puede haber un intercambio rutinario porque tanto el enfermo como las otras personas se sienten incómodas. Tanto el enfermo como las otras personas tienen experiencias afectivas desagradables.

Lo anterior es en cuanto a las relaciones con amigos no tan cercanos o con personas ajenas al entorno del enfermo. No obstante, las relaciones con personas cercanas, como familiares y amigos íntimos, también se ven afectadas por la enfermedad, y también en estos casos están involucradas experiencias afectivas desagradables.

Por ejemplo, un familiar de un enfermo, además de sentir preocupación, puede sentir enojo e impotencia por lo que le está sucediendo a su familiar. Puede sentir estas emociones, porque puede pensar que es injusto que su familiar esté enfermo o pensar que le gustaría

hacer algo más para que su familiar se recupere. Después, con el tiempo, se puede asimilar la enfermedad y las experiencias afectivas cambiar, pero el trato hacia el enfermo se puede ver modificado permanentemente, es decir, los familiares del enfermo pueden tender a tratar al enfermo con más consideración. En ocasiones esto puede causar en el enfermo una experiencia afectiva de vulnerabilidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede pensar en dos maneras en que la enfermedad es problemática en las relaciones sociales. Por un lado, el enfermo tiene poca habilidad para controlar lo que los demás piensan de él y, por el otro, al menos inicialmente, la interacción social es influenciada por la enfermedad.

En condiciones normales, cuando los signos de la enfermedad no son visibles o las personas están sanas, la interacción social se puede dar dentro de un espectro amplio de posibilidades. Al menos en principio, las personas tienen la habilidad de controlar qué quieren que los demás piensen sobre ellas, y la interacción social puede fluir bajo esta habilidad. Sin embargo, cuando los signos de la enfermedad son visibles, lo anterior no es posible. Las personas frente al enfermo tendrán la tendencia de comportarse de una manera especial, y esto puede causar en el enfermo experiencias afectivas desagradables como vergüenza por no poder ocultar su enfermedad y otras experiencias afectivas asociadas a su incapacidad de no poder mostrarse como le gustaría, es decir, mostrarse no únicamente como una persona enferma.²⁴

²⁴ Sobre esto, Susan Sontag en *La enfermedad y las metáforas* menciona que muchas veces el enfermo sufre más por el estigma de la enfermedad que por las experiencias de dolor propias de la enfermedad. Centrándose en el cáncer, y contrastando a éste con un paro cardíaco, dice: “un ataque al corazón no tiene nada de vergonzoso. A los pacientes de cáncer se les miente no simplemente porque la enfermedad es (o se piensa que sea) una condena a muerte, sino porque se le considera obscena, en el sentido original de la palabra, es decir: [...], abominable, repugnante para los sentidos. La enfermedad cardíaca implica un problema, un fallo mecánico; [...] no tiene nada de aquel tabú [...] que rodea hoy a los cancerosos” (Sontag 2012, pos. 79).

Por último, antes de pasar al papel positivo del sufrimiento en la enfermedad, quisiera desarrollar un caso en el que el enfermo tiene la experiencia de sufrimiento, pero ésta no está relacionada solamente con los padecimientos propios de la enfermedad. Antes se mencionó que parte de la experiencia de sufrimiento en la enfermedad es la experiencia de dolor físico que está presente en la mayoría de las enfermedades o de alguna experiencia afectiva relacionada como, por ejemplo, la fatiga. Sin embargo, puede haber casos en los cuales no haya ninguno de este tipo de experiencias y aun así tener la experiencia de sufrimiento. Específicamente, me refiero a casos en los que el enfermo aún no tiene ningún síntoma, tampoco tiene algún signo visible de la enfermedad, pero ya ha recibido el diagnóstico.

Por ejemplo, hay casos en enfermos de cáncer que no tuvieron ningún síntoma y descubrieron que tenían la enfermedad hasta que por exámenes clínicos de rutina se dieron cuenta. Para Sontag,

[I]a enfermedad, que suele descubrirse por casualidad o en un examen de rutina, puede estar ya muy avanzada sin haber mostrado ningún síntoma apreciable. Uno tiene adentro un cuerpo opaco que hay que enviar al especialista para ver si hay cáncer. Lo que no puede percibir el paciente lo determinará el especialista mediante el análisis de tejidos (Sontag 2012, pos. 122).

Así, el enfermo de cáncer en esta situación no ha tenido la experiencia de sufrimiento por los síntomas, sino que la experiencia de sufrimiento comienza una vez que ha escuchado las noticias de que está enfermo sin desarrollar aún los síntomas. Estar enfermo de cáncer es tener una enfermedad muy grave cuyo tratamiento suele ser muy agresivo y, en muchos casos, puede ser una enfermedad mortal. En esta situación, la experiencia de sufrimiento no está constituida por los síntomas de la enfermedad, sino que está constituida por las experiencias afectivas que surgen al escuchar la noticia. Tales experiencias afectivas pueden ser desesperación, resignación, impotencia, entre otras. Además, como se verá en el tercer

apartado, esto tiene que ver con una narración que el paciente se construye sobre su enfermedad, y que influye a su experiencia de sufrimiento.

A partir de lo anterior se ha visto que la experiencia de sufrimiento en la enfermedad no se reduce a la experiencia de estados afectivos desagradables que son parte de los síntomas como el dolor. Hay otros aspectos relacionados con la enfermedad en los que surgen experiencias afectivas desagradables y que son parte de la experiencia de sufrimiento de la enfermedad. La experiencia de sufrimiento en la enfermedad puede estar constituida, además de las experiencias afectivas desagradables de los síntomas, por otras experiencias que surgen en diversas situaciones que afectan a la vida del enfermo.

Ahora bien, como esta investigación se centra en el valor moral del sufrimiento, quisiera destacar algunos aspectos en los cuales la enfermedad puede ser valiosa. En concreto me centraré en que la enfermedad contribuye al desarrollo de algunas virtudes, tanto en la persona enferma como en las personas que llegan a tener contacto con ella. Al final señalaré algunas reservas que se deben tener con esta perspectiva.

Nietzsche en *Ecce Homo* dice que

para un ser típicamente sano [...], el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir [...]. Así es como de hecho se me presenta *ahora* aquel largo periodo de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido, saboreé todas las cosas buenas e incluso las cosas pequeñas como no es fácil que otros puedan saborearlas. [...] los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que *dejé de ser pesimista*” (Nietzsche 2011 [1888], 32-33).²⁵

En el pasaje anterior Nietzsche sugiere que la enfermedad lleva a cambios de valoraciones. Se le da más importancia a algo que puede parecer trivial como, por ejemplo, hacer cosas cotidianas sin ayuda y que pueden ser todo un logro hacerlas por cuenta propia para una

²⁵ Cursivas en el original.

persona enferma. Además de preocuparse menos por cosas superficiales. Frente a la enfermedad, las cosas cambian de valor.

Relacionado con lo anterior, Carel señala a partir de estudios cualitativos en personas enfermas, que ellas adoptan una perspectiva que se enfoca más en el presente y menos en el futuro o en planes a largo plazo. Para estas personas es más importante enfocarse en lo que pueden lograr en el presente que en lo que pueda venir después. Al respecto, Carel dice que “debido a las limitaciones físicas y mentales, al dolor, a la fatiga, y a veces a la prognosis pobre, el énfasis en lo que aún es posible hacer es descrito por algunas personas enfermas como una manera positiva de lidiar con los efectos de la enfermedad” (Carel 2016, 142). Sin embargo, Carel reconoce que esto no es algo que se da automáticamente y en todas las personas. Llegar a esta valorización es parte de un proceso de ajuste y reflexión.

Teniendo en cuenta este contexto de limitación en el enfermo, cabe preguntarse si esta persona puede tener una vida buena. Cuando una persona se entera que tiene una enfermedad grave cuya cura aún no ha sido descubierta o ésta no garantiza que se aliviará, ésta es una noticia devastadora. La noticia es devastadora no solo por el peligro de morir. En muchos casos la enfermedad podría durar muchos años. Así, para estas personas su enfermedad puede representar que los años que le faltan, y que vivirá con su enfermedad, serán de dependencia. Ya sea dependencia de cierto equipo médico, de cierta sustancia que lo mantenga con vida o, incluso, depender de otras personas.

Además, debido a la enfermedad, la persona tendrá limitaciones que son más serias en algunos casos que en otros. Como se vio, las limitaciones no solamente son físicas. La persona enferma también puede llegar a tener limitaciones en sus planes de vida o en la manera en que se relaciona con los demás. De esta manera, parece que la persona enferma *no podría tener una vida buena*, al menos como sí la tendría una persona sana.

Cabe destacar que lo anterior está relacionado con la idea de que la enfermedad excluye a la salud. Esta idea no es errónea, es cierto que cuando una persona está enferma deja de estar sana. Sin embargo, Carel señala que esta idea se deriva de la definición naturalista de la enfermedad. Si solamente se considera a la enfermedad como un problema fisiológico, entonces la salud queda excluida, ya que la pérdida de capacidades y habilidades físicas son signos de la pérdida de salud. No obstante, “las enfermedades crónicas, o a largo plazo, tienen el reto de cómo encontrar satisfacción y bienestar a pesar, o con, la enfermedad” (Carel 2013, pos. 1306). Así, de acuerdo con Carel, la enfermedad y la salud no son dicotomías excluyentes. Dentro de la enfermedad puede haber el bienestar y, de este modo, estar saludable dentro de la enfermedad.

Elizabeth Lindsey (1996) acuña el término “salud dentro de la enfermedad”.²⁶ En su artículo “Health within illness: experiences of chronically ill/disabled people”, Lindsey desarrolla un estudio con personas que tienen un padecimiento crónico. En este estudio, el 73% de los participantes reportaron que su estado era bueno o excelente. La definición de salud que daban las personas enfermas era variable y se ajustaba al caso particular de cada una. Dentro de las respuestas se incluyeron algunas como “ser capaz de tomar los medicamentos por sí misma”, “ser capaz de cuidarse a sí misma”, “disfrutar la vida cada día”, “crear oportunidades”, “trascender al yo” y “la adquisición de un estado de gracia”. Así, estas personas reconceptualizaron a la enfermedad, y a la salud, de tal manera que el concepto de salud se ajustara a su enfermedad, y a las capacidades y habilidades que tienen en la enfermedad.

²⁶ *Health within illness.*

Carel propone que en la enfermedad surgen al menos dos mecanismos frente a la enfermedad: la adaptabilidad y la creatividad. La *adaptabilidad* como la habilidad para adaptarse a las nuevas capacidades que son más limitadas por la enfermedad, y la *creatividad* como respuesta a los nuevos retos. Estos mecanismos permiten que las personas enfermas tengan una vida buena dentro de la enfermedad.

En cuanto a la adaptabilidad Carel dice que “frente a una capacidad minada, las personas enfermas deben encontrar o inventar soluciones a problemas y retos nuevos” (Carel 2013, pos. 1406). Así, el enfermo debe adaptarse de acuerdo con las capacidades limitadas que tiene para solucionar los problemas que esas mismas limitaciones le causan. Por ejemplo, una persona con esclerosis múltiple tendrá que adaptarse a hacer menos esfuerzo cuando haga mucho calor; así como cada seis meses someterse al tratamiento que al menos una semana la dejará extremadamente cansada.

Por otro lado, la creatividad tiene que ver con “encontrar una nueva manera de realizar una vieja tarea” (Carel 2013, pos. 1417). Dado que diversas capacidades pueden ser alteradas por la enfermedad, realizar viejas tareas puede ser retador. Por ejemplo, una persona que ve limitada su capacidad de movilidad debido a alguna enfermedad, tendrá que idear nuevas maneras para poder seguir haciendo sus tareas que realizaba con normalidad sin la enfermedad.

Así, de acuerdo con Carel, a partir de la adaptabilidad y la creatividad una persona enferma puede tener una vida buena. Adaptarse a las nuevas limitaciones por medio de la creatividad le permitirá llevar una vida buena dentro de esos límites. La felicidad y una buena vida son posibles dentro de la enfermedad, pero esto requiere que estas habilidades influyan en la experiencia del enfermo.

Ian J. Kidd (2012) argumenta que la perspectiva de Carel se puede adaptar a una ética de las virtudes. De acuerdo con él, Carel en *Illness* utiliza un vocabulario de virtudes y una virtud que está de trasfondo es la de *humildad*. La persona enferma es humilde al reconocer sus limitaciones y adaptarse creativamente a éstas. De acuerdo con Kidd, además de la humildad, la adaptabilidad y la creatividad²⁷ son en sí mismas virtudes en el sentido clásico aristotélico del término, ya que tienen que ver con *excelencias del carácter*. En este sentido, Kidd argumenta que el aprendizaje es central en la teoría de Carel y este potencial educativo “es central para la visión edificacionista” (Kidd 2012, 501). Así, Kidd propone una visión edificacionista de la enfermedad.

La enfermedad da oportunidad de edificación porque cultiva al menos dos valores. Uno de estos valores es la oportunidad de mejoramiento en la vida tanto del enfermo como de aquellos que lo rodean. Esto está estrechamente conectado con la perspectiva de Carel. Además, el mejoramiento en la vida de los demás tiene que ver con la reacción de ellos hacia el enfermo, esto es, una oportunidad de cultivar reacciones más empáticas para el enfermo y, en general, para la enfermedad.

El otro valor es el de edificación. Aquí la edificación surge al otorgarle valor moral y significado a la enfermedad. “La falta de significado de la enfermedad a menudo es citada como una fuente importante de sufrimiento: parece que la enfermedad no tiene una función positiva, simplemente involucra disrupción, [...] sufrimiento mental y físico, alineación e incapacidad” (Kidd 2012, 503). Sin embargo, la enfermedad puede ser edificante cuando el

²⁷ Aunque Kidd considera que la adaptabilidad y la creatividad pueden considerarse como virtudes, cabe mencionar que esta visión puede ser controversial. La adaptabilidad por lo regular se considera como una capacidad natural más que como una virtud (Zagzebski 1996, 102-106); aunque bien podría mejorarse esta capacidad con el hábito. Por otro lado, respecto a la creatividad hay un debate importante sobre si se puede considerar o no una virtud. Para ver más sobre la creatividad como virtud ver (Kieran 2019).

enfermo responde bien a esta. “Una persona enferma que “responde positivamente” a su enfermedad no está simplemente “enfrentándola bien”, sino que también está participando en el noble proyecto de cultivar las virtudes y perseguir “la vida buena”” (Kidd 2012, 504).

Por otro lado, no solo en el enfermo hay un resultado positivo. También puede haber un resultado positivo en los demás. Ya se ha visto que en el enfermo se pueden cultivar virtudes como la creatividad y la humildad. En los demás, un resultado positivo es que la enfermedad del otro puede dar la oportunidad de cultivar virtudes “relacionadas con la cercanía o la intimidad con otros” (Brady 2018, 107). En este sentido, a partir de la enfermedad puede haber un fortalecimiento de las relaciones sociales²⁸ y la oportunidad de cultivar virtudes como la solidaridad y la compasión.

Así, se puede afirmar que la experiencia de sufrimiento involucrada en la enfermedad puede promover el cultivo de virtudes. La experiencia de sufrimiento puede motivar al enfermo a cultivar virtudes tales como la humildad. Otras virtudes que se pueden promover en el enfermo son la perseverancia, la paciencia, la austeridad, la fortaleza, la valentía, etc. Por otro lado, en los demás también puede motivar el cultivo de virtudes al darse cuenta de la experiencia de sufrimiento que tiene el enfermo. Además, esta experiencia no solo es valiosa porque promueva dichas virtudes. También es valiosa, porque sin la experiencia de sufrimiento no habría la disposición de lidiar con las perturbaciones que están involucradas en la enfermedad.

²⁸ Jonathan Haidt en *The happiness hypothesis* sugiere esto último a partir de la adversidad en general; no solo cuando la enfermedad da lugar a una situación adversa. Así, “[c]uando una persona es diagnosticada con cáncer, o una pareja pierde un hijo, algunos amigos y familiares se ponen a la altura de las circunstancias y buscan de cualquier manera poder expresar su apoyo o ser útiles. Otros [como se vio antes] se alejan, quizás inseguros de qué decir o incapaces de superar su propia incomodidad con la situación” (Haidt 2006, 139).

No obstante, cabe aclarar que lo anterior no siempre sucede así. Respecto a los demás ya se vio que a veces, cuando los signos de la enfermedad son visibles, hay reacciones de evasión o rechazo en ellos hacia el enfermo. Pero, también puede haber reacciones positivas como la cercanía y la intimidad, y así fortalecer las relaciones sociales.

Por otro lado, el enfermo no siempre tiene la disposición para aprender de la enfermedad. Hay varios factores que intervienen por los cuales la persona no está dispuesta a aprender de su enfermedad, tales como el carácter y el entorno social (Kidd 2012, 506). Sin embargo, la experiencia de sufrimiento del enfermo es valiosa cuando éste está dispuesto a darle un sentido a su experiencia por medio de las virtudes mencionadas y algunas otras (ver Carel 2016, 145). Así, aunque el valor del sufrimiento en la enfermedad puede ser contingente, es necesario para que el enfermo y los demás estén dispuestos a aprender de él.

Finalmente, quisiera hacer algunas observaciones adicionales sobre esta perspectiva. Con lo anterior no he establecido que la enfermedad sea necesaria para el cultivo de virtudes, como tampoco que sea una obligación de los enfermos cultivarlas. No obstante, la enfermedad puede contribuir al cultivo de virtudes al poner énfasis en las cosas que son importantes para el enfermo, esto es, el desarrollo de su vida lo mejor posible dentro de los límites que la enfermedad le impone. Sin la experiencia de sufrimiento, esta motivación no sería posible.

Al respecto se pueden identificar al menos dos posiciones extremas: la *patofobia* y la *patofilia* (Carel 2016, 12). La patofobia tiene que ver con el miedo a la experiencia de sufrimiento de la enfermedad y el deseo de evitarla a toda costa. Esta actitud es promovida por algunas posiciones en la ciencia biomédica que intentan resolver el problema de la enfermedad. Sin embargo, como aún no ha sido posible eliminar a la enfermedad, o a la experiencia de sufrimiento que la acompaña, esta perspectiva rechaza a la enfermedad como

potencialmente valiosa. Esto no quiere decir que la ciencia biomédica vaya por mal camino. De hecho, los avances que ha alcanzado son muy loables.

Por otro lado, la patofilia ve a la enfermedad y a la experiencia de sufrimiento que la acompaña como algo positivo. Sin embargo, en su versión más extrema se ve a la enfermedad como algo deseable y necesario para el fortalecimiento del carácter y el mejoramiento moral. Posiciones de este tipo, por ejemplo, se pueden encontrar en Nietzsche²⁹ y en los Estoicos.³⁰ Sin embargo, esta posición es problemática, ya que puede haber casos en los que la persona enferma en lugar de desarrollar virtudes vaya por el camino contrario. Un ejemplo de esto último es el personaje de Walter White en *Breaking Bad*. Este personaje en lugar de ser el modelo de persona virtuosa; como consecuencia de su enfermedad llegó a ser todo lo contrario.

Se puede decir que lo desarrollado en esta sección es cercano a la patofilia, pero sin caer en el extremo de afirmar que la enfermedad y su experiencia de sufrimiento son necesarias para el desarrollo de virtudes. Las virtudes que surgen en la enfermedad pueden cultivarse sin las experiencias de enfermedad y sufrimiento. Sin embargo, sin la experiencia de sufrimiento, el enfermo no tendría la motivación para desarrollar estas virtudes.

Con lo dicho en esta sección se ha pretendido establecer cuál es la importancia de la experiencia de sufrimiento en la enfermedad y las implicaciones que tiene para la vida de las personas y la virtud. Sin duda se puede llegar a desarrollar virtudes sin la experiencia de sufrimiento, pero cuando esta experiencia está presente, como es en el caso de la enfermedad,

²⁹ Nietzsche lo pone en estos términos: “en lo que concierne a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados a preguntarnos si ella nos es indispensable? Sólo el gran dolor, en tanto maestro de la *gran sospecha*, es el último liberador del espíritu” [cursivas en el original] (Nietzsche 2010 [1882], 313).

³⁰ Por ejemplo, para Epicteto “[t]oda gran facultad es peligrosa para el principiante. Por consiguiente, hay que soportar ese tipo de cosas según la capacidad; algunas son acordes con la naturaleza, pero no para el débil. Vete aplicándote a un género de vida como de *enfermo* para que alguna vez vivas como persona sana” [las cursivas son mías] (Epicteto 1993, 303).

puede ser valiosa en el sentido que atrae la atención del enfermo y las personas cercanas a las cosas que son importantes. De este modo, la experiencia de sufrimiento en la enfermedad puede motivar el desarrollo de virtudes.

2.2 Personalidad y sufrimiento

En la sección anterior se desarrolló cómo la experiencia de sufrimiento puede ser significativa y valiosa para las personas con una enfermedad grave o crónica. Algo que se mencionó, pero no fue desarrollado, es que la experiencia de sufrimiento no es valiosa ni significativa de la misma manera para todas las personas enfermas. Esto tiene que ver con la personalidad de las personas y cómo cada una vive su experiencia de sufrimiento. En esta sección desarrollaré la relación entre la experiencia de sufrimiento y la personalidad.

La manera en que el sufrimiento es experimentado, y puede superarse, varía de persona a persona. Después de que dos personas han pasado por un episodio traumático similar, una de ellas puede reponerse con mayor facilidad que la otra, es decir, una de ellas tiene mayor disposición de lidiar con la experiencia de sufrimiento. La mayor disposición de lidiar con el sufrimiento y superarlo tiene que ver con la capacidad de *resiliencia*.

La resiliencia es la capacidad de superar el sufrimiento. Quien haya desarrollado mejor esta capacidad, puede superar más fácilmente la experiencia de sufrimiento que, por lo general, es causada por algún suceso traumático. De un suceso traumático, como puede ser la pérdida del hogar por un terremoto, una persona con mejor capacidad de resiliencia puede sobreponerse más fácilmente a la experiencia de sufrimiento causada por este suceso. Mientras que otra persona que no haya desarrollado esta capacidad, le costará más trabajo superar esta experiencia, e incluso, esta persona podría desarrollar desordenes afectivos como

estrés postraumático, y requerir de ayuda adicional para superar la experiencia de sufrimiento causada por la pérdida de su hogar (ver Krashin, Murinova, Howe & Ballantyne 2014, 113).

El desarrollo de la capacidad de resiliencia depende de diversos factores que tienen que ver con el entorno de la persona en el momento del suceso traumático, y con el entorno en el que esta persona se desarrolló. Los principales factores que intervienen en el desarrollo de la resiliencia son la familia, la cultura y la educación (Fleming & Ledogar 2008, 8).

La familia influye en la resiliencia, porque es el primer círculo social en el que las personas se desarrollan. En este aspecto, la resiliencia puede ser desarrollada mejor en una familia que no es disfuncional, es decir, en una familia en la que los conflictos, la mala conducta o los abusos no están presentes. La cultura juega un papel importante en el desarrollo de la resiliencia, porque influye en cómo las personas ven aquello que es causa del sufrimiento. Por ejemplo, personas que crecieron en una cultura en la que la muerte es simplemente el comienzo de una vida mejor, tendrán la tendencia de superar con mayor facilidad la experiencia de sufrimiento que surge de la muerte de un ser querido que aquellas personas cuya concepción de la muerte es distinta. Finalmente, la educación es importante porque a través de ésta se puede fomentar el desarrollo de la capacidad de resiliencia.

Además de la resiliencia, la cual es una capacidad, otro aspecto que tiene que ver con la persona, y su relación con la experiencia de sufrimiento son los rasgos de carácter y de personalidad. A continuación me centraré en estos aspectos y su relación con el sufrimiento.

La palabra “carácter” es derivada del griego *kharaktér*, la cual se refiere a la marca que se ponía sobre las monedas o al hierro para marcar el ganado. De ahí que el sentido de “carácter” sea aquello que distingue de lo demás. En el uso contemporáneo de la palabra se ha llegado a usar como el conjunto de cualidades que distingue a un individuo de otro. Así,

en el uso contemporáneo, la palabra “carácter” se llega a utilizar como sinónimo de *personalidad* (ver Homiak 2016).

Sin embargo, en filosofía el término “carácter” tiene otras connotaciones. Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* (1985, 1103a), dice que hay dos clases diferentes de excelencias humanas: las excelencias de pensamiento y las excelencias de carácter. Cuando se habla de excelencias del carácter, la tendencia ha sido relacionarlas con las virtudes. Así, el carácter no solo tiene que ver con cualidades de individualidad o personalidad, sino que tiene que ver con cualidades de excelencia que hacen virtuoso a un individuo. En contraposición de las virtudes están los vicios. Bajo esta concepción, una persona no virtuosa o viciosa es aquella con rasgos de carácter contrarios a la excelencia.

Una manera de distinguir a los rasgos de personalidad y a los rasgos de carácter es relacionando a estos últimos con aspectos morales de la persona y a los primeros con aspectos no morales. De acuerdo con Peter Goldie, “un rasgo de carácter es más profundo que un rasgo de personalidad” (Goldie 2004, 4). De acuerdo con lo anterior, Goldie afirma que un rasgo de personalidad denota aspectos de la persona como pueden ser sus aptitudes para realizar ciertas tareas. Así, si para un puesto de trabajo se requiere de personas que se desenvuelvan bien en público y puedan establecer buenas relaciones interpersonales, entonces se buscará personas que no sean tímidas, pero que una persona sea tímida o no, no dice nada respecto al valor moral de esta persona (*ibid.*). En cambio, de acuerdo con Goldie, los rasgos de carácter, al estar ligados con las virtudes y los vicios, denotan aspectos de la persona que tienen que ver con cómo actuarían bajo circunstancias que involucren aspectos morales.

De acuerdo con Goldie, a través de los rasgos de carácter se conoce mejor cómo es una persona, ya que además de describir como es una persona también da indicios de cómo las personas reaccionarían en contextos morales. Siguiendo esta línea también se podría saber

cómo una persona actuaría frente a la experiencia de sufrimiento. Por ejemplo, se tiende a pensar que una persona compasiva tendrá una mejor respuesta frente al sufrimiento de los demás que una persona que no es compasiva.

No obstante, la idea de rasgos de carácter enfrenta serios problemas. El problema principal que enfrenta es el problema del *situacionismo*.³¹ De acuerdo con esta postura, los rasgos de carácter no son estables o consistentes a través de distintas situaciones, es decir, las personas actúan según la situación, y no según sus rasgos de carácter. Así, es erróneo invocar a los rasgos de carácter para explicar las acciones de las personas.

Esta postura se apoya principalmente en experimentos en psicología social. El modelo de experimento más influyente en esta postura son los experimentos de Milgram.³² A grandes rasgos, el modelo consistía en poner en un cuarto a tres personas que cumplían distintos roles. En un lado estaba la persona A conectada a un aparato que aparentemente le daba descargas eléctricas, y del otro estaban una persona B que tenía control sobre el aparato y otra C que cumplía el papel de un investigador. La persona A estaba coludida con el investigador y actuaba de tal manera que pareciera que sufría a partir de la intensidad de la supuesta descarga. Conforme B iba aumentando la intensidad de la descarga, la persona A actuaba como si la descarga fuera cada vez más fuerte y dolorosa. Mientras tanto, la persona C ordenaba a B aumentar la intensidad cada vez más.

