

# VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la educación



Programa de Doctorado en Ética y Democracia

## LA TEORÍA DE LAS EMOCIONES DE MARTHA NUSSBAUM: EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA VIDA PÚBLICA.

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Marta Gil Blasco

Dirigida por:

Prof. Dra. Adela Cortina Orts

Valencia, 2014



# Índice

Agradecimientos.....	9
Introduction.....	11
Research topic.....	11
Research objectives and methodology .....	13
Thesis structure.....	16
PRIMERA PARTE. TEORÍAS DE LA EMOCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN....	29
I. El estudio de las emociones: teorías y conceptos clave .....	31
1.1 Diferentes taxonomías y corrientes teóricas .....	31
1.2. La naturaleza dual de las emociones y el marco teórico cognitivo y no cognitivo .....	39
1.3. Las primeras teorías no cognitivas: la importancia de la fisiología en el estudio de las emociones. ....	44
1.3.1. Darwin y la expresión de las emociones .....	44
1.3.2. La teoría de James-Lange y la percepción de los cambios corporales.....	46
1.3.3. Ekman y el programa de afectos: una teoría de las emociones básicas.....	51
1.4. El cambio de paradigma en las teorías de la emoción .....	57
1.4.1. Los experimentos de Schachter y Singer: una teoría fisiológica y cognitiva .....	60
1.4.2. La noción de evaluación en psicología .....	63
1.4.3. Lazarus: una teoría cognitiva-motivacional-relacional .....	65
1.4.4. La racionalidad de las emociones.....	68
II. Una concepción cognitiva-evaluativa: las emociones como juicios de valor .....	75
2.1. Algunos problemas en el estudio de la emoción .....	75
2.1.1 Las emociones: ¿una clase natural?.....	76
2.1.2. Una consideración metodológica: recurrir a la experiencia.....	78
2.1.3. La emoción como pasión: ¿un problema para las teorías cognitivas? .....	81
2.1.4. La intencionalidad de las emociones: la relación entre las emociones y sus objetos. ....	83
2.1.5. La individuación de las emociones .....	86
2. 2. Las emociones como juicios de valor. ....	89
2.2.1. La noción de evaluación eudaimonista: un concepto clave en la teoría de las emociones de Nussbaum. ....	89
2.2.3. El marco eudaimonista antiguo y la vida buena .....	94
2.2.4. La teoría ética y la referencia al yo en la concepción evaluativa eudaimonista. ....	96

2.3. Las emociones como proceso cognitivo: ¿Equivalen los juicios emocionales a proposiciones formuladas lingüísticamente?	99
2. 4. Emociones, autoconciencia reflexiva y lenguaje	104
2. 5. Las emociones y nuestra dependencia de los bienes externos	107
2.6. Otros puntos de discusión entre las teorías cognitivas y las teorías no cognitivas de la emoción.	109
2.6.1. La complejidad de los juicios evaluativos.....	109
2.6.2. ¿Son las creencias relevantes una condición necesaria o suficiente de la emoción? .....	114
2.6.3. ¿Puede una emoción ser falsa?.....	119
2.6.4. La imaginación del objeto como elemento cognitivo.....	122
2.6.5. La disminución de la intensidad de una emoción y su explicación cognitiva.....	124
2.7. Los elementos fisiológicos en la teoría cognitiva evaluativa	126
2.7.1. El papel de los elementos fisiológicos.....	126
2.7.2. Planteamientos fisiológicos no reduccionistas.....	130
2.7.3. La intencionalidad de las emociones desde las teorías no-cognitivas.....	137
2.8. Appetitos corporales, estados de ánimo, emociones y acción	143
III. La teoría cognitiva de las emociones y las sociedades humanas .....	149
3.1. Universalidad y particularidad en las emociones humanas	149
3.1.1 De dónde proviene la variación social.....	151
3.1.2. Diferentes clases y niveles de variación social.....	156
3.2. La complejidad de las emociones humanas: diferencias entre la emoción humana y la emoción animal	161
3.3. La comunicación intercultural y la educación emocional desde la perspectiva cognitivo-evaluativa	166
3.4. ¿Es preciso sostener una teoría cognitiva-evaluativa para dar cuenta de la variación cultural en el repertorio emocional de los seres humanos?	170
3.5. Conclusiones	173
SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA COGNITIVA DE LA COMPASIÓN .....	177
IV. Una interpretación cognitiva de la compasión .....	179
4.1. Análisis de la estructura cognitiva de la compasión	179
4.1.1. El término “compasión” .....	179
4.1.2. Las tres creencias que componen la compasión según Aristóteles .....	180
4.1.3. El juicio eudaimonista .....	188
4.1.4. ¿Son los tres juicios cognitivos requisitos para la compasión? .....	191
4.2. Crítica a los requisitos cognitivos para la compasión	195
4.3. El papel del dolor en la compasión	207
4.4. ¿Estamos hablando de pasión o una virtud?	209

4.4.1. Las diferentes dimensiones de la virtud: pathocéntrica, praxocéntrica y orexocéntrica. ....	211
4.4.2. La compasión como virtud.....	215
4.5. Conclusiones	218
TERCERA PARTE. LAS EMOCIONES EN LA DELIBERACIÓN PÚBLICA.....	221
V. La vergüenza y el asco en la vida pública.....	223
5.1. Las emociones en la deliberación pública	223
5.2. La repugnancia	229
5.2.1. La repugnancia como reacción fisiológica: la emoción y sus objetos primarios .....	229
5.2.2. Semejanza, contagio y contaminación mágica. El contenido cognitivo de la repugnancia.....	233
5.2.3. La repugnancia y la retórica de la deshumanización.....	238
5.2.4. Repugnancia y empatía .....	241
5.2.5. El círculo de interés moral.....	245
5.3. La vergüenza	249
5.3.1. Vergüenza y culpa .....	249
5.3.2. La vergüenza originaria.....	254
5.3.3. Castigos vergonzantes.....	257
5.3.4. La protección de los ciudadanos ante la vergüenza .....	261
5.3.5. Rol positivo de la vergüenza .....	268
5.4. Emociones, capacidades y el liberalismo político de Nussbaum	271
VI. El cosmopolitismo de Nussbaum: preocupación moral, vínculos emocionales y lealtad a la humanidad. ....	279
6. 1. Los filósofos antiguos y los límites de la comunidad moral	279
6.1.1. El cosmopolitismo antiguo.....	279
6.1.2. Deberes de justicia y deberes de ayuda material según Cicerón.....	284
6.2. ¿Diferentes deberes hacia los “nuestros”?	289
6.2.1. Comunitarismo, círculos concéntricos y lealtades morales. ....	289
6.2.2. La identificación del individuo con la comunidad y la extensión de los lazos afectivos .....	293
6.3. Una propuesta de cosmopolitismo moral, pero no apolítico	301
6.3.1. Ni un solo ser humano excluido de nuestro círculo de incumbencia moral .....	301
6.3.2. Diez principios para la estructura global.....	306
6.4. El cosmopolitismo estoico de Kant y la esperanza en un progreso moral	312
6.5. Algunas diferencias entre la concepción estoica y la concepción kantiana de las emociones y sus consecuencias para la educación cívica.	317
6.6. Una descripción del desarrollo moral y emocional del niño más allá de la realidad local	322

VII. El miedo y el amor .....	331
7.1. Del miedo como emoción básica al miedo como emoción compleja	331
7.2. El miedo y los sesgos cognitivos	336
7.3. Miedo, intolerancia e identidad	340
7. 4. El amor en la filosofía de Nussbaum	342
7.5. A vueltas con el patriotismo	345
7.5.1. Entre dos males: los peligros del patriotismo y de la falta de motivación .....	345
7.5.2. El patriotismo entendido como una forma de amor .....	349
7.5.3. Una propuesta de cosmopolitismo arraigado .....	351
7.6. El amor y la extensión del interés moral	354
VIII. La compasión como virtud moral y política.....	357
8.1. La compasión en el conjunto de emociones morales y las objeciones a la misma	358
8.2. Compasión y discurso público: líderes políticos, medios de comunicación, ámbito legal.	366
8.3. Imaginación compasiva, racionalidad económica y contrato social	373
8.3.1. Empatía, compasión y economía del desarrollo y el bienestar. ....	373
8.3.2. La estrecha racionalidad del homo economicus .....	377
8.3.3. La imaginación compasiva, el enfoque de las capacidades y el contrato social.....	380
8.3.4. ¿Imaginación empática o diálogo entre los afectados? .....	386
8.4. La educación moral y el cultivo de la imaginación	388
8.4.1. La literatura en la educación moral .....	388
8.4.2. Ciudadanía universal, relativismo y políticas de identidad.....	392
8.4.3. Las artes y las humanidades en la formación de una ciudadanía democrática.....	394
8.5. Sobre la educación de las emociones	399
IX. La teoría de las emociones de Nussbaum VS el enfoque del sentimiento moral imparcial de Sharon Krause .....	407
9.1. El rol de los sentimientos en las teorías racionalistas de la justicia y la justificación de normas	407
9.2. La teoría cognitiva-evaluativa de Nussbaum: ¿una teoría racionalista?	413
9.3. El enfoque humeano y el sentimiento moral imparcial	418
9.3.1. La noción de naturaleza humana .....	422
9.3.2. La perspectiva generalizada y lo sentimientos de los afectados .....	425
9.4. ¿Valen todos los sentimientos?	428
9.4.1. Un criterio para evaluar las emociones .....	434
9.5. Recuperando la teoría cognitiva-evaluativa de Nussbaum	437
9.6. La naturaleza humana, las emociones y el enfoque de las capacidades	443
9.7. Procedimentalismo y contenido sustantivo en la afectividad deliberativa	448
9. 8. Conclusiones	453

Final conclusions .....	455
Bibliografia.....	469





## Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a la generosidad de varias personas e instituciones.

En primer lugar deseo agradecer a la Universidad de Valencia y al Ministerio de Educación su apoyo económico a través de los programas V Segles y FPU. En segundo lugar, quiero agradecer su hospitalidad a las dos instituciones que me acogieron en el extranjero, el Uehiro Center for Practical Ethics de la Universidad de Oxford y el Max Planck Institute for Human Development de Berlín.

En lo que refiere a las personas, agradezco profundamente a la catedrática Adela Cortina la confianza depositada en mí y su amabilidad a la hora de permitirme formar parte del grupo de investigación que dirige desde hace varios años. También por su apoyo, sus consejos y su valiosa orientación.

Asimismo, deseo agradecer a los profesores del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia sus siempre enriquecedores comentarios y consejos, en especial a Jesús Conill, José Montoya, Francisco Arenas-Dolz y Juan Carlos Siurana. También quiero mostrar mi gratitud al resto de profesores del ya mentado grupo de investigación, puesto que la interacción con ellos ha resultado enormemente fructífera.

No puedo dejar de sentirme afortunada por haber coincidido con otras personas a quienes aprecio durante este período: me estoy refiriendo a los compañeros del Máster en Ética y Democracia.

Allende las fronteras, estoy en deuda con los profesores Julian Savulescu y Ute Frevert, por su generosidad y hospitalidad, y con la profesora Martha Nussbaum por su gentileza.

Mucho le debo a mi familia, cuyo respaldo ha sido fundamental para realizar este trabajo. En primer lugar, a mis padres, por su apoyo y amor, y por brindarme ambas cosas de forma incondicional. Y también a mi hermano Xavi, que (sobre todo para mí) es una persona especial.

También deseo expresar mi agradecimiento a mi segunda familia. A Maite y Miguel, por su ayuda y su cariño. A Aurelio y Veva, por su afecto y por lo mucho que he podido aprender de ellos.

Por último, mi reconocimiento y mi gratitud se dirigen de manera especial a Mikel, inconcebible casualidad que, a diferencia de otras casualidades, es objeto privilegiado de mis afectos.

## Introduction

### *Research topic*

The idea that emotions have been ignored, when not altogether rejected by philosophy, is a common starting point from which many contemporary authors tend to introduce their work on the topic. Traditionally, we are told, passion should be left aside in ethical and political deliberation. Nonetheless, a quick glance at the history of Western thought quickly reveals that emotions have been a constant subject in philosophy, and, recently, in newer disciplines such as psychology or neuroscience.

The advance of science and the compartmentalization of knowledge have laid the groundwork for other fields of knowledge to delve into problems traditionally associated with philosophy, such as the conscience, rationality or free will. Emotions, clearly, have been no exception.

The neuroscientist Antonio Damasio, for example, has insisted on the importance of recognising emotions in our practical rationality, showing in his studies how when the parts of the brain linked to emotions are damaged the ability to make sensible decisions is seriously compromised.

Therefore, although emotions have always been an issue of great importance due to the interest they have awoken in the aforementioned fields of study, we have witnessed a certain renaissance of the passions, which are now a special object of research and reflection.

Regarding the different theories of emotion, these have generally tried (and continue to try) to answer the question “what is an emotion?” by dealing with the various aspects and characteristics of emotions. Each theoretical trend has chosen a set of distinct features as a foundation for constructing a theory of emotion. Among these features we see, for example, the feelings associated with physiological changes, beliefs and cognitive judgements associated with each emotion, or the physiolog-

ical responses programmed by biological evolution. Nonetheless, in the current debate, it is common to distinguish simply between cognitive and non-cognitive theories of emotion, exactly as we will do in this thesis.

As pointed out by the philosopher Jesse Prinz, there seem to be two groups of theorists in the world: those who try to demonstrate that emotions are essentially cognitive, and those who maintain that they are not. This distinction is not trivial, rather it responds to the dual nature of emotional phenomena themselves: on one hand, they seem to be mere impulses, automatisms which we share with other animal species (if we represent them as Darwin did, to take a classic author, or Prinz, considering a contemporary one); but, on the other, emotions can also be endowed with perspicacity and constitute an essential part of our rationality or humanity (if we view them as did Aristotle, for example, or even Nussbaum).

In the current study we will adopt a point of view akin to the latter group of theorists. We will assume, first of all, that emotions form part of our practical rationality, and consequently, of our rationality as political beings. We will also assume that emotions have an enormous humanising or dehumanising potential depending on how they are stimulated and oriented.

As we will see, one of the foundations of Nussbaum's theory of emotions is that emotions can be taught precisely because they are cognitive. This means that, if emotions are related to beliefs, then through moulding beliefs we will also be able to mould the emotional repertoires which arise thereof (directing emotions towards the appropriate objects, at the appropriate time, in the appropriate measure, etc.). The current thesis aims to determine, on the one hand, if the cognitive-evaluative theoretical framework is appropriate for describing the nature of emotion. On the other, it attempts to pinpoint the link between cognitive elements and the configuration of emotional repertoires, and shed light on the role certain emotions can play in moral and political life.

Emotions are obviously a relevant aspect of our individual experience, which explains why numerous authors have dedicated so much effort to explaining the

nature of emotion. But the fact that emotions have a public dimension, that is, that they abound in our relations with others, are provoked by and directed at others, makes them even more important in understanding ourselves.

Consequently, we have chosen this topic in keeping with the belief that when talking about emotions, and, above all, emotions in public life, we are dealing with an issue of utmost importance. I have chosen to focus on Martha Nussbaum because her research has allowed me to delve into two fundamental debates: one on the nature of emotions and the other on the role of emotions in moral and political life.

### *Research objectives and methodology*

This current study has three objectives: first of all, to analyze the theoretical frameworks from which researchers have tried to explain emotions, focusing on Nussbaum's proposal; secondly, to test the cognitive-evaluative theoretical framework formulated by the author; and, lastly, to closely examine the emotions which she has studied, paying special attention to their cognitive content, and to determine what role, if indeed they have one, they might play in public life.

The research method employed in the current study cannot be scientific given that scientific methods belong to the natural sciences, but not to the humanities. Nonetheless, we will remain exhaustive in our reasoning and aspire to contribute to society's understanding of emotions. Furthermore, we will also rely on research from other disciplines, such as neuroscience or psychology, which do indeed provide empirical data. This study assumes the shade of meaning found in the word method's etymology, which refers to a "way" (hodos) which is followed in order to arrive at a proposed destination. In this study, we will follow several ways or paths in order to reach the three aforementioned objectives.

The research has been carried out using Nussbaum's theory of emotion as a guiding thread. Her proposal holds a peculiar place within this type of theories as a

whole. On the one side, it has an analytical aspect, from which a meticulous analysis of emotion-related concepts is conducted. From this analytical perspective, the author formulates her own cognitive-evaluative theoretical framework which she subsequently uses to define emotions. On the other, Nussbaum extracts practical consequences from the study of emotions, reflecting upon the role they may play in moral and civic education, as well as public life.

The fact that Nussbaum has been educated and has carried out her research and professorships in Anglo-Saxon universities explains the analytical character of her theory of emotions. We should also mention, however, that the author is specialised in ancient philosophy, and is an expert in the enlightened tradition. As a result, Nussbaum uses an approach which is both analytical and humanist. Furthermore, she has always been interested in the practical aspect of the topics she has studied, demonstrating a great grounding in reality, and the will to change certain aspects of that reality, which is quite often more cruel than we might desire. Apart from that, the author frequently references other disciplines aside from philosophy, such as literature, psychology, social psychology or anthropology.

In this study we have also tried to rely on different methods or manners of philosophising. The first part of the thesis primarily consists of historic research and a conceptual discussion, presenting and comparing what many theorists, including Nussbaum, have proposed in order to answer the question, “what is an emotion?”. In the second part, we present the cognitive requisites postulated by Nussbaum for the arising of compassion, and we discuss whether these are truly necessary or not. The second part, therefore, is more a critique. The third and final part combines theory and practice and features the study of several particular emotions and their role in public life.

We should also point out that a considerable amount of philosophical literature on emotions comes from the Anglo-Saxon tradition or adopts its style. Conceptual and argumentative analysis (what I understand as “analytical style”) is, of course, useful, and therefore, a valuable instrument for understanding the world

and our way of conceiving it. However, when philosophy devotes itself exclusively to a conceptual discussion, it can lose sight of its practical and normative purpose.

For these reasons, in the third section we will analyse a set of emotions in great detail, noting their peculiarities (individual psychology, how they work within groups, if they undermine or support values such as equality and respect, etc.) and determining if they are appropriate for the goals of a liberal and democratic society, defending the humanising potential of some emotions, while warning of the dangers of others. In other words, in this section we will adopt a normative or purpose-driven perspective in addition to an explicative one.

As we have seen until now, the approaches used in the study of emotions are quite varied. In addition to distinctions between public and private spheres, between cognitive and non-cognitive theories, between analytical and other kinds of philosophy, and between descriptivism and normativism, emotions can be examined from a more positive or optimistic point of view, in attempts to determine what kind of contributions emotions can make to moral and political life, or from a more negative or pessimistic point of view, focused on those characteristics of emotions which render them an untrustworthy element. The authors who, whether intentionally or not, tend to view emotions more optimistically, focus on affections such as compassion, admiration or hope, or on more abstract notions such as “moral feeling” (such is the case of Sharon Krause, which we shall discuss later); whereas most theorists view emotions in a more suspicious light, given that the consequences of the emotions they study are, quite often, dreadful (consider the actions unleashed by rage, hatred or disgust). Nussbaum has undertaken the study of both kinds of emotion, both those which have a humanising potential and those which can be dangerous to society.

The set of emotions we present does not constitute by any means an exhaustive list. The study of emotions, and in particular those which are relevant to public life, cannot be so limited. Admiration, hatred or pride, for example, are also relevant. But in this study we will limit ourselves to those emotions which Nussbaum

has paid the most attention to, which will allow us to deal with different questions of philosophical interest written on by the author: her focus on capabilities, political liberalism, her discussions with communitarian authors, etc.

### *Thesis structure*

The first chapter of the thesis comprises a literature review on emotions. As we have suggested, the literature is as abundant as it is varied and there is not a sole debate or curriculum which brings together all of the authors and their theories. For this reason, I have chosen to distinguish between cognitive and non-cognitive theories in order to outline a roadmap where I can place particularly relevant authors (and their most salient ideas). Such a diagram is necessary to comprehend the current debates on the nature of emotions and, above all, to be able to classify Martha Nussbaum's theory.

The importance of these authors and their ideas lies in the fact that the problems they have posed continually reappear, in Nussbaum's writings as well. Some of the questions first posed by these theorists and reproduced over the years, though with some variations, include: are emotions perceptions of bodily states, or do these perceptions necessarily occur alongside cognition?; what role do emotions fulfil?; can we affirm the existence of a certain level of universality of emotions?, etc.

First of all, we will touch on the theories of several classic authors which constitute a model for the non-cognitive perspective. These authors are Darwin, James, Cannon (for his critique of James) and Ekman. Then, we will deal with the paradigm change which occurs in the study of emotions, leading to the introduction (quickly turned dominance) of the cognitive elements. In these sections we will see some of the contributions of others authors now considered classic: the evaluation theorists Schachter and Singer, and Lazarus, whose ideas inspired Nussbaum.

In the second chapter, we will explain and analyze Martha Nussbaum's cognitive-evaluative theory of emotions. First, before peeling away the layers of the



author's proposal, we will examine several concepts relevant to the study of emotion and some of the difficulties which it may entail. For example, should we consider emotions as a natural class or, on the contrary, are what we label as emotions no more than a diffuse set of heterogeneous phenomena? Along with this question, we will ask if empirical science alone is enough to explain emotions or if we should also rely on something as unscientific as subjective experience in order to increase our knowledge of them. On another section, we will raise the following question: if knowledge is obtained actively and emotions are suffered (there is a reason we call them passions), how can one maintain a cognitive theory of emotions?

Another relevant topic is the notion of intentionality: emotions always have an object, that is, they are about something. This concept has been just as fundamental in other authors' theories as it has been in Nussbaum's. We will outline her interpretation of this concept and we will also deal with a question related to intentionality: the individuation of emotions, that is, how we are able to clearly distinguish certain emotions from others. Can we recognize an emotion in light of the corporal changes which accompany it—blushing, accelerated heartbeat, shortness of breath—or must we rely on something else, such as, for example, the peculiarities of the situation in which the emotion has arisen?

In the second part of this chapter we will closely analyze Nussbaum's cognitive theory of emotions, which identifies emotions with a special class of judgements: value judgements. To this end we will review some of the author's ideas on the notion of “eudaimonia” (often translated as “happiness”). From the emotional perspective, worldly objects are observed and judged by considering, first of all, the importance that they have in the subject's own scheme of objectives and ends, and, secondly, the state in which these objects find themselves in relation to this scheme (for example: if I see that a loved one—a very important object in my scheme of objectives and ends—is about to be seriously harmed, I will feel fear and anguish). Thus, for Nussbaum, one cannot deal with emotions without referring to that which we consider the good life and to the elements which comprise it. For this reason, we

will also see how emotions are intimately linked to what has come to be called external goods: objects we need but cannot control. As we will show, these ideas are connected to the “capabilities approach”, which the author has developed along with the economist Amartya Sen.

We will conclude this chapter by noting some points of disagreement between cognitive theorists, including Nussbaum, and non-cognitive theorists. An oft-raised objection to cognitive theories is that, if emotions are identified with judgements, how do we account for the emotions of those creatures who lack linguistic abilities (animals and children)? Not all cognitive theorists manage to defend their positions against this objection. Nussbaum, as we will see, provides a satisfactory response.

Along with this objection we will consider the importance of beliefs in emotional judgements and on other related questions such as, for example, if we can say that emotions are false (or if it is only appropriate to say this about their accompanying beliefs), or if imagination has anything to do with emotions.

We will also deal with the complexity of evaluative judgements, given that conceiving emotions in this way allows us to extend the breadth of the “judgement” category more than highly reductionist authors manage to do. Consequently, emotions would be not only immediate and violent reactions, as is the case with fear or a fit of anger, but also states which extend through time and lose intensity, as is the case with persistent sadness or sustained envy. Understanding emotions as evaluative judgements also makes it easier to explain the multiple variants of a single emotion: fear can just as well take the form of a sudden scare as it can be a diffuse and persistent worry about something (for example, not living up to others' expectations).

Lastly, we will consider the role of physiological and bodily elements in Nussbaum's theory and the relevance of neuro-physiological studies when it comes to understanding emotions. Likewise, we will distinguish emotions from other phenomena which either arise alongside emotions or have been directly confused with

them, that is, desires and moods. We will also consider the relation of each of these elements with agency.

The third chapter, which closes the first section of the thesis, is dedicated to exploring the relation between emotions and human societies. Whereas in the previous chapters we have supported or challenged Nussbaum's theories with those from psychology or physiology (or like-minded philosophical theories), in this chapter we do the same thing with anthropological theories. Our author defends the idea that human beings and other creatures of the animal kingdom share some basic emotions. But human groups possess complex, varied emotional repertoires. Thus, it seems sensible to affirm that while some emotions have a certain level of universality (for example, fear exists throughout all cultures), others are not ubiquitous or at least assume a significantly different form across cultures (for example, the Western idea of love is often associated with the idea of romantic love, while for other cultures love would be closer to what we call "compassion").