³¹ El situacionismo surge en psicología a finales de los 60's y 70's del siglo pasado como una postura en el debate persona-situación (*person-situation debate*). Esta postura pone en duda postulados ampliamente aceptados sobre la personalidad y, como efecto de esto, también pone en duda la viabilidad de la psicología de la personalidad como disciplina. A grandes rasgos, el situacionismo critica la idea de que haya ciertos rasgos de personalidad que sean estables y globales independientemente de la situación. En lugar de esto, esta postura defiende que la conducta va ligada a la situación, y los rasgos se adaptan a este contexto. Después, este debate fue traído a la filosofía principalmente por Gilbert Harman (1999) y John Doris (2002) para criticar la idea de los rasgos de carácter, los cuales son centrales para una ética de las virtudes aristotélica. Para ver más sobre este debate en psicología ver (Miller 2014, 85-90) y en filosofía ver (Miller 2017, parte 1.1).

³² Para más sobre el modelo y sus resultados ver (Milgram 1974).

Cabe mencionar que este experimento se le presentaba a B como un experimento de memoria en el que tenía que “castigar” a A si esta erraba y si A era capaz de retener información a pesar del dolor que pudiera sentir. Sin embargo, el experimento no era para estudiar la memoria sino la obediencia y a quien en realidad se estaba estudiando era a B. De esta manera, el experimento pretendía mostrar si las personas ceden a las imposiciones de una figura de autoridad, en este caso representada por el investigador, a pesar de los resultados indeseables que se puedan dar a partir de lo impuesto por dicha figura.

Los resultados del experimento concluyeron que las personas B cedían a lo que imponía C sin importar el dolor de A. En este sentido, aunque las personas pudieran tener el rasgo de la compasión, en esta situación ese rasgo no se manifestaba, y su conducta se adaptaba a la situación, es decir, cedían ante una figura de autoridad representada en el investigador y ésta prevalecía sobre su rasgo de compasión. De lo anterior, algunos filósofos concluyeron que “gran parte del comportamiento humano es atribuible a los rasgos aparentemente triviales de las situaciones en las que las personas se encuentran” (Homiak 2016, parte 5.1). Así, no hay rasgos de carácter estables y que prevalezcan en todos los contextos, sino que las personas se adaptan según las circunstancias.

Se pueden identificar distintas posturas a lo anterior. Por un lado, están las posturas escépticas de los rasgos de carácter y, por consiguiente, de las virtudes. Al respecto, Gilbert Harman dice que los resultados en los experimentos de psicología social muestran que “a menudo las atribuciones ordinarias de rasgos de carácter de las personas están profundamente equivocadas e incluso puede darse el caso de que no exista tal cosa como el carácter, ni rasgos de carácter ordinarios del tipo que la gente cree que hay, y tampoco ninguna de las virtudes y los vicios morales habituales” (Harman 1999, 316). Así, de acuerdo con Harman, la atribución de rasgos de carácter y de virtudes es un error. La explicación de la conducta se

debe hacer apelando a otros elementos adecuados involucrados en la situación y que tengan una base empírica.

Por otro lado, hay posturas que tratan de hacer compatible la idea de que hay rasgos de carácter sin negar la crítica situacionista. Para esta postura, los rasgos de carácter no son estables e independientes del contexto, sino que responden localmente a una situación concreta. Así, según Doris

[a]unque la reflexión sobre el situacionismo me ha llevado a rechazar una comprensión de la conducta de acuerdo con rasgos robustos, apruebo la posibilidad de rasgos "locales" temporalmente estables, en situaciones particulares, que están asociados con importantes diferencias individuales a la conducta. Como entiendo las cosas, es probable que estos rasgos locales sean extremadamente finos; una persona puede repetidamente ser de ayuda en la misma situación, y repetidamente inútil en otra situación sorprendentemente similar (Doris 2002, 25).

De acuerdo con lo anterior, por ejemplo, una persona puede tener el rasgo de la compasión cuando ve sufrir a alguien cercano, y no tener este rasgo en otra situación en la que alguien que no es cercano a ella está sufriendo. De esta manera, los rasgos de carácter no están desligados de la situación, sino que se manifiestan de acuerdo con las peculiaridades de cada situación.

Finalmente, otra postura respecto al situacionismo es rechazarlo y proponer una teoría que explique de qué manera los rasgos de carácter pueden ser estables en todas las situaciones. Una teoría de este tipo es propuesta por Nancy Snow (2010) y Daniel Russell (2009). La teoría es el “sistema de la personalidad cognitivo-afectiva” (CAPS por sus siglas en inglés) y tiene su base empírica en la psicología sociocognitiva.³³

³³ La evidencia en la que se basa la teoría es sobre las firmas individuales de personalidad. De acuerdo con esta teoría, “las firmas de personalidad proveen bases [empíricas] para atribuir rasgos locales a las personas que están indexados de acuerdo con las situaciones significativas para ellas” (Snow 2015, 366). Así, según Snow, hay rasgos locales que corresponden a situaciones que son significativas para las personas. Por ejemplo, una

El CAPS conceptualiza a la personalidad “al nivel de procesos psicológicos en términos de unidades cognitivo-afectivas tales como valores, metas, expectativas, deseos, cogniciones, afectos y estrategias autorregulatorias” (Snow 2015, 365). Estas unidades están estrechamente relacionadas con la conformación de rasgos. El fomento y el ejercicio de unidades positivas pueden resultar en la formación de virtudes, mientras que el fomento y el ejercicio de unidades negativas pueden resultar en la formación de vicios.

Por ejemplo, ver repetidamente a personas sufrir y tener el deseo de aliviar su sufrimiento puede formar el rasgo de la compasión. Sin embargo, esto aún no explica por qué a veces se manifiesta este rasgo y a veces no, o por qué a veces, aunque se tenga el rasgo no se actúa. De acuerdo con esta teoría, la estructura de los rasgos está relacionada con distintas variables, de ahí que a veces se actúe y a veces no. “Esta variabilidad en la activación de rasgos en respuesta a las características de las situaciones es conocida como dinámica de rasgos” (Snow 2015, 365). De este modo, las respuestas de los rasgos a las situaciones cambian de acuerdo con las características de cada situación. No obstante, con lo dicho hasta aquí, los rasgos de carácter aún están ligados a las situaciones, es decir, son locales y no se ha explicado en qué sentido llegan a ser virtudes.

Para el CAPS los rasgos de carácter “son paquetes integrados por motivaciones distintivas, cogniciones y elementos afectivos, en los cuales los componentes cognitivos y afectivos son formados y dirigidos por motivaciones características de la virtud” (Snow 2015, 366). De acuerdo con Snow, las virtudes son subconjuntos de los rasgos de carácter los cuales son locales, pero pueden llegar a ser globales y estables en cada situación a través del hábito.

persona que tiene el rasgo de la compasión manifestará este rasgo en situaciones significativas para ella, como es el caso de mostrarse compasiva cuando alguien cercano está sufriendo. En cambio, cuando alguien no cercano sufre, es posible que esta persona no manifieste el rasgo de la compasión porque esta situación no es significativa para ella.

Por ejemplo, un rasgo es local cuando una persona solamente manifiesta el rasgo de la compasión cuando alguien cercano sufre. Pero, con el hábito y la repetición de este rasgo en esa situación, puede desarrollarlo de tal manera que después puede manifestarse el rasgo en otras situaciones en las que quien sufre no es alguien cercano. Si se nota que típicamente cuando alguien sufre esta persona manifiesta el rasgo de la compasión, entonces se puede decir que tiene la virtud de la compasión, es decir, este rasgo se vuelve global. Cabe señalar que la teoría acepta que puede haber alguna situación en la que el rasgo no se manifieste. Esto se debe a la dinámica de los rasgos. No obstante, si en la mayoría de las situaciones se manifiesta el rasgo, entonces se puede afirmar que este rasgo es global y, por lo tanto, una virtud.

Similar a lo anterior, para Russell el modelo de CAPS es una teoría de la personalidad y define “carácter” como la parte de la personalidad que tiene significado normativo. Para su teoría, los rasgos de carácter se entienden como un subconjunto de la personalidad con relevancia ética, o también se pueden entender como el todo de la personalidad desde un punto de vista ético. Así, de acuerdo con Russell, los rasgos de carácter son un “paquete cohesivo de atributos cognitivo-afectivos” (Russell 2009, 330) que tienen relevancia moral. De ahí su importancia para la conformación de virtudes. Para la teoría de Russell, una virtud es “un rasgo de carácter por el cual uno con regularidad, y con *phronēsis*, actúa por buenas razones desde una perspectiva ética general” (Russell 2009, 330). De nuevo en esta teoría se tiene que un rasgo de carácter, si bien puede corresponder a situaciones particulares, con el hábito y la regularidad este rasgo puede trascender cualquier situación particular, y manifestarse en cualquier situación que sea similar.

Bajo esta perspectiva, se puede considerar a los rasgos de carácter como un subconjunto de la personalidad que están estrechamente relacionados con las virtudes y la

ética. Tanto para Russell como para Snow, el modelo de CAPS es una teoría de la personalidad que toma en cuenta a los rasgos de carácter como una parte central para el desarrollo de virtudes. A pesar de la evidencia en psicología social de que los rasgos de carácter son locales, es decir, que se adaptan según la situación, hay evidencia también empírica a favor de que hay rasgos de carácter que, si bien en un principio son locales, pueden llegar a ser globales a través del hábito, la repetición y su ejecución.

El sufrimiento puede ser importante para la conformación y modificación de rasgos de carácter. Muchos de los rasgos de carácter que se pueden considerar virtudes están relacionados con el sufrimiento de los demás. Algunos de ellos son la compasión, la benevolencia, la generosidad, la solidaridad, etc. Incluso, en algunos casos, el sufrimiento puede ser importante para la conformación de ciertos rasgos. Por ejemplo, la compasión o la solidaridad pueden surgir como respuesta al sufrimiento de los demás.

De igual manera, la experiencia propia de sufrimiento puede influir en los rasgos de carácter propios. Como se vio en la sección anterior, la experiencia de sufrimiento de una persona enferma puede influir para que surja el rasgo de la humildad al reconocer que tiene ciertas limitaciones y que necesita la ayuda de otras personas. También algunos rasgos de carácter pueden influir en la postura que se tome respecto a la experiencia de sufrimiento propia. Por ejemplo, una persona con el rasgo de la paciencia puede tomar de mejor manera su experiencia de sufrimiento y esperar lo que sea razonable para superar su experiencia de sufrimiento o para sobrellevarla mejor si es ineludible como en el caso de una enfermedad crónica.

En esta sección se ha visto cómo la resiliencia es una capacidad importante para lidiar con el sufrimiento, y cómo esta capacidad está relacionada con ciertas condiciones que afectan su desarrollo. Después se abordó a los rasgos de carácter y cómo el situacionismo es

un problema para ellos. En esta parte se exploraron diferentes maneras de tratar con el problema del situacionismo. En especial se hizo énfasis en la teoría de la personalidad cognitivo-afectiva (CAPS). Para esta teoría hay una manera en que el situacionismo no es un problema para los rasgos de carácter. Así, si bien los rasgos no son por sí mismos estables en todas las situaciones, y su manifestación depende de las características de las situaciones; con el hábito, la repetición y su ejercitación pueden llegar a ser estables en la mayoría de las situaciones que sean similares. Es importante esta caracterización de rasgos, ya que más adelante se defenderá que la experiencia de sufrimiento contribuye al desarrollo de excelencias de carácter y, por lo tanto, de virtudes. Así, a partir de una experiencia de sufrimiento se pueden desarrollar virtudes. Más adelante, en el capítulo 4, reafirmaré esta idea.

2.3 Narración y sufrimiento

En esta sección plantearé que al menos la experiencia de sufrimiento en los seres humanos tiene una estructura narrativa. Como se verá a continuación esta estructura permite que las personas tengan una noción de su experiencia de sufrimiento y esto da pie al desarrollo de ciertos rasgos que si se cultivan y ejercitan podrían llegar a ser virtudes. Esta sección sirve de enlace entre la primera parte de esta tesis sobre la naturaleza e importancia del sufrimiento y la siguiente parte en la que me ocuparé de la relación del sufrimiento con las virtudes.

En lo que sigue me apoyaré en la concepción de Peter Goldie sobre narración y emociones. Como se vio en el primer capítulo, la experiencia de sufrimiento puede estar constituida por emociones, además de otras experiencias afectivas. La concepción de Goldie, si bien es sobre emociones, puede aplicarse a la experiencia de sufrimiento debido a que esta experiencia a menudo está constituida por emociones.

De acuerdo con la concepción de Goldie, la narración puede tener dos estructuras. Una estructura interna y otra externa. En la estructura interna, la persona de la narración es parte de ésta como un personaje. En cambio, en la estructura externa, el papel de la persona de la narración es como narradora sin ser necesariamente un personaje de la narración (Goldie 2012, 26). En este sentido, las emociones que surgen de cada estructura pueden ser diferentes. En el caso de la estructura interna las emociones que surgen en la persona de la narración son similares a las que tuvo cuando sucedieron las situaciones narradas. En cambio, en la estructura externa las emociones que surgen son respuesta a las situaciones narradas.

Por ejemplo, en la novela *Job* de Joseph Roth, el protagonista es un judío ruso llamado Mendel que tiene tres hijos. El más pequeño de sus hijos se llama Menuchim, y es epiléptico con un cierto grado de retraso mental. El mayor de sus hijos se enlista en el ejército y muere en la guerra, y el de en medio migra a Estados Unidos. Este último, después de unos años, manda traer a su padre de Rusia a Estados Unidos. Por esta razón, Mendel abandona a su hijo menor enfermo en su aldea natal. Mendel se establece en Estados Unidos y pasan los años, pero no olvida a Menuchim y, a pesar de los años, sigue sufriendo por haber abandonado a su hijo. Tal vez Mendel siente remordimiento o arrepentimiento, pero cualquiera que sea la experiencia afectiva que tenga, Mendel sufre porque desea no tener las experiencias afectivas que tiene a raíz de este suceso.

La narrativa de Mendel puede tener una estructura interna cuando en Nueva York, lugar donde se instala una vez que llega a Estados Unidos, recuerda el episodio de cuando dejó a su hijo en la aldea, y recuerda cómo se sintió en ese momento. Tal vez en ese momento se sintió triste por haber dejado atrás a su hijo. También puede tener una estructura externa cuando Mendel reconstruye como narrador la historia de su hijo a sus amigos judíos con los que se reúne periódicamente en Nueva York, y les muestra cómo se sentía en el momento

que abandonó a su hijo. En este último caso, Mendel tiene experiencias afectivas desagradables en el momento que cuenta la historia como narrador. Así, Mendel tiene experiencias afectivas desagradables sobre su narración pasada, ya sea como personaje de la narración o como narrador. Además, Mendel sufre porque desea no tener esas experiencias afectivas.

Lo anterior es en cuanto a la estructura de la narración, pero de acuerdo con Goldie hay distintos tipos de narraciones. Por un lado, está la narración autobiográfica. Esta narración está constituida por los sucesos que le han pasado a uno a lo largo de su vida, como puede ser el caso de Mendel. Por otro lado, están las narraciones pasadas y futuras. Las narraciones pasadas, al igual que las futuras, pueden ser sobre uno mismo (narración autobiográfica) o sobre otros. Según Goldie, las narraciones sobre el pasado se relacionan con “la idea de la identidad personal que se relaciona con la cuestión metafísica de qué es lo que convierte a alguien en la misma persona a lo largo del tiempo; la idea de supervivencia; y la idea de un yo estable cuyos rasgos definitorios permanecen relativamente estables en el tiempo” (Goldie 2012, 117). Mientras que las narraciones futuras cuando se conjugan con la imaginación y las emociones tienen un papel epistémico importante en cuanto que pueden ser “guía de nuestra razón práctica” (Goldie 2012, 76). Ahora explico mejor esto.

Para aclarar en qué consiste el pensamiento narrativo futuro y su relación con la razón práctica me apoyaré en un ejemplo. Juana está a punto de emprender un viaje y tiene todo listo excepto su equipaje. Cabe señalar que su vuelo está programado a primera hora en la mañana. Como su viaje será largo, Juana sabe que tiene que preparar un equipaje vasto y no le llevará poco tiempo hacerlo. Un día antes de su viaje ella tiene flojera de hacer las maletas y posterga hacerlas viendo su celular. De pronto, empieza a imaginar una historia en la cual está haciendo las maletas poco tiempo antes de tener que ir al aeropuerto. En esta historia

que imagina se le hace tarde, y al no pedir un Uber con tiempo, éste demora. Al final llega tarde al aeropuerto y pierde su vuelo.

Con la historia que se imagina, Juana también imagina cómo se sentiría si perdiera su vuelo. Imagina la frustración y la tristeza que sentiría si sucediera esta situación, y el arrepentimiento de no haber hecho el equipaje con tiempo. Así, deja el celular y piensa que es mejor hacer de una vez las maletas para al otro día no llegar tarde al aeropuerto y no perder su vuelo. De esta manera, la historia que ella imagina sobre un suceso futuro hace que recapacite, se ponga a hacer algo que puede hacer en ese momento y evitar así un suceso del que se arrepentirá en el futuro.

Cabe aclarar que la imaginación no solo es importante en sucesos futuros. También puede tener un papel importante respecto a sucesos pasados. Regresando al ejemplo anterior, Juana, en lugar de imaginarse lo que podría pasar si no hace su equipaje con tiempo, posterga hacerlo. De hecho, se le hace tarde y pierde su vuelo. Juana recuerda cómo estuvo perdiendo el tiempo un día antes y en lugar de hacer su equipaje solo estuvo viendo su celular. Ella se arrepiente de este suceso pasado y se siente mal por ello, pero además imagina que de haber hecho su equipaje con tiempo no hubiera perdido su vuelo y no se sentiría mal. Al contrario, estaría alegre por haber comenzado su viaje.

Para Goldie, este tipo de narraciones y emociones como el arrepentimiento pueden tener un efecto de retroalimentación en las personas, es decir, las personas pueden aprender de sus errores (Goldie 2012, 87). Cuando Juana recuerde el suceso de cuando perdió el avión por haber hecho tarde su equipaje y cómo se sintió en ese momento, deseará no sentirse así de nuevo, y entonces tener la previsión de hacer con tiempo cualquier cosa similar. De igual manera, aunque a Juana nunca le haya sucedido algo como perder un avión, al imaginar que esto podría suceder y cómo se podría sentir al respecto, puede influir en su conducta, y así

prever que si hace las cosas con tiempo no se arrepentirá. Juana puede aprender que es mejor hacer las cosas con tiempo que a la mera hora a partir de narraciones futuras en las que imagina que se siente mal.

Como se vio en el primer capítulo la experiencia de sufrimiento está constituida por una experiencia afectiva desagradable y el deseo de no tener esa experiencia. Así, las personas tienen la experiencia de sufrimiento al desear no tener experiencias afectivas desagradables como el arrepentimiento o la frustración. La experiencia de sufrimiento que surge de narraciones que se imaginan al futuro o de narraciones que describen el pasado contribuye a la formación de rasgos virtuosos. Juana al imaginar recurrentemente que se podría arrepentir si no hace algo con tiempo suficiente y desear no sentirse así, a la larga puede adquirir el rasgo de la prudencia. De igual modo, si Juana recuerda cómo se sintió cuando perdió el avión y se arrepiente de este suceso, puede adquirir el rasgo de la prudencia para que no se repita un suceso similar.

Ahora bien, así como las narraciones sobre el pasado y las que se construyen sobre el futuro están relacionadas con la experiencia de sufrimiento, y esta relación puede contribuir al desarrollo de ciertos rasgos, la narración autobiográfica tiene una relación especial con la experiencia de sufrimiento. Este tipo de narración permite que las personas tengan una perspectiva de su experiencia de sufrimiento. En ocasiones, sin la narración autobiográfica las personas no pueden tener una perspectiva significativa sobre su experiencia de sufrimiento. Un caso que puede ilustrar la importancia de la narración autobiográfica para la experiencia de sufrimiento es el caso de personas que sufren amnesia anterógrada.³⁴

³⁴ Las personas que padecen amnesia anterógrada no logran recordar lo que va sucediendo, es decir, no tienen memoria de corto plazo y olvidan en poco tiempo lo que ha sucedido. Por lo general, la memoria anterior a tener el padecimiento queda intacta. Así, las personas que tienen este tipo de amnesia recuerdan bien sucesos anteriores a tener el padecimiento, pero son incapaces de recordar los sucesos posteriores. Las causas de esta

Oliver Sacks describe el caso de un paciente con este padecimiento. En 1975, Jimmie llegó al asilo donde Sacks trabajaba por entonces con una nota que decía “desvalido, demente, confuso y desorientado”. Al inicio, el diagnóstico de Jimmie era que presentaba una inteligencia normal, no tenía problemas para socializar, era una persona dispuesta a colaborar, era amable y elocuente. Además, podía resolver problemas matemáticos complejos con facilidad, pero no problemas que requirieran una serie larga de pasos. Aparentemente no mostraba ningún indicio de que tuviera algún padecimiento ni físico ni mental. Sin embargo, Sacks empezó a identificar que había un problema cuando a preguntas sobre el número de los planetas o sobre cuáles son los elementos químicos de la tabla periódica, Jimmie respondía con información no actualizada; y cuando le preguntó por su edad, él respondió que tenía 19 años cuando evidentemente tenía más de 45 años. Así, Sacks descubrió que Jimmie padecía *amnesia anterógrada*. Su memoria se había quedado en 1945, y todo lo que había pasado desde entonces simplemente no era parte de Jimmie. Cada día que pasaba, Jimmie olvidaba que estaba en 1975, y su memoria solo databa de 1945 hacia atrás.

Por lo anterior, para Jimmie todo estaba bien, no tenía ninguna experiencia afectiva desagradable asociada a su padecimiento, ya que no se daba cuenta que tuviera amnesia anterógrada. Al momento que Jimmie se enteraba que tenía amnesia podría tener experiencias afectivas desagradables causadas por la noticia. Sin embargo, al poco rato olvidaba que estaba enfermo y, por consiguiente, las experiencias afectivas relacionadas con su padecimiento desaparecían. Jimmie no tenía alguna experiencia de sufrimiento que pudiera llegar a ser significativa asociada a su enfermedad. Solo las personas que le rodeaban se daban cuenta de la amnesia que padecía y podían compadecerlo por haber perdido gran parte

enfermedad suelen ser lesiones cerebrales como traumatismo craneoencefálico, encefalitis o problemas cerebrovasculares (ver Universidad Internacional de Valencia 2019).

de lo que había vivido. Sacks al respecto dice que “[l]o peculiar es que el horror sólo lo sienten los demás: el paciente, inconsciente, amnésico a su amnesia, puede seguir con lo que está haciendo, tan tranquilo, y no descubrir hasta después que perdió [...] media vida, y que *no se dio cuenta*” (Sacks 2009, 64).³⁵

De lo anterior se puede concluir que la narración autobiográfica es necesaria para que las experiencias de sufrimiento tengan algún significado para quien las padece y así ser importantes, por ejemplo, para el desarrollo de virtudes en la persona que tiene las experiencias de sufrimiento. Desde la perspectiva de la tercera persona se puede decir que Jimmie sufría al haber perdido los recuerdos de gran parte de su vida y para esta perspectiva de la tercera persona puede ser significativo el sufrimiento de Jimmie. Sin embargo, al no haber una narración autobiográfica en Jimmie sobre su padecimiento, él no tenía una experiencia de sufrimiento que fuera significativa para él asociada a su enfermedad. De esta manera, la narración autobiográfica es importante para la experiencia de sufrimiento, ya que permite que las personas tengan una perspectiva de su sufrimiento y éste pueda contribuir, entre otras cosas, al cultivo de virtudes.

Conclusiones

En este capítulo me centré en tres aspectos que están relacionados con el sufrimiento y que permiten ver su importancia. En la primera sección abordé la relación entre la enfermedad y el sufrimiento. En esta sección se pudo ver la importancia que tiene la experiencia de sufrimiento de la enfermedad y cómo ésta puede ser valiosa en cuanto que motiva al desarrollo de ciertas virtudes. En los capítulos siguientes desarrollaré más cómo el

³⁵ Las cursivas son mías.

sufrimiento es valioso, y principalmente cuál es el valor moral del sufrimiento. En este capítulo solamente me centré en cómo el sufrimiento puede ser valioso respecto a la enfermedad.

Después desarrollé la relación que hay entre el sufrimiento y la personalidad. En esta parte hice especial énfasis en los rasgos de carácter y los rasgos de personalidad. Además, en esta sección mencioné una manera de distinguir entre rasgos de carácter y rasgos de personalidad. Finalmente, argumenté que los rasgos de carácter influyen en cómo las personas consideran la experiencia de sufrimiento, pero también argumenté que la experiencia de sufrimiento influye en el desarrollo de ciertos rasgos de carácter.

Finalmente, en la última sección desarrollé la relación entre la experiencia de sufrimiento y la narrativa de las personas. Distinguí dos estructuras que pueden tener las narraciones: una estructura interna y una externa. Después mencioné cómo surge la experiencia de sufrimiento respecto a cada estructura. Una vez hecho lo anterior expliqué los distintos tipos de narraciones y la relación que tienen con el sufrimiento. A partir de esta relación sostuve cómo las personas pueden aprender de su experiencia de sufrimiento o adquirir ciertos rasgos de carácter a partir de ésta. Por último desarrollé que sin una estructura narrativa las personas no pueden tener experiencias de sufrimiento que puedan ser significativas para ellas y, de acuerdo con esto, pueda contribuir al cultivo de virtudes.

Ahora, en los siguientes capítulos diré cómo entender el valor moral del sufrimiento. Posteriormente desarrollaré la idea de que el sufrimiento es valioso porque fomenta el cultivo de virtudes. Algo de esto ya se ha visto en este capítulo, y ahora profundizaré más en estos temas.

Capítulo3

El valor del sufrimiento

En el primer capítulo se vio que el sufrimiento es desagradable, y por ello se busca evitarlo o cesarlo. En este capítulo no me centraré en lo desagradable del sufrimiento, sino que me ocuparé de otra idea que se tiene sobre éste. La idea es que el sufrimiento, además de desagradable, es *intrínsecamente* malo. Que el sufrimiento sea intrínsecamente malo quiere decir que en ninguna circunstancia puede considerarse como bueno. No importa la circunstancia o la situación en la que esté presente el sufrimiento, éste siempre será algo malo. No obstante, a pesar de lo anterior, en este capítulo exploraré de qué manera el sufrimiento puede ser bueno.

En lo que sigue me concentraré en mostrar de qué manera el sufrimiento puede ser bueno. Primero me centraré en las distinciones de tipos de valor. Me ocuparé de la distinción entre *valor intrínseco* y *valor extrínseco*, pero también hablaré de otras distinciones como el *valor instrumental* y *final*. Después de lo anterior, me centraré en los problemas que tiene el concepto de valor intrínseco, y desarrollaré algunas razones para dudar de este concepto. De esta manera, al poner en duda el concepto de valor intrínseco, argumentaré que el sufrimiento no es intrínsecamente malo, y desarrollaré una manera en el que puede ser bueno.

Para mostrar que el sufrimiento puede ser bueno analizaré *el problema del mal*. Aunque este problema es sobre el mal en general, aquí me enfocaré solamente en el sufrimiento. A grandes rasgos, el problema surge al preguntarse por qué Dios permite que haya sufrimiento en el mundo si él es omnisciente, omnipotente y moralmente bueno. Mi

interés no será atender a la justificación de la existencia de Dios, sino que me enfocaré en una solución particular del problema: *la solución de la virtud*. Esta solución principalmente propone que, para que haya ciertos bienes, debe haber ciertos males como el sufrimiento. Así, esta solución se basa en que, si no hubiera sufrimiento, entonces no podrían existir ciertas virtudes, y el mundo sin estas virtudes estaría peor.

Finalmente, para cerrar este capítulo me ocuparé del valor de la virtud. En esta parte analizaré si las virtudes siempre son buenas y analizaré algunos casos difíciles en los que parece que una persona tiene algunas virtudes, pero ella no es una persona virtuosa. Aunque en este capítulo no pierdo de vista la relación del sufrimiento con el cultivo de las virtudes, la explicación de esta relación será mejor desarrollada en el siguiente capítulo.

3.1 Valor y sufrimiento

El problema del valor se puede abordar desde distintas perspectivas. Una de ellas es cuando se pregunta cuál es el valor de las cosas desde una perspectiva económica. Por lo general, esta pregunta se traduce a ¿cuál es el precio de x ? Otra manera de abordar al valor es cuando se pregunta sobre lo bello y lo feo. De este problema, por ejemplo, se encarga la estética. Por último, otra manera de tratar el problema del valor es cuando se pregunta sobre lo bueno y lo malo.

La ética, o la teoría moral entendida ampliamente, se encarga del problema del valor en cuanto a lo bueno y lo malo. Digo que entendida ampliamente porque dentro de esta perspectiva puede haber diversos matices que se encargan del problema del valor de manera más particular. Mi objetivo aquí no es tratar al valor de manera general, sino ocuparme de qué manera el sufrimiento puede ser *bueno*.

Dado que mi objetivo es ocuparme del sentido en el que el sufrimiento puede ser bueno, cabe hacer algunas aclaraciones sobre el concepto de bueno y decir en qué sentido lo entenderé. De acuerdo con Mark Schroeder (2016), al menos se pueden identificar cuatro maneras en las que se utiliza “bueno”: predicativamente: “el placer es bueno”; *simpliciter*: “es bueno que vengas”; para denotar bienestar o una situación que es benéfica para algo o alguien: “es bueno para él hablar con ella”; y como atributo: “x es un buen cuchillo”. En lo que sigue me enfocaré en el uso de bueno como predicado.

Un problema que surge al considerar “bueno” como predicado es aclarar en qué sentido es bueno eso que se dice que es bueno, es decir, en virtud de qué es bueno o cuál es su fuente de valor. Por lo general, cuando se dice que algo es bueno en sí mismo o que la fuente de su valor está dada por el objeto sin apelar a algo más, se dice que este objeto es *bueno intrínsecamente*. En cambio, cuando se dice que algo es bueno porque su valor se deriva de algo más, se dice que este objeto es *bueno extrínsecamente*. Por otro lado, algo puede ser *bueno instrumentalmente*, es decir, es bueno porque es un medio para un fin. Estas distinciones han generado un debate importante en filosofía y muchas veces no es muy claro a qué se refieren los filósofos con estos conceptos. En lo que sigue me centraré en este debate, y al final aclararé si el sufrimiento puede ser bueno y, si lo es, en qué sentido.

3.1.1 Valor intrínseco y otras clases de valor

Algo tiene valor intrínseco si su valor depende de sí mismo, es decir, tiene valor por derecho propio y su valor no depende de algo más. De acuerdo con lo anterior, aquello que es bueno intrínsecamente se contrapone a lo que es bueno por el valor de algo más. Así, “aquello que es intrínsecamente bueno, lo es no derivativamente, sino que es bueno por su propio valor”

(Zimmerman & Bradley 2019). Lo anterior significa que aquello que tiene valor intrínseco no deriva su valor del valor de otras cosas.

De acuerdo con Moore “decir que un tipo de valor es ‘intrínseco’ solamente significa que la cuestión de si una cosa lo posee, y en qué grado lo posee, depende solamente de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión” (Moore 1993[1922], 286). A partir de lo anterior, Moore propone dos cosas acerca del valor intrínseco: 1) “es imposible que aquello que es estrictamente *una y la misma* cosa posea tal clase de valor [intrínseco] en un tiempo, o en un conjunto de circunstancias, y no lo posea en otro” (*ibid.*). 2) “[S]i una cosa dada posee en un cierto grado [*degree*] alguna clase de valor intrínseco, entonces no solo debe la misma cosa poseerlo, bajo todas las circunstancias, en el mismo grado [*degree*], sino también todo *exactamente igual*, debe, bajo todas las circunstancias, poseerlo exactamente en el mismo grado” (Moore 1993[1922], 287). Con lo anterior, Moore trata de mostrar que aquello que es bueno intrínsecamente siempre será bueno independientemente de las circunstancias, y tendrá el mismo grado de valor en todas las circunstancias en las que el objeto esté.

Así, aquello que es bueno intrínsecamente tiene este valor en todas las circunstancias en las que se encuentre. Si hay alguna circunstancia en la que no es bueno, entonces su valor no es intrínseco. Por ejemplo, para Christine Korsgaard, una cosa que no sea buena en todas las circunstancias tiene entonces un valor extrínseco. De acuerdo con ella, el valor de esta cosa “se deriva o resulta dependiente de las circunstancias” (Korsgaard 2011, 463). Detrás de esta idea está el método de aislamiento de Moore.

El método de aislamiento sirve para decidir correctamente qué es bueno intrínsecamente y qué lo es extrínsecamente. Este método consiste en considerar qué cosas son buenas intrínsecamente si fueran aisladas absolutamente de todas las circunstancias. Al existir por sí mismas, su existencia se debería considerar como buena. De este modo, las

cosas que se llegan a considerar como buenas en el aislamiento total, tienen valor intrínseco, ya que su valor no depende o no es derivado de las circunstancias o de otro objeto (Moore 1993[1922], 236).

Por otro lado, para Moore el valor intrínseco no es una propiedad natural de los objetos, y tampoco es derivado de las propiedades naturales de estos. En este sentido, para él, si algo es bueno intrínsecamente, su bondad no es una propiedad como lo sería el color o la forma (ver Moore 1993[1922], 295). Sin embargo, si bien el valor intrínseco no es derivado de las propiedades naturales de los objetos, éste sí superviene a las propiedades naturales.

La preocupación principal de Moore para definir el valor intrínseco como no derivado de las propiedades naturales es para rechazar la idea de que solo hay una cosa que es buena intrínsecamente dadas las propiedades naturales. Si solo se apelara a las propiedades naturales, entonces, según Moore, el único objeto que sería bueno intrínsecamente es el placer y, contrario al placer, el dolor sería intrínsecamente malo.

Para Moore, el placer no es el único objeto que es bueno intrínsecamente, y tampoco debería ser reemplazado por otro objeto como el conocimiento. De acuerdo con él, “hay una *inmensa variedad* de cosas diferentes, las cuales *todas* son intrínsecamente buenas” (Moore 1966, 129). Así, si hay una variedad de objetos que son intrínsecamente buenos, entonces ¿cuáles son esos objetos que son buenos intrínsecamente? Moore, además de mencionar el placer y el conocimiento, no dice más al respecto. En cambio, por ejemplo, Frankena (1973, 87-88) da una lista exhaustiva de cuáles son esos objetos que son buenos intrínsecamente. Además del placer y del conocimiento, de su lista destacan la vida, la felicidad, la salud, el amor, la libertad, el honor, etc. Sin embargo, de esta lista no es claro por qué incluir estos objetos y no otros. Lo último se debe a que el concepto de valor intrínseco no es claro. A continuación, me centraré en algunas objeciones al concepto de valor intrínseco.

La primera objeción en la que me centraré no niega que haya objetos con valor intrínseco. Esta objeción, más bien, se enfoca en plantear que no es adecuada la manera en que Moore entendió el concepto de valor intrínseco. De acuerdo con esta objeción, Moore solamente se centró en dos clases de valor: el valor intrínseco, y su contraparte, el valor extrínseco. Así, bajo la concepción de Moore, aunque haya otras clases de valores como, por ejemplo, el valor instrumental, éste solo es un tipo de valor que corresponde a alguna de las dos clases mencionadas. Sobra decir que, de acuerdo con Moore, el valor instrumental es un tipo de valor extrínseco, ya que en este caso el valor del objeto deriva de que es un *buen* medio para un fin *bueno*.

No obstante, Korsgaard en “Dos distinciones en la bondad” (2011) plantea que al menos se pueden distinguir cuatro clases de valores y que son distintas entre sí. Estas clases de valor son el valor intrínseco, extrínseco, instrumental y final. La crítica de Korsgaard se basa en señalar que a menudo se confunde el valor extrínseco con el instrumental y señala que “[d]ecir que algo es intrínsecamente bueno no significa por definición que se valora por sí mismo: significa que tiene bondad en sí mismo” (Korsgaard 2011, 461). Así, de acuerdo con ella, valorar algo como intrínsecamente bueno no tiene que ver con alguna propiedad del objeto, sino con la fuente de lo bueno. Más adelante se verá cuál es esa fuente a la que se refiere Korsgaard.

Para Korsgaard hay dos distinciones de lo bueno: “[u]na es la distinción entre las cosas que se valoran por sí mismas y las cosas que se valoran por otra cosa” (Korsgaard 2011, 461). Esta distinción tiene que ver con *cómo* se valoran las cosas, es decir, si son buenas como medios para un fin o son buenas por sí mismas como fin. Esta distinción tiene que ver con el valor instrumental y final. Por ejemplo, la salud se suele juzgar como buena en sí misma, es decir, es buena como fin. Mientras que hacer ejercicio y comer adecuadamente se

consideran medios para tener buena salud. De este modo, hacer ejercicio y comer adecuadamente es bueno instrumentalmente, ya que son buenos medios para tener buena salud.

La otra distinción que propone Korsgaard se relaciona con *el valor que tienen* las cosas. En esta distinción está el valor intrínseco y extrínseco. Así, de acuerdo con Korsgaard, las cosas que tienen valor intrínseco son buenas en sí mismas, mientras que las que tienen valor extrínseco son buenas derivativamente. De este modo, ella argumenta que es erróneo contrastar el valor intrínseco con el instrumental. Lo adecuado es contrastar el valor intrínseco con el extrínseco, ya que puede haber cosas que se juzgan buenas como fines, y tener valor derivado de algo más. Por ejemplo, en el caso de la salud su valor es extrínseco, ya que su valor es derivado de algo más como puede ser la vida, es decir, estar saludable es bueno porque permite vivir mejor y por más tiempo. Así, estar saludable deriva su valor de estar vivo.

Cabe destacar que las cosas con valor extrínseco no necesariamente derivan su valor de algo que tenga valor intrínseco. Su valor también puede ser derivado de otras cosas cuyo valor es extrínseco. Según si la teoría es pluralista o monista, existen muchas cosas con valor intrínseco; o solo hay una cosa cuyo valor es intrínseco y de la cual se deriva el valor de todo lo demás.

Por ejemplo, Kant y Aristóteles podrían considerarse monistas respecto al valor intrínseco. Lo anterior se debe a que, para ambos filósofos, hay solo una cosa que es buena en sí misma y de la cual se deriva el valor de lo demás. En el caso de Aristóteles es la

felicidad³⁶ y en el de Kant es la buena voluntad.³⁷ Korsgaard, siguiendo a Kant, formula una versión monista del valor intrínseco, pero a diferencia de Kant que propone a la buena voluntad, ella propone a la humanidad como aquello único que es bueno en sí mismo y cuyo valor no deriva de algo más. De acuerdo con Korsgaard de la humanidad se deriva el valor de todos los demás objetos. En cambio, como se vio anteriormente, Moore podría considerarse como un pluralista del valor intrínseco. Para él no hay solo una cosa que sea buena en sí misma, sino que varias cosas podrían serlo.

No obstante, a pesar de lo anterior, no es del todo claro cuáles son los objetos que tienen valor intrínseco. Si son solo uno o muchos, y cuáles son esos objetos. Como se vio, hay filósofos que afirman que solo una cosa puede ser buena intrínsecamente, pero no hay consenso sobre cuál debería ser. Unos proponen a la felicidad, otros al placer, y otros como Kant, a la buena voluntad. Otros filósofos como Moore no se comprometen con un monismo, sino que afirman que varios objetos pueden tener valor intrínseco. Sin embargo, cabe preguntarse cuáles son esos objetos que son buenos en sí mismos, y si es relevante para el valor de esos objetos afirmar que son buenos intrínsecamente.

Ahora bien, otra objeción que se le suele hacer al concepto de *valor intrínseco* es que este concepto no es moralmente relevante. De acuerdo con esta objeción, el concepto de valor intrínseco puede ser coherente, es decir, se puede argumentar de manera coherente que x es bueno en sí mismo, pero el concepto es superfluo en términos morales. El valor intrínseco no

³⁶ Según Aristóteles “llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. [...] Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud [...] los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices” (Aristóteles 1985, 1097a-b).

³⁷ De acuerdo con Kant “[e]n ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar [...], el buen ánimo, la decisión [...], son sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales [...] no es buena (Kant 1996[1785], Ak. IV 393).

agrega razones para hacer x o para aceptar su valor, es decir, el concepto es normativamente redundante.

De acuerdo con esta objeción, que algo sea bueno intrínsecamente no es una razón por sí misma para reconocer que un objeto es bueno. Lo que permite reconocer que algo es bueno es una actitud o emoción que se tiene hacia el objeto. De este modo, “la bondad del conocimiento y la maldad del dolor no son propiedades que nos den una razón para tener una actitud favorable o desfavorable hacia estas cosas. Más bien, la bondad del conocimiento consiste en que uno debería tener una actitud positiva hacia él, y la maldad del dolor consiste en que uno debería odiarlo” (Kraut 2011, 16). De acuerdo con lo anterior, lo que es normativamente relevante no es que esos objetos sean buenos o malos en sí mismos, sino la actitud que se tiene hacia ellos. Así, dependiendo de la actitud, el conocimiento se puede valorar como bueno y el dolor como malo; y actuar en consecuencia, es decir, buscar el conocimiento y evitar el dolor.³⁸

Para responder a la objeción anterior, Olson recurre a Moore para hacer ver que en el concepto de valor intrínseco no hay un compromiso de afirmar que el valor intrínseco es una propiedad dadora de razones, es decir, no es una propiedad normativa. Para Moore el valor intrínseco es una propiedad de los objetos independientemente de si son dadores de razones. Así, “aunque el valor intrínseco es normativamente redundante, hay razones para creer que existe esta propiedad, dado que [...] la idea de que algunas cosas son valiosas como medios y otras lo son en sí mismas es una idea común e intuitiva” (Olson 2015, 52). De acuerdo con esto, aunque normativamente no es relevante hablar del valor intrínseco, sí lo es en cuanto

³⁸ En el primer capítulo ya se mencionó cómo lo desagradable del dolor puede estar constituido por un deseo para cesarlo o evitarlo. En este sentido, tener el deseo para evitar o eliminar el dolor es una actitud que nos lleva a considerarlo de manera negativa.

que intuitivamente hay objetos que se valoran por sí mismos y otros que se valoran por algo más. Al menos, esto último es lo que se trata de reflejar al abordar el problema del valor intrínseco.

Antes de continuar con la última objeción al concepto de valor intrínseco quisiera detenerme en analizar si con lo dicho hasta ahora el sufrimiento es candidato para tener valor intrínseco o de otra clase. De acuerdo con la definición que da Moore, aquello que tiene valor intrínseco, lo tiene en sí mismo, es decir, el valor no se deriva de otra cosa y tiene dicho valor independientemente de las circunstancias.

Si el sufrimiento fuera intrínsecamente bueno, lo sería en todas las circunstancias, pero esta afirmación es falsa. El sufrimiento no es bueno en todas las circunstancias. De manera contraria, se podría afirmar que el sufrimiento tiene valor intrínseco, pero éste es *malo*. No obstante, cuando un malhechor es castigado y tiene la experiencia de sufrimiento, se tiende a pensar que es bueno que sufra producto de su castigo. Así, el sufrimiento no es malo en todas las situaciones.

Otra alternativa es decir que el sufrimiento tiene otra clase de valor. Se podría argumentar que es bueno instrumentalmente en el sentido de que en ocasiones sirve como medio para un fin. Por ejemplo, en ocasiones se cree que la experiencia de sufrimiento es un medio para alcanzar la gracia divina,³⁹ o hacer sufrir a un malhechor es bueno porque es un medio para castigarlo.

³⁹ Un ejemplo que refleja cómo para algunas personas el sufrimiento físico es un medio para la gracia divina, se puede ver en los penitentes de Taxco. Cada año en Semana Santa, en Taxco, Guerrero, personas se unen a una procesión cargando sobre sus espaldas desnudas cruces de 50 kilos hechas con varas espinosas de zarza. Estas personas cuyo rostro está cubierto por una capucha recorren la ciudad descalzas y encadenadas. En cierto intervalo del recorrido algunas de ellas paran para flagelarse con un cordón que tiene clavos en las puntas. Estas personas llevan a cabo esta práctica porque creen que con ello están expiando sus pecados o hicieron una “manda” y ahora tienen que cumplirla de esta manera. Para más sobre esta ceremonia ver (Deeke 2009).

Sin embargo, el sufrimiento no solamente es valioso como medio. Como se verá en el siguiente capítulo, el sufrimiento puede ser bueno por sí mismo. Por ejemplo, ante las injusticias es bueno que las personas se enojen, y no solo es bueno, sino que se esperaría que las personas tengan estas experiencias de sufrimiento siempre que estén ante un suceso de injusticia.

No obstante, lo anterior no muestra que el sufrimiento sea bueno intrínsecamente. De acuerdo con la definición de Moore, para que el sufrimiento sea bueno intrínsecamente, éste debería serlo independientemente de las circunstancias, es decir, debería pasar la prueba de *aislamiento*. En el caso del ejemplo anterior, la experiencia de sufrimiento es buena dada las circunstancias, es decir, porque hay un suceso de injusticia que causa indignación y enojo. Esto último se puede conectar con la última objeción al valor intrínseco que desarrollaré.

La tercera objeción niega que los objetos tienen valor intrínseco. Por ejemplo, Peter Geach (1956, 65) y G. H. von Wright (1963) critican el concepto de “bueno” propuesto por Moore diciendo que se debería ver cómo realmente se usa el concepto en el habla cotidiana. Para ellos, el concepto “bueno” no es un adjetivo como lo es “feliz” y “visible”. Así, “[a]l decir ‘eso es bueno’, no estamos atribuyendo una propiedad de bueno, de hecho, no existe tal cosa” (Thomson 1997, 275).

Si no existe la propiedad de bueno, entonces ¿cómo se puede establecer que x es bueno? Quienes proponen esta objeción argumentan que algo es bueno respecto a algo. No hay nada que sea simplemente bueno. Así, algo es bueno dependiendo de las circunstancias y nada puede ser bueno independientemente de ellas. De este modo, de acuerdo con Thomson,

todo lo bueno es bueno de alguna manera, esto es, si no sabemos de qué manera un hombre quiere decir que una cosa es buena cuando dice "eso es bueno", entonces

simplemente no sabemos lo que dice de esta cosa. Quizás quiere decir que es bueno para comer, o que es bueno para hacer pastel de queso, que es bueno para Alfred. Si él nos dice: "no, no, quise decir que es simplemente una cosa buena", entonces, en el mejor de los casos, podemos suponer que es un filósofo que hace una broma (Thomson 1997, 276).

Así, de acuerdo con lo anterior decir que algo es bueno en sí mismo no tiene sentido. Algo no es simplemente bueno o es bueno en sí mismo sin referirse a algo más. Para que tenga sentido decir que algo es bueno, esta cosa tiene que ser buena de algún modo. Por consiguiente, si x es bueno, entonces x es bueno para algo, para alguien, en un contexto o en otro, etc.; pero x no es simplemente bueno o bueno en sí mismo.

No obstante, a pesar de lo anterior, hay filósofos como Michael Zimmerman que creen que el concepto de valor intrínseco debería mantenerse, y proponen una estrategia para responder a la objeción anterior. Zimmerman acepta que nada es simplemente bueno, y que las cosas son buenas de una manera particular. Así, las cosas simplemente *no son buenas en sí mismas*. Sin embargo, sostiene que el concepto de valor intrínseco es importante, ya que refleja las intuiciones que se tienen sobre el valor.

La estrategia de Zimmerman se basa en decir que el valor intrínseco como concepto cobra sentido porque se tiene una actitud hacia aquello que se considera como bueno en sí mismo. De acuerdo con él “[n]o es casualidad que usemos términos como "admirable", "despreciable", "preferible", y así sucesivamente para referirnos a lo que tiene un valor intrínseco” (Zimmerman 2001, 84). De este modo, a diferencia de Moore, la explicación de por qué algo es bueno intrínsecamente no es porque este objeto sea independiente de las circunstancias y por ello sea bueno en sí mismo, sino que la naturaleza del objeto es tal que

la respuesta adecuada a éste es una actitud o una emoción. Así, de acuerdo con esta estrategia, lo que es *admirable, preferible o deseable* es bueno intrínsecamente.⁴⁰

Aunque la estrategia anterior trata de mantener el concepto de valor intrínseco, su formulación es distinta de la manera clásica propuesta por Moore de ver dicho concepto. Algo que es bueno intrínsecamente no lo es solamente porque sea bueno en sí mismo, sino que además se tienen ciertas actitudes o emociones hacía el objeto. Al menos para Zimmerman, un objeto es admirable, preferible, desagradable o despreciable porque es intrínsecamente bueno o malo.

Lo anterior es relevante para el sufrimiento, porque por lo general se tienen actitudes y emociones hacia él. Por lo regular, las actitudes que se tienen hacia el sufrimiento son de *aversión*, pero como se verá en el siguiente capítulo, en ciertas situaciones es deseable que haya experiencias de sufrimiento. Por ejemplo, se podría pensar que a una persona no le importan otros seres humanos porque ante los campamentos de refugiados centroamericanos en las fronteras de México no se siente *afligida, enojada o indignada*. Así, en este caso, es deseable tener experiencias de sufrimiento como las mencionadas ante tales atrocidades.

Ahora bien, a partir de lo anterior, y teniendo en cuenta principalmente la tercera objeción al concepto de valor intrínseco, analizaré de qué manera el sufrimiento puede ser bueno. Así, en la siguiente sección me enfocaré en analizar el valor del sufrimiento.

⁴⁰ La estrategia aquí planteada es más compleja y desarrollarla con más detalle me llevaría a extenderme más de lo adecuado. Dado que el interés en este capítulo es el valor del sufrimiento, con el esbozo hasta aquí desarrollado sobre las teorías del valor es suficiente para analizar de qué modo el sufrimiento puede ser bueno. Para más detalles sobre la estrategia de Zimmerman ver su libro *The nature of intrinsic value* (2001), en especial los capítulos 2 y 3. En estos capítulos desarrolla una defensa del concepto de valor intrínseco y argumenta cuáles objetos pueden ser portadores de dicho valor. También ver Zimmerman & Bradley (2019).

3.1.2 El valor del sufrimiento

La tendencia general es considerar al sufrimiento como en sí mismo malo. No obstante, después de lo desarrollado en la sección anterior se tienen más elementos para poder dar una mejor respuesta a la idea común de que el sufrimiento es *intrínsecamente malo*.

El concepto de valor intrínseco es problemático, y no es claro a qué se refiere cuando se dice que algo es bueno o malo intrínsecamente. Para que tenga sentido que algo es bueno o malo, se tiene que decir para qué lo es o en qué circunstancias tiene cierto valor. De esta manera, el sufrimiento no es simplemente malo, sino que es malo para alguien, sobre algo o en ciertas circunstancias. Por ejemplo, el sufrimiento producto de una violación es malo y siempre lo será en esta circunstancia. En este caso no se puede dar una justificación en la que el sufrimiento sea bueno. De igual modo, se puede decir que el sufrimiento en ocasiones puede ser bueno dependiendo de la circunstancia o para qué se dice que es bueno.

De este modo, no se puede afirmar que el sufrimiento sea simplemente bueno o malo. Si se afirmara que simplemente es bueno, esto sería contraintuitivo y no contemplaría casos en los que de hecho es malo. Si se afirmara que el sufrimiento es simplemente malo, no se tendría en cuenta las condiciones en las que puede ser bueno como, por ejemplo, cuando alguien se enoja porque el de atrás se saltó la fila.

Con lo desarrollado en esta sección se puede concluir que hay razones para dudar del concepto de valor intrínseco. Las cosas no son simplemente buenas o malas en sí mismas, como tampoco lo son simplemente malas o malas en sí mismas como se suele pensar del sufrimiento. Los objetos tienen valor porque su valor es acerca de algo, es decir, están relacionados con otro objeto, con una situación o con un suceso. Los objetos aislados no

pueden ser ni buenos ni malos porque no están relacionados con algo más, es decir, no se puede decir por qué son buenos, para qué o para quién lo son, o de qué modo son buenos.

De esta manera, de acuerdo con lo anterior, el sufrimiento no es simplemente malo, sino que es malo de alguna manera según las circunstancias en las que surge. De igual modo, se puede decir que, si el sufrimiento puede ser bueno, lo es de alguna manera según las circunstancias en las que surge. Así, el sufrimiento no puede ser simplemente bueno o simplemente malo. En lo que sigue exploraré un modo en el que el sufrimiento puede ser bueno. A continuación, me enfocaré en la solución de la virtud al problema del mal. Una vez hecho esto espero que pueda ser clara una manera en la que el sufrimiento puede ser bueno, a saber, el sufrimiento puede ser bueno porque permite que existan ciertas *virtudes* como la *compasión*. Más adelante, en el siguiente capítulo, desarrollaré más a detalle la relación del sufrimiento con las virtudes.

3.2 El problema del mal y la solución de la virtud

Un tema recurrente en algunas religiones es si el sufrimiento puede ser bueno o cómo podría justificarse. La mayoría de las religiones tienen una respuesta a por qué el ser humano sufre. Sin embargo, la existencia del sufrimiento es un problema especial para las religiones monoteístas, ya que la existencia del sufrimiento pone a prueba el más importante de sus fundamentos.⁴¹ El fundamento que pone a prueba es la existencia de *un* Dios omnipotente, omnisciente, omnipresente, bondadoso y justo. El problema es si Dios tiene esos atributos, ¿por qué permite que haya sufrimiento? o ¿por qué existe el sufrimiento en su creación?

⁴¹ En el siguiente capítulo abordaré un enfoque distinto sobre el sufrimiento desde la religión. Ahí abordaré cómo el budismo trata el problema del sufrimiento y el lugar central que ocupa en su doctrina. Cabe aclarar que para el budismo la incompatibilidad de la existencia de Dios y el sufrimiento no es un problema, porque dentro de sus preceptos no está el de un Dios con los atributos que tiene para una religión como, por ejemplo, el cristianismo.

El argumento del problema del mal se puede estructurar de la siguiente manera (ver Tooley 2019):

1. Si Dios existe, él es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto (es decir, es justo y bondadoso).
2. Si Dios es omnipotente, entonces él tiene el poder de eliminar el sufrimiento.
3. Si Dios es omnisciente, entonces él sabe cuándo hay sufrimiento.
4. Si Dios es moralmente perfecto, entonces tiene el deseo de eliminar todo sufrimiento.
5. El sufrimiento existe.
6. Si el sufrimiento existe y Dios existe, entonces o Dios no tiene el poder de eliminarlo o no sabe cuándo el sufrimiento existe o no tiene el deseo de eliminarlo.
7. De 1-4, si Dios existe, entonces tiene estos atributos.
8. De 5 y 6, el sufrimiento existe y Dios no tiene el poder de eliminarlo, no sabe cuándo hay sufrimiento y no tiene el deseo de eliminarlo.
9. Por lo tanto, de 7 y 8 Dios no existe.