We will study the different levels of social variation and the underlying causes of this diversity in the emotional repertoires of human societies. Among these causes we would find physical conditions, metaphysical beliefs, customs, linguistic differences and social norms. Regarding these contrasts among societies, we will deal with the differences in behavioural manifestations, the emotional taxonomies established by human groups, and the manner in which emotions and their objects are judged.

We will also discuss emotions as an articulation between individuals and cultures (given that, although they might be a subjective experience, both the social norms which regulate them and the subjective experience itself are culturally mediated), and the differences between human and animal emotion. In another section, we will question if cultural differences create inaccessible emotional worlds or if, on the contrary, communication and comprehension among different cultures and societies are possible. We will close the chapter with a discussion on the neces-

sity of maintaining a cognitive conception so that emotions may be taught and play a role in moral life.

The second part of the thesis, made up of just one chapter (chapter 4), is a sort of transition between the first part, which deals with the theoretical debate revolving around the nature of emotions, and the third, a practical section which is concerned with the role that different emotions may have in public life.

This second part analyses an emotion to which Nussbaum has paid special attention, compassion, by considering what the author labels as its “cognitive structure”. The analysis consists of an examination of the cognitive judgements which compound compassion (the judgement of seriousness, the fault judgement, the similar possibilities judgement and the eudaimonistic judgement), to then determine what objections other authors have made to this cognitive interpretation of emotion. We will also discuss whether pain is a relevant element of compassion and, in the case that it is, if it should be conceived in corporal or cognitive terms.

In line with this debate, we will insist on the importance of two conceptual divisions which Nussbaum does not always seem to keep in mind: the distinction between emotion understood as mere passion and emotion understood as virtue (as something which is exercised); and the distinction between the descriptive level, at which we explain our behaviour, and the normative level, at which we posit how we should behave.

As previously mentioned, the third part of the thesis is focused on the role of emotions in public life. To tackle the entire set of emotions we outline, we begin with the idea (which we already outlined in the first part of the thesis) that emotions can be evaluated and, as a result, judged either positively or negatively. For example, emotions can be provoked by erroneous beliefs, they can be reasonable or not, or they can be better or worse for obtaining certain ends. Let us imagine a person who believes that non-white races are inferior, and that, consequently, he/she has feelings of hatred or disdain towards people of these races. In this case, we not only find that the belief is false, but rather that, furthermore, the fact that there are

people who maintain such beliefs and feed the hostile sentiments which accompany them undermines one of the most important purposes of a democratic society, that is, that people's dignity is respected.

The first emotion we will tackle is disgust, which, despite not being one of the emotions dealt with by moral and political philosophers, has attracted a great deal of attention over the last years. As we will see, this emotion is particularly interesting because it highlights our strange place between nature and nurture: on one hand, it is a strong physiological reaction, with the function of preventing us from falling ill through contact or ingestion of a contaminated object; on the other, disgust is disassociated with astonishing ease from those primary objects, only to be re-directed to other objects which are viewed as potential contaminants according to contrived ideas of corruption or impurity, such as other people or human groups. This would be, in keeping with Nussbaum, the cognitive content of disgust.

We will see how disgust is incessantly used to degrade certain people or groups, thereby establishing social hierarchies. Whereas one group is attributed with superiority and purity, another is stigmatised (and associated with the characteristics which cause disgust), rejected, and denied. Accordingly, this disgust-inspired stigmatisation has a political dimension, which dehumanises and strips its target of dignity.

The next emotion we will examine is shame. First of all, we will deal with the differences between this emotion and guilt, and we will see why Nussbaum maintains that, while the prior can be destructive for people's self-image, the second can have a certain constructive potential in moral and political agency.

We will consider a primitive form of shame whose origin traces back to the first stages of infancy, but whose influence can extend into adulthood. The relevance of this form of shame lies in that it is closely related to our ideas about human vulnerability and fragility, and how we confront these circumstances as social and political beings.

Another shame-related topic we will address is Nussbaum's argument with communitarian authors on the idea of applying shaming punishments to delinquents. We will see that whereas communitarians maintain that this type of punishment can serve as an antidote to individualism and norm disobeying, re-establishing community order and returning the deserved respect to their values, Nussbaum holds that humiliating punishments cannot form part of a democratic society's repertory of sanctions, given that, far from supporting its underlying values, they actually undermine them by affronting people's dignity and constitute an obstacle to any attempt at reform. For the same reasons, any society which encourages humiliation through its legal system will incur in practices of stigmatisation and social hierarchisation much like those used when recurring to disgust.

Holding that any decent society should shield its citizens from shame and stigma, Nussbaum recommends that institutions act accordingly by: distinguishing between public conduct (or that which has effects which concern all of us) and private conduct (that which pertains to the intimate sphere); distinguishing between the core values of a democratic society and personal beliefs; reflecting on the manner in which societies tackle poverty, one of the most stigmatising conditions citizens face; opposing racial profiling by authorities and legal agents; severely punishing violent crimes based on prejudice (for example, those who attack particularly vulnerable or abused groups of people, such as homosexuals); and, finally, by reflecting upon how, as a society, we treat disabled people.

We will close the sections dedicated to shame by discussing whether it can play a positive role. A limited form of shame, which does not lead to humiliation but allows the moral agent to become conscious of his own vices, has an enormous constructive potential, given that it motivates the agent to distance himself from his faults and move towards a moral ideal. In any case, we must insist that the precautions must be, if anything, even greater when dealing with children's education.

To conclude the chapter, we will take some of the previously discussed ideas of human dignity and situate them in a broader framework: Nussbaum's political

framework. In this section, we will discuss the arguments for, on one hand, the necessity of a free democratic space where different, reasonable doctrines can be defended, and, on the other, the need for consensus regarding the bare minimums to be protected by society (for example, civil rights).

The presence of some emotions, such as disgust or shame (in the form of humiliation), in public discourse and human relations, fiercely undermines the basic values of political liberalism (for example, equal respect for the dignity of all citizens). For this reason, Nussbaum considers that reflecting on the ideals which govern our democratic societies is necessary to understand what dangers may threaten the latter. Observing the social dynamics in which some hostile emotions operate will provide us insight on how to detect dangers.

Lastly, we will introduce the capabilities approach as a proposal for responding to citizens' basic necessities. We will address the envision of the individual underlying this approach: first of all, emphasising society's complex forms of interdependency (dependence on others, but also on material, social and political means); and, secondly, focusing on the no less complex human nature, which has an active aspect (thus the term agent), but also an vulnerable one. We humans are capable of thinking, deliberating, making decisions, acting, etc.; nonetheless, sometimes we are prevented from doing such things.

Furthermore, as we will see, emotions not only indicate that something is wrong, rather they can also help a democratic society reach its ends. What underlies fear, pity, or compassion is the consciousness of our vulnerability, and recognizing this vulnerability can be quite valuable, for example, in encouraging citizens to be concerned about the equitable distribution of resources.

The sixth chapter is dedicated to examining Nussbaum's cosmopolitan ideas. She proposes not political, but rather, a moral cosmopolitanism, though the author does indeed outline some initiatives in the former. Some of the themes in this chapter (such as recognising human dignity) have already been addressed superficially in

previous chapters, and they are even related to the next chapter, on fear and love, in which we will take up again the question of patriotism.

As our author is an expert in ancient philosophy, we will begin the chapter by presenting the diverse cosmopolitan ideas introduced by classical philosophers. We will lay out some reflections by Aristotle, Diogenes of Sinope, Hierocles, Marco Aurelio and Seneca. From the stoics Nussbaum takes the fundamental idea of her cosmopolitanism: that moral conduct cannot be mediated by contingent affiliations (nationality, social class, sex, race, etc.), but rather it must be focused on the respect to human dignity. Much as the stoics postulated, this dignity is based on our (at least mostly) shared reason and capability of moral purpose.

Having said that, this proposal runs into a problem which Nussbaum explains through Cicero: though respect for humanity may very well reveal that we have elemental duties of justice (for example, to not be treated violently, or that property rights must be respected) towards all human beings, can we extend this obligation to other kinds of duties, such as “duties of material aid” (which might consist of duties pertaining to the redistribution of wealth), as proposed by Nussbaum? In the following sections we will highlight the tension between the moral obligation of safeguarding the well-being of all human beings, and our tendency to worry solely about a reduced group of people.

Clearly, Nussbaum does not use these ideas as a yardstick for measuring existing forms of political organisation, but she considers that this is a valuable moral ideal which should guide political deliberation and our responses to global problems. The author's proposal, therefore, does not attempt to discredit local forms of political organisation, such as States, rather it refutes the idea that our moral loyalties be circumscribed to such things as nation, religion or race. In summary, Nussbaum's cosmopolitan project revolves mainly around the idea that no human being should lie outside of our sense of moral duty. Furthermore, the author tries to shed light on exactly what role emotions may have in either supporting or undermining this end.



As previously mentioned, the stoics were the first to defend human dignity by centring it on our capability to reason and to have moral purpose. Kant reformulates this idea, holding that rational beings are capable of making laws for themselves, and that the prior should never be treated simply as means, rather they should be treated as ends in themselves. In this chapter, we will examine some of the similarities and differences between the stoics' and Kant's ideas, as well as those adopted by Nussbaum. In this comparison, we will also see how these philosophers addressed the question of emotions in moral and political life, in addition to how our author shows two distinct conceptions of emotion through these thinkers.

We will end this chapter by laying out some of Nussbaum's thoughts on the emotional development of children. As opposed to communitarian authors, who normally use concentric circles for plotting our development of affects and loyalties, Nussbaum advocates an alternative model, in which the originary experiences of hatred, love, reparation (when another person is harmed), or justice represent universal abstractions and concepts more than issues of a certain culture, religion or specific community. Along the same line of reasoning, the author holds that, without a doubt, during infancy things are learned about one's own local reality, but that this is no excuse for children not to learn (indeed, they should learn) about things which occur in the rest of the world. Lastly, Nussbaum maintains that impulses of empathy and compassion are stronger in children and that, before they have any notion of religion, the nation or the social class to which they belong, they will engage any and all human beings. These emotional tendencies, therefore, precede any limiting of the circle of moral concern which may be moulded by the children's environment.

Chapter seven is dedicated to the emotions of fear and love. Fear has an adaptive value for obvious reasons: on the one hand, it has served as a defence mechanism for survival; on the other, it plays a fundamental role in our desire to form civil society. Thus, whether it be to protect us from nature's dangers, or those represented by other humans, fear is a tool for our survival. That being said, once we have left

the state of nature, a scenario of constant fear can lead to overwhelming dysfunction. As we will see, this is precisely what Nussbaum maintains has happened in Western societies, and which also explains the current tendency towards Islamophobia and certain forms of xenophobia. The author's purpose is to curb the “politics of fear” which have gained strength in the last decades.

Thus, as we will see with the emotion of disgust, fear has a two-fold nature: while on one hand it is a primitive emotion connected to survival, on the other, it is a complex emotion connected to our beliefs about what may threaten us. Throughout the chapter we will examine those cognitive biases which lead us to perceive some situations as dangerous and cause a constant state of alarm. We will address mass anxiety and the alarming processes of ethnicisation, deeply linked to the phenomena of ethnic and inter-groupal hostility.

In keeping with these considerations, we will also examine some questions related to belonging and identity, and we will maintain that both should be linked to political ideas which make up society's backbone, not romantic contingencies related to a certain religion, race, or customs, among other things. Otherwise, we would be more likely to engage in fearful and hostile behaviour towards whoever does not possess these characteristics which, despite being contingent, end up being defining.

As opposed to fear, an emotion which brings the individual (or groups) to stubbornly focus on himself (or themselves), love pushes us in the opposite direction. It allows the subject to leave himself and sacrifice his own well-being (or at least part of it) to the benefit of another.

In this chapter we will return to the question of patriotism, and we will tackle two problems which, according to Nussbaum, must be addressed. On the one hand, we will analyse the many ways misguided patriotism (for example, the romantic kind, which insists on things such as the grandeur of the nation above all others) can degenerate. On the other, we will detail the form of limited patriotism which our author proposes as a remedy for the lack of motivation to sacrifice one's self for

others. Nussbaum offers the idea of patriotic love as a feeling articulated through certain symbols (for example, respect for constitutional principles and the values they embody), which encourages citizens to abandon, though only to a certain extent, their desires in pursuit of the common good.

In chapter 8 we will return to compassion. This emotion, of great importance for moral life given that it allows us to take others' suffering and human vulnerability seriously, is examined in the following sections through the prism of its political importance. Firstly, we will consider some of the objections which have been wielded against compassion, such as, for example, that its reach is very limited, or, in other words, that it tends to be directed only at those people whom we find similar to us.

Secondly, we will deal with the potential role of compassion in public discourse. The role of political leaders, the media, and a nation's laws in the development of the citizenry's political culture will be examined in detail. On the one side, we will maintain that institutions are responsible for instilling certain values of respect and mutual concern, as well as ideas regarding what it means to be part of a common political space. On the other, we will hold that a compassionate citizenry will help society feel concerned about the difficulties faced by some of its members, and it will demand to the institutions that they protect the most vulnerable ones.

In the following section we will see how compassionate imagination can influence our conceptions of economic rationality and how society might be organised according to this point of view. We will consider some ideas about the development and well-being economy by focusing on the capabilities approach proposed by the economist Amartya Sen and Nussbaum herself. We will argue in favour of broader rationality and agency than those suggested by reductionists, who characterise human beings solely as *homo economicus*. Lastly, we will deal several problems which, according to Nussbaum, are yet to be solved in the most extensive justice systems, and discuss potential solutions involving compassion, as a way to broaden certain inclinations.

In this chapter we also aim to complement the idea of empathetic imagination with a dialogue reflecting the interests of all affected parties. Then, we will address an even more important question: moral education. We will evaluate some of Nussbaum's ideas on the role literature may play when it comes to mould the moral capabilities, sensibility and emotional disposition of society's youngest members and citizens in general. Likewise, we must not forget one of Nussbaum's most famous topics: the role of the arts and humanities in the formation of a democratic citizenry.

We will conclude the chapter by reflecting on the teaching of emotions, recalling some of the most relevant, previously addressed topics. In doing so, we will maintain that, given that emotions are a powerful social teaching vehicle which transmits ideas about what should be feared, or what should arouse disgust, shame, or compassion, among other things, we would do well to pay attention to such emotions' associated beliefs and resulting reactions.

In the last chapter we will present a different model for introducing emotions in public life, that of Sharon Krause, along with a comparison of the two proposals. We will see how not even the so-called “rationalist theories of justice and norm justification” can do without some form of emotional component.

We will lay out Krause's critiques of Nussbaum's theory of emotions and the Humean proposal she puts forth as an alternative. In line with Krause, the way to achieve impartiality in public deliberation would include the incorporation of an appropriate moral sentiment. We will try to demonstrate that Nussbaum's focus is more on the mark, given that it emphasises positive possibilities and the dangers of including emotions in public deliberation, whereas Krause's approach comes off a bit naive. Considering which role sentiments may have in moral and political life is an idea that should be kept in mind, but from it we cannot deduce that all sentiments are good, nor that they are even in keeping with the most desirable ends.

**PRIMERA PARTE. TEORÍAS DE LA EMOCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN**



## I. El estudio de las emociones: teorías y conceptos clave

El propósito de este capítulo no es examinar exhaustivamente cada teoría de la emoción para llegar a la conclusión final “Una emoción es X”, sino adquirir una visión panorámica de las diferentes posturas teóricas en torno a la emoción para establecer un marco de referencia en el que encajar la teoría de Nussbaum. No podemos defender una teoría cognitiva de las emociones sin saber en qué contexto histórico y del pensamiento surgió dicha teoría, sin saber qué alternativas teóricas han ofrecido otros autores para explicarlas y por qué esta opción puede resultar mejor para dar cuenta de por qué las emociones pueden tener un papel relevante en la vida moral y política.

En este capítulo expondremos algunas de las ideas de los principales autores en la discusión teórica en torno a las emociones y comentaremos cuales han sido sus aportaciones, con la finalidad de esbozar un marco conceptual de historia de las ideas. Veremos en qué consisten fundamentalmente estos enfoques, empezando por la teoría Jamesiana hasta llegar a los planteamientos cognitivos y del sentimiento de nuestros días, pasando por el programa de afectos y por las teorías evaluativas de la psicología. Trataremos de mostrar, asimismo, los puntos débiles y los aciertos de cada propuesta.

### 1.1 DIFERENTES TAXONOMÍAS Y CORRIENTES TEÓRICAS

La pregunta “¿*Qué es una emoción?*” fue formulada por el célebre psicólogo William James en 1884, y, en la actualidad, sigue siendo objeto de un encendido debate<sup>1</sup>. En la filosofía y la psicología contemporáneas se han propuesto diversos marcos teóricos para dar explicación a las emociones. Pero es preciso advertir que es difícil encontrar un criterio para agrupar y clasificar todas y cada una de las teorías, no

---

<sup>1</sup>William James, *The principles of psychology*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983).

sólo porque algunas de las teorías que son clasificadas por unos autores dentro de un modelo son clasificadas por otros autores dentro de un modelo distinto, sino porque incluso los modelos explicativos que se suelen agrupar bajo un mismo epígrafe mantienen divergencias nada desdeñables. En cualquier caso, y a pesar de la dificultad que reviste la tarea de desenmarañar tal amasijo de teorías y conceptos, en los apartados que siguen se presentan una serie de nociones básicas y autores fundamentales que sirven para hacerse una idea detallada de los diferentes enfoques que han sido propuestos para comprender las emociones y también para situar las ideas de Nussbaum en un marco histórico y de pensamiento. Nussbaum, además, es heredera de muchos de los planteamientos a continuación referidos, tanto si es para hacerlos suyos como si es para contraponerlos a sus propias ideas. En cualquier caso, no sería posible comprender adecuadamente la teoría de las emociones de esta autora, sin conocer primero el conjunto de referentes que ella maneja.

Cheshire Calhoun y Robert Solomon llevaron a cabo una de las tareas de clasificación más importantes a mediados de los años ochenta en el volumen *¿Qué es una emoción?*, que toma por título el artículo de William James con el mismo nombre. Dicho volumen recoge una serie de fragmentos de diversos filósofos y psicólogos (desde Aristóteles hasta Schachter y Singer, pasando por Spinoza y Darwin) que arrojan luz sobre distintos aspectos de las emociones, dando cuenta de la diversidad de perspectivas que pueden adoptarse para estudiarlas<sup>2</sup>.

Una de las labores más destacables que realizaron Calhoun y Solomon, a parte de la compilación de dichos fragmentos, fue agrupar a estos autores en una serie de conjuntos con la finalidad de realizar una panorámica del trabajo realizado desde diversos ámbitos: así, nos hicieron ver a los filósofos Aristóteles, Descartes, Spinoza y Hume como antecedentes filosóficos de los teóricos de la emoción; a Darwin, James, Cannon, Dewey, Schachter, Singer, y Freud como aquellos pensadores en los que la psicología y la filosofía se unen para dar forma a una teoría híbrida; a Brentano, Scheler, Heidegger y Sartre como los exponentes imprescindibles de la tradición continental; a Ryle, Bedford, Kenny, Thalberg, y los propios Calhoun y Solomon

---

<sup>2</sup>Cheshire Calhoun and Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).



como estandartes de una de las formas de hacer filosofía (y de estudiar las emociones) más generalizada en la actualidad: el enfoque analítico que se centra en el análisis conceptual.<sup>3</sup>

Además de agrupar a los autores en dichos conjuntos, Calhoun y Solomon también llevaron a cabo otras tareas destacables. Elaboraron una sistematización de los distintos problemas filosóficos en torno al análisis de la emoción que han servido como punto de partida para las reflexiones y debates posteriores. Calhoun y Solomon ponen sobre la mesa los diez problemas siguientes, que a partir de entonces pasarán a ser algunas de las cuestiones fundamentales para toda teoría de la emoción: qué es lo que debe contar como emoción; cuáles son las emociones básicas; a qué son debidas las emociones; cómo podemos explicar las emociones; si las emociones son susceptibles de tener racionalidad o no; qué relación tienen las emociones con la ética; cómo se conectan las emociones y la cultura; cómo se expresan las emociones; si se nos puede atribuir responsabilidad por las emociones que sentimos; y qué vinculación existe entre el conocimiento y las emociones. Numerosos autores posteriores han tomado como núcleo de sus investigaciones estas preguntas, o bien han tratado de tenerlas en cuenta a la hora de elaborar sus propias propuestas.

A pesar de que la aportación realizada por Calhoun y Solomon debe reconocerse como muy valiosa, cabe advertir que no sólo ellos trataron de problematizar los distintos temas de investigación y reflexión en el estudio de las emociones. Amélie Rorty editó unos años antes un volumen ya clásico en la literatura sobre las emociones: *Explaining emotions*.<sup>4</sup> La obra es una recopilación de artículos que cuenta con las contribuciones de autores contemporáneos de la talla de Paul Ekman, Ronald de Sousa o Annette Baier, que trataron temas como las variables biológicas y culturales

---

<sup>3</sup> Esta forma de filosofar, y, en consecuencia, de abordar el estudio filosófico de las emociones, se encuentra tan extendida que hay quien engloba a la mayor parte de los autores contemporáneos con esta etiqueta. Así, podríamos afirmar que la mayor parte de los filósofos actuales que dirigen el debate en torno a las emociones a nivel internacional (Ronald de Sousa, Robert Solomon, John Elster, Martha Nussbaum, Peter Goldie, Aaron Ben-ze'ev) pertenecen a esta corriente o adoptan sus métodos. Ingrid Vendrell, "Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos," *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XIV (2009): 217-240, p. 218.

<sup>4</sup>Amélie Oksenberg Rorty, *Explaining emotions*, (Berkeley: University of California Press, 1980).

que influyen en la expresión de las emociones, la racionalidad de las emociones o la capacidad de las pasiones para gobernar nuestra conducta.

Una última aportación destacable de Calhoun y Solomon es la taxonomía que elaboran sobre los distintos modelos de teorías de la emoción. Establecieron cinco modelos distintos: teorías fisiológicas, de la sensación, evaluativas, de la conducta y las cognitivas en función del aspecto de la emoción que los distintos autores agrupados en cada corriente teórica tomaban como elemento central a la hora de explicarlas. De acuerdo con estos autores, en primer y segundo lugar tendríamos las *teorías de la sensación* y las *teorías fisiológicas*, con exponentes como David Hume o William James, en las que el componente más importante sería el componente *sentido*.<sup>5</sup> Estas teorías realizarían su explicación de las emociones en términos *causales*. Posteriores teorías en esta misma línea, como las que tienen en cuenta los conocimientos neurocientíficos desarrollados en las últimas décadas, recurren también a un modelo causal de explicación. En tercer lugar, las conductas distintivas relacionadas con las diferentes emociones serían el objeto de estudio de las *teorías conductuales*. Darwin, por ejemplo, analizó las emociones como causa de algunas conductas. Otros, como Dewey o Ryle, las caracterizaron como algo que consiste de forma preeminente en patrones de conducta. En cuarto lugar, filósofos continentales como Brentano y Scheler son considerados en este esquema como exponentes de las *teorías evaluativas*, las cuales se centran en comparar las actitudes “en pro y en contra de las emociones” (como sentir agrado y desagrado o amor y odio) y conceden gran importancia a los juicios de valor positivos y negativos que realizamos. En las teorías evaluativas el *objeto* de la emoción adquiere una gran relevancia, y pasa a ser un elemento de análisis fundamental. Las *teorías cognitivas*,<sup>6</sup> por último, abarcarían un amplio espec-

---

<sup>5</sup> Aunque, a juicio de Calhoun y Solomon, estos filósofos no estarían de acuerdo en determinar si el sentimiento es principalmente psicológico (sentirse abrumado, por ejemplo), o un cambio fisiológico real (tener un nudo en el estómago).

<sup>6</sup> En inglés, el término que se suele utilizar para hablar de este tipo de teorías es ‘*cognitive*’. En español, algunos traducen por ‘cognitivistas’, otros por ‘cognoscitivas’, y otros por ‘cognitivas’. Según el diccionario de la RAE, ‘cognoscitivo’ (Del latín *cognoscĕre*, conocer), es un adjetivo que significa “Que es capaz de conocer. Potencia cognoscitiva”. Por otra parte, ‘cognitivo’ es un adjetivo que proviene de ‘cognición’, y que, compartiendo raíz latina con el término anterior, significa “Perteneiente

tro de planteamientos, hasta el punto que Calhoun y Solomon llegan a decir que casi todas las teorías evaluativas podrían clasificarse también como cognitivas.<sup>7</sup> La idea fundamental en torno a la cual giran estos modelos teóricos es la conexión entre las emociones y nuestras creencias sobre el mundo. Creencias y emoción, además, se implicarían mutuamente: para que aparezca una emoción necesitamos tener ciertas creencias (veo que mi vecino tiene una gran casa nueva y preciosa y pienso que esto es algo valioso, por tanto, siento envidia), pero las emociones, por otra parte, también pueden cambiar nuestras percepciones del mundo y nuestras creencias a propósito del mismo. Como veremos, la teoría de Nussbaum es una teoría cognitiva y evaluativa, puesto que toma elementos de ambas.