La respuesta al problema del mal trata de mostrar que tanto el sufrimiento como Dios pueden coexistir, y trata de responder al argumento anterior. Una respuesta que se suele dar, por ejemplo, es que, dado que Dios es justo, el sufrimiento existe para castigar a los pecadores. El ser humano al tener libre albedrío⁴² es susceptible de pecar y es necesario tener una manera de castigar a aquel que obra mal. Sin embargo, en el mundo hay ejemplos de seres humanos que sufren y no son pecadores.

⁴² El libre albedrío es otro dogma fundamental de este tipo de religiones. En *Génesis* (1:26) dice que “dijo Dios: “hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”” (Biblia de Jerusalén 2001). La manera en que se ha interpretado este pasaje es que Dios creó al ser humano con libre albedrío, ya que este atributo es lo más semejante a Dios.

Un caso de un no pecador que sufre se encuentra en el relato bíblico de *Job*. De acuerdo con esta historia, Job era un hombre bueno que cumplía con la ley de Dios, era piadoso, y tenía un comportamiento virtuoso e irreprochable. Además, Job era un hombre rico, con muchas propiedades y trabajadores. Su familia era numerosa, tenía muchos hijos e hijas, y una hermosa esposa. Dentro de la comunidad era muy querido, respetado y contaba con muchos amigos. Por todo esto, Job siempre le agradecía a Dios por tantas bendiciones. En conclusión, tenía una vida feliz.

Sin embargo, cuenta la historia que un día Satanás estuvo observando la tierra y Job llamó su atención. Cuando Satanás fue con Dios le preguntó por Job y él le dijo que era una de las personas más piadosas y temerosas de Dios que había en la Tierra. Satanás le contestó que teniendo una vida así es muy fácil ser piadoso y temeroso de Dios. Si la desgracia cayera en él, seguro no seguiría siendo virtuoso. Así que Satanás reto a Dios a que, si Job caía en desgracia, seguro dejaría de ser virtuoso. Dios aceptó el reto y le dijo a Satanás que estaba seguro de que Job seguiría siendo virtuoso a pesar de caer en desgracia. Así, le dio permiso de perjudicar a Job con la condición de no tocar ni a él ni a su familia.

En un primer momento Job pierde todos sus bienes materiales. A pesar de ello él sigue sin negar a Dios. Después de esto, Satanás vuelve con Dios y le dice que no es suficiente sufrimiento. Así, Dios le da permiso de dañar a su familia, pero no de dañar a Job. Los hijos de Job mueren y su esposa lo abandona al ver que a pesar de haber caído en desgracia sigue siendo temeroso de Dios.

Satanás al ver que Job no cambia su postura respecto a Dios, éste le dice a Dios que Job necesita más sufrimiento. Si Job llega al límite, le demostrará que por más entereza de carácter que tenga una persona, ella al final sucumbirá. Así, Satanás obtiene permiso de dañar a Job físicamente con la condición de no matarlo. Job enferma, pero su postura no cambia.

A pesar de todo el sufrimiento tanto físico como emocional por el que Job ha pasado, él sigue siendo piadoso. Al final de la historia, después de las pruebas a las que Job fue sometido y por haber mantenido su postura, él recupera su salud, se vuelve a casar y tiene más hijos e hijas. Además, económicamente recupera el doble de lo que había perdido.

De la historia de Job se puede llegar a algunas conclusiones. Una de ellas es que el sufrimiento no necesariamente es un castigo. Alguien virtuoso puede sufrir. El sufrimiento puede surgir sin previo aviso y no es consecuencia de los pecados. Por otro lado, la historia de Job enseña que, si uno se mantiene virtuoso a pesar del sufrimiento que se pueda padecer, al final se podrá superar el sufrimiento y uno puede ser premiado. Después de todo el sufrimiento que Job experimentó al final tuvo una vida mejor a la que tenía previa a su experiencia de sufrimiento.

De acuerdo con algunas interpretaciones, la conclusión de la historia de Job muestra que hay un plano “de la esperanza, de creer que el bien puede más que el mal, que el sufrimiento no es el destino final del hombre⁴³ que el amor benéfico de Dios es la última realidad” (Schökel & Sicre Diaz 2002, 736).⁴⁴ Sin embargo, el problema de por qué Dios, si existe, permite el sufrimiento, sigue sin resolverse. Incluso, el Dios de esta historia, en lugar de parecer justo y bondadoso, parece caprichoso y soberbio.

⁴³ Cabe aclarar que en esta tesis se prefiere el concepto “ser humano” para referirse a la especie humana en lugar del concepto “hombre”. No obstante, en algunas citas se usa “hombre” para referirse a la especie humana.

⁴⁴ Esta interpretación de la historia de Job se suele relacionar con el salmo 90. En este salmo se puede apreciar cómo después de la experiencia de sufrimiento que Dios puede eliminar, pero no lo hace, se puede estar mejor por la gracia divina. En este sentido, el sufrimiento puede ser una clase de prueba, y quien se mantiene virtuoso a pesar de sufrir al final Dios le dará más. A continuación, se puede ver parte del salmo 90:

“Alégranos por los días que nos humillaste,
por los años en que sufrimos la desdicha.
¡Que tus siervos vean tu acción,
y tus hijos tu esplendor!”

Una interpretación de la historia de Job que trata de resolver el problema del mal se puede encontrar en el *Talmud*.⁴⁵ En el tratado *Kiddushin* (39b) se habla que el virtuoso tal vez no sea premiado en este mundo y puede sufrir, pero en el mundo venidero será premiado. Aunque Job fue premiado en este mundo por su sufrimiento, cabía la posibilidad de que no fuera premiado. Sin embargo, esta interpretación se basa en una visión del sufrimiento como castigo, y el tipo de sufrimiento de Job no es de castigo.

Por otro lado, en el tratado *Berakhot* (5a; 7a) se plantea el sufrimiento como un medio para educar o elevar a las personas. En este tratado aparece la idea de *yissurim shel ahavah* que significa “castigo por amor”. En este sentido, Job sufre como un signo de favor divino. De acuerdo con esta interpretación, el virtuoso sufre como una prueba de Dios,⁴⁶ mientras que el vicioso sufre para ser educado y, de esta manera, ser motivado a ser virtuoso.

Sin embargo, lo anterior no soluciona el problema del mal. Si el sufrimiento es una manera de educar y Dios es omnipotente, ¿por qué no utiliza otras maneras diferentes al sufrimiento para educar? Además, al ser moralmente perfecto, sería justo y deseable que el virtuoso no sufriera, y el Dios de la historia de Job se muestra como carente de este atributo. El Dios de Job se muestra como injusto y susceptible a dejarse llevar por el mal personificado en Satanás.

Otra solución que se ha propuesto al problema del mal es que el mundo es mejor con sufrimiento que sin él, ya que el sufrimiento permite el fomento de virtudes y otros bienes. Por ejemplo, para Santo Tomás de Aquino

⁴⁵ Las referencias al *Talmud* son de <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.

⁴⁶ Otro ejemplo bíblico de alguien que sufre como prueba es el de Abraham. La fe de Abraham es puesta a prueba a través de la angustia que siente porque Dios le ordenó matar a su hijo Issac. A pesar de su angustia y tristeza, Abraham está dispuesto a matar a su hijo, porque Dios lo ordena y, para él, la fe en Dios es más valiosa que cualquier otra cosa; incluso más valiosa que la vida de su hijo.

si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Ejemplo: no existiría la vida del león si no existiera la muerte de los animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los villanos. Por eso dice Agustín en el *Enchiridion*: De ningún modo hubiera permitido Dios omnipotente la presencia del mal en sus obras, de no ser tan bueno y poderoso que del mal pudiera sacar bien (Aquino 2001, I, q. 22, a. 2, ad. 2).

Esta manera de argumentar en contra del problema del mal se le ha llamado la *solución de la virtud* (Brady 2018, 114). A continuación, me detendré en analizar con más detalle esta solución.

John L. Mackie en “Evil and omnipotence” analiza diferentes estrategias para resolver el problema del mal. Una de las estrategias que revisa es que “[e]l universo es mejor con algo de maldad de lo que podría ser si no hubiera maldad” (Mackie 1955, 206). Mackie propone dos niveles de maldad y de bondad. El mal de primer orden es el dolor y la miseria, mientras que el placer y la felicidad son el bien de primer orden como opuesto a lo primero. En cambio, el bien de segundo orden son situaciones complejas en las que el mal de primer orden es un componente necesario. De esta manera, de acuerdo con Mackie, el bien de segundo orden incluye virtudes como la compasión y la fortaleza. Así, la compasión y la fortaleza son bienes de segundo orden para los cuales males de primer orden como el sufrimiento son necesarios.

De acuerdo con lo anterior, la existencia de experiencias de sufrimiento hace posible que haya virtudes como la compasión y la fortaleza, además de la benevolencia y otras similares que hagan frente a este tipo de experiencias. De esta manera, de acuerdo con esta perspectiva, sin la existencia del sufrimiento no podría haber ciertas virtudes, y sin estas virtudes el mundo sería peor. De ahí que, de acuerdo con los teólogos, Dios haya creado un mundo con sufrimiento.

Cabe resaltar que esta es una tesis fuerte respecto a la existencia de virtudes y el sufrimiento. Esta propuesta defiende que el sufrimiento es necesario para el cultivo de virtudes. Sin embargo, como se verá más adelante, yo no apoyo una tesis fuerte, sino más bien que el sufrimiento *puede* contribuir al cultivo y expresión de virtudes, pero éstas pueden cultivarse y expresarse sin que necesariamente haya sufrimiento.

La solución de la virtud enfrenta otros problemas. Uno de los problemas que enfrenta es que Dios al ser omnisciente, omnipotente y bondadoso podría preocuparse por minimizar el sufrimiento y promover las virtudes sin que necesariamente haya sufrimiento. No obstante, Dios se muestra poco compasivo y benevolente, ya que está más preocupado por promover las virtudes que por minimizar el mal. De esta manera, o Dios no existe o no es moralmente perfecto.

Otro problema que enfrenta la estrategia es que si Dios es omnipotente, hubiera podido crear un mundo en el cual se pudieran desarrollar las virtudes sin que hubiera sufrimiento, o un mundo en el cual los seres humanos fueran moralmente perfectos. A la segunda parte de la disyunción, los teístas argumentan que no es posible que Dios hubiera creado seres moralmente perfectos, porque esto está en contradicción con que Dios creó al ser humano con *libre albedrío*. De ahí que los seres humanos sean responsables de su propia vida moral, y sean responsables de actuar virtuosa o viciosamente. Además, argumentan que es mejor un mundo con libre albedrío a uno en el cual Dios determine todas las acciones humanas. Así, el sufrimiento es producto de las acciones humanas.

No obstante, la primera parte de la disyunción es más problemática: si Dios es omnipotente, entonces podría introducir virtudes sin la necesidad de que hubiera sufrimiento, pero Dios no hace tal cosa. Así, Dios no es omnipotente porque no puede crear un mundo con virtudes, pero sin sufrimiento. O no es moralmente perfecto porque, aunque *puede* crear

un mundo con virtudes y sin sufrimiento, no lo hace y prefiere que haya sufrimiento. O, finalmente, Dios no existe porque si hubiera un ser con tales atributos, entonces haría que el mundo fuera mejor sin la necesidad de permitir que exista el sufrimiento.

Aunque esta estrategia tiene problemas para mostrar la existencia de Dios y resolver el problema del mal, puede ayudar para argumentar de qué manera el sufrimiento es bueno. Aquí el objetivo no es justificar la existencia de Dios o hacerla compatible con la existencia del sufrimiento. Así, al no haber un compromiso con la existencia de Dios, no hay un compromiso por justificar la existencia del sufrimiento. De este modo, partiendo de la idea de que hay sufrimiento en el mundo, se puede argumentar si éste puede ser bueno y de qué manera.⁴⁷

Se puede decir que el sufrimiento es bueno⁴⁸ en cuanto que permite que haya virtudes como la compasión y otras similares. Se puede argumentar que estas virtudes pueden existir sin que necesariamente haya sufrimiento. Sin embargo, al menos en la perspectiva de la solución de la virtud no se puede comprender a la compasión o a la fortaleza sin sufrimiento. Por ejemplo, una persona fuerte es aquella que hace frente a sus experiencias de sufrimiento y se sobrepone a éstas de una mejor manera. De esta manera, la fortaleza requiere que haya sufrimiento para que pueda fomentarse.

Con lo anterior no estoy afirmando que toda experiencia de sufrimiento sea buena o que cualquier experiencia de este tipo sea simplemente buena o mala. Lo que estoy diciendo es que un modo en el cual el sufrimiento es bueno es cuando fomenta que haya virtudes, lo

⁴⁷ En el siguiente capítulo se verá cómo el budismo parte de esta idea, es decir, de que hay sufrimiento en el mundo, para desarrollar su doctrina y su respuesta al sufrimiento.

⁴⁸ Cabe aclarar que aquí principalmente me estoy enfocando en el valor del sufrimiento de los demás. En el siguiente capítulo explicaré de qué manera el sufrimiento propio puede ser bueno, y que sin este no se puede fomentar el cultivo de ciertas virtudes.

cual está relacionado con lo dicho en la sección pasada. En el siguiente capítulo desarrollaré con más detalle cómo el sufrimiento fomenta el cultivo y desarrollo de virtudes. Antes de continuar con el siguiente capítulo, diré algo en este capítulo sobre la relación de la virtud con lo bueno.

3.3 La virtud y lo bueno

En las secciones pasadas de este capítulo he explorado cuál es el valor del sufrimiento y si éste puede ser bueno. Hacia donde he apuntado es que el sufrimiento puede ser bueno si contribuye al cultivo y expresión de virtudes. Antes de pasar a analizar cómo se puede dar lo anterior, en esta sección exploraré por qué las virtudes son buenas y es deseable que se cultiven. El sufrimiento puede ser una vía para el cultivo de virtudes. Si las virtudes se consideran como buenas y es deseable que se cultiven, entonces el sufrimiento puede ser bueno en cuanto que contribuye al cultivo de éstas.

Algo ampliamente aceptado es que las virtudes son buenas. Una de las razones por las que se piensa que son buenas es que son necesarias para una vida feliz y floreciente. A continuación exploraré en qué sentido se piensa que las virtudes son buenas y analizaré algunos casos en los que aparentemente hay virtudes, pero el agente que posee estos rasgos virtuosos no es considerado como un agente virtuoso.

La valentía es un rasgo que se considera una virtud. Por lo general, una persona valiente se considera como virtuosa. Sin embargo, este rasgo se podría encontrar en cualquier persona, incluso en un narcotraficante. De hecho, un narcotraficante con este rasgo puede llegar a ser exitoso en los términos que el crimen organizado establece. Un narcotraficante valiente puede llegar a consumir los planes que se traza para llegar a controlar una organización o ciertas rutas de contrabando.

Sin embargo, no se considera que el narcotraficante sea una persona virtuosa, sino todo lo contrario. El rasgo de la valentía puede fomentar que el narcotraficante lleve mejor a cabo malas acciones. Por ejemplo, la valentía fomenta, entre otras cosas, llevar a cabo acciones en favor de consumir sus propios planes, aunque esto represente, por ejemplo, muertes de autoridades, muertes de miembros de algún grupo rival o muertes colaterales de personas que no están involucradas en el crimen organizado. De esta manera, la valentía del narcotraficante difiere de la valentía que, por ejemplo, un deportista pudiera tener para alcanzar sus metas, o de la valentía que un médico tiene al realizar su trabajo en medio de una emergencia causada por una pandemia mundial.

Por otro lado, algo que es importante destacar es que la imagen que se tiene de los narcotraficantes es que suelen ser personas que han escalado socialmente desde las esferas más pobres, y suelen ser *benevolentes* con la comunidad en la que nacieron. Así, el narcotraficante, una vez que tiene éxito, ayuda a su comunidad pobre con despensas y, en algunos casos, con sus propios recursos instala servicios públicos para su comunidad que el Estado debería proveer y no lo ha hecho.⁴⁹ No obstante, aunque el narcotraficante tanga la virtud de la benevolencia no se considera que sea una persona virtuosa.

A partir de lo anterior surge la pregunta de, si hay casos en los que las virtudes no son buenas porque fomentan malas acciones, o las tienen personas que no se considerarían virtuosas, entonces ¿de qué manera las virtudes son buenas? De acuerdo con Linda Zagzebski, “una virtud es llamada propiamente buena, no porque lo bueno sea una propiedad

⁴⁹ Casos de este tipo, por ejemplo, se han visto en Pablo Escobar, narcotraficante colombiano que instaló diversos servicios públicos y otras amenidades deportivas en Medellín, Colombia. O el caso de “el Chapo” Guzmán que, de acuerdo con la imagen popular, pavimentó e introdujo luz eléctrica en su pueblo natal, La Tuna, Badiraguato, Sinaloa. Cabe destacar que la localidad de La Tuna es considerada como una de las más pobres de México.

de ella, sino porque hace a su poseedor bueno” (Zagzebski 1996, 90-91). No obstante, como se ha visto, no siempre una virtud hace bueno a su poseedor. Por más virtudes que un narcotraficante pueda tener no lo hace bueno si alguno de estos rasgos fomenta que sea más eficaz en hacer el mal. O incluso, si fuera virtuoso porque ayuda a su comunidad, y con su ayuda disminuye el sufrimiento de su comunidad; un narcotraficante seguiría considerándose como una persona no virtuosa a pesar de algunas virtudes como la benevolencia que manifiesta hacia su comunidad.

Para aclarar el problema, Zagzebski sugiere que hay al menos tres maneras de entender los rasgos de alguien como el narcotraficante: 1) los rasgos de valentía y benevolencia del narcotraficante no son virtudes de valentía y benevolencia porque, aunque puede ser valiente en ciertas situaciones o ser benevolente con su comunidad, estos rasgos los puede utilizar para hacer el mal.⁵⁰ 2) los rasgos del narcotraficante son rasgos virtuosos, pero las virtudes no son buenas en todos los casos y el caso del narcotraficante es uno en el cual no son buenas. 3) los rasgos del narcotraficante son virtudes y siempre es bueno tener virtudes, “pero las propiedades buenas de las virtudes y las propiedades malas de los vicios no siempre se suman aritméticamente para obtener una calificación general de la bondad del agente” (Zagzebski 1996, 92). Así, aunque el narcotraficante tiene la virtud de la benevolencia, y ésta se ve reflejada cuando ayuda a su comunidad; él no es un agente virtuoso. En lo que sigue me enfocaré en este punto.

A lo anterior Julia Annas responde que la “virtud [...] no puede entenderse propiamente sin comprender cómo se llega a ella y cómo se desarrolla” (Annas 2011, 83). Así, es necesario tener una perspectiva general del agente para poder considerarlo como

⁵⁰ Aunque parece ser que la benevolencia no la utiliza para hacer el mal, se puede decir que en realidad es benevolente con su comunidad, por ejemplo, para mostrar su poderío ante grupos rivales.

virtuoso, es decir, una persona virtuosa no solo es aquella que manifiesta ciertas virtudes en ciertas circunstancias, sino que sabe la manera en que se tienen que manifestar y cuándo se tienen que manifestar. Por ejemplo, “un niño no aprende a ser generoso simplemente regalando sus cosas o compartiendo cosas, le pertenezcan o no. La generosidad implica consideraciones de equidad y justicia. Porque, como señala Aristóteles, la generosidad requiere tomar de las fuentes adecuadas, así como dar a las personas adecuadas de la manera correcta” (Annas 2011, 84).

De esta manera, las virtudes no se dan de manera aislada y un agente no es virtuoso simplemente por exhibir ciertos rasgos que se suelen considerar virtuosos como en el caso del narcotraficante. De acuerdo con Aristóteles (1985, 1144b30-35), una persona virtuosa es aquella que ha llegado al cultivo y ejercicio de virtudes por medio de la *sabiduría práctica* (*phrónesis*) y, de acuerdo con Annas (2011, 85), la sabiduría práctica da unidad a las virtudes.

Así, en el ejemplo del narcotraficante que se ha estado analizando, esta persona no es virtuosa solo por exhibir valentía o benevolencia en ciertas circunstancias, sino que debe exhibir estos rasgos y otros que sean virtuosos siempre que sean requeridos. La sabiduría práctica indica cuándo estos rasgos son requeridos y la medida en que deben ser manifestados. En este sentido, el narcotraficante, aunque tenga algunos rasgos virtuosos, carece de sabiduría práctica, ya que no es benevolente siempre que se le exige serlo, así como su valentía puede estar distorsionada al utilizarla para hacer el mal. Si tuviera sabiduría práctica, sabría cómo encauzar su valentía para hacer el bien. De esta manera, el narcotraficante no es una persona virtuosa. En el siguiente capítulo exploraré cómo el sufrimiento contribuye al cultivo de virtudes y, en este sentido, de qué manera influye en la sabiduría práctica.

A partir de lo anterior aceptaré que las virtudes siempre son buenas y es deseable que se cultiven, pero la virtud de una persona dependerá de la sabiduría práctica y el ejercicio que ella haga de las virtudes a partir de esta sabiduría. Así, aunque la valentía es una virtud y es bueno que las personas sean valientes, el narcotraficante no es virtuoso porque carece de otras virtudes y de la sabiduría práctica que guíe la manera en la que debe manifestar y ejercitar los rasgos virtuosos que tiene.

Lo desarrollado en los párrafos anteriores es relevante porque, como se verá en el siguiente capítulo, el cultivo de las virtudes influirá en la manera en la que se responde al sufrimiento tanto de los demás como el propio. Por otro lado, el sufrimiento también puede contribuir al cultivo de virtudes y, de esta manera, responder de mejor manera a las experiencias de sufrimiento que haya. Así, por lo dicho anteriormente, el sufrimiento influye en la sabiduría práctica y la sabiduría práctica influye en el sufrimiento en el sentido que propicia que se pueda lidiar con él de mejor manera. Ahora en el siguiente capítulo se verá con más detalle cómo se da lo planteado aquí.

Conclusiones

En este capítulo me concentré en analizar de qué manera el sufrimiento puede ser bueno. Para ello, primero analicé distintas clases de valor y cómo éstas se pueden entender. Principalmente me enfoqué en el concepto de “valor intrínseco” y en los problemas que este concepto tiene. Al final desarrollé una objeción que es una razón para dudar de este concepto. La objeción dice que nada puede ser simplemente bueno en sí, sino que los objetos son buenos porque están relacionados con algo, y su valor depende de algún modo de aquello con lo que se relacionan. Así, x no puede ser bueno o malo en sí, sino que x es bueno o malo

porque está relacionado con algo más, ya sea un objeto o una situación. De esta manera, en el caso del sufrimiento, éste no es intrínsecamente ni malo ni bueno, sino que su valor depende del contexto en el que se tenga la experiencia de sufrimiento.

Una vez hecho lo anterior me centré en analizar una manera en que el sufrimiento puede ser bueno. En esta sección me concentré en analizar el problema del mal y la solución de la virtud a este problema. Si bien esta solución tiene problemas porque no responde la pregunta de si Dios existe y, entre otros atributos, es perfectamente bueno ¿por qué permite que haya sufrimiento? La solución muestra que el sufrimiento puede ser *bueno* bajo ciertas circunstancias. El sufrimiento puede ser bueno porque permite el desarrollo de virtudes como la compasión, la perseverancia, la fortaleza, la benevolencia entre otras. Dado que aquí no se está justificando la existencia de Dios, la solución de la virtud se puede aceptar como un modo en el cual el sufrimiento es bueno. Más adelante en el siguiente capítulo espero que quede más claro el modo en el que el sufrimiento puede ser bueno en cuanto que contribuye al cultivo de virtudes.

Finalmente, analicé que las virtudes son buenas, pero un agente es virtuoso si no solo exhibe ciertos rasgos virtuosos, sino que los exhibe adecuadamente según las exigencias de cada situación. Saber cuándo manifestar virtudes y hacerlo siempre que sean requeridas tiene que ver con la sabiduría práctica y, además, la sabiduría práctica les da unidad a las virtudes. Así, las virtudes no se dan de manera aislada, y la bondad de un agente dependerá de que no posea unas cuantas virtudes, sino que tenga sabiduría práctica y sea capaz de distinguir cuándo se debe actuar conforme a las virtudes y cuáles virtudes son relevantes según el contexto. De igual manera, la bondad del sufrimiento en relación con las virtudes no solo se da porque contribuya al cultivo de virtudes. Su bondad también dependerá de los rasgos de las personas, del contexto y de saber responder virtuosamente a las experiencias de

sufrimiento. De este modo, se podrá tener en cuenta también los casos en los que el sufrimiento es malo y así evitar justificar esos casos. Ahora, en el siguiente capítulo me centraré más en la relación del sufrimiento con las virtudes.

Capítulo 4

Sufrimiento y virtud

En los capítulos anteriores he abordado cuál es la naturaleza del sufrimiento, cuál es su importancia y cuál su valor. En estos capítulos he dicho algo sobre su importancia para las virtudes. Por ejemplo, en el segundo capítulo mencioné que el sufrimiento causado por una enfermedad grave puede ser relevante para el desarrollo de virtudes como la humildad. En el tercer capítulo se vio cómo el sufrimiento contribuye para que haya ciertas virtudes como la compasión. En este capítulo trataré de ver con más profundidad cuál es la relación del sufrimiento con las virtudes. En especial me concentraré en cómo éste influye en que haya ciertas virtudes, sean cultivadas, y cómo en ocasiones se espera que una persona virtuosa tenga ciertas experiencias de sufrimiento ante actos inmorales.

Para establecer la relación entre el sufrimiento y su importancia para las virtudes, primero mencionaré en qué consisten las virtudes y cómo se pueden entender. Me ocuparé principalmente de tres teorías de las virtudes, a saber, las virtudes como habilidades, las virtudes como un tipo de sensibilidad y las virtudes como rasgos de carácter. Una vez hecho este análisis se estará en condiciones para apegarse a una definición de virtud.

Posteriormente, me centraré en algunos problemas que surgen al considerar el sufrimiento en relación con las virtudes. En esta sección analizaré dos problemas: 1) si el sufrimiento físico puede ser virtuoso y, 2) si la persona virtuosa puede tener experiencias de sufrimiento como culpa o vergüenza causadas por sus fallas morales. Para el primer problema analizaré la estrategia de Michael Brady para afirmar que las formas de sufrimiento físico

son formas de facultades virtuosas. En esta parte mencionaré algunos problemas que surgen al considerar a las virtudes como facultades y daré una alternativa a esta propuesta.

Cabe aclarar que si bien no rechazo del todo la estrategia de Brady, como se verá más adelante considero que no es satisfactoria para explicar la relación del sufrimiento con las virtudes morales. La estrategia de Brady señala bien el valor epistémico que tiene el sufrimiento al hacer énfasis en que el sufrimiento atrae la atención a las cosas que importan. De igual manera sucede con las virtudes morales y el sufrimiento, las experiencias de sufrimiento atraen la atención a los aspectos morales que importan. Sin embargo, la estrategia de Brady al pretender establecer al sufrimiento físico como virtuoso, define a la virtud solo en términos de atención y, como se verá, esto deja fuera otros aspectos que son relevantes para las virtudes morales. Al ser esta tesis sobre ética, uno de los objetivos es mostrar cómo el sufrimiento es importante para el cultivo de virtudes morales.

Finalmente, en la última sección exploraré de qué manera el sufrimiento es importante para el cultivo y ejercicio de virtudes. En esta sección partiré del análisis del budismo y el lugar primordial que ocupa el sufrimiento en su doctrina. A partir de este análisis, diré de qué manera el sufrimiento es fundamental para el cultivo de virtudes como la compasión y la benevolencia. Además, argumentaré que no sólo el sufrimiento de los demás es importante para el cultivo y ejercicio de virtudes, sino que también es importante el sufrimiento propio para ser virtuoso.

4.1 Las teorías de virtudes

Comenzaré diciendo por qué estoy considerando a la teoría de las virtudes para hablar del valor moral del sufrimiento. Cabe destacar que el tema del valor moral del sufrimiento se puede abordar desde distintas teorías morales. Por ejemplo, respecto al sufrimiento, la

deontología pone el énfasis en la obligación que surge de aliviar el sufrimiento cuando éste está presente. Por otro lado, el utilitarismo al poner el énfasis en la maximización de la felicidad tiene también algo que decir respecto al valor moral del sufrimiento. Por ejemplo, en el utilitarismo se puede encontrar la idea de que la ausencia de sufrimiento maximiza la felicidad (Mill 2002, 50). Sin embargo, no es tan simple cómo el utilitarismo aborda el tema del sufrimiento. Recientemente, principalmente en ética animal utilitarista se ha hecho énfasis en la capacidad de sufrir que tienen los animales no humanos y cómo esto afecta su bienestar y las malas consecuencias para los animales no humanos de las acciones humanas que causan sufrimiento en ellos. Además, como se vio en el capítulo 1, la capacidad de sufrimiento puede dar estatus moral.

Sin embargo, en esta tesis he optado por una ética de las virtudes por dos razones: una es que principalmente me he enfocado en el sufrimiento de los seres humanos y la segunda es que también a través del cultivo de las virtudes se pueden cultivar aquellas que no solo contribuyen al alivio de las experiencias de sufrimiento en los seres humanos, sino que también el cultivo de virtudes puede contribuir al alivio de las experiencias de sufrimiento que cualquier ser con la capacidad de sufrir llegue a tener. Así, una persona virtuosa también tendrá motivaciones para aliviar el sufrimiento de animales no humanos. Esto último, por ejemplo, se puede encontrar en el budismo. Como se verá más adelante, para el budismo no solo es importante cultivar virtudes para el alivio del sufrimiento humano, sino que las virtudes se dirigen al alivio de las experiencias de sufrimiento de cualquier ser que tenga la capacidad de sufrir.

Ahora bien, en cuanto a la teoría de las virtudes, ésta es una teoría filosófica que tiene una larga historia y ha tenido un desarrollo importante en los últimos años. La historia de

esta perspectiva se puede remontar al menos hasta los griegos.⁵¹ Parte de la discusión en filosofía moral que desarrolló Platón se centró en qué son las virtudes y por qué son importantes.⁵² Sin embargo, quien fue más importante para el desarrollo de la *ética de la virtud*⁵³ fue Aristóteles.

Antes de analizar algunos conceptos centrales de la ética de Aristóteles, quisiera agregar algo más respecto al desarrollo de la ética de las virtudes. A pesar de que su origen se puede rastrear hasta los griegos, por sí misma no se puede identificar como una teoría moral independiente sino hasta la segunda mitad del siglo XX. Antes de esta época, las teorías que dominaban en filosofía moral eran la *deontología* y el *consecuencialismo*. Estas teorías se ocupan del papel que deberían jugar las virtudes dentro de una teoría moral, pero las virtudes son vistas a la luz de otros conceptos considerados como fundamentales de acuerdo con la teoría moral que se considerara. Así, para el consecuencialismo las virtudes son rasgos que producen buenas consecuencias, mientras que para la deontología son rasgos que poseen aquellos que cumplen fielmente con sus deberes (ver Hursthouse & Pettigrove 2018).

Es hasta la publicación del artículo de Elizabeth Anscombe “Filosofía moral moderna” (2006[1958]) que comienza el surgimiento de la ética de la virtud contemporánea.

⁵¹ Cabe enfatizar que no sólo los griegos desarrollaron teorías de las virtudes, pero su influencia en la filosofía contemporánea ha sido muy importante. Otras teorías antiguas sobre la virtud, distintas a las de los griegos, son el budismo y el confucianismo, entre otras. Más adelante me centraré en el budismo cuando desarrolle la relación entre el sufrimiento y las virtudes.

⁵² En los *Diálogos* de Platón se pueden encontrar diversos temas relacionados con las virtudes. Algunos de ellos son el reconocimiento de Sócrates de su limitación epistémica para el conocimiento moral de la cual se puede decir que es un tipo de “humildad moral epistémica”. Otro tema es la propuesta de Platón sobre la relación entre virtudes y su desarrollo a través de la sabiduría. También destaca la visión de Platón de que las virtudes son suficientes para la felicidad y, finalmente, la idea de que la tarea central del Estado es fomentar la virtud y la felicidad de sus ciudadanos. Cabe aclarar que los temas relacionados con las virtudes en Platón no se reducen a los anteriores, pero pueden considerarse entre los más importantes. Para más sobre el tema ver (Trivigno 2018).

⁵³ Ética de la virtud es el nombre que recibe hoy la teoría moral que toma como concepto central a las virtudes. Esta teoría se puede distinguir de otras teorías morales contemporáneas como la deontología que considera al deber como el concepto central de la teoría moral y el consecuencialismo que considera a las consecuencias de las acciones como central para su teoría.

En este artículo, Anscombe argumenta que hacer filosofía moral sin una filosofía de la psicología adecuada es inútil y que se debe prescindir de los conceptos de “obligación *moral* y deber *moral*” (Anscombe 2006[1958], 27). Estos conceptos son heredados de “una concepción anterior de la ética que en general ya no sobrevive” (*Ibid.*). La concepción a la que se refiere es al “cristianismo con su concepción *legal* de la ética” (2006[1958], 33). Cabe destacar que, para Anscombe, ni el consecuencialismo ni la deontología tienen una filosofía de la psicología adecuada, además que la deontología deriva directamente de la concepción legalista de la ética a la que ella se refiere.

Anscombe propone regresar a la ética de las virtudes de Aristóteles. Para ella, este tipo de ética no tiene por qué recurrir a conceptos sospechosos como el deber y la obligación moral, o lo correcto y lo incorrecto; los cuales no tienen sentido fuera de una concepción legalista de la ética. En lugar de utilizar estos conceptos, una ética de corte aristotélico permite reemplazarlos con conceptos que describen mejor a las acciones morales y a la psicología que entrañan. De este modo, por ejemplo, “en lugar de “moralmente incorrecto”, siempre diríamos un género, como “embustero”, “impúdico”, “injusto”” (Anscombe 2006[1958], 38).

Sin embargo, es hasta las últimas décadas del siglo pasado, y principios de este siglo, que la ética de la virtud comienza a desarrollarse como una teoría alternativa a las tradicionales, es decir, como alternativa al consecuencialismo y a la deontología. Antes de esto, la teoría de las virtudes se desarrollaba dentro de aquellas teorías. Trabajos como los de Gary Watson (1990) y Rosalind Hursthouse (1999) tienen en común que desarrollan teorías morales en las cuales el concepto central es la virtud. Otros trabajos que son anteriores a los de Watson y Hursthouse que también consideran a las virtudes como centrales para la teoría moral se pueden encontrar en Murdoch (2014[1970]), Foot (2002[1978]), McDowell

(1998[1979]) y MacIntyre (2011[1981]). De acuerdo con estos trabajos, conceptos como el de deber, el de obligación, las consecuencias de las acciones, etc. quedan supeditados al concepto de virtud.

Ahora bien, la mayoría de los conceptos centrales de la ética de la virtud son tomados de la ética de Aristóteles. No obstante, cabe aclarar que hoy en día también hay otras perspectivas sobre la ética de las virtudes que no es Aristotélica. Antes de mencionar estas perspectivas me detendré en los conceptos centrales de la ética de Aristóteles, los cuales siguen vigentes en la ética de las virtudes contemporánea.

Para Aristóteles las virtudes no surgen por naturaleza, sino que se adquieren y se perfeccionan mediante el hábito. De acuerdo con él, “nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados” (Aristóteles 1985, 1103a). De lo anterior se puede decir que para una ética de las virtudes aristotélica el hábito y la educación son importantes para el desarrollo de virtudes. El hábito permite el ejercicio y perfeccionamiento de las virtudes, mientras que la educación orienta sobre cuáles virtudes cultivar y cómo cultivarlas. Además, para Aristóteles la recta acción y la moderación son necesarias para el desarrollo de las virtudes.

La recta acción y la moderación tienen que ver con un concepto central en la ética de las virtudes aristotélica. Este concepto es el del *término medio*. Para Aristóteles, la mayoría de las virtudes pueden caer en extremos que no son deseables y que son vicios, ya que disponen a la mala acción. Por ejemplo, la valentía es considerada por Aristóteles una virtud, porque en las condiciones relevantes alguien que posee la virtud de la valentía estará dispuesta a actuar valientemente. No obstante, el exceso de valentía es la temeridad y la ausencia de ésta es la cobardía. En ambos casos, ya sea alguien que sea temeraria o sea

cobarde, esta persona no tendrá la disposición de actuar rectamente. En el caso de que la persona sea temeraria, ella tendrá la disposición de actuar con arrojo independientemente de si su vida corre peligro y haya otras consecuencias no deseables para ella y los demás. De igual modo, una persona cobarde evitará actuar a pesar de que esté dentro de sus posibilidades actuar rectamente.

Algo importante de mencionar, y que será relevante más adelante, es que para Aristóteles “[l]a virtud moral [...] se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor” (Aristóteles 1985, 1104b). Para evitar lo anterior, la educación debe orientar sobre qué cosas sentir placer y sobre cuáles sentir desagrado.⁵⁴ Por ejemplo, a un niño se le puede educar para que sienta desagrado cuando se maltrata animales y sienta placer cuando ayuda a alguien en apuros. Así, conforme el niño vaya creciendo, puede adquirir virtudes relevantes respecto al maltrato animal y ayudar a los demás. De acuerdo con lo anterior, la “virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario” (Ibid.). Así, la virtud al estar relacionada con el placer y el desagrado puede regular cuándo sentir placer o desagrado en situaciones morales.

Algo importante de mencionar y que está relacionado con lo anterior es la noción de *sabiduría práctica*. Al final del tercer capítulo se mencionó en qué consiste, pero en esta parte se ve con más claridad la relevancia que tiene para la concepción aristotélica de las virtudes. La sabiduría práctica o *phrónesis* da unidad a las virtudes y es por el ejercicio de esta virtud que se puede saber cómo cultivar las demás virtudes, en qué medida y cuándo es relevante actuar conforme a ciertas virtudes. Además, la sabiduría práctica permite establecer

⁵⁴ Para continuar con la terminología que he venido utilizando a lo largo de esta tesis utilizo como intercambiables “dolor” y “desagrado”.

cuándo de hecho se está en el término medio, es decir, se tiene una virtud, y cuándo se está en algún extremo que degenera en vicio.

Cabe aclarar que para Aristóteles las virtudes son modos de ser o bien, como se puede encontrar en la literatura contemporánea sobre el tema, *rasgos de carácter*.⁵⁵ Esto las distingue de las emociones, ya que las emociones por sí solas no indican si alguien es bueno o malo. Que una persona sienta miedo u orgullo no la hace una persona buena o mala. En cambio, las virtudes o los vicios influyen en si “nos comportamos bien o mal respecto a las pasiones” (Aristóteles 1985, 1105b). De acuerdo con lo anterior, una persona virtuosa respecto a sus experiencias de sufrimiento o a las experiencias de sufrimiento de los demás, tendría la tendencia de actuar bien o rectamente. En cambio, la persona viciosa tendría la tendencia de actuar mal. Así, las virtudes pueden disponer a actuar de cierta manera respecto a las experiencias afectivas. Pero no solo eso, como plantearé más adelante, las experiencias afectivas también influyen en el cultivo de virtudes como es el caso de las experiencias de sufrimiento.

A partir de lo anterior se puede ver que las virtudes son centrales en la ética aristotélica y, como él las entiende, son rasgos de carácter de excelencia. Estos rasgos se adquieren y no son naturales en las personas. Las virtudes dependen de la educación y del hábito. No obstante, aunque es ampliamente aceptado en la ética de las virtudes contemporánea que las virtudes son rasgos de carácter, hay algunas perspectivas que proponen que las virtudes no son rasgos de carácter o no solo son rasgos de carácter. Estas perspectivas proponen, por ejemplo, que las virtudes son, por un lado, más parecidas a las habilidades o son en sí mismas habilidades y, por el otro, sería mejor comprenderlas como

⁵⁵ En una terminología contemporánea los *modos de ser* pueden ser comprendidos como los *rasgos de carácter*. Ver (Curzer 2018, 105).

tener sensibilidad [*sensitivity*] frente a situaciones o requerimientos morales. Algunas perspectivas dentro de estas teorías no excluyen que las virtudes sean rasgos de carácter, aunque hay algunas otras más radicales que niegan que las virtudes sean rasgos de carácter. A continuación, abordaré brevemente estas perspectivas y después diré más respecto a las virtudes como rasgos de carácter.

4.1.1 Las virtudes como habilidades

La tesis que propone que las virtudes son habilidades afirma que “el conocimiento moral de la persona virtuosa es análogo al conocimiento práctico del experto en una “habilidad” (Stichter 2018a, 57). De acuerdo con lo anterior, adquirir una virtud es análogo al aprendizaje de alguna habilidad. Así, el proceso para aprender a actuar honestamente o con justicia es similar al proceso de aprender una habilidad como conducir un automóvil o, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, tocar la cítara (ver Aristóteles 1985, 1103a). De este modo, a través de la práctica se puede pasar de un nivel de principiante a experto.

Esta tesis de las virtudes como habilidades está apoyada en evidencia en psicología que muestra que tanto la adquisición de virtudes como la de habilidades se da por etapas. Psicólogos como Daniel Lapsley y Darcia Narvaez afirman que “la literatura sobre *expertise* puede proporcionar una rica comprensión del desarrollo psicológico del carácter y la conducta moral” (Lapsley & Narvaez 2005, 143). Así, los estudios en psicología pueden ser iluminadores sobre cómo se adquieren y se desarrollan las virtudes a partir de estudios sobre cómo se adquieren y se desarrollan las habilidades hasta convertirse en un experto, ya que las virtudes pueden considerarse como análogas a las habilidades. De esta manera se puede explicar cómo se adquieren y cómo se desarrollan las virtudes hasta convertirse en un experto moral.

Ahora bien, dentro de los defensores de la virtud como habilidad se pueden identificar al menos tres maneras en que se formula la tesis: débil, moderada y fuerte (Stichter 2018a, 58). Para la fórmula débil las virtudes no son habilidades, pero están asociadas a las habilidades en cuanto que proporcionan conocimiento de cómo lograr lo mejor posible los objetivos de la virtud. Por ejemplo, para Zagzebski una virtud es “una excelencia profunda, adquirida y duradera de una persona que implica una motivación característica para producir un cierto fin deseado y un éxito confiable para lograr ese fin” (Zagzebski 1996, 137). Así, lo que relaciona a las virtudes con las habilidades es que ambas proporcionan conocimiento confiable para tener éxito en lograr ciertos fines, pero son distintas porque de acuerdo con la tesis débil las virtudes siempre son excelencias de la persona y las habilidades no. Por ejemplo, ser honesto es una característica de excelencia, mientras que saber andar en bicicleta no lo es.

La fórmula moderada se puede encontrar en Aristóteles y en la mayoría de quienes defienden una tesis de la virtud como habilidad (*e.g.* Bloomfield 2000; Lapsley & Narvaez 2005). De acuerdo con esta fórmula, las virtudes y las habilidades tienen similitudes estructurales, tal que “podemos obtener una idea de cómo se desarrollan las virtudes al observar cómo se adquieren las habilidades” (Stichter 2018a, 58). En este sentido, las virtudes no son habilidades, pero son equiparables en cuanto que su adquisición y desarrollo son similares.

Finalmente, para la fórmula fuerte las virtudes son una clase de habilidad (Stichter 2018b). Decir que las virtudes son una *clase* de habilidad deja espacio para distinguirlas de otras habilidades que no son virtudes. De acuerdo con esta perspectiva, las virtudes son habilidades en sí mismas y lo que las distingue de otras habilidades es que son una clase especial de habilidad porque son valiosas y, además, “son la clase de habilidades que

involucran la capacidad de explicar las razones de uno para actuar” (Stichter 2018a, 58; ver Annas 1995). De esta manera se puede distinguir entre habilidades como, por ejemplo, saber atarse las agujetas de los zapatos y saber actuar humildemente. Bajo esta perspectiva, esta última es la habilidad que se puede considerar como una virtud, ya que saber actuar humildemente es valioso, y se pueden explicar las razones para actuar humildemente de una persona que posee esta habilidad.

Si bien se puede aceptar que las virtudes guardan cierta relación con las habilidades como afirma la fórmula débil. O bien que las habilidades y las virtudes son análogas, porque ambas pueden perfeccionarse a través de la práctica como dice la fórmula moderada. Es problemático afirmar que las virtudes son en sí mismas una clase de habilidad.

El principal problema⁵⁶ que enfrenta la perspectiva de las virtudes como habilidades es el problema del experto. De acuerdo con Julia Annas, las virtudes como habilidades prácticas tienen una estructura intelectual compleja que permite una epistemología moral robusta. Esta estructura tiene al menos tres características: 1) la mayoría de las habilidades son enseñables, 2) requieren de practicantes expertos que tengan una comprensión unificada y no dispersa de los principios relacionados con el campo en el que se desarrolla la habilidad, y 3) el cultivo de la habilidad y experticia son necesarias para articular los principios morales

⁵⁶ Al menos se pueden identificar otras dos objeciones a esta perspectiva: la objeción del valor y la objeción de la instrumentalidad (ver Wallace 1978). La primera objeción dice que todas las virtudes son valiosas, mientras que las habilidades no. Por lo tanto, las virtudes no son habilidades. No obstante, esta objeción no se sostiene, porque se puede argumentar que las habilidades se desempeñan en más dominios que el moral. Así, las habilidades que se desempeñan en el dominio moral son virtudes, mientras que hay otras habilidades que tienen que ver con dominios no morales. De este modo, “toda virtud es una habilidad, aunque no toda habilidad es una virtud” (Zagzebski 1996, 107). La otra objeción se basa en que las virtudes no pueden ser habilidades, porque las habilidades son medios para un fin y las virtudes son el fin. La manera en que se suele responder a esta objeción es argumentando que hay habilidades productivas y habilidades de desempeño adquirido. En la primera clase de habilidades se suele poner como ejemplo a las destrezas como ser un buen conductor, y en la segunda clase habilidades más complejas como la habilidad de una bailarina. En el caso de la segunda clase de habilidades se evalúa no solamente la ejecución de la bailarina, sino también su habilidad para bailar. De este modo, la habilidad de la bailarina es constitutiva de su actuación (Sosa 2007, 88). De igual modo, una persona virtuosa no sólo tiene la habilidad para actuar bien, sino que la virtud es parte de su acción.

en términos de las decisiones y las acciones realizadas (Annas 1995, 231-233). De este modo, el desarrollo de las virtudes es similar a cultivar una habilidad compleja como es, por ejemplo, tocar el piano (Snow 2015, 370).

Teniendo en cuenta lo anterior, una habilidad tan compleja como es tocar el piano requiere de mucho tiempo de práctica y esfuerzo, y es una habilidad en la que pocos alcanzan la experticia necesaria para ser un pianista excelente. De igual modo, de acuerdo con la perspectiva de las virtudes como habilidades, para convertirse en una persona de excelencia, es decir, virtuosa, se requiere de mucho esfuerzo para lograrlo y años de práctica, y muy pocas personas podrían lograr ser plenamente virtuosas. La experticia en cualquier campo solo la alcanzan unas cuantas personas. De este modo, si solo muy pocas personas pueden alcanzar la experticia moral, entonces la mayoría de las personas no podrían ser virtuosas.

A esta objeción, los defensores de las virtudes como habilidades responden que la idea no es tener expertos morales, ya que están de acuerdo en que los expertos son raros. Lo que ellos proponen es que, si bien puede haber expertos, la mayoría de las personas llegan a ser solamente competentes en el desempeño moral. De acuerdo con lo anterior, si una persona es moralmente competente, entonces se puede decir que es una persona virtuosa.

Para defender lo anterior, Matt Stichter (2018a, 62-63) propone el ejemplo de conducir un automóvil. La mayoría de las personas pueden aprender a conducir y llegar a ser competentes en esta habilidad, pero pocas son aquellas que logran ser expertas. Para ser competente es suficiente saber cómo se enciende el automóvil, qué componentes tiene y cuál es la función que cada uno cumple; además de tener conocimiento de las reglas de tránsito. Así, de acuerdo con Stichter, al igual que pasa con la adquisición y desarrollo de la habilidad de conducir, una persona no tiene que ser experta en el desempeño de las virtudes para ser virtuosa, sino que es suficiente con que sea competente en su desempeño.

No obstante, en muchas habilidades incluso alcanzar un grado de competencia es difícil y pocas personas lo logran. Retomando el ejemplo de tocar el piano, en esta habilidad alcanzar un grado de competencia es difícil y requiere de mucha práctica para lograrlo. Pocas personas son capaces de ejecutar el piano incluso competentemente. Así, si las virtudes son habilidades, adquirir al menos un grado de competencia en la virtud es complejo y tal vez no estaría al alcance de la mayoría de las personas.

Además, otro problema que enfrenta esta perspectiva es que, aunque una persona alcance algún grado de competencia en la ejecución de una habilidad, esta competencia se puede perder con el tiempo o perderse si no se ejerce. Una bailarina puede ver disminuidas sus habilidades con la edad, o alguien puede ver disminuida o perder su habilidad de conducir si pasa mucho tiempo sin practicar esta habilidad. Sin embargo, una vez que es adquirido un rasgo virtuoso, este no se pierde si no se practica en algún tiempo. Supongamos que una persona honrada pasa mucho tiempo sin ejercer la honradez, porque no se ha presentado la ocasión de ejercerla. Por no ejercer la honradez en ese tiempo no se diría que ella ha dejado de ser honrada. Además, aunque haya pasado mucho tiempo, y un día se presentara la ocasión para ejercer la honradez, si esta persona posee el rasgo de la honradez, podría actuar honradamente sin tener que practicar antes de actuar como sí lo tendría que hacer si volviera a conducir después de mucho tiempo o volviera a tocar el piano. Así, aunque las virtudes pueden compartir varias características con las habilidades, hay razones para dudar que las virtudes sean habilidades en sí mismas.

4.1.2 La virtud como sensibilidad

Una teoría alternativa a la de virtud como habilidad es la teoría de la virtud como sensibilidad [*sensibility*]. La idea principal de esta teoría es que “el conocimiento moral proviene del buen

carácter, y una vez que lo reconocemos, la virtud aparece no como fuerza de voluntad, sino como una sensibilidad a los requerimientos morales” (Clarke 2018, 36). En este sentido, las virtudes no son meramente disposiciones a actuar de manera virtuosa o de acuerdo con principios, sino que dan *conocimiento* sobre los requerimientos morales que son relevantes dada una situación en particular y así actuar apropiadamente. En este sentido, bajo esta teoría las virtudes se pueden entender como un tipo de percepción de los requerimientos morales. Cabe destacar que esta teoría está fuertemente ligada con la idea de conocimiento moral que es alcanzado y perfeccionado a través de la virtud. Así, esta teoría se puede considerar como una teoría cognitivista de la moralidad.⁵⁷

Las fuentes de la teoría se pueden remontar al menos hasta Platón y Aristóteles. Por ejemplo, en el diálogo de Platón, el *Político*, se puede encontrar el siguiente intercambio entre el joven Sócrates y un extranjero:

EXTR. — En cierto modo, es evidente que la función legislativa compete al arte real; lo mejor, sin embargo, es que imperen, no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez. [...].

J. SÓC. — ¿Qué quieres decir?

EXTR. — Que la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las semejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano [...] se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo (Platón 2008, 294a-b).

De lo anterior se puede decir que las leyes o principios morales no son suficientes para indicar cómo actuar, ya que las acciones humanas no son exactamente iguales, y debido a esto, no

⁵⁷ A grandes rasgos, una teoría moral cognitivista defiende que los juicios morales son susceptibles de verdad o falsedad. De esta manera, una teoría de este tipo defiende que hay acceso al conocimiento moral y, al haber acceso a este conocimiento, los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos (ver van Roojen 2018).

hay un principio que valga para todos los casos. De esta manera, lo que se requiere es una persona sensata, o en términos más generales, una persona virtuosa cuya sensibilidad a los requerimientos morales le permita saber cuáles son las condiciones morales relevantes de la situación y actuar adecuadamente de acuerdo con lo que su sensibilidad moral le indica.

En cuanto a Aristóteles podemos encontrar el siguiente pasaje:

todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues esta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y la navegación (Aristóteles 1985, 1104a).

Para Aristóteles, al igual que para Platón, no hay leyes o principios morales que valgan para todas las acciones. Por esta razón se supone que una persona virtuosa tendrá la sensibilidad para actuar de acuerdo con lo que es oportuno en cada situación. Siguiendo la metáfora que propone Aristóteles, un médico puede tener conocimientos generales sobre ciertos padecimientos, pero pueden surgir características particulares en cada paciente. Así, un buen médico es aquel que, además de tener los conocimientos generales, tiene el conocimiento pertinente para tratar a cada paciente con sus características particulares.

De acuerdo con lo anterior, la ley o principios morales no son suficientes como guía moral dada la variedad de las situaciones. Por esta razón es necesario el desarrollo de un carácter virtuoso que sea sensible a cada situación, y así actuar apropiadamente según sea el caso.

Contemporáneamente quien se ha preocupado por desarrollar la teoría de la virtud como sensibilidad es John McDowell. Para él, “de situación a situación, uno sabe qué hacer, si uno lo sabe, no es por aplicar principios universales, sino por ser un cierto tipo de persona: una persona que ve a las situaciones de un cierto modo distintivo” (McDowell 1998[1979], 73). De acuerdo con McDowell ese tipo de persona es la persona virtuosa quien ha adquirido suficiente sabiduría práctica (*phrónesis*), y esto moldea su carácter de tal modo que es un carácter bueno. Así, una persona de este tipo puede actuar bien en cada situación que se le presente.

La manera en que el conocimiento moral que proviene del carácter reemplaza al conocimiento que dan los principios morales es que 1) el carácter trabaja en un nivel fundamental en el que da forma a la comprensión de las situaciones que uno afronta y, 2) es muy difícil alcanzar una comprensión clara y sensata de las situaciones apoyándose simplemente en los principios morales. A partir de estas características se puede notar que la teoría propone que el carácter virtuoso contribuye a tener una mejor comprensión de las situaciones morales. Además, si solo se recurriera a los principios morales, difícilmente se podría tener una comprensión cabal de cada situación moral particular.