Después de Calhoun y Solomon, varios autores han llevado a cabo otras clasificaciones de las teorías de la emoción basadas en la suya, pero introduciendo algunos cambios. Jesse Prinz, uno de los teóricos actuales de la emoción más destacados, también realiza una taxonomía en un trabajo más reciente, *Gut reactions*.<sup>8</sup> En él clasifica las distintas teorías en función del componente al que los autores hacen referencia para explicar las emociones. A pesar de que Prinz escoge el mismo criterio empleado por Calhoun y Solomon, difiere de ellos en los conceptos que son elegidos para vertebrar la clasificación, y también en la clasificación de los autores dentro de cada grupo. La siguiente tabla muestra la clasificación de Prinz:<sup>9</sup>

Componente del episodio emocional	Teoría de la emoción
Experiencia consciente	Teorías del sentimiento

---

o relativo al conocimiento”. Escojo esta última porque considero que tiene un sentido más amplio, por lo que, a lo largo de la tesis, hablaremos de la “teoría cognitiva de las emociones”.

<sup>7</sup>Calhoun and Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 28.

<sup>8</sup>Jesse J. Prinz, *Gut reactions*, (Oxford/ New York: Oxford University Press, 2004) Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que el término ‘gut’ significa ‘intestino’, ‘tripa’, y que la expresión ‘gut reaction’ es el equivalente inglés a nuestra ‘reacción visceral’ o ‘respuesta instintiva’. El empleo nada casual de estos términos da una buena pista de lo que el autor piensa que son las emociones.

<sup>9</sup>Tbid., p. 10.

Cambios en el cuerpo y en la cara	Teorías somáticas
Tendencias hacia la acción	Teorías del comportamiento
Modulaciones de procesos cognitivos	Teorías del procesamiento
Pensamientos	Teorías cognitivas puras

La teoría de las emociones de Aristóteles es un referente recurrente para los teóricos cognitivos. Prinz, sin embargo, afirma que la de Aristóteles es una teoría híbrida, cognitiva, pero también somática, ya que el filósofo griego sostiene en la *Retórica* que las emociones involucran tanto sentimientos afectivos (dolor y placer) como deseos de acción. La ira, por ejemplo, combina el malestar con el deseo de venganza. Si los deseos de acción pueden ser considerados, de forma genérica, como una suerte de cogniciones,<sup>10</sup> y el malestar forma parte del conjunto de los sentimientos afectivos, entonces la ira es un híbrido entre cogniciones y sentimientos. Prinz señala, por último, que, dado que la explicación de las emociones aristotélica nos habla de deseos de acción, ésta también es una teoría del comportamiento.

Ronald De Sousa, además de clasificar a los autores en función de criterios muy similares a los de Calhoun, Solomon y Prinz (teorías del sentimiento, cognitivas, enfoques de la psicología evolutiva, etc.), añade una categorización que merece la pena reproducir por su originalidad y perspicacia. De Sousa afirma que en la literatura actual sobre las teorías filosóficas de la emoción pueden distinguirse dos tendencias que contrastan entre sí.<sup>11</sup> Tomando el símil de Isaiah Berlin entre *foxes* (zorros)

---

<sup>10</sup>Ibid., p. 10 y 11. Roger Crisp coincide con esta interpretación de Aristóteles. Crisp considera que Nussbaum deja de lado algunos aspectos importantes de la explicación aristotélica, y sostiene que para el Estagirita las nociones de placer y dolor como sentimientos corporales son indisociables de la reacción emocional. Ver Roger Crisp, "Compassion and Beyond," *Ethical Theory and Moral Practice* 11, no. 3 (2008): 233-246. En la segunda parte de la tesis desarrollaremos con más profundidad la postura del autor.

<sup>11</sup>"Emotion," [citado 2012]. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>. De Sousa clasifica a los filósofos según esta división al final de su artículo, pero para el resto de la explicación emplea una categorización similar a la de Calhoun y Solomon, aunque con diferencias. El término 'evaluati-

y *hedgehogs* (erizos), señala que los exponentes de dichas teorías pueden clasificarse según esta dicotomía.<sup>12</sup> Los zorros tratarían de poner de relieve la diversidad de las emociones, enfatizando la multiplicidad y variedad de sus causas, efectos, funciones y roles sociales. Dentro de este grupo, encontraríamos a autores como Aaron Ben-Ze'ev, Jon Elster, Peter Goldie, Jerome Neu, Martha Nussbaum, Jenefer Robinson, Amélie Rorty, Robert Solomon o Michael Stocker.<sup>13</sup> Los erizos, por su parte, se centrarían en el estudio de las emociones que poseen funciones identificables y susceptibles de estudio mediante las técnicas de la neuropsicología. Formarían este grupo

---

vas', por ejemplo, lo reserva únicamente para las teorías provenientes de la psicología. Y en su libro Ronald de Sousa, *The rationality of emotion*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987), anterior a la publicación del artículo citado, De Sousa divide las diferentes teorías modernas de la emoción en: Teoría del Sentimiento, Conductismo, Teoría Cognitiva, Teoría Conativa, Perspectiva Evolutiva y Perspectiva Contextualista (p. 36-46). En esta clasificación, Bedford aparece en la última categoría en vez de como autor cognitivista. De nuevo podemos ver aquí la dificultad a la hora de establecer una taxonomía de las teorías de la emoción.

<sup>12</sup>De Sousa hace referencia al ensayo de Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra: ensayo sobre la visión histórica de Tolstói*, (Barcelona: Muchnik, 1998). Dicho ensayo toma su título de un fragmento del poeta griego Arquíloco, que reza lo siguiente: "Muchas cosas sabe la zorra; pero el erizo sabe una y grande". Berlin considera que los pensadores, los artistas e incluso los seres humanos en general pueden ser divididos en dos categorías: los erizos, "que poseen una visión central, sistematizada de la vida, un principio ordenador en función del cual tienen sentido y se ensamblan los acontecimientos históricos y los menudos sucesos individuales, la persona y la sociedad" (Dante, Platón, Hegel, Dostoievsky, Nietzsche, Proust)); y las zorras, quienes "no integran lo que existe en una explicación u orden coherente pues perciben el mundo como una compleja diversidad" (Shakespeare, Aristóteles, Montaigne, Molière, Goethe, Balzac, Joyce). De la introducción de Mario Vargas Llosa, p. 24 y 25.

<sup>13</sup>Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000), Jon Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Peter Goldie, *The emotions: a philosophical exploration*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), Jerome Neu, *A tear is an intellectual thing*, (Nueva York: Oxford University Press, 2000), Jenefer Robinson, *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), Amélie Oksenberg Rorty, "Explaining Emotions," in *Explaining Emotions*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (Los Angeles: University of California Press, 1980), 103-126; Amélie Oksenberg Rorty, "Enough Already with Theories of Emotion," in *Thinking About Feelings: Philosophers on Emotions*, ed. Robert Solomon. (Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2003); Robert C. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, (Nueva York: Oxford University Press, 2003); Michael Stocker y Elizabeth Hegeman, *Valuing emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

filósofos como Paul Griffiths, Craig DeLancey o Jesse Prinz, los cuales, a su vez, toman como referente los trabajos de Paul Ekman y Jaak Panksepp en el campo de la psicología.<sup>14</sup> Este grupo de autores no suele prestar atención a la variedad de los fenómenos emocionales y tiende a focalizarse en el reducido grupo de emociones básicas que son objeto de estudio científico, por ser éstas las únicas fácilmente identificables. Así, los autores de corte científicista orientan sus análisis al estudio de emociones como el miedo, la repugnancia o la ira. A pesar de que con frecuencia los filósofos del primer grupo también caen en cierto reduccionismo metodológico abandonándose a tareas de análisis conceptual que no tienen fin, estos autores muestran un mayor esfuerzo (y tienen mayor éxito) a la hora de dar cuenta de la complejidad de las emociones. Tal es el caso de la autora que nos ocupa, Martha Nussbaum, quien se ha interesado particularmente por emociones tales como la compasión o la vergüenza, que, además de ser más complejas que las emociones básicas, tienen un marcado cariz moral y social.

Como vemos, el conjunto de las diferentes teorías de la emoción forma una intrincada maraña a partir de la cual resulta prácticamente imposible establecer una categorización precisa. A la variedad de criterios se une la diversidad de los autores con sus propuestas particulares. El propio William Lyons, por ejemplo, considera su propia teoría como “causal-evaluativa”, mientras que la mayoría de autores lo engloban dentro de las teorías cognitivas, que él trata de forma separada en su clasificación.<sup>15</sup> En conclusión, las categorizaciones que mostramos aquí no son sino un sencillo bosquejo que nos sirve para hacernos una idea sobre los distintos modelos explicativos y los criterios que se emplean para clasificar a los autores y sus teorías en una corriente u otra.

En lo que refiere a Nussbaum, la autora suele ser clasificada dentro de las teorías cognitivas puras. Pero ocurre con frecuencia que aquellos que la sitúan dentro de esta categoría suelen tener una idea pobre de su teoría, olvidando algunos elementos

---

<sup>14</sup>Jaak Panksepp, *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*, (Nueva York: Oxford University Press, 1998).

<sup>15</sup> Ver William Lyons, *Emotion*, (Nueva York: Cambridge University Press, 1985), capítulos III y IV de Lyons (1980). No obstante, Lyons reconoce que su teoría bebe directamente de los planteamientos cognitivos (pág. 53).

importantes que, de ser tomados en consideración, disiparían malentendidos frecuentes. Como hemos señalado, es más apropiado definir su teoría como ella misma lo hace, esto es, como una teoría evaluativa y cognitiva.

## 1.2. LA NATURALEZA DUAL DE LAS EMOCIONES Y EL MARCO TEÓRICO COGNITIVO Y NO COGNITIVO

Como hemos visto en el apartado anterior, existen numerosas clasificaciones de los distintos modelos de teoría, pero en la actualidad es común distinguir entre *teorías cognitivas* y *teorías no cognitivas* de las emociones. Nussbaum habla de teorías reduccionistas de la emoción para referirse a las teorías de tendencia conductista o planteamientos que tratan de reducir toda explicación a la explicitación de los mecanismos fisiológicos oponiendo este tipo de enfoques a las teorías cognitivas. En esta tesis hemos preferido emplear la denominación ‘cognitivas’ y ‘no cognitivas’ para estas teorías porque son las categorías más utilizadas por los autores contemporáneos para referirse a las discusiones en este ámbito, y porque algunos filósofos de nuestros días, aun siendo beligerantes contra el cognitivismo en el estudio de las emociones, no se decantan por una explicación totalmente reduccionista o conductista (y en consecuencia no nos parece apropiado considerarlos bajo este rótulo).

Por otra parte, hay que advertir que la distinción entre teorías cognitivas y teorías no cognitivas no es arbitraria por otro motivo. Como hemos señalado en la introducción, las emociones poseen una naturaleza dual: por una parte, son meros automatismos que compartimos con el resto de especies animales; pero, por otra, están dotadas de cierta inteligencia y pueden constituir el núcleo mismo de nuestra humanidad. No sorprende, por tanto, que los autores definan sus adscripciones a una teoría u otra en función de la faceta que tiendan a destacar, polarizándose. Para mi explicación emplearé también estas dos categorías como las principales desde las que englobar los diversos modelos y autores.

La teoría de James-Lange según la cual las emociones son percepciones de estados corporales ha constituido la propuesta de referencia para los enfoques no cognitivos. Normalmente suelen comprenderse dentro de este grupo los planteamientos

más fisiologistas (y, con frecuencia, reduccionistas). Las emociones pueden concebirse, según estos autores, mediante explicaciones del tipo “estímulo-respuesta”, o por lo menos prestando atención a las respuestas corporales o fisiológicas, “sin conceder importancia a las propias interpretaciones de la criatura”.<sup>16</sup> Estos autores, por tanto, suelen hacer primar los procesos fisiológicos automáticos de los procesos emocionales por encima de otros aspectos (cognitivos, evaluativos, capacidad crítica, etc.), de tal modo que las emociones son presentadas como afecciones, como algo que simplemente nos ocurre, como un acontecimiento ante el que somos pasivos.

Aunque las teorías cognitivas no siempre excluyen las alusiones a la función que cumplen las emociones en términos evolutivos, las teorías no cognitivas suelen centrarse particularmente en este aspecto. Las emociones serían caracterizadas desde esta perspectiva como mecanismos adaptativos cuyo propósito consiste en ayudar a resolver los problemas básicos de supervivencia que tienen que afrontar los organismos.

Existe consenso entre algunos autores neojamesianos en la idea de que las teorías del sentimiento fueron rechazadas con demasiada dureza, bajo el pretexto de que los sentimientos no podían tener intencionalidad. Por este motivo, en los últimos años algunos de ellos han tratado de incluir nociones tradicionalmente asociadas con las teorías cognitivas, como la intencionalidad, a sus planteamientos.

Algunos de los exponentes más destacados de la teoría no cognitiva han sido Robert Plutchik, y Robert Zajonc desde la psicología; y Paul Griffiths, Craig DeLancey, Peter Goldie o Jesse Prinz desde la filosofía.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, (Barcelona: Paidós, 2008), p. 120.

<sup>17</sup>Robert Plutchik, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*, (Nueva York: Harper and Row, 1980); R. B. Zajonc, "Feeling and Thinking - Preferences Need no Inferences," *American Psychologist* 35, no. 2 (1980): 151-175.; R. B. Zajonc, "On the Primacy of Affect," *American Psychologist* 39, no. 2 (1984): 117-123; Paul E. Griffiths, *What emotions really are*, (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Craig DeLancey, *Passionate engines*, (Oxford; Nueva York: Oxford University Press, 2002), Goldie, *The emotions: a philosophical exploration*; Jesse Prinz, "Emotion, Psychosemantics and Embodied Appraisals," en *Philosophy and the Emotions*, ed. Anthony Hatzimoysis. (Cambridge: Cambridge



No existe para las teorías cognitivas el equivalente a la teoría de James-Lange. Pero, aunque estos enfoques no tengan una teoría única de referencia, sí que beben de planteamientos postulados anteriormente. Hay quien ve en Aristóteles un claro exponente de las teorías cognitivas debido a que el Estagirita señaló la importancia de las creencias a la hora de conformar las emociones.<sup>18</sup> Los estoicos también son vistos como antecesores de los teóricos cognitivistas, ya que asimilaron las emociones a juicios.

Las teorías cognitivas de la emoción suelen compartir la idea de que las emociones tienen como componentes necesarios la intencionalidad y las cogniciones, entendiéndose estas últimas como juicios o creencias. Es preciso señalar que la definición de términos tales como “cognición” y “juicio” (que son fundamentales para estas teorías) todavía no está clara y sigue siendo motivo de debate, como veremos a lo largo de la primera parte de la tesis.

William Lyons dice: “En general una teoría cognitiva de la emoción es aquella que hace algún aspecto del pensamiento, usualmente una creencia, central para el concepto de emoción, y al menos en algunas teorías cognitivas, esencial para distinguir diferentes emociones las unas de las otras”.<sup>19</sup> Robert Solomon, por su parte, afirma que: “una emoción es un juicio evaluativo (o normativo), un juicio sobre nosotros mismos y nuestra situación o la de otra gente”, y, por ello, es un juicio que involucra una proyección de valores e ideales, de acuerdo con los cuales nosotros vivimos y organizamos nuestro pensamiento, y a través de los cuales experimentamos

---

University Press, 2003); Prinz, *Gut reactions*; Jesse Prinz, "Which emotions are basic?" in *Emotion, Evolution and Rationality*, eds. D. Evans and P. Cruse. Anonymous (Oxford: Oxford University Press, 2004); Jesse Prinz, "Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues," en *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*, ed. Paul Thagard. (Holanda: Elsevier, 2007), 247-266; Jesse Prinz, "Against Empathy," *Southern Journal of Philosophy* 49 (2011): 214-233.

<sup>18</sup> Para Lyons, un ejemplo paradigmático de teoría cognitiva sería la teoría de las emociones de Aristóteles, que no creía solamente que las emociones afectaran a nuestros juicios, sino que los juicios o creencias mismos constituían una parte esencial de la emoción Lyons, *Emotion*, p. 33. Robert Solomon y Martha Nussbaum también hablan de Aristóteles como un antecesor de las teorías cognitivas.

<sup>19</sup>Ibid., p. 33.

la realidad.<sup>20</sup> Así, uno no puede estar enfadado a menos que tenga la creencia firme de que ha sido ofendido o dañado de algún modo. La vergüenza, según Solomon, equivale al juicio de que soy responsable de un incidente o de una situación comprometida. Y la aflicción y la tristeza dependen del juicio de que he sufrido una terrible pérdida.<sup>21</sup> Martha Nussbaum emplea ejemplos casi análogos para mostrar por qué las emociones son juicios, aunque ella añadirá el componente evaluativo-eudaimonista a su explicación. En las teorías cognitivas un estado emocional también puede ser visto como una concatenación de juicios o creencias. Si algún elemento cambia, entonces la emoción se transforma o directamente desaparece: si descubro que la persona que creía que me había insultado, en realidad no lo hizo, entonces mi ira contra ella desaparecerá.

La teoría cognitiva de las emociones, igual que su antagonista, tiene defensores tanto en el ámbito de la filosofía como en el ámbito de la psicología. Quizá la diferencia más notoria entre unos y otros es que, mientras los filósofos suelen hablar de juicios o cogniciones y tienden a excluir el componente fisiológico o corporal de sus definiciones, los psicólogos, a pesar de privilegiar el papel de la cognición en sus explicaciones, no prescinden de las sensaciones corporales o los cambios fisiológicos que acompañan a las emociones.

Se suele considerar que los exponentes contemporáneos de estas teorías son Errol Bedford, George Pitcher, Irvin Thalberg, Anthony Kenny, William Lyons, Robert Solomon, Cheshire Calhoun, Jerome Neu, Martha Nussbaum, y Aaron Ben-Ze'ev, en el ámbito de la filosofía.<sup>22</sup> Y, desde la psicología, pero ejerciendo una inelu-

---

<sup>20</sup>Robert C. Solomon, *The passions*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), p. 126. La traducción es mía.

<sup>21</sup>Ibid., p. 126.

<sup>22</sup>E. Bedford, "Emotions," *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, no. 1 (1957): 281-304; G. Pitcher, "Emotion," *Mind* 74, no. 295 (1965): 326-346, Irving Thalberg, *Perception, Emotion and Action*, (New Haven: Yale University Press, 1977); Anthony Kenny, *Action, emotion and will*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1979); Lyons, *Emotion*; Solomon, *The passions*; Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*; Neu, *A tear is an intellectual thing*.

dible impronta en los filósofos, algunos de los defensores más destacados del enfoque cognitivo son Magda Arnold, Richard Lazarus, Keith Oatley y Andrew Ortony.<sup>23</sup>

Ronald de Sousa pone de manifiesto una diferencia entre un tipo de teóricos y otros que merece la pena destacar. Mientras que lo que más interesa desde los enfoques no cognitivos es comprender de un modo genérico por qué tenemos emociones, o cuál es su función desde el punto de vista adaptativo, desde las perspectivas cognitivas se muestra preocupación por comprender por qué resulta apropiado tener unas emociones y no otras en determinadas ocasiones. Podríamos traducir esta idea como sigue: mientras que la pretensión de los teóricos no cognitivistas es puramente descriptiva, los partidarios de las teorías cognitivas (por lo menos en el caso de los filósofos) estarían preocupados, además, por los aspectos normativos de las emociones. En el caso de Nussbaum nos encontramos con que no sólo elabora una teoría cognitiva-evaluativa de las emociones, sino que también tiene en cuenta cuestiones normativas: por qué es oportuno experimentar unas emociones y no otras, hacia qué objetos es correcto que se dirijan, en qué medida, etc. La autora estudia, por ejemplo, el efecto que la repugnancia tiene en las relaciones intergrupales, y da argumentos para prevenirnos de las consecuencias perniciosas de esta emoción para nuestra vida social y política.

---

<sup>23</sup>Magda B. Arnold, *Emoción y Personalidad*, (Buenos Aires: Losada, 1970); Richard S. Lazarus, *Estrés y emoción*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000); Richard S. Lazarus, "Cognition and Motivation in Emotion," *American Psychologist* 46, no. 4 (1991): 352-367; Richard S. Lazarus, *Emotion and adaptation*, (New York: Oxford University Press, 1991); Richard S. Lazarus, "On the Primacy of Cognition," *American Psychologist* 39, no. 2 (1984): 124-129; Keith Oatley y Jennifer M. Jenkins, *Understanding emotions*, (Oxford: Blackwell, 1996), 448, Andrew Ortony, Gerald L. Clore, y Alan Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

### 1.3. LAS PRIMERAS TEORÍAS NO COGNITIVAS: LA IMPORTANCIA DE LA FISIOLOGÍA EN EL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES.

#### 1.3.1. Darwin y la expresión de las emociones

*The expression of the emotions in man and animals* fue publicado en 1872, treinta años después de *The origin of species* y constituyó una de las principales aportaciones que su autor hizo al ámbito de la psicología.<sup>24</sup> No sorprende, por tanto, que autores posteriores cuyo campo de estudio se centró en la psicología, como William James, John Dewey o Paul Ekman se vieran enormemente influidos por sus ideas. Si bien Darwin no suele ser clasificado con mucha frecuencia entre los defensores de una teoría no-cognitiva de las emociones, considero que su trabajo es digno de mención precisamente por la influencia que ejerció sobre generaciones posteriores a la hora de tomar las emociones como objeto de estudio, y en particular como objeto de estudio de la ciencia natural. Jon Elster opina que la obra de Darwin impulsó por varios motivos la investigación moderna sobre las emociones. Junto al trabajo de William James fue uno de “los primeros estudios en los que se usó la metodología científica”.<sup>25</sup>

De lo que nos habla Darwin es de pautas de comportamiento predeterminadas que compartimos con otros animales y que en algún momento de nuestra historia evolutiva dejaron de ser funcionales, pero que aun así siguen presentándose dadas unas condiciones determinadas. Darwin considera que hay algunas acciones que, con el tiempo, a través de la herencia, han llegado a fijarse de tal modo en nuestra naturaleza que, cada vez que surgen las mismas causas que las originaron en un principio,

---

<sup>24</sup>Charles Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, (Buenos Aires: Sociedad de Ediciones Mundiales, 1967). También Nussbaum reconoce la importancia de Darwin, sobre todo en lo que refiere a las discusiones en torno a la universalidad de las emociones y la interacción entre biología y cultura en el estudio de las mismas. Ver Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 171 y p. 187.

<sup>25</sup>Elster, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, p. 48.

suscitan una reacción análoga a aquella. Por esta razón, sostiene que estos hábitos se han vuelto innatos, o, en otras palabras, que se han convertido en acciones reflejas.<sup>26</sup>

Como se puede observar, la teoría de la evolución de Darwin sienta las bases para explicar algunos comportamientos del ser humano, que a partir de este momento pasarán a entenderse como conductas en las que se puede ver una continuidad entre nuestros vecinos animales y nosotros mismos. En lo que respecta a las emociones, lo que preocupó a Darwin no fue tanto elaborar una explicación evolutiva de cómo las emociones se habían desarrollado como indagar acerca de la expresión, tanto en el hombre como en los animales, de determinados estados internos, contándose entre ellos las emociones.

Siguiendo el razonamiento que hemos expuesto en los párrafos anteriores, Darwin sostiene que las expresiones emocionales y otros comportamientos determinados sirvieron en algún momento de nuestra historia evolutiva para algunas funciones evolutivas bien definidas. Ahora bien, cabría preguntarse, ¿por qué seguimos teniendo estas disposiciones a comportarnos de forma predeterminada si estos comportamientos no tienen ya una utilidad para resolver situaciones? Pues bien, lo que ocurre, según Darwin, no es que el comportamiento carezca de sentido, sino que ha adquirido un interés distinto: ahora sirve para *expresar* disposiciones a la acción.<sup>27</sup> Por ejemplo, un animal o una persona que muestra los dientes en una mueca de rabia, lo que está haciendo es expresar una disposición a atacar; y dar un respingo de sorpresa o sobresalto es una forma de predisponerse a huir para librarse de un peligro. En la actualidad muchos autores entrevén a menudo en estas ideas de Darwin una función comunicativa en las emociones. Así pues, los seres humanos no sólo nos comunicaríamos a través del lenguaje, sino que conservaríamos determinadas pautas de expresión primitivas que también nos servirían para informarnos acerca de las intenciones de los demás.