Relacionado con lo anterior, Marcia Homiak (2000, 227-232) a partir de una lectura aristotélica de Hume propone que el carácter virtuoso contribuye a mejorar la deliberación. El carácter virtuoso otorga comprensión moral al enriquecer a los poderes de la deliberación. Así, “la persona virtuosa [...] que disfruta completamente de la realización de sus habilidades deliberativas, es la persona que correctamente comprende la situación y correctamente juzga qué es vicioso y qué es virtuoso” (Homiak 2000, 228).

Cabe resaltar que la persona virtuosa no solo ve el requerimiento moral de cada situación, y actúa en consecuencia. Esta teoría también está comprometida con la idea de que

la realidad moral es extremadamente difícil de comprender para todos los agentes (Clarke 2018, 39). Así, de acuerdo con la virtud como sensibilidad, el agente se debe esforzar para comprender adecuadamente los requerimientos morales de cada situación. La persona virtuosa no solo es virtuosa porque actúa bien de acuerdo con los requerimientos que observa, sino que es virtuosa porque puede llevar a cabo deliberaciones complejas y llegar a juicios morales verdaderos a partir de lo que observa.

La teoría de la virtud como sensibilidad se podría resumir de la siguiente manera en palabras de McDowell: “[l]as deliberaciones de una sensibilidad confiable son casos de conocimiento; hay expresiones idiomáticas según las cuales la sensibilidad en sí misma puede describirse apropiadamente como conocimiento: una persona amable sabe lo que es enfrentarse a un requerimiento de amabilidad. La sensibilidad es, podríamos decir, una especie de capacidad de *percepción*” (McDowell 1998[1979], 51).⁵⁸ Así, esta teoría está centrada en el agente, pero a la vez tiene una fuerte carga de objetividad al poner énfasis en que la sensibilidad moral del agente es una capacidad para *conocer* cuáles son los requerimientos morales relevantes; tal como la percepción es una capacidad para conocer al mundo.

Sin embargo, esta teoría enfrenta al menos dos problemas. Uno tiene que ver con la idea de que una persona es virtuosa gracias al conocimiento moral que ha adquirido y que le permite tener una sensibilidad moral desarrollada. El problema con lo anterior es que la adquisición de este conocimiento es muy difícil, y por ello muy pocas personas llegarían a ser virtuosas. No obstante, se puede defender la teoría diciendo que para ser virtuoso no es necesario tener un conocimiento moral profundo, sino que es suficiente con ser sensible, en

⁵⁸ El énfasis es mío.

la medida de lo posible, a las características morales relevantes de cada situación. Hay posibilidad de equivocarse o de no tener un conocimiento moral cabal, pero esforzarse por comprender qué es lo importante en términos morales también puede considerarse como parte de la virtud, ya que ese esfuerzo permite mejorar la sensibilidad moral.

El otro problema que enfrenta la teoría es el de la motivación. La pregunta que surge es ¿cómo el conocimiento puede motivar a actuar virtuosamente? Esta pregunta surge, ya que, por ejemplo, puede haber casos en los que una persona, a pesar de tener conocimiento de que cierta acción es cruel, y debería evitarse por ser cruel, no está motivada a evitarla. Además, a partir de lo anterior, otra pregunta que surge es ¿cómo se distingue a esta persona de la persona virtuosa? Esta persona, y una persona virtuosa, comparten el mismo conocimiento, a saber, que una acción es cruel y tiene que evitarse debido a su crueldad. Sin embargo, a pesar de que ambas personas tienen el mismo conocimiento, una está motivada a evitar la acción cruel, ésta es, la persona virtuosa, mientras que la otra no.⁵⁹

La respuesta a lo anterior es que el conocimiento y la motivación están unidas holísticamente, es decir, tener el conocimiento y, por consiguiente, tener la sensibilidad a las características morales relevantes de cada situación, es estar motivado a actuar según lo que es requerido, ya que el conocimiento moral y la sensibilidad a este tipo de características permite saber cuáles son las exigencias morales y estar motivado a actuar en consecuencia. En este sentido, los defensores de esta teoría afirman que el conocimiento moral es invocador de respuesta [*response-invoking*]: “los hechos o características de las situaciones que discernimos sobre la base de nuestras preocupaciones sentidas son en sí mismos motivacionalmente eficaces” (Clarke 2018, 42). Lo anterior contesta la pregunta de si el

⁵⁹ Más adelante mencionaré cómo la existencia de personas psicópatas apoya la idea de que el sufrimiento es necesario para el cultivo de virtudes y para estar motivado a actuar según los requerimientos de la situación.

conocimiento puede motivar, pero aún queda pendiente responder por qué la persona virtuosa actúa de acuerdo con los requerimientos que percibe, mientras que la persona no virtuosa no lo hace.

McDowell da una respuesta a lo anterior. Para él, “alguien que no actúa virtuosamente puede, en cierto modo, percibir lo que una persona virtuosa haría, de modo que su fracaso se produce solo porque su apreciación de lo que percibe está nublada o desenfocada por el impacto de un deseo de hacer lo contrario” (McDowell 1998[1979], 54). Así, las personas que no actúan virtuosamente no lo hacen porque el conocimiento no las motive; pueden percibir lo que es moralmente relevante y actuar virtuosamente de acuerdo con ello, pero fallan porque dan prioridad a sus deseos que pueden ser contrarios a la acción virtuosa.⁶⁰

Ahora bien, esta teoría no rechaza que las virtudes sean rasgos de carácter, pero pone énfasis en la sensibilidad moral que desarrollan las personas. Así, una persona virtuosa es aquella que tiene ciertos rasgos de carácter que le permiten tener una sensibilidad desarrollada para los requerimientos morales de cada situación. Ahora en la siguiente sección se profundizará más en qué sentido las virtudes son rasgos de carácter.

4.1.3 Las virtudes como rasgos de carácter

En el segundo capítulo ya he hablado de los rasgos de carácter. En aquel capítulo distinguí entre rasgos de carácter y rasgos de personalidad. También abordé el problema del situacionismo y cómo desde la perspectiva del sistema cognitivo-afectivo de la personalidad (CAPS)⁶¹ se podía responder a este problema basándose en evidencia empírica. En este

⁶⁰ Cabe destacar que McDowell tiene en mente a personas con una psicología dentro de parámetros normales, es decir, no considera a personas psicópatas o *amoraless*. En la última sección abordaré cuál es la situación del psicópata respecto al sufrimiento y las virtudes.

⁶¹ CAPS por sus siglas en inglés.

apartado, en lugar de centrarme en qué son los rasgos de carácter, me centraré en si las virtudes son rasgos de carácter.

En filosofía es ampliamente aceptado que las virtudes son rasgos de carácter. Al igual que las anteriores perspectivas de la virtud, ésta se puede encontrar al menos desde Aristóteles. Después de que el estagirita analiza distintos atributos del ser humano como las pasiones y las facultades, concluye que las virtudes no pueden ser ninguno de estos atributos, ya que no se nos llama buenos o malos por nuestras facultades o pasiones. Así, de acuerdo con él, “si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, solo resta que sean modos de ser [rasgos de carácter]” (Aristóteles 1985, 1106a). De esta manera, “la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza su función propia” (Ibid.). Bajo esta perspectiva las virtudes son rasgos de carácter que hacen al ser humano bueno y lo disponen a actuar de acuerdo con la excelencia.

No obstante, cabe aclarar que no todos los rasgos de carácter son virtudes morales. Hay rasgos de carácter que tienen que ver con otras clases de virtudes, tales como las virtudes epistémicas o, incluso, virtudes estéticas. Así, por ejemplo, una virtud epistémica es ser humilde intelectualmente mientras que una virtud estética es ser creativo artísticamente. En cambio, una virtud moral es ser compasivo. De acuerdo con Christian Miller, “los rasgos de carácter morales son un subconjunto de todos los rasgos de carácter” (Miller 2014, 33). De esta manera, entenderé a las virtudes morales como rasgos de carácter por los cuales se puede decir que una persona es buena, mientras que, a partir de los rasgos de carácter que son virtudes no morales no se puede decir que la persona que las posee es buena en un sentido moral.

A partir de lo anterior, se puede decir que hay rasgos de carácter morales y no morales. Los primeros son los que tienen que ver con las virtudes morales. Dado que esta tesis es sobre

el valor moral del sufrimiento, me centraré en las virtudes morales. Así, lo que desarrollaré a continuación sobre rasgos de carácter será en cuanto a las virtudes morales, aunque lo que se diga pueda ser extendido a otro tipo de virtudes.

Dentro de las posturas sobre rasgos de carácter se pueden identificar al menos tres: la sumaria [*summary view*], la condicional y la disposicional. En filosofía, la postura que goza de más aceptación es la disposicional.⁶² Mientras que las otras dos son más comunes dentro de la investigación en psicología (ver Miller 2018, 9-10). Antes de continuar me detendré brevemente en explicar en qué consisten la postura sumaria y la condicional.

De acuerdo con la postura sumaria, un rasgo de carácter se manifiesta o se identifica por los patrones de pensamientos relevantes y acciones corporales presentes o actuales. Por ejemplo, se puede identificar en una persona el rasgo de la compasión, porque ella tiene pensamientos compasivos y actúa de acuerdo con la compasión cuando alguien está sufriendo. Sin embargo, esta postura se distingue de la disposicional, porque para la sumaria los rasgos de carácter no son disposiciones que se pueden actualizar, sino que las personas los tienen que mostrar en un cierto periodo de tiempo o mostrar recurrentemente a través de situaciones similares.

Para algunos defensores de esta postura, los rasgos de carácter son “etiquetas de resumen [*summary labels*] (etiquetas, códigos, construcciones organizativas) aplicadas a la conducta observada” (Mischel 1973, 264). De esta manera, por ejemplo, “la afirmación “María es arrogante” significa que, durante un período de observación, ella ha mostrado una frecuencia alta de actos arrogantes, en relación con una norma para esa categoría de actos” (Buss & Craik 1983, 106). De acuerdo con lo anterior, los rasgos de carácter son etiquetas

⁶² Para una lista exhaustiva de las diferentes propuestas disposicionales sobre los rasgos de carácter ver Miller (2013, 7).

que resumen la conducta consistente y coherente que se observa a través de distintas situaciones que requieren la manifestación del rasgo de carácter.

Hay al menos tres objeciones que se le pueden hacer a la propuesta sumaria que se basan en el énfasis que hace la teoría en la observación de las acciones presentes o actuales para afirmar que una persona tiene ciertos rasgos de carácter (Miller 2018, 10-11):

- 1) La teoría no puede aceptar que alguien tiene un rasgo de carácter si esta persona no ha manifestado la conducta relevante que muestre que posee este rasgo. Por ejemplo, una persona no puede ser genuinamente humilde si no se le ha presentado la situación relevante en la cual pueda manifestar su humildad.
- 2) La teoría también tiene problemas al explicar los casos en los que las personas no han manifestado ciertos rasgos por mucho tiempo. Al hacer énfasis en los patrones observados a través de diferentes situaciones o en cierto lapso, surge la pregunta de qué sucede cuando una persona lleva mucho tiempo sin manifestar el rasgo, ¿se puede decir que aún tiene ese rasgo de carácter o ya lo ha perdido? Intuitivamente la respuesta puede ser que aún los conserva, pero, de acuerdo con la teoría, si no hay una observación constante de los patrones de conducta relevantes, entonces hay razones para dudar que aún conserve el rasgo de carácter.
- 3) A menudo utilizamos los rasgos de carácter para describir qué haría una persona en cierta situación y no solo para describir lo que hace actualmente o hizo en el pasado. Así, por ejemplo, cuando decimos que una persona es compasiva no solo lo decimos porque se haya mostrado compasiva en sus acciones actuales o en aquellas que haya hecho en el pasado, sino que también esperamos que actúe de cierta manera si la situación relevante se le presentara.

Ahora bien, a diferencia de la teoría anterior, para la teoría *condicional* los rasgos de carácter son rasgos que tiene una persona que describen su conducta potencial o contrafáctica. Cabe aclarar que, a diferencia de la teoría sumaria, para esta teoría las personas no tienen que manifestar sus rasgos de carácter en acciones presentes o actuales para decir que tienen ciertos rasgos de carácter, sino que propone que es suficiente con tener una idea de qué haría una persona en ciertas situaciones para decir que tiene cierto rasgo de carácter.

Por otro lado, a diferencia de la perspectiva disposicional, para la teoría condicional los rasgos de carácter no tienen propiedades causales o explicativas que dadas las condiciones relevantes se manifiesten en la acción de una persona. Así, esta teoría se enfoca en “lo que la gente haría en mundos posibles cercanos, en lugar de lo que hacen en el mundo real” (Miller 2018, 11).

Para ilustrar lo anterior veamos un ejemplo. Para la teoría condicional el enunciado “AMLO es honesto” es verdadero si y solo si AMLO se encontrara en situaciones en las que tiene la oportunidad de mentir, robar o engañar, pero intentara por lo general hacer siempre aquello que es honesto. Estas situaciones se podrían plantear de manera contrafáctica y afirmar que AMLO es honesto porque en esas situaciones él intentaría hacer lo que es honesto.

No obstante, esta teoría también tiene algunos problemas, aunque evita las objeciones que se le presentan a la teoría sumaria. De acuerdo con Miller, “[a] menudo hablamos de los rasgos de carácter como si tuvieran un papel causal que desempeñan en nuestras vidas” (Miller 2018, 12). Así, es común utilizar enunciados como “ella socorre a quienes sufren porque es compasiva” o “el presidente es una persona honesta, él nunca recibiría un soborno”. En estos ejemplos, la compasión y la honestidad se utilizan de manera causal, es decir, por su compasión la persona del ejemplo ayuda a quienes sufren y por su honestidad el presidente

no robaría. Además, cada enunciado se refiere a una acción actual o a una descripción contrafáctica respectivamente. Sin embargo, la teoría condicional y la sumaria no toman en cuenta la característica causal de los rasgos de carácter. Para cada una de estas teorías los rasgos de carácter son solamente descripciones de acciones actuales o contrafácticas. De esta manera, según Miller “la perspectiva sumaria y condicional no capturan nuestro pensamiento ordinario sobre los rasgos de carácter” (Miller 2018, 12). El pensamiento ordinario es que a menudo invocamos los rasgos de carácter para hablar de lo que las personas están dispuestas a hacer de acuerdo con los rasgos que poseen, es decir, los rasgos de carácter tienen poder causal y explicativo sobre las acciones de las personas.

Finalmente, la teoría *disposicional* considera que “los rasgos de carácter son disposiciones⁶³ para formar creencias y/o deseos y potencialmente actuar de maneras relevantes en las circunstancias apropiadas” (Miller 2013, 7). De acuerdo con lo anterior, por ejemplo, una persona que tiene el rasgo de la compasión tendrá la disposición a formar creencias como “socorrer a quien sufre es importante”; a formar deseos como “deseo que nadie sufra”; y si alguien sufre y la persona compasiva puede ayudarla, entonces de acuerdo con su rasgo de la compasión ella ayudará a quien sufre.

De esta manera, de acuerdo con esta perspectiva, los rasgos de carácter median entre diversos estímulos y sucesos mentales o acciones que pueden manifestarse dadas las circunstancias adecuadas. Dado que los rasgos de carácter disponen a actuar de cierta manera o a tener ciertos deseos y creencias, a partir de ellos se puede prever cómo una persona

⁶³ Aquí disposición se entiende de la manera tradicional del término, *i.e.*, la propiedad latente que tienen ciertos objetos a que dadas las circunstancias adecuadas esta propiedad se puede actualizar (ver Mumford 2003, 1-2). Por ejemplo, una copa de cristal que es frágil tiene la disposición de romperse si choca con un objeto duro. Si de hecho la copa de cristal cae y choca con el piso de cerámica, entonces su disposición de romperse se actualiza. Así, la disposición de romperse de la copa causa que de hecho se rompa si choca con algo duro.

actuaría o, también, tener expectativas de lo que las personas harán. Así, si se dice que “AMLO es honesto”, entonces se esperaría que actúe de manera honesta. De igual modo, a partir de esta afirmación, se podría prever que AMLO podría tener creencias como creer que “el presidente no debería abusar de su posición para robar”, y deseos como desear que “los funcionarios corruptos y deshonestos reciban un castigo”.

Así, si las virtudes son rasgos de carácter, entonces, bajo esta teoría, las virtudes son disposiciones a actuar de cierta manera bajo ciertas condiciones o a tener creencias y deseos relevantes. De esta manera, una persona que tenga la virtud de la compasión tiene la disposición de actuar de cierta manera, y de tener ciertos deseos y creencias relevantes relacionados con su rasgo. Por ejemplo, se puede esperar que una persona compasiva, si tiene la posibilidad de hacerlo, ayude a quien esté sufriendo. De igual manera, se puede esperar que la persona compasiva tenga la disposición de tener creencias como creer que es triste que los menos afortunados sufran; y la disposición de tener deseos como desear que el sufrimiento de los menos afortunados pueda ser aliviado.

No obstante, esta teoría acepta que lo anterior no siempre es así, es decir, una persona compasiva no siempre actúa como se espera. La respuesta que se da es que las personas no actúan de acuerdo con la virtud porque algunas características de trasfondo a la situación pueden interferir. Algunas de estas características de trasfondo pueden ser que la persona en cuestión esté sufriendo algún trastorno como depresión o haya otras condiciones que le impidan actuar de manera virtuosa (Miller 2013, 9).

Ahora bien, el principal problema que se le puede presentar a esta teoría está relacionado con el concepto de “disposición”. Para Nelson Goodman este concepto es misterioso y “etéreo” (Goodman 1983, 40), ya que no es claro por qué las disposiciones tienen poderes causales sobre la potencialidad de los objetos. Cabe destacar que este es un

problema metafísico del concepto y Goodman se enfoca en conceptos como “inflamable”, “duro”, “frágil” y “soluble”. Estos conceptos pueden ser entendidos como propiedades de los objetos.

No obstante, respecto a los rasgos de carácter se puede aceptar que a menudo los utilizamos para describir lo que las personas podrían hacer dadas las circunstancias relevantes y, en este sentido, ser disposiciones de lo que las personas potencialmente harían en esas circunstancias. De esta manera, se podría decir que los rasgos de carácter son conceptos distintos a las propiedades de los objetos, ya que, más allá de si son propiedades de las personas como las disposiciones de los objetos, los rasgos de carácter como disposiciones pueden describir la conducta y los estados mentales que las personas podrían tener bajo circunstancias que exigen la manifestación de el rasgo de carácter.⁶⁴

A partir de lo anterior se puede decir cómo se entenderán las virtudes. En lo anterior se han visto tres maneras de entender a las virtudes: como habilidades, como sensibilidad y como rasgos de carácter. Aunque al menos en la teoría de las virtudes como habilidades se pueden encontrar posiciones extremas que afirman que las virtudes sólo son un tipo de habilidades. Cabe destacar que la mayoría de las teorías aceptan que las virtudes pueden ser rasgos de carácter. Sin embargo, dependiendo de la teoría será el énfasis que den, ya sea que entiendan a las virtudes con elementos similares a las habilidades o como una capacidad para reconocer los requerimientos morales relevantes.

De esta manera, en lo que sigue entenderé a las virtudes morales como rasgos de carácter que se pueden cultivar por medio de su ejercicio y disponen a actuar de cierta manera dependiendo de los requerimientos morales relevantes. En este sentido, las virtudes morales

⁶⁴ Otras objeciones a los rasgos de carácter las he desarrollado en el segundo capítulo. Principalmente me enfoqué en el problema del situacionismo.

son rasgos de carácter que se adquieren con la práctica, similar a las habilidades, y contribuyen a percibir de mejor manera los requerimientos morales que exige las situaciones en las que es relevante actuar virtuosamente, tal como lo propone la teoría de las virtudes como sensibilidad. Para lo que sigue consideraré de esta manera a las virtudes.

Por último, cabe decir que consideraré a las virtudes como constituidas, al menos parcialmente, por experiencias afectivas (Brady 2019; Slote 2010; Swanton 2003). Cuando se posee una virtud como la compasión, y ésta se activa según las situaciones relevantes, se pueden tener experiencias afectivas como simpatía, empatía, tristeza, preocupación por las personas que sufren, etc. Así, si la compasión está constituida por experiencias afectivas, entonces cuando esta virtud se activa se está motivado a actuar según los requerimientos morales de la situación no solo porque se posee la virtud de la compasión, sino también porque se tienen experiencias afectivas asociadas a la compasión (Zagzebski 1996, 126). Además, si se tienen ciertas virtudes, también se tiene la disposición a sentir ciertas emociones y se esperaría que una persona virtuosa tenga emociones que respondan a las características morales relevantes de la situación. Por ejemplo, de una persona compasiva se esperaría que tuviera emociones como tristeza o piedad si observa que algún ser está sufriendo. Esto último será importante para lo que se desarrollará en las siguientes secciones.

4.2 Sufrimiento y virtudes

Hasta aquí se ha visto cómo se puede entender a las virtudes a través del análisis de distintas teorías. En la sección anterior se concluyó que las virtudes son rasgos de carácter que pueden compartir algunos elementos con las habilidades, pero no son habilidades en sí mismas y, además, tener virtudes permite ser sensible o percibir cuáles son los requerimientos morales relevantes que surgen de acuerdo con la situación. En este sentido, se puede decir que atraen la atención hacia lo que es relevante moralmente y así actuar de mejor manera en respuesta a los requerimientos morales que haya en cada situación en particular.

Teniendo en cuenta esta manera de entender el sufrimiento, ahora en esta sección analizaré la relación del sufrimiento y las virtudes. Comenzaré analizando algunos problemas que surgen al considerar el sufrimiento en relación con las virtudes, y posteriormente me enfocaré en explorar la importancia del sufrimiento para el cultivo de las virtudes y de qué manera tener virtudes lleva a tener ciertas experiencias de sufrimiento.

4.2.1 ¿Puede el sufrimiento físico ser virtuoso? ¿Las personas virtuosas tienen experiencias de sufrimiento causadas por sus acciones?

Antes de continuar es importante recordar la distinción que se hizo en el primer capítulo entre sufrimiento físico y sufrimiento emocional. El dolor físico, el hambre, el frío y la sed son formas de sufrimiento físico; mientras que la vergüenza, el remordimiento, la culpa, el miedo, entre otros, son formas de sufrimiento emocional. Al tener esto en cuenta, se pueden encontrar al menos dos problemas que corresponden a cada clase de sufrimiento.

Una idea que se tiene sobre las virtudes y que se puede rastrear hasta Aristóteles es que las virtudes no son innatas ni naturales, sino que son aprendidas y cultivadas a través del

hábito y la educación. Bajo esta idea, formas de sufrimiento físico como el dolor y la sed no pueden considerarse como virtudes. Al menos bajo condiciones normales sentir sufrimiento físico es natural, es decir, no es aprendido y está fuera del control de las personas. Además, las personas no aprenden a sentir dolor físico, sed o frío. En condiciones normales ya nacen con la capacidad para sentir estas formas de sufrimiento físico. Así, el primer problema tiene que ver con cómo se puede considerar el sufrimiento físico dentro de un esquema de virtudes si esta clase de sufrimiento, por lo general, es entendida como algo natural e innata.

El segundo problema tiene que ver con lo que se espera de una persona virtuosa, a saber, que actúe bien en las situaciones que se le presenten para hacerlo. De esta manera, si la persona virtuosa actúa de acuerdo con la virtud, entonces, por ejemplo, no tendría por qué avergonzarse o sentir remordimiento si ha actuado virtuosamente. De acuerdo con Aristóteles “es absurdo creer que, porque uno sienta vergüenza cuando realiza una acción de esta clase [es decir, una acción que cause vergüenza], es un hombre virtuoso; pues el pudor acompaña a las acciones voluntarias, y el hombre virtuoso jamás comete voluntariamente acciones vergonzosas” (Aristóteles 1985, 1128b). De acuerdo con lo anterior, una persona virtuosa nunca actuaría voluntariamente de tal manera que de su acción se avergüence, se sienta culpable o sienta remordimiento.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, Brady afirma que “el sufrimiento físico y emocional pueden ser virtuosos en sí mismos, ya que desempeñan papeles epistémicos y motivacionales vitales para lograr los bienes a los que apuntan nuestros sistemas físicos y emocionales” (Brady 2018, 61). Por ejemplo, el dolor físico puede ser *virtuoso* porque atrae la atención sobre el daño corporal y motiva al sujeto para hacer algo que alivie su dolor.

Brady se apoya en la idea aristotélica de que las virtudes son disposiciones para responder apropiadamente a objetos y sucesos importantes. De acuerdo con esta idea, las

virtudes pueden disponer a responder apropiadamente a situaciones en las que, por ejemplo, se siente miedo o hambre. Sin embargo, aunque Brady acepta que las virtudes son disposiciones a responder apropiadamente a objetos y sucesos importantes como la experiencia de sufrimiento, rechaza que las virtudes solamente sean necesarias para afrontar adecuadamente al sufrimiento, es decir, una persona virtuosa no solamente afronta adecuadamente sus experiencias de sufrimiento, sino que las experiencias de sufrimiento “pueden ser virtuosas en sí mismas” (Brady 2018, 61). A continuación, me concentraré en cómo Brady defiende esta posición.

Para defender lo anterior, Brady se basa principalmente en el dolor físico y en el remordimiento. Afirma que el dolor es esencial para el apropiado funcionamiento de los sistemas que gobiernan el evitar daño y el remordimiento es esencial para la reparación y disculpa por el mal obrar (Brady 2018, 62). Cabe aclarar que, aunque Brady toma como su caso de estudio al remordimiento, también acepta que otras experiencias afectivas como la culpa o la vergüenza son esenciales para reconocer que se ha actuado mal. Para él, sin estas experiencias afectivas sería imposible que una persona reconociera sinceramente que ha actuado mal y buscara reparar el daño que ha ocasionado. Ahora bien, aunque se puede aceptar lo anterior, y la importancia que tienen estas experiencias afectivas, aún queda por aclarar en qué sentido estas experiencias de sufrimiento son virtuosas en sí mismas.

De acuerdo con la idea de que las virtudes son aprendidas y cultivadas con el hábito, el sufrimiento físico no puede ser una virtud porque no es aprendido, ni desarrollado y tampoco cultivado por el hábito. Siguiendo con la terminología aristotélica, el dolor físico y otras formas de sufrimiento físico pueden considerarse como una facultad. De acuerdo con Aristóteles, las facultades son “capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos

afectados por las pasiones” (Aristóteles 1985, 1105b). Sin embargo, Brady afirma que puede haber facultades virtuosas, y el dolor físico es una facultad de esta clase.

En algunas teorías desarrolladas en la epistemología de las virtudes es común hablar de las virtudes en términos de facultades virtuosas.⁶⁵ Para estas teorías algunos ejemplos de estas facultades son la percepción, la intuición y la memoria. De acuerdo con esta perspectiva, estas facultades son virtuosas porque tienen una función para la adquisición de conocimiento verdadero, son generalmente confiables y desempeñan su función mejor que otras facultades. Así, una facultad virtuosa es aquella que se desempeña mejor para alcanzar ciertos logros que otros competidores factibles.

De acuerdo con lo anterior, para Brady el dolor físico se puede entender como una facultad que apunta a tres objetivos: tratar de evitar el daño, protegerse de éste y reparar las heridas (Brady 2018, 71). Dado que en las circunstancias relevantes no hay una facultad distinta al dolor que se desempeñe mejor para llegar a estos objetivos, entonces, de acuerdo con Brady, hay buenas razones para considerar al dolor como una facultad virtuosa. En las circunstancias normales⁶⁶ el dolor es un motivo virtuoso [*virtuous motive*], ya que sentir dolor motiva a perseguir alguno de los tres objetivos mencionados que pueden ser considerados como fines valiosos en cuanto que contribuyen a la conservación de la vida.