A pesar de la gran relevancia de estas ideas para el estudio de las emociones, la explicación que da Darwin de la expresión emocional se encuentra en la actuali-

---

<sup>26</sup> Para una explicación más extensa de los principios generales de la expresión, ver la parte primera del tomo I de *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*.

<sup>27</sup> de Sousa, *Emotion*.

dad desacreditada porque, según algunos autores se basa en la tesis Lamarkeana de que los hábitos adquiridos pueden transmitirse genéticamente.<sup>28</sup>

En cualquier caso, la mayoría de los autores que han hablado de las emociones después de Darwin, incluida Nussbaum, han sostenido, criticado, o al menos tenido en cuenta, alguna de las siguientes cuestiones: 1) que las emociones son útiles para la supervivencia, y que, en consecuencia, tienen un valor adaptativo; 2) que poseen un rol comunicativo a través de las expresiones faciales y otras formas de conducta; 3) que es muy probable que las emociones, o por lo menos algunas de ellas, sean innatas, y por lo tanto universales y reconocibles en todas las culturas; 4) que existe un conjunto de emociones básicas del tipo mencionado en el punto anterior (innatas y universales), y otro conjunto secundario de emociones más heterogéneas, que se desarrollan a lo largo de la vida mediante la combinación de emociones básicas y la interacción con el entorno; y 5) que existe algún tipo de relación entre la expresión de las emociones y la intensidad con que éstas se experimentan.

A lo largo de esta tesis examinaremos estas cuestiones y veremos lo que Nussbaum y otros autores provenientes tanto de las corrientes cognitivas como de las no cognitivas han señalado en relación a ellas.

### *1.3.2. La teoría de James-Lange y la percepción de los cambios corporales*

William James estudió medicina y enseñó anatomía y fisiología en Harvard, pero llegó a estar tan interesado por la filosofía y la psicología –no olvidemos que fue una de las principales figuras del movimiento americano conocido como *pragmatismo*– que acabó siendo profesor de filosofía en esta misma Universidad, donde publicó su célebre *Principles of psychology* en 1890. Al parecer, James aunó sus conocimientos sobre psicología –claramente influenciados por su formación médica– y su perspicacia filosófica para tratar de dar respuesta a la pregunta *¿Qué es una emoción?* En 1884 publicó en la revista *Mind* un ensayo que llevaba por título esta misma pregunta. El psicólogo danés C. G. Lange, que a la sazón se encontraba trabajando en cues-

---

<sup>28</sup>Calhoun and Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 130.

tiones muy parecidas a las que preocuparon a James, llegó a unas conclusiones similares. Es por ello que en 1885 decidieron elaborar una propuesta conjunta, publicada como *The emotions*. Este también es el motivo por el que su teoría se conoce comúnmente como “teoría de James-Lange”.

Esta explicación de las emociones se centra en las sensaciones físicas como elemento central de la emoción, y es por ello que, a juicio de Calhoun y Solomon, esta caracterización cae dentro de la tradición cartesiana, resultando, no obstante, una explicación más refinada gracias a las contribuciones de la fisiología, la neurología y los estudios de la conducta animal (incluyendo éstos las investigaciones de Darwin sobre la expresión de las emociones en los animales y en el ser humano).<sup>29</sup>

Como hemos señalado anteriormente, la teoría de James-Lange es la precursora de las teorías no cognitivas contemporáneas, y una concepción que se sitúa, por así decirlo, en las antípodas de la propuesta cognitiva-evaluativa de Nussbaum.

La peculiaridad de la teoría de James-Lange reside en que concibe las emociones realizando una curiosa inversión de los términos causales en que solemos entenderlas:

Nuestra forma natural de pensar acerca de estas emociones normales es que nuestra percepción mental de algún hecho excita el afecto mental llamado emoción y que dicho estado mental da lugar a la expresión corporal. Mi teoría, por el contrario, *es que los cambios*

---

<sup>29</sup>Ibid., p. 140. Hay más autores que consideran que la teoría de James puede situarse en una tradición cartesiana. Ingrid Vendrell realiza unas observaciones muy aclaradoras al respecto. La autora señala que, para comprender la influencia que este paradigma tuvo a lo largo de todo el siglo XIX, debemos remitirnos a la historia de la filosofía. El modelo de la mente dominante en aquella época era el modelo cartesiano, que empleaba la introspección como método de estudio, esto es, la observación y descripción detalladas de los estados mentales y afectivos a través del autoexamen. Con tal metodología – señala Vendrell – resultaba fácil investigar cosas tales como las percepciones de colores, o las sensaciones producidas por tonos u olores. Pero otras cosas, como los juicios o los actos de pensamiento quedaban fuera de este modelo introspectivo. Este hecho propició que las teorías del sentir se volvieran dominantes en el ámbito de la psicología y en el de la filosofía, aunque entrado el siglo XX los aspectos del pensamiento relacionados con las emociones adquirieron relevancia de nuevo. Vendrell, *Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos*, 217-240, p. 221.

*corporales siguen directamente a la PERCEPCIÓN del hecho excitante, y que nuestro sentimiento de esos mismos cambios tal como ocurren ES la emoción*<sup>30</sup>.

La hipótesis que se sostiene aquí, por tanto, cambia el orden de la secuencia del acontecimiento emocional: lo que se presenta en primer lugar son las manifestaciones corporales; el estado mental correspondiente, viene después. Es por ello que James afirma que “sentimos pesar porque lloramos” y “sentimos cólera porque golpeamos”<sup>31</sup>, y no a la inversa. La percepción de la reacción fisiológica, por tanto, es aquí el elemento central de la emoción.

James propone una suerte de experimento mental, y nos pide que imaginemos una emoción intensa, y que, acto seguido, tratemos de ir eliminando de nuestra conciencia sus síntomas corporales característicos. El autor considera que, realizando este ejercicio, al final nos quedamos prácticamente sin nada, sólo con “un estado frío y neutral de percepción intelectual”<sup>32</sup>. Así, sin la aceleración de los latidos del corazón, la respiración entrecortada ni la carne de gallina, según James, “es imposible pensar qué tipo de emoción de temor quedaría”<sup>33</sup>. Una emoción no puede constituirse, por tanto, a partir de “material mental”, sino sólo a partir de sus síntomas corporales.

A pesar de que el propio James consideró esta idea como el “punto vital” de toda su teoría, no realizó experimentos para confirmar que las emociones eran la percepción de los cambios fisiológicos. Walter Cannon, fisiólogo y profesor de fisiología en Harvard, en cambio, sí se propuso avalar con experimentos las tesis de James. Pero los resultados fueron completamente inesperados: Cannon encontró que, efectivamente, existía una relación entre la emoción y los cambios corporales; pero concluyó que, al contrario de lo que se afirmaba desde la teoría de James-Lange, las

---

<sup>30</sup>James, *The principles of psychology*, p. 1065. La traducción de todas las citas de James es mía.

<sup>31</sup>Ibid., p. 1066.

<sup>32</sup>Ibid., p. 1067.

<sup>33</sup>Ibid., p. 1067.



emociones no podían ser únicamente las percepciones de los trastornos corporales<sup>34</sup>. En su influyente trabajo, fruto de cuatro años en el Laboratorio Fisiológico de Harvard, “Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage”, Cannon sostiene que:<sup>35</sup>

1) La separación entre las vísceras y el sistema nervioso central no influye en la conducta emocional. Los colaboradores de Cannon seccionaron la médula espinal y el nervio vago de algunos animales con el fin de destruir las conexiones entre el cerebro y las vísceras (corazón, pulmones, hígado, etc.), esto es, aislaron el cerebro de todas las estructuras en las que se suponía que residían los sentimientos según la teoría James-Lange. Al parecer, dichas operaciones no provocaron ningún efecto sobre las respuestas emocionales, puesto que los animales seguían comportándose con cólera, alegría o temor.

2) En estados emocionales muy diferentes, y en estados no emocionales pueden ocurrir los mismos cambios viscerales. Así, experiencias tan dispares como la fiebre, el frío, el temor o la rabia provocan cambios corporales similares: aceleración del ritmo cardíaco, vasoconstricción y descarga de adrenalina.

3) Los cambios viscerales no son suficientemente rápidos para provocar un sentimiento emocional. Las vísceras están compuestas de músculos suaves y glándulas, que poseen una velocidad de respuesta más lenta que los músculos estriados (aquellos que movemos voluntariamente). A estos periodos, además, cabría añadirles el tiempo que tardan los impulsos nerviosos en llegar del cerebro a la periferia, y de allí de nuevo al cerebro. Es por ello que Cannon considera que los cambios corporales no ocurren con suficiente rapidez para provocar estados afectivos.

4) La inducción artificial de los cambios viscerales que se asocian con las emociones intensas no puede producir esas mismas emociones. Cannon realiza esta afirmación haciendo referencia a unos experimentos llevados a cabo por Gregorio Marañón en los que se inyectó adrenalina a un grupo de personas, provocándoles

---

<sup>34</sup> Se puede encontrar un excelente resumen de las críticas de Cannon a James en Arnold, *Emoción y Personalidad*, p. 17-44.

<sup>35</sup> Walter Cannon, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, (Nueva York/Londres: Appelton and Co., 1927). Calhoun y Solomon recogen un resumen de las ideas de Cannon en: Calhoun y Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 158-167.

cambios corporales similares a los que acontecen con algunas emociones intensas. En los experimentos de Marañón, los sujetos no coincidieron a la hora de definir en qué estado afectivo se encontraban. No sabían si realmente habían sentido una emoción o no, y, en caso de haber sentido algo parecido a una emoción, no sabían identificar cual era (al parecer, referían experiencias del tipo: “Siento como si tuviera miedo”, “como si fuera a llorar sin saber por qué” o “como si tuviera mucho miedo y al mismo tiempo estuviera calmado”).<sup>36</sup>

Es preciso señalar que Nussbaum hace de las críticas de Cannon uno de sus bastiones a la hora de criticar la teoría James-Lange, que ella asocia con el reduccionismo y, más tarde, con el conductismo.<sup>37</sup>

Una de las críticas más frecuentes que se hace a la teoría de James-Lange, en efecto, es que la explicación que propone se encuentra con enormes dificultades a la hora de dar cuenta de la individuación de las emociones, esto es, de cómo podemos identificar y distinguir las diferentes emociones. Esta objeción no se ha aplicado únicamente a las emociones o experiencias que son muy distintas entre sí (como el miedo y la ira), sino también a los estados emocionales que son muy similares, pero entre los que existen sutiles diferencias, como puede ser el caso de la vergüenza y el embarazo. Otras críticas sugieren que la teoría de James-Lange descuida otro tipo de aspectos imprescindibles para comprender la emoción, como, por ejemplo, los cognitivos o los conductuales.

---

<sup>36</sup>Estos experimentos son descritos en Stanley Schachter and Jerome Singer, "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State," *Psychological Review* 69, no. 5 (1962): 379-399.

<sup>37</sup> Nussbaum dedica algunas páginas a examinar las ideas de James y las críticas de Cannon, pero conviene precisar que la autora parece conocer la teoría de James-Lange, y las críticas de Walter Cannon a partir de los trabajos de Schachter y Singer, que examinaremos más adelante, por lo que quizá sobredimensiona la importancia de las conclusiones de Cannon y rechaza con excesiva dureza la teoría de James-Lange. Ver Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 120

### 1.3.3. Ekman y el programa de afectos: una teoría de las emociones básicas

En este apartado, resumiremos los conceptos básicos a los que Ekman alude para dar cuenta de la respuesta emocional, puesto que son nociones que resultarán valiosas a la hora de contraponer otras propuestas (las que aquí agrupamos bajo el epígrafe de “no cognitivas”) con la propuesta de Nussbaum. Filósofos como Paul Griffiths, Craig DeLancey y Jesse Prinz toman algunas ideas de Ekman como referente fundamental. La propia Nussbaum, incluso, hace alusión a los trabajos de Ekman, especialmente cuando se enfrenta a cuestiones como la universalidad de las emociones, la interacción entre biología y cultura en la conformación de los repertorios emocionales de las sociedades y los individuos que las componen, el reconocimiento de las emociones en los demás o cuáles son las emociones básicas.

A lo largo del siglo XX, un notable colectivo de psicólogos trató de presentar pruebas a favor de la existencia de respuestas emocionales automáticas (habitualmente conocidas como “emociones básicas” o “*affect programs*”). Las emociones básicas, según estos autores, serían: *ira, alegría, tristeza, sorpresa, asco y miedo*. Los integrantes de esta influyente tradición asumen que las expresiones faciales de estas emociones expresan emociones básicas o *affect programs* de forma universal, innata y reconocible en cualquier cultura. Aunque iniciado por Silvan Tomkins, esta corriente es más conocida por psicólogos como Paul Ekman, Carroll Izard, R. B. Zajonc, y W. V. Friesen.<sup>38</sup> Hay que decir, no obstante, que estos autores no niegan la presencia de las cogniciones en la emoción. Algunos de los filósofos contemporáneos cuyas propuestas pueden ser contrapuestas a la de Nussbaum, como Paul Griffiths o Jesse Prinz, también toman este conjunto de emociones básicas como objeto de análisis.

---

<sup>38</sup>Silvan S. Tomkins y Carroll E. Izard, *Affect, Cognition, and Personality: Empirical Studies*, (Nueva York: Springer, 1965); Paul Ekman and Wallace Friesen, (Nueva Jersey: Prentice Hall, 1975); R. B. Zajonc, S. T. Murphy, y M. Inglehart, "Feeling and Facial Efference - Implications of the Vascular Theory of Emotion," *Psychological review* 96, no. 3 (1989): 395-416.; Zajonc, *On the Primacy of Affect*, 117-123.; Zajonc, *Feeling and Thinking - Preferences Need no Inferences*, 151-175.; R. B. Zajonc, "Attitudinal Effects of Mere Exposure," *Journal of personality and social psychology* 9 (1968): 1-27.

Paul Ekman, siguiendo las hipótesis de Darwin, considera que las expresiones emocionales constituyen una categoría de movimientos corporales y faciales de carácter *informativo*. Numerosas acciones no verbales serían, por tanto, informativas de un estado mental, incluso si la persona que las lleva a cabo no pretende explícita y voluntariamente *comunicar* algo con dichas acciones. Estas acciones incluirían, por ejemplo, gestos ilustrativos que acompañan el discurso hablado para hacerlo más inteligible para el interlocutor, o gestos involuntarios que denotan un determinado estado psicológico, como nerviosismo o ansiedad. A pesar de que Ekman habla de patrones universales de expresión, su intención es hacer estos patrones compatibles con la variación cultural. El propio autor, de hecho, denomina a su explicación de las emociones “neurocultural”, precisamente para hacer hincapié en la doble vertiente, biológica y social, de las mismas.<sup>39</sup> Más adelante, veremos como la propia Nussbaum critica a algunos filósofos contemporáneos que han interpretado a Ekman de forma demasiado reduccionista.

Ekman se propuso dar cuenta de la emoción en términos de respuestas emocionales, postulando la existencia de ciertos mecanismos internos: por una parte, los programas de afectos (a menudo designados por la expresión en inglés *affect programs*), encargados de dirigir la respuesta emocional, y, por otra, el sistema de evaluación (*appraisal system*), que determina cuando un programa de afectos debe volverse operativo. Los impulsores (*elicitors*) serían aquellos eventos que, después de ser evaluados inmediatamente, constituirían la “ocasión apropiada” para cada emoción. Ekman describe asimismo las normas de exteriorización (*display rules*) para modular la apariencia facial en función del contexto social, así como los esfuerzos para lidiar con la fuente de la emoción. Según el psicólogo, esta explicación proporciona una respuesta posible a la pregunta *¿Qué es una emoción?*<sup>40</sup>

Ekman define, en primer lugar, la respuesta emocional como algo “breve, y con frecuencia, rápido, complejo, organizado y difícil de controlar”<sup>41</sup>. Así, según el

---

<sup>39</sup>Paul Ekman, "Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of the emotions," en *Explaining Emotions*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980), p. 80.

<sup>40</sup>Ibid., p. 80.

<sup>41</sup>Ibid., p. 80.

autor, no solemos sentirnos temerosos o alegres más que por unos segundos, siendo de este modo las emociones algo mucho más instantáneo que los estados de ánimo, las actitudes, los rasgos del carácter o las creencias y valores que una persona posee. Estas reacciones, además, ocurren en sólo unas fracciones de segundo. Las emociones son complejas porque involucran una serie de sistemas de respuesta distintos: respuestas musculoesqueléticas, faciales, vocales y otros comportamientos adaptativos figurarían en este repertorio. Por otra parte, la emoción tendría una dimensión subjetiva ligada a la propia experiencia de los sentimientos, a los recuerdos o a la imaginación.

Los programas de afectos serían los encargados de coordinar el sistema de respuestas complejas anteriormente referido, siendo el mecanismo que almacena los patrones para dichas respuestas y las dirige cuando aparecen<sup>42</sup>. Esta organización de respuestas, a juicio de Ekman, tendría unas *bases genéticas*, pero también podría *ser influido por la experiencia*. A pesar de que los cambios fisiológicos de la respuesta emocional se presumen innatos en gran medida, ello no excluye la adquisición de hábitos. Así, si bien la expresión de la ira o la de la tristeza son universales, los gestos de las manos con que acompañamos la emoción o el hecho de expresarla abiertamente o reprimirla son cuestiones que suelen variar de cultura a cultura, o incluso de persona a persona, y que son aprendidas.<sup>43</sup> Asimismo, los recuerdos, expectativas o las imágenes que vinculamos con cada emoción no pueden ser sino asociaciones adquiridas. De este modo, postula Ekman, cuando un programa de afectos se dispara, “otras cosas también ocurren y se suman a las respuestas inmediatamente gobernadas por el programa. Recuerdos, imágenes, y expectativas se asocian con la emoción y la circunstancia entra en juego”<sup>44</sup>.

Estos cambios, además, se darían de forma automática a gran velocidad. A causa de la dificultad que experimentamos cuando tratamos de interferir deliberadamente en el curso del programa de afectos, la velocidad a la que éste tiene lugar y

---

<sup>42</sup>Ibid., p. 82.

<sup>43</sup> Nussbaum presenta una larga discusión sobre la interacción entre biología y cultura, poniendo especial esmero en desentrañar cuáles son las fuentes de variación entre unas sociedades y otras. Ver capítulo III de la presente tesis.

<sup>44</sup>Ibid., p. 83.

la capacidad para generar respuestas que son difíciles de controlar a voluntad es lo que hace que la experiencia subjetiva de algunas emociones sea percibida como algo que escapa por completo a nuestro control, como algo que nos ocurre de forma pasiva. Nussbaum también discute ampliamente esta cuestión, y, como veremos más adelante, elabora una respuesta a partir de su teoría cognitiva evaluativa para dar cuenta del apremio y poder que las emociones parecen ejercer sobre nosotros.

Ekman introduce otro concepto relevante: el de mecanismo evaluador automático (*automatic appraisal mechanism*) que atiende de forma selectiva a algunos estímulos externos o internos que proporcionan la ocasión para que el programa de afectos se active.<sup>45</sup> La evaluación automática, además de impulsar el programa y las respuestas que éste dirige, también pone en marcha los procesos que evocan recuerdos, expectativas, imágenes, comportamientos varios y normas de exteriorización que resultan relevantes para la emoción<sup>46</sup>. Merece la pena señalar, no obstante, que Ekman indica que proceso de evaluación no siempre se da de forma automática: “En ocasiones la evaluación de lo que está ocurriendo es lenta, deliberada y consciente (...). La *cognición* juega un papel importante en la determinación de lo que ocurra”.<sup>47</sup> Lo que se pone de relieve aquí es una idea en la que Nussbaum insiste, a saber, que ninguna teoría de la emoción puede prescindir de la cognición, ni de la amalgama de creencias, recuerdos, proyecciones de la imaginación, etc., que suelen acompañar a la experiencia emocional.

Los impulsores (*elicitors*) serían otro componente fundamental a la hora de explicar la emoción. Por tales entiende Ekman aquellos estímulos identificados por el mecanismo evaluador automático como específicos para una u otra emoción. Ahora bien, la conexión entre un estímulo en particular y una respuesta no es algo fijo e innato. Según el psicólogo, probablemente no haya ninguna emoción que tenga un impulsor universal que siempre provoque el mismo conjunto de respuestas invariablemente. La antropología cultural, aduce, ofrece numerosos ejemplos de la gran variedad de estímulos que provocan una u otra emoción.<sup>48</sup> Así, cuando vemos, por

---

<sup>45</sup>Ibid., p. 83.

<sup>46</sup>Ibid., p. 84.

<sup>47</sup>Ibid., p. 84.

<sup>48</sup>Ibid., p. 85.

ejemplo, una expresión facial de asco en otra persona, sabemos, que, efectivamente, está sintiendo asco, pero de ello no podemos deducir qué fue exactamente lo que le provocó esa reacción; eso dependerá de la socialización en usos y costumbres en que se haya visto inmersa la persona, y de sus propias experiencias personales.<sup>49</sup> Los impulsores, por tanto, son variables de cultura a cultura, pero tienen en común el hecho de que son del mismo tipo para cada emoción. A modo de ejemplo, “los impulsores del asco comparten la característica de ser nocivos más que dolorosos”, y “los impulsores de la sorpresa comparten la característica de ser inesperados, nuevos y repentinos”.<sup>50</sup> Como veremos, esta idea se encuentra estrechamente ligada a la lógica y la racionalidad de las emociones, que examinaremos con más profundidad en los apartados dedicados a los autores de la corriente cognitiva Anthony Kenney, Richard Lazarus y, por supuesto, Nussbaum.

Como hemos sugerido ya, Ekman reconoce que la experiencia también tiene un papel destacado en la percepción emocional: “con la experiencia, dicha sensibilidad puede volverse más aguda y más precisa”,<sup>51</sup> e insiste en que, si bien los estímulos relevantes suelen ser identificados de forma automática por el mecanismo evaluador, “existen numerosas situaciones estimuladoras más complejas y variables que no son identificadas de este modo, sino que se están sujetas a un proceso de evaluación más laborioso”.<sup>52</sup> Como veremos, esta idea también resultará muy relevante, y enormemente valiosa con vistas a averiguar si es posible sostener que las emociones son susceptibles de ser educadas.

Otra noción interesante que Ekman emplea para dar cuenta de las emociones es la de “normas de exteriorización” (*display rules*). Según Ekman, una vez el impulsor es evaluado de forma automática y la respuesta emocional compleja es puesta en marcha, cabe todavía la posibilidad de interferencia. Ello implica que la respuesta emocional puede ser ampliada, disminuida interrumpida o incluso enmascarada. En definitiva, un comportamiento emocional es susceptible de cierto grado de control

---

<sup>49</sup> Para una explicación de cómo una mera reacción fisiológica se convierte en un sofisticado constructo cultural, ver el capítulo V.

<sup>50</sup>Ibid., p. 85.

<sup>51</sup>Ibid., p. 86.

<sup>52</sup>Ibid., p. 86.

por parte del sujeto, si bien hay ciertos aspectos que lo son más que otros; por ejemplo, es más fácil controlar las expresiones faciales que las respuestas fisiológicas que tienen que ver con la aceleración del ritmo cardíaco. Las normas de exteriorización se encontrarían estrechamente vinculadas a estas formas de control sobre las emociones.

Para Ekman, una norma de exteriorización es aquella que “refiere a las convenciones, las normas y los hábitos que se desarrollan en relación al manejo de las respuestas emocionales”.<sup>53</sup> En definitiva, la función de una norma de exteriorización consiste en “especificar *quién* puede mostrar *qué* emociones, *hacia quién* dirigirlas y *cuándo* hacerlo”.<sup>54</sup> En ocasiones estas normas son fijadas de tal modo que las reacciones a las que dan lugar se convierten en automáticas. Así, por ejemplo, los hombres se han mostrado reacios durante muchos años a mostrar determinados sentimientos como la aflicción o la tristeza en público. El ejemplo que emplea el propio Ekman resulta muy ilustrativo para comprender la relación existente entre la expresión de las emociones y los usos y costumbres sociales. En un funeral las personas muestran distintos grados de aflicción en función del grado de cercanía que tuvieron con el difunto. De este modo, se entiende que la secretaria de un señor que ha fallecido no puede mostrar más aflicción que su esposa, a menos que esté tratando de poner de manifiesto que entre el difunto y ella misma había una relación de mayor importancia que entre el difunto y su esposa.

Además de las normas de exteriorización comunes que compartimos con los otros miembros de la sociedad, Ekman apunta que existen unas *normas de exteriorización personales*, dependientes de los hábitos aprendidos