La postura a la que se apega Brady sobre las virtudes es también conocida en epistemología de las virtudes como una postura fiabilista (*reliabilist*). Esta postura se puede considerar como “descendiente de epistemologías externalistas anteriores, como el fiabilismo

⁶⁵ Para más sobre estas teorías ver (Sosa 1985; Alfano, Greco & Turri 2019).

⁶⁶ Aquí menciono “circunstancias normales”, ya que esta perspectiva no contempla casos en los que el dolor no pueda constituir motivos virtuosos, ya sea porque, aunque haya estímulos nociceptivos no se tiene el estado del dolor como en casos de asimbolia, o se tiene el estado de dolor sin un estímulo nociceptivo como en los casos de miembro fantasma. Para más sobre estos casos, y los problemas que pueden surgir respecto al dolor físico, ver (Grahek 2007).

de procesos simples” (Alfano, Greco & Turri 2019, § 3). Esta postura difiere de otra que se da en epistemología de las virtudes llamada *responsibilista* (ver Battaly 2008; Code 1987; Montmarquet 1993; Zagzebski 1996). Para el responsabilismo las virtudes intelectuales están constituidas por rasgos de carácter que se pueden cultivar y desarrollar a través del hábito tales como la humildad epistémica, la mente abierta, la perseverancia, etc. Rechaza que las virtudes intelectuales sean facultades virtuosas, y en lugar de eso afirma que son rasgos virtuosos adquiridos y perfeccionados con el hábito. Además, esta teoría es cercana al internismo epistémico y se suele considerar como una teoría que tiene preocupaciones por la dimensión moral del conocimiento. Así, también se centra en los elementos morales que constituyen a las virtudes intelectuales y las implicaciones que tienen éstas en aspectos éticos.

A partir del responsabilismo hay al menos dos objeciones que ponen en duda el concepto de “facultad virtuosa”. La primera objeción señala que no puede haber una facultad virtuosa incluso en un sentido amplio del concepto de virtud. Por ejemplo, la facultad de escuchar tiene una función, y puede ser virtuosa en cuanto a su desempeño como escuchar bien o tener un oído virtuoso para detectar las distintas escalas de tonos, pero no puede ser una virtud en sí. De igual modo sucede con el dolor; éste puede ser virtuoso si, por ejemplo, logra detectar el daño o evitarlo, pero no es una virtud en sí. Esta objeción surge porque las facultades como escuchar o sentir dolor físico no cumplen con el criterio de que las virtudes son una naturaleza adquirida, es decir, son aprendidas y pueden ser perfeccionadas por el hábito como los rasgos de carácter pueden serlo.

Por otro lado, incluso si se admitiera que algunas virtudes pueden ser innatas y pueden apuntar a algún bien, facultades como la buena visión o la buena memoria no califican como virtudes porque carecen del elemento esencial emocional correcto motivacional (Zagzebski

1996, 136). Sin embargo, al menos el sufrimiento físico, como el dolor, no carece de este elemento, ya que bajo condiciones normales tiene elementos afectivos y motivacionales.⁶⁷

De acuerdo con Brady (2018, 74-75), el sufrimiento físico supera la segunda objeción, pero no la primera. La segunda objeción es superada porque el sufrimiento físico tiene componentes emocionales relevantes que motivan a los agentes y, en condiciones normales, estos componentes pueden llevar a motivaciones virtuosas.

Por otro lado, al no superarse la primera objeción, a saber, que el sufrimiento físico no se cultiva con el hábito, esta clase de sufrimiento no puede considerarse como una virtud, pero según Brady sí puede al menos considerarse como una facultad virtuosa. De esta manera, las experiencias de sufrimiento físico no son virtudes porque, por ejemplo, el dolor es una facultad innata, pero, de acuerdo con esta perspectiva, sí es una facultad virtuosa porque está constituido por componentes emocionales que en las condiciones adecuadas y relevantes pueden constituir motivaciones virtuosas.

Al principio de esta sección se mencionó que el *sufrimiento emocional* también tiene problemas al considerarse en relación con las virtudes. El principal problema es que hay formas de sufrimiento que una persona virtuosa no tendría por qué sentir las si éstas surgen de una falla moral tal como sucede con la culpa o la vergüenza.

Para responder a este problema, Brady propone también entender a las formas de sufrimiento emocional como facultades que “producen una respuesta apropiada [...] en las circunstancias adecuadas” (Brady 2018, 77). En este sentido, de acuerdo con él, las emociones tienen un valor epistémico, es decir, pueden atraer la atención a objetos y sucesos importantes y destacarlos. Así como el dolor puede indicar que hay daño, y motivar a

⁶⁷ Ver capítulo 1.

aliviarlo, la vergüenza, por ejemplo, atrae la atención a fallas o defectos de la persona y si ésta surge de una mala acción, o un defecto del carácter, sentir esta emoción puede motivar a corregir aquello que está mal.

Para Brady (2018, 80), tanto las experiencias de sufrimiento emocional como de sufrimiento físico son virtudes entendidas como facultades virtuosas. Además, Brady afirma que estas experiencias se pueden considerar virtuosas porque responden a las situaciones como habilidades que identifican aquello que está mal y motivan a corregirlo. Actuar para eliminar la fuente del dolor, o para modificar la falla en la conducta o el carácter en el caso de algunas formas de sufrimiento emocional, es un modo de hacer las cosas menos dolorosas y desagradables. De acuerdo con esta perspectiva, hacer las cosas menos dolorosas y desagradables constituye un fin valioso, y tener la motivación para alcanzar este fin a partir de las experiencias de sufrimiento es en sí mismo virtuoso.

Definir a las virtudes como facultades resalta el valor epistémico que tienen. De esta manera, el sufrimiento puede considerarse como una facultad virtuosa si identifica adecuadamente aquello que está mal y constituye una motivación para eliminar o cambiar aquello que está mal, ya sea sufrimiento físico o emocional. Definir de esta manera al sufrimiento evita los problemas señalados al principio. Por un lado, evita el problema de que las experiencias de sufrimiento físico en su mayoría son innatas y no aprendidas y por ello no puede considerarse como virtuoso; y por el otro puede considerar a las formas de sufrimiento emocional como facultades virtuosas que permiten identificar en qué se ha fallado y actuar en consecuencia para corregirlo.

Sin embargo, considerar a las virtudes como facultades puede ser problemático. De acuerdo con Zagzebski, definir a las virtudes intelectuales como facultades virtuosas pierde de vista la dimensión moral que las virtudes intelectuales también pueden tener. Si bien

Aristóteles había distinguido entre virtudes intelectuales y morales, ambas clases de virtudes son susceptibles al entorno social y contribuyen a que los agentes guíen sus acciones. Así, de acuerdo con Zagzebski, una teoría de las virtudes satisfactoria tiene que dar cuenta de cómo tanto las virtudes intelectuales como las morales son importantes para el desarrollo de los agentes. En cambio, una perspectiva como la fiabilista “no intenta integrar la virtud intelectual en el contexto más amplio de la estructura psíquica de un sujeto de la manera que lo han hecho muchos filósofos para las virtudes morales” (Zagzebski 1996, 8-9). Así, la manera de definir a las virtudes como facultades virtuosas, y que sigue Brady, es una definición estrecha que no contempla las implicaciones morales que las virtudes intelectuales pueden tener y, como se verá enseguida, al considerar a las virtudes morales este problema se hace más evidente.

Tal vez el sufrimiento físico sea mejor entendido como una facultad virtuosa dado que es muy importante para atraer la atención hacia el daño del organismo y, además, tiene poca relevancia en la conformación de virtudes morales. No obstante, el sufrimiento emocional es más complejo y puede surgir en situaciones claramente morales como en el caso de la culpa, la vergüenza, el remordimiento y otras emociones similares. Así, dado que esta tesis es sobre el valor moral del sufrimiento, en lo que sigue me concentraré en el sufrimiento emocional y su relación con las virtudes morales. Además, como se mencionó en la primera sección de este capítulo, las virtudes se entienden aquí como rasgos de carácter virtuosos que se adquieren con el hábito y se orientan con la educación, y quien es virtuoso puede reconocer los requerimientos morales relevantes de las situaciones y actuar en consecuencia. En este sentido, las virtudes morales tienen un componente epistémico en cuanto que atraen la atención a los elementos morales relevantes y, de igual manera, algunas

virtudes intelectuales como la humildad epistémica, la escrupulosidad, la mente abierta, entre otras pueden cumplir un papel importante en situaciones morales.

Antes de continuar, aún queda pendiente responder si el sufrimiento emocional puede ser relevante bajo un esquema de virtudes. De acuerdo con el segundo problema planteado al inicio de esta sección, las personas virtuosas no tienen por qué tener experiencias de sufrimiento como culpa o vergüenza que se sigan de sus acciones voluntarias. Estas personas, si han actuado de acuerdo con sus rasgos virtuosos en situaciones bajo su control, no tendrían alguna de estas experiencias de sufrimiento, ya que estas experiencias surgen de situaciones en las que se ha actuado mal o se han tenido fallas morales. En este sentido, el sufrimiento surge del vicio y no de la virtud.

En el segundo capítulo de esta tesis analicé qué son los rasgos de carácter y el problema del situacionismo que pone en duda que haya tales rasgos. En ese capítulo planteé como respuesta a este problema la teoría del sistema cognitivo-afectivo de la personalidad (CAPS). “Esta teoría conceptualiza a la personalidad al nivel de procesos psicológicos en términos de unidades cognitivo-afectivas, tales como valores, metas, expectativas, deseos, cogniciones, afectos y estrategias regulatorias” (Snow 2015, 365). Así, los rasgos de carácter son entendidos como firmas individuales de la personalidad que en situaciones objetivas se activan. Por ejemplo, una persona que trata de aliviar el sufrimiento de otros seres, y realiza esta acción repetidamente en situaciones similares, bajo esta teoría se puede afirmar que ella tiene el rasgo de la compasión.⁶⁸

⁶⁸ De acuerdo con la teoría de CAPS hay evidencia empírica suficiente para afirmar que hay rasgos de carácter que son estables en la mayoría de las situaciones. Los experimentos en los que se apoya la objeción situacionista, como el experimento de Milgram, muestran lo contrario porque en estos experimentos se presiona a la persona para que actúe contrario a sus rasgos de carácter. Sin embargo, en situaciones normales las personas en cuestión actuarían de acuerdo con sus rasgos de carácter.

La teoría de CAPS reconoce que los rasgos de carácter están relacionados con diferentes variables. Estas variables influyen en que a veces los rasgos de carácter se manifiestan y a veces no. “[E]sta variabilidad en la activación de unidades en respuesta a las características de las situaciones es conocido como dinámica de rasgos” (Snow 2015, 365). Por ejemplo, una persona que tiene el rasgo de la compasión tratará de aliviar el sufrimiento en las situaciones en las que pueda hacerlo, y no haya otras variables que se lo impidan. Sin embargo, habrá situaciones en las que no pueda aliviar el sufrimiento de alguien, pero esto no es una razón para negar que tiene el rasgo de la compasión. En los casos en los que no pueda actuar conforme a sus rasgos de carácter, es porque hay otras variables que intervienen y le impiden actuar conforme a ellos.

En la sección anterior se definió a las virtudes en términos de rasgos de carácter. Bajo esta definición, y en relación con el CAPS, se puede decir que las virtudes son rasgos que por lo general son estables y en situaciones normales, es decir, cuando no haya variables que lo impidan, se activan. Cuando las variables impiden que las virtudes se activen, puede surgir sufrimiento emocional independientemente de si estas variables están o no bajo el control de los agentes. Por ejemplo, una persona honesta que, dadas las circunstancias en las que se encuentra, se ve forzada a realizar un acto de corrupción y que no puede eludir, se sentirá avergonzada después de este acto. La vergüenza que siente podrá motivar a esta persona para que repare el daño o tenga más cuidado para no volver a caer en una situación similar.

En cambio, una persona que no tiene la virtud de la honestidad no tendrá ninguna experiencia de sufrimiento a partir de sus actos deshonestos. De este modo, las virtudes son necesarias para que surja el sufrimiento emocional de acciones que vayan en contra de los rasgos virtuosos. Sin los rasgos virtuosos relevantes, las personas difícilmente podrán tener alguna experiencia de sufrimiento a raíz de sus actos incorrectos. Por otro lado, si se busca

corregir el error, o mejorar para no volver a actuar contra la virtud, entonces el sufrimiento que motive estas acciones contribuye a ser virtuosos.

Finalmente, en un modelo de virtud que toma como base el CAPS, la afectividad tiene un papel importante en la conformación de rasgos de carácter. Así, el sufrimiento al ser parte de la afectividad también tiene una influencia considerable en la conformación de virtudes.

En el segundo capítulo ya se vieron algunos ejemplos. Uno de estos ejemplos es la importante contribución que tiene el sufrimiento que surge de la enfermedad para adquirir la virtud de la humildad. De acuerdo con este ejemplo, en algunos casos las personas con una enfermedad grave pueden depender en mayor o menor medida de aparatos para vivir y depender de cuidadores. Esta dependencia puede causar emociones como frustración e impotencia por no poder llevar una vida normal, pero el sufrimiento emocional que sienten puede generar en estas personas el rasgo de la humildad. De esta manera, el rasgo de humildad contribuye a que estas personas dejen de sentir formas de sufrimiento como la frustración e impotencia al asumirse como personas que necesitan de ayuda extra sin que esto socave el valor que tienen como personas.

Ahora, en la siguiente sección se verá más a detalle cómo se relaciona el sufrimiento con las virtudes. Cabe destacar que en lo que sigue solo me enfocaré en el sufrimiento emocional. Antes ya di las razones de por qué no me ocuparé en la siguiente sección del sufrimiento físico.

4.2.2 El sufrimiento y el cultivo de virtudes

En la sección anterior me he ocupado de algunos problemas que surgen de la relación del sufrimiento con las virtudes. Ahora en esta sección me enfocaré en analizar la importancia que tiene el sufrimiento para las virtudes morales. Argumentaré que el sufrimiento es

importante para las virtudes al menos de dos maneras: el hecho de que haya sufrimiento en el mundo motiva el cultivo de virtudes que tratan de aliviar la experiencia de sufrimiento tanto propia como la de otros seres con la capacidad de sufrir; y por otro lado la experiencia de sufrimiento de los agentes virtuosos es importante para responder adecuadamente a los requerimientos morales relevantes de las situaciones. Para la primera manera analizaré la respuesta que da el budismo desde una ética de las virtudes al sufrimiento, y para la segunda tomaré como caso de estudio al psicópata y cómo en este caso se puede ver que no tener experiencias de sufrimiento propias ante la experiencia de sufrimiento de otros, imposibilita para responder adecuadamente a los requerimientos morales que surgen del sufrimiento ajeno. También es importante mencionar que el cultivo de virtudes puede contribuir en aminorar la experiencia de sufrimiento en muchos casos, ya que una persona virtuosa puede tener mejor comprensión sobre las necesidades de los demás y tratar de evitar causar sufrimiento a los demás.

a) El budismo y la importancia del sufrimiento para el cultivo de virtudes morales

El sufrimiento es central para el desarrollo de la ética budista. De acuerdo con el budismo, Buda comenzó su camino hacia la iluminación a partir de que observó el sufrimiento que había en el mundo y éste lo motivó a buscar maneras de aliviarlo. Principalmente, las formas de sufrimiento que observó fueron la vejez, la enfermedad y la muerte. Es importante señalar que no solamente el sufrimiento que observó motivó a Buda para buscar maneras de aliviarlo. Buda mismo tuvo experiencias de sufrimiento tales como la tristeza y la indignación causadas por el sufrimiento de los demás que lo motivaron a emprender su camino hacia la iluminación. De esta manera, el sufrimiento fue fundamental para la iluminación de Buda.

Cabe destacar que el budismo tiene una visión realista del sufrimiento, es decir, reconoce que el sufrimiento es ineludible y que tiene una presencia reiterada en la vida. No obstante, a pesar de que el sufrimiento es ineludible, el budismo considera que se puede aliviar. De acuerdo con Harvey “para superar el sufrimiento es necesario realizar una valoración totalmente realista de su reiterada presencia en la vida” (Harvey 1998, 72). Lo anterior quiere decir que, para poder plantear una manera para cesar el sufrimiento, es necesario tener una visión realista del sufrimiento, a saber, considerar al sufrimiento como algo que los seres humanos no pueden eludir.

A partir del sufrimiento que Buda observó, y de concebirlo de manera realista, él tuvo la revelación de cuatro verdades: 1) hay sufrimiento en el mundo, 2) la causa del sufrimiento es el apego, 3) el sufrimiento puede ser aliviado, 4) hay maneras de aliviar el sufrimiento (Keown 1996, 48). Estas cuatro verdades son conocidas en el budismo como *las cuatro nobles verdades*. La primera verdad tiene que ver con que el sufrimiento es ineludible. La segunda con la causa del sufrimiento. Cabe aclarar que, aunque para el budismo el apego es una fuente importante de sufrimiento, también considera que puede haber otras fuentes de sufrimiento como la injusticia o el daño a los seres vivos. La tercera verdad consiste en que a pesar de que el sufrimiento es ineludible, éste puede aliviarse. Finalmente, la cuarta verdad tiene que ver con las maneras en las que el sufrimiento puede aliviarse.

Para el budismo es central cómo el sufrimiento puede ser aliviado. La manera que propone el budismo para aliviar el sufrimiento es a través de ocho preceptos que son conocidos como las ocho nobles verdades o noble camino óctuple (*āryāṣṭāṅga mārga*). Estos ocho preceptos son 1) la comprensión correcta, 2) el pensamiento correcto, 3) el discurso correcto, 4) la acción correcta, 5) el modo de subsistencia correcto, 6) el esfuerzo correcto, 7) la atención correcta y 8) la concentración o meditación correcta (Harvey 1998, 94). Estos

preceptos están estrechamente relacionados con la virtud, los preceptos 4 y 5 están más relacionados con virtudes morales. Los preceptos 1 y 2 están relacionados con virtudes intelectuales, mientras que el 3 está relacionado tanto con virtudes morales como intelectuales. Los preceptos 6, 7 y 8 están dirigidos a la meditación y el entrenamiento de la mente y el ejercicio de esto último, a su vez, contribuye a cultivar las virtudes relacionadas con los otros preceptos.

No obstante, para el budismo no es suficiente con seguir el noble camino óctuple para aliviar el sufrimiento. Hay otros cinco preceptos que las personas deben llevar a cabo para que el sufrimiento cese y que están relacionados con el sufrimiento que se le puede causar a los demás. Estos cinco preceptos son evitar matar, robar, mentir, el mal comportamiento sexual y la embriaguez.

Además de lo anterior, el budismo propone cultivar y ejercer ciertas virtudes para el alivio del sufrimiento. Estas virtudes son conocidas como los cuatro estados divinos (*brahma-vihāras*). Estas virtudes son: la bondad amorosa (*maitrī*), la compasión (*karuṇā*), la alegría compasiva (*muditā*) y la ecuanimidad (*upekṣā*). Además de estas virtudes, en la tradición *Mahāyāna* se pueden encontrar otras seis cuyo cultivo y ejercicio están dirigidas a las personas iluminadas (*bodhisattva*). Estas virtudes son: generosidad (*danā*), disciplina moral (*śīla*), paciencia (*kṣānti*), vigor (*vīrya*), estabilidad meditativa (*dhyāna*) y sabiduría (*prajñā*) (MacKenzie 2018, 153).

Estas virtudes están estrechamente relacionadas y sin una las demás difícilmente podrían existir. Así, en el caso de los cuatro estados divinos

cultivar la alegría compasiva puede facilitar el cultivo de la bondad amorosa o de la compasión, y viceversa. La ecuanimidad sirve para asegurar que las otras virtudes sean de alcance universal y estén libres de prejuicios, mientras que las otras tres virtudes

sirven para asegurar que la ecuanimidad no caiga en la mera indiferencia (MacKenzie 2018, 159).

Por otro lado, las virtudes dirigidas al *bodhisattva* están relacionadas con el desarrollo de un carácter virtuoso que puede identificar el sufrimiento de los demás como moralmente relevante, saber qué hacer en cada situación por medio de la meditación y aliviar el sufrimiento propio a través de la paciencia y el vigor. El cultivo y ejercicio de estas virtudes contribuye al desarrollo de la sabiduría, a la vez que el cultivo y ejercicio de la sabiduría contribuye al perfeccionamiento de las otras virtudes.

Las virtudes mencionadas están relacionadas de alguna manera con el sufrimiento y su alivio. De acuerdo con el *Tratado sobre el despertar* el cultivo de estas virtudes tiene como objetivo “liberar a los seres sintientes de todo sufrimiento para alcanzar la felicidad máxima” (Ásvaghoṣa & Dharma 2019, 63).⁶⁹ Así, el final último del cultivo y ejercicio de estas virtudes es el de aliviar el sufrimiento y fomentar la felicidad máxima.

No obstante, cabe aclarar que las cuatro virtudes que se encuentran en los *brahma-vihāras* están más relacionadas con el alivio del sufrimiento de los demás, mientras que las virtudes dirigidas a los *bodhisattva* están más relacionadas con el alivio del sufrimiento propio. Aunque, de acuerdo con el budismo, no se puede eliminar completamente el sufrimiento propio si los demás seres siguen sufriendo. A través del cultivo y ejercicio de estas virtudes “uno puede percibir la felicidad y el sufrimiento de los demás como moralmente relevantes y, por consiguiente, como algo de lo que tenemos cierta responsabilidad” (MacKenzie 2018, 162).

⁶⁹ Como se puede ver en esta cita, el budismo no se limita al alivio del sufrimiento de los seres humanos. De acuerdo con sus enseñanzas, el cultivo de las virtudes que propone ayuda al alivio del sufrimiento de todos los seres que tengan la capacidad de sufrir, tanto humanos como animales no humanos.

A partir de lo anterior se puede ver la importancia que tiene el sufrimiento para el budismo. El sufrimiento es un elemento importante para la iluminación de Buda. A partir del sufrimiento de los demás y del sufrimiento propio causado al ver el sufrimiento de otros seres, Buda emprendió el camino a la iluminación. No obstante, el alivio o eliminación del sufrimiento no solo se da a través de la iluminación sin más, es necesario el cultivo de ciertas virtudes que contribuyen a su alivio. De acuerdo con el budismo, sin el cultivo y ejercicio de estas virtudes el alivio del sufrimiento no sería posible, pero también si no se reconoce que hay sufrimiento en el mundo no habría la motivación para cultivar y ejercer estas virtudes.

Ahora bien, queda pendiente desarrollar cómo el sufrimiento propio es importante en el agente virtuoso. Algo ya se mencionó al respecto cuando las experiencias de sufrimiento propias de Buda también fueron importantes para que él estuviera motivado a buscar las maneras de aliviar el sufrimiento de los demás. Ahora en lo que sigue me centraré en esta idea. La idea que exploraré es que el sufrimiento propio de una persona virtuosa permite que esta persona cultive y ejerza ciertas virtudes como la compasión. Además, mencionaré que difícilmente se podría considerar a una persona como virtuosa si no tiene la experiencia de sufrimiento propio ante el sufrimiento de otros seres con esta capacidad.

b) La importancia del sufrimiento propio para el cultivo y ejercicio de virtudes morales

Como se vio antes, una persona virtuosa es sensible a los casos de sufrimiento. En parte, desarrollar rasgos virtuosos tiene que ver con desarrollar respuestas adecuadas cuando los demás sufren. Una respuesta adecuada de una persona virtuosa al sufrimiento de los demás puede ser que ella tenga experiencias de sufrimiento como enojo, indignación, tristeza, entre otras. Por otro lado, también se esperaría que una persona virtuosa tenga experiencias de sufrimiento propias como culpa y vergüenza si de algún modo esta persona está relacionada

con la experiencia de sufrimiento de otros seres. A continuación veamos con más detalle de qué manera el sufrimiento propio es importante en las personas virtuosas y para el cultivo y ejercicio de virtudes morales.

Para aclarar lo anterior recurriré a un ejemplo que se puede encontrar en Valerie Tiberius. El ejemplo consiste en

Imaginar un androide muy sofisticado (llamado Droide) que ha logrado autoconciencia. Droide tiene capacidades cognitivas mucho mayores que cualquier ser humano: tiene más memoria, mayor velocidad de procesamiento y lógica perfecta. Droide puede pensar en sí mismo; tiene metas y puede hacer planes para lograrlas. Droide también tiene un programa de moralidad que restringe su comportamiento de acuerdo con ciertas reglas, como "no matar a seres sintientes inocentes sin una justificación indiscutible". Lo que no tiene Droide son emociones. Droide no se siente culpable o avergonzado, enojado o impaciente, alegre o triste. [...] Ahora imagina que Droide se encuentra en una situación en la que un loco ha tomado a un rehén inocente y amenaza con cerrar todas las compras en Internet si Droide no mata al rehén. La importancia de las compras por Internet para los seres humanos activa la rutina de "justificación" de Droide, y se pregunta si esto cuenta como una justificación para matar a una persona inocente. Droide piensa y reflexiona sobre sus acciones. Su programación moral no es automática; más bien, en el caso de la regla contra matar inocentes sin justificación, tiene que pensar si existe una justificación para matar (como podría haberlo si este fuera un caso en el que matar a un inocente es la única forma de salvar a millones de personas). Pero cuando Droide se concentra en este pensamiento, no siente compasión por la persona que podría morir, y no siente enojo con el loco. Droide no puede sentirse culpable si toma la decisión equivocada (Tiberius 2015, 69).

Como se puede ver en el ejemplo, Droide al no ser capaz de tener emociones, no tiene experiencias de sufrimiento que respondan, en este caso, a situaciones morales como es matar a un inocente. Droide no siente enojo con el hombre loco que le pide que mate a la persona inocente y tampoco se sentiría culpable si llegara a matar a esta persona. Así, a pesar de tener una programación que restringe sus acciones de acuerdo con reglas morales, su respuesta a

situaciones como la del ejemplo es inadecuada si no tiene la experiencia de sufrimiento. De acuerdo con el razonamiento de Droide, matar a un inocente con tal de mantener activas las compras en internet estaría justificado, ya que sería catastrófico para la humanidad que las compras en internet cayeran; mientras que la muerte de un inocente es un mal menor comparado con el daño que se le haría a la humanidad. Además, Droide no tendría ningún costo emocional por su acción, es decir, no tendría alguna experiencia de sufrimiento causada por su acción.

Anteriormente se vio que cultivar y ejercer virtudes tiene que ver, en parte, con responder adecuadamente a los requerimientos morales según la situación y, además, al menos parcialmente las virtudes están constituidas por elementos afectivos. Como se puede ver en el ejemplo de Droide, un ser semejante no puede responder adecuadamente, porque carece de la experiencia de sufrimiento y de otras emociones que son relevantes para responder según los requerimientos morales que se le presentan.

De lo anterior se puede concluir que la experiencia de sufrimiento propia es importante para responder adecuadamente a los requerimientos morales y está estrechamente relacionada con las virtudes, ya que se espera que una persona virtuosa responda adecuadamente a los requerimientos morales que se le presentan. Si es incapaz de lo anterior, entonces una persona de esta clase no puede cultivar y ejercer virtudes como la compasión. A continuación reforzaré esta última idea recurriendo al caso de las personas psicópatas.

De acuerdo con Jesse Prinz,

los psicópatas son perfectamente inteligentes y coherentes. Parecen comprender los valores morales, pero les son completamente indiferentes. Se involucran en un comportamiento antisocial crónico, desde mentir y robar hasta torturar y matar, y cometen estos crímenes sin costo emocional. Cuando los asesinos psicópatas escuchan

palabras relacionadas con la violencia, no tienen una respuesta emocional normal (Prinz 2007, 42).

Por ejemplo, una respuesta emocional normal es *enojarse* e *indignarse* ante atrocidades como la tortura de gatitos, sentirse *triste* ante las largas filas de personas que tratan de comprar un tanque de oxígeno, muchas veces sin conseguirlo, para un familiar enfermo de covid-19, o sentirse *preocupado* porque dos perros han caído a un socavón y es incierto si los rescatistas podrán sacarlos.

Un psicópata es incapaz de tener estas respuestas emocionales normales. A pesar de reconocer que los demás pueden sufrir y, en muchos casos, ellos mismos causar sufrimiento a los demás, los psicópatas no tienen experiencias de sufrimiento como *indignarse* o *enojarse* por el sufrimiento de inocentes; sentirse *culpables* por sus actos que han causado sufrimiento a otros; sentirse *preocupados* por la devastación del mundo; sentirse *tristes* por las desgracias de los demás; entre otras respuestas emocionales. De esta manera, una persona psicópata es incapaz de cultivar y ejercer virtudes como la compasión, la benevolencia, la austeridad, etc., porque carece de la experiencia de sufrimiento propia que en condiciones normales motivaría al cultivo y ejercicio de estas virtudes.

A partir de lo que se ha desarrollado en esta sección se puede afirmar que el sufrimiento es importante en dos dimensiones: 1) la experiencia de sufrimiento de los demás es importante para el cultivo y ejercicio de virtudes como la compasión, la benevolencia, la prudencia, la justicia, entre otras; y 2) la experiencia de sufrimiento propio causada por fallas morales propias o por las necesidades de otros seres con la capacidad de sufrir es importante para responder virtuosamente a los requerimientos morales de la situación. De acuerdo con Brady, “otros deben sufrir para que el sujeto sea compasivo; y éste debe sufrir para responder virtuosamente a la situación difícil del mundo” (Brady 2018, 124). De esta manera, sin la

experiencia de sufrimiento tanto propia como de los demás, no se podrían cultivar ciertas virtudes como las mencionadas a lo largo de este capítulo.

Conclusiones

En este capítulo se trató de relacionar el sufrimiento con las virtudes, y de establecer cuál es el papel que juega el sufrimiento en esta relación. Para lo anterior, primero se desarrolló una definición de virtud a través del análisis de distintas teorías sobre las virtudes. En esta sección se definió a las virtudes como rasgos de carácter y se dijo que una persona que tiene virtudes es sensible a los requerimientos morales que se presentan en las situaciones. Esto último es importante para los objetivos de esta tesis, ya que se afirmó que una persona que tiene ciertas virtudes como la compasión o la justicia es sensible a reaccionar al sufrimiento de los demás y a actuar virtuosamente de acuerdo con los requerimientos morales que se le presentan.

También se abordaron dos problemas que surgen al considerar el sufrimiento en relación con las virtudes. El primer problema tiene que ver con que el sufrimiento físico no es aprendido ni cultivado a través del hábito como las virtudes. El segundo problema tiene que ver con que una persona virtuosa no tiene la experiencia de sufrimiento emocional propio causada por sus propias fallas morales, ya que siempre actuaría correctamente porque es virtuosa. Bajo esta concepción, una persona virtuosa no tiene fallas morales debido a que sus acciones las lleva a cabo de acuerdo con la virtud. De este modo, ella no puede sentir culpa o vergüenza por sus acciones voluntarias, ya que estas experiencias de sufrimiento están ligadas a las personas no virtuosas.

Respecto al primer problema se rechazó la idea de Brady de que el sufrimiento es una facultad virtuosa y es virtuoso en sí mismo. Se mantuvo la idea de que las virtudes son rasgos de carácter y el sufrimiento no es virtuoso en sí mismo, pero es importante porque contribuye

para poner atención en cosas importantes. En este sentido, la experiencia de sufrimiento puede dar información relevante sobre lo que requiere cada situación. Sin embargo, esto no es suficiente para el cultivo y ejercicio de virtudes morales.

Respecto al segundo problema se dijo que los rasgos de carácter, si bien son estables y bajo condiciones normales se pueden observar de manera regular en una persona, hay situaciones que salen de esas condiciones y el rasgo virtuoso, aunque es requerido, no se manifiesta o se actúa contrario a éste. De este modo, a pesar de que se considere que una persona es virtuosa porque se observa que posee ciertos rasgos, hay situaciones anormales en las que puede actuar contrario a sus rasgos virtuosos y tener experiencias de sufrimiento como culpa y vergüenza. No obstante, para que se dé cuenta que ha actuado incorrectamente, y tenga la experiencia de sufrimiento producto de su acción incorrecta, es necesario que tenga ciertos rasgos virtuosos que le permitan ver su mal obrar. De lo contrario, si no tiene estos rasgos virtuosos, entonces no podría tener la experiencia de sufrimiento relevante como se vio en el caso de los psicópatas.

En la última sección se desarrolló de qué manera el sufrimiento es importante para el cultivo y ejercicio de virtudes morales. En esta sección se vio que el budismo tiene una visión realista del sufrimiento y parte de la idea de que el sufrimiento, a pesar de ser persistente en la vida, se puede aliviar. Para poder aliviar el sufrimiento, el budismo propone el cultivo y ejercicio de virtudes que permiten el alivio tanto del sufrimiento de otros seres como el propio. Por otro lado, también se vio que la tristeza e indignación que sintió Buda ante el sufrimiento que observó lo motivaron para buscar las vías que aliviaran el sufrimiento. De esta manera, la experiencia de sufrimiento propio que tuvo Buda fue importante para su iluminación.

Finalmente, se vieron dos dimensiones en las que el sufrimiento es importante para el desarrollo y cultivo de virtudes. Por un lado, el sufrimiento de los demás permite que haya ciertas virtudes, y éstas sean cultivadas y ejercidas. Por el otro, sin formas de sufrimiento propio como indignación, enojo, vergüenza, tristeza, culpa, remordimiento, etc. no se cultivarían ni se ejercerían virtudes morales como la compasión, la justicia, la austeridad, la benevolencia, entre otras. Además, sin estas formas de sufrimiento propio difícilmente se podría decir que una persona es virtuosa. De este modo, se puede concluir que, si el sufrimiento tiene valor moral y éste es bueno, su valor moral reside, por un lado, en que el sufrimiento ajeno permite que ciertas virtudes morales sean cultivadas para aliviar el sufrimiento de otros; por otro lado, algunas formas de sufrimiento propio motivan a que estas virtudes sean cultivadas y a responder de manera virtuosa al sufrimiento en general.

En esta tesis he defendido la idea de que el sufrimiento puede ser bueno moralmente. Para defender dicha idea me concentré en explicar la importancia que tiene el sufrimiento para el cultivo de virtudes morales. Para establecer esta importancia que tiene el sufrimiento para las virtudes morales, primero expliqué cuál es la naturaleza del sufrimiento. En el primer capítulo concluí que el sufrimiento se puede entender como una experiencia que incluye una experiencia afectiva desagradable y un deseo de que esta experiencia afectiva cese. Teniendo en cuenta esta definición de sufrimiento desarrollé los demás capítulos.

En el segundo capítulo expliqué la importancia que tiene el sufrimiento centrándome en la enfermedad y en la personalidad. En este capítulo también argumenté que el sufrimiento adquiere significado para la persona que lo vive a partir de una perspectiva narrativa. Posteriormente me ocupé de cómo entender el valor del sufrimiento y, finalmente, a partir de

cómo se entiende el valor del sufrimiento me concentré en explicar la importancia que tiene para el cultivo de virtudes morales.

Mi preocupación principal fue establecer la importancia que tiene el sufrimiento para el cultivo de virtudes y de mostrar cómo las experiencias de sufrimiento propias son importantes para responder de manera virtuosa a los requerimientos morales; además de que las virtudes pueden contribuir al alivio del sufrimiento en general tal como se vio en el caso del budismo. Hay temas que se han dejado fuera o no fueron desarrollados del todo dado el tema principal de esta tesis. Sin embargo, a partir de esta investigación se pueden seguir desarrollando otros temas que aquí solamente fueron mencionados o iniciar nuevas investigaciones tomando como referencia lo planteado en esta investigación.

Algunos de los temas que se pueden seguir desarrollando son el sufrimiento en animales no humanos y las respuestas virtuosas que puede haber a esta experiencia; las experiencias de sufrimiento que surgen a partir del cambio climático y la limitación de los recursos naturales, y como la virtud de la austeridad puede ser una respuesta a esta situación; el sufrimiento que surge en grupos vulnerables y cómo la vulnerabilidad propicia que se cultiven ciertas virtudes que a su vez son respuesta a esta experiencia. Otro tema que también se puede desarrollar es el de la importancia que tiene el sufrimiento para el desarrollo de virtudes intelectuales. Finalmente, aunque me ocupé en el segundo capítulo de la experiencia de sufrimiento en la enfermedad, éste es un tema complejo del cual se puede seguir hablando y lo planteado en esta tesis pretende abonar al menos un poco al debate de la experiencia del sufrimiento en la enfermedad.

Sin duda puede haber más temas relacionados. Aquí no pretendo hacer una lista exhaustiva, ni con esta investigación traté de agotar el tema del sufrimiento. Este tema puede ser inmenso y muy complejo. No obstante, espero que lo planteado en esta tesis influya en

otros trabajos para los cuales pueda ser relevante el tema del valor moral del sufrimiento y se desarrollen tanto desde una perspectiva filosófica como desde la perspectiva de otras disciplinas.

Bibliografía

- Alfano, M., Greco, J., & Turri, J. (otoño de 2019). *Virtue epistemology*. (E. N. Zalta, Ed.) Recuperado el 1 de febrero de 2021, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/>
- Annas, J. (1995). Virtue as a skill. *International Journal of Philosophical Studies*, 3(2), 227-243. doi:10.1080/09672559508570812
- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G. (2006[1958]). Filosofía moral moderna. En M. Platts, *Conceptos éticos fundamentales* (L. Manríquez, Trad., págs. 27-53). México: UNAM-IIFs.
- Aquino, S. (2001). *Suma Teológica* (4a ed., Vol. I). (J. Martorell Capó, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. (P. Palli Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Asociación Española de Linfangioleiomiomatosis: ¿Qué es LAM? (s.f.). Recuperado el 20 de abril de 2020, de Asociación Española de Linfangioleiomiomatosis: <http://www.aelam.org/about/>
- Ásvaghoṣa, B., & Dharma, T. (2019). *Treatise on awakening Mahāyāna faith*. Oxford: Oxford University Press. Obtenido de Oxford University Press.
- Aydede, M. (2014). How to unify theories of sensory pleasure: an adverbialist proposal. *Review of Philosophy and Psychology*, 5, 119-133. doi:10.1007/s13164-014-0175-6
- Aydede, M., & Fulkerson, M. (2019). Reasons and theories of sensory affect. En D. Bain, M. Brady, & J. Corns, *Philosophy of pain: unpleasantness, emotion, and deviance* (págs. 27-59). Nueva York: Routledge.
- Bain, D. (2019). Why take painkillers? *Noûs*, 53(2), 462-490. doi:10.1111/nous.12228
- Bain, D., Brady, M., & Corns, J. (2020). *Philosophy of suffering*. Nueva York: Routledge.
- Barlassina, L., & Hayward, M. K. (2019). More of me! Less of me!: Reflexive imperativism about affective phenomenal character. *Mind*, 128(512), 1013-1044. doi:10.1093/mind/fzz035
- Battaly, H. (2008). Virtue epistemology. *Philosophy Compass*, 3(4), 639-663. doi:10.1111/j.1747-9991.2008.00146.x
- Biblia de Jerusalén*. (2001). Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Bloomfield, P. (2000). Virtue epistemology and the epistemology of virtue. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(1), 23-43. doi:10.2307/2653426
- Boyd, K. (19 de octubre de 2019). *American Academy of Ophtalmology: ¿Qué es la uveítis?* Recuperado el 21 de abril de 2020, de American Academy of Ophtalmology: <https://www.aaopt.org/salud-ocular/enfermedades/que-es-la-uveitis>
- Brady, M. (2019). The role of emotion in intellectual virtue. En H. Battaly (Ed.), *The Routledge handbook of virtue epistemology* (págs. 47-57). Nueva York: Routledge.
- Brady, M. S. (2015). Feeling bad and seeing bad. *Dialectica*, 69(3), 403-416. doi:10.1111/1746-8361.12110
- Brady, M. S. (2018). *Suffering and virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Bramble, B. (2013). The distinctive feeling theory of pleasure. *Philosophical Studies*, 162(2), 201-217. doi:10.1007/s11098-011-9755-9
- Buss, D., & Craik, K. (1983). The act frequency approach to personality. *Psychological Review*, 90(2), 105-126.
- Carel, H. (2013). *Illness*. Nueva York: Routledge.
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassell, E. J. (2004). *The nature of suffering and the goals of medicine* (2a ed.). Nueva York: Oxford University Press.
- Clarke, B. (2018). Virtue as a sensitivity. En N. E. Snow, *The Oxford handbook of virtue* (págs. 35-56). Oxford: Oxford University Press.
- Code, L. (1987). *Epistemic responsibility*. Hannover NH: University Press of New England and Brown University Press.
- Conze, E. (1978). *El budismo: su esencia y su desarrollo*. (F. Botton-Burlá, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Crisp, R. (2006). *Reasons and the good*. Oxford: Oxford University Press.
- Currie, G., & Ravenscroft, I. (2002). *Recreative minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Curzer, H. (2018). Aristotle and moral virtue. En N. E. Snow, *The Oxford handbook of virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Cutter, B., & Tye, M. (2011). Tracking representationalism and the painfulness of pain. *Philosophical Issues*, 21, 90-109.

- Damasio, A. (1996). *Descartes error: emotion, reason and the human brain*. Londres: Papermac.
- Davies, J. (2012). *The importance of suffering: the value and meaning of emotional discontent*. Nueva York: Routledge .
- Deeke, F. (Dirección). (2009). *La Semana Santa en Taxco* [Película]. Recuperado el 17 de julio de 2020, de <https://vimeo.com/32532812>
- Deonna, J., & Teroni, F. (2012). *The emotions: a philosophical introduction*. Nueva York: Routledge.
- Deonna, J., & Teroni, F. (2015). Emotions as attitudes. *Dialectica*, 69(3), 293-311. doi:10.1111/1746-8361.12116
- Diccionario de la lengua española*. (2019). Recuperado el 26 de marzo de 2020, de <https://dle.rae.es>
- Dirección General de Comunicación Social, UNAM. (26 de junio de 2019). *De cada 100 mexicanos, 15 padecen depresión*. Recuperado el 27 de mayo de 2021, de DGCS-UNAM: https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2019_455.html#:~:text=En%20M%C3%A9xico%20de%20cada,Andr%C3%A9s%20Fern%C3%A1ndez%20Medina%20subdirector%20de
- Doris, J. (2002). *Lack of character: personality and moral behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones*. (P. Ortiz García, Trad.) Madrid: Gredos.
- Fleming, J., & Ledogar, R. (2008). Resilience, an evolving concept: A review of literature relevant to aboriginal research. *Pimatisiwin*, 6(2), 7-23.
- Foot, P. (2002[1978]). Virtues and vices. En *Virtues and vices and other essays in moral* (págs. 1-18). Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, W. (1973). *Ethics* (2a ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Geach, P. (1956). Good and evil. *Analysis*, 17(2), 33-42.
- Goldie, P. (2012). *The mess inside: narrative, emotion, & the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldie, P. (2000). *The emotions: a philosophical exploration* . Oxford: Oxford University Press.

- Goldie, P. (2004). *On personality*. Londres: Routledge.
- Goodman, N. (1983). *Fact, fiction and forecast* (4a ed.). Cambridge MA: Harvard University Press.
- Grahek, N. (2007). *Feeling pain and being in pain* (2a ed.). Cambridge MA: MIT.
- Green, O. (1992). *The emotions: a philosophical theory*. Dordrecht: Kluwer.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis*. Londres: Arrow Books.
- Hansberg, O. (1996). *La diversidad de las emociones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harman, G. (1999). Moral philosophy meets social psychology: virtue ethics and the fundamental attribution error. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99, 315-331.
- Harvey, P. (1998). *El budismo*. (S. Noble, Trad.) Madrid: Cambridge University Press.
- Heathwood, C. (2007). The reduction of sensory pleasure to desire. *Philosophical Studies*, 133, 23-44. doi:10.1007/s11098-006-9004-9
- Helm, B. (2002). Felt evaluations: a theory of pleasure and pain. *American Philosophical Quarterly*, 39, 13-30.
- Hick, J. (1977). *Evil and the god of love* (2a ed.). Londres: Mcmillan Press.
- Homiak, M. (2000). Hume's ethics: ancient or modern? *Pacific Philosophical Quarterly*, 81(3), 215-236. doi:10.1111/1468-0114.00103
- Homiak, M. (Otoño de 2016). *Moral Character*. (E. N. Zalta, Ed.) Recuperado el 12 de enero de 2019, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-character/>
- Hume, D. (2007 [1738]). *A treatise of human nature* (Vol. 1). (D. Norton, & M. Norton, Edits.) Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (Invierno de 2018). *Virtue Ethics*. (E. Zalta, Editor) Recuperado el 28 de octubre de 2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>
- Instituto Nacional de Salud Pública. (26 de agosto de 2020). *Diabetes en México*. Recuperado el 27 de mayo de 2021, de Instituto Nacional de Salud Pública: <https://www.insp.mx/avisos/3652-diabetes-en-mexico.html#:~:text=Desde%20el%20a%C3%B1o%202000%2C%20la,encuentra%20en%20un%20nivel%20elevado.>

- Jacobson, H. (2013). Killing the messenger: representationalism and the painfulness of pain. *Philosophical Quarterly*, 63(252), 509-519. doi:10.1111/1467-9213.12029
- Johnson, W. (1921). *Logic* (Vol. Part I). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kagan, S. (1992). The limits of well-being . *Social Philosophy and Policy*, 9(2), 169-189.
- Kant , I. (1996 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (J. Mardomingo, Trad.) Barcelona: Ariel.
- Kauppinen, A. (2020). The world according to suffering. En D. Bain, M. Brady, & J. Corns (Edits.), *Philosophy of suffering* (págs. 19-36). Nueva York: Routledge.
- Keown , D. (1996). *Buddhism: a very short introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kidd, I. (2012). Can illness be edifying? *Inquiry*, 55(5), 496-520. doi:10.1080/0020174X.2012.716203
- Kieran, M. (2019). Creativity as an epistemic virtue. En H. Battaly (Ed.), *The Routledge handbook of virtue epistemology* (págs. 167-177). Nueva York: Routledge.
- Kissane, D. (2012). The relief of existential suffering. *Archives of Internal Medicine*, 172(19), 1501-1505. doi:10.1001/archinternmed.2012.3633
- Klein, C. (2015). *What the body commands: the imperative theory of pain*. Cambridge: MIT Press.
- Korsgaard, C. (2011). Dos distinciones en la bondad. En *La creación del reino de los fines* (D. Granja Castro, & E. Charpenel, Trads., págs. 459-501). México: UNAM/UAM/UACH.
- Krashin, D., Murinova, N., Howe, C. Q., & Ballantyne, J. (29 de agosto de 2014). Biology of suffering. En R. Green, & N. Palpant, *Suffering and bioethics* (págs. 106-133). Oxford: Oxford University Press. Obtenido de Suffering and bioethics.
- Kraut, R. (2011). *Against absolute goodness*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lapsley, D., & Narvaez, D. (2005). The psychological foundations of everyday morality and moral expertise. En D. Lapsley, & C. Power, *Character Psychology and Character Education* (págs. 140-165). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lara, F., & Campos, O. (2015). *Sufre, luego importa: reflexiones éticas sobre los animales* . Madrid: Plaza y Valdés / Dilemata .

- Liao, S.-y., & Gendler, T. (verano de 2020). *Imagination*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 16 de junio de 2021, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imagination/>
- Lindsey, E. (1996). Health within illness: experiences of chronically ill/disabled people. *Journal of Advanced Nursing*, 24, 465-472. doi:10.1046/j.1365-2648.1996.02135.x
- López Ibor, M. I. (2007). Ansiedad y depresión, reacciones emocionales frente a la enfermedad. *Anales de Medicina Interna*, 24(5), 209-211.
- MacIntyre, A. (2011[1981]). *After virtue*. Londres: Bloomsbury.
- MacKenzie, M. (2018). Buddhism and the virtues. En N. E. Snow (Ed.), *The Oxford handbook of virtue* (págs. 153-167). Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200-212.
- Malpas, J., & Lickiss, N. (2012). *Perspectives on human suffering*. Nueva York: Springer.
- McDowell, J. (1998[1979]). Virtue and reason. En *Mind, value & reality* (págs. 50-73). Cambridge MA: Harvard University Press.
- McMahan, J. (2021). Suffering and moral status. En S. Clarke, H. Zohny, & J. Savulescu (Edits.), *Rethinking moral status* (págs. 23-39). Oxford: Oxford University Press.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: an experimental view*. Londres: Tavistock.
- Mill, J. S. (2002[1863]). *El utilitarismo*. (E. Guisán, Trad.) Madrid: Alianza.
- Miller, C. B. (2013). *Moral character: an empirical theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, C. B. (2014). *Character and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, C. B. (Invierno de 2017). *Empirical approaches to moral character*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 13 de mayo de 2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/moral-character-empirical/>
- Miller, C. B. (2018). Virtue as a trait. En N. E. Snow, *The Oxford handbook of virtue* (págs. 9-34). Oxford: Oxford University Press.
- Mischel, W. (1973). Toward a cognitive social learning reconceptualization of personality. *Psychological Review*, 80(4), 252-283.
- Montmarquet, J. A. (1993). *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Lanham: Rowman and Littlefield.

- Moore, G. (1993[1922]). *Principia Ethica*. (T. Baldwin, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Mumford, S. (2003). *Dispositions*. Nueva York: Oxford University Press.
- Murdoch, I. (2014[1970]). *The sovereignty of good*. Nueva York: Routledge.
- Nietzsche, F. (2010[1882]). La ciencia jovial. En *Nietzsche* (G. Cano, Trad., Vol. I, págs. 305-607). Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2011[1888]). *Ecce Homo* (3a ed.). (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, J. (2015). Doubts about intrinsic value. En I. Hirose, & J. Olson, *The Oxford handbook of value theory* (págs. 44-59). Nueva York: Oxford University Press.
- Platón. (2008). Político. En *Diálogos* (M. I. Santa Cruz, Trad., Vol. V). Madrid: Gredos.
- Platts, M. (1998). *Realidades morales: ensayo sobre psicología filosófica*. (A. Stellino, & A. Ziri6n, Trans.) M6xico: Paid6s/Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM.
- Prinz, J. (2004). *Gut reactions*. Nueva York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2007). *The emotional construction of morals*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rachels, S. (2000). Is unpleasantness intrinsic to unpleasant experiences? *Philosophical Studies*, 99(2), 187-210.
- Roberts, R. (1988). What an emotion is: a sketch. *Philosophical Review*, 97, 183-209. doi:10.2307/2185261
- Russell, D. (2009). *Practical intelligence and the virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- Sacks, O. (2009). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. M6xico: Anagrama-Colof6n.
- Sapi6n, A. (2020). The structure of unpleasantness. *Review of Philosophy and Psychology*, 11, 805-803. doi:10.1007/s13164-019-00458-5
- Saunders, C. (2006). *Selected writings 1958-2004*. Oxford: Oxford University Press.
- Sch6kel, A., & Sicre DÍaz, J. L. (2002). *Job: comentario teol6gico y literario* (2a ed.). Madrid: Ediciones cristiandad.

- Schroeder, M. (Otoño de 2016). *Value Theory*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 8 de julio de 2020, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>
- Schroeder, T. (2004). *Three faces of desire*. Nueva York: Oxford University Press.
- Schroeder, T. (verano de 2017). *Desire*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 20 de octubre de 2019, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/desire/>
- Schwitzgebel, E. (otoño de 2019). *Belief*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el marzo de 23 de 2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/>
- Searle, J. (1983). *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Slote, M. (2010). *Moral sentimentalism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Smith, M. (1987). The humean theory of motivation. *Mind*, 96(381), 36-61.
- Snow, N. E. (2010). *Virtue as social intelligence: an empirically grounded theory*. Nueva York: Routledge.
- Snow, N. E. (2015). Models of virtue. En L. Besser-Jones, & M. Slote, *The Routledge Companion to Virtue Ethics* (págs. 359-373). Nueva York: Routledge.
- Solomon, R. (1976). *The passions*. Nueva York: Anchor P.
- Sontag, S. (2012). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. (M. Muchnik, Trad.) Barcelona: Debolsillo.
- Sosa, E. (1985). Knowledge and intellectual virtue. *Monist*, 68(2), 226-245.
- Sosa, E. (2007). *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Stichter, M. (2018a). Virtue as a skill. En N. E. Snow, *The Oxford handbook of virtue*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199385195.013.37
- Stichter, M. (2018b). *The skillfulness of virtue*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Stump, E. (2010). *Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering*. Oxford: Oxford University Press.
- Styron, W. (1990). *Darkness visible: a memoir of madness*. Nueva York: Vintage Books.

- Swanton, C. (2003). *Virtue ethics: a pluralist view*. Oxford: Oxford University Press.
- Talmud / Sefaria*. (2020). Recuperado el 21 de mayo de 2021, de Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>
- Tappolet, C. (2016). *Emotions, values and agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, J. (1997). The right and the good. *The Journal of Philosophy*, 94(6), 273-298. doi:10.2307/2564542
- Tiberius, V. (2015). *Moral psychology*. Nueva York: Routledge.
- Tooley, M. (Primavera de 2019). *The problem of evil*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 21 de mayo de 2021, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>
- Trivigno, F. (2018). Plato. En N. E. Snow, *The Oxford handbook of virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Universidad Internacional de Valencia. (2019). *Amnesia retrógrada y anterógrada: ¿Qué son y qué causas tienen?* Recuperado el 12 de Agosto de 2020, de Universidad Internacional de Valencia: <https://www.universidadviu.com/amnesia-retrograda-anterograde-causas-tienen/>
- van Roojen, M. (Otoño de 2018). *Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism*. (E. N. Zalta, Editor) Recuperado el 24 de noviembre de 2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- von Wright, G. (1963). *The varieties of goodness*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wallace, J. (1978). *Virtues and Vices*. Ithaca: Cornell University Press.
- Watson, G. (1990). On the primacy of character. En O. Flanagan, & A. Rorty, *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral* (págs. 449-469). Cambridge MA: MIT Press.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the mind*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zimmerman, M. (2001). *The nature of intrinsic value*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers .
- Zimmerman, M., & Bradley, B. (Primavera de 2019). *Intrinsic vs. Extrinsic Value*. (E. Zalta, Ed.) Recuperado el 9 de julio de 2020, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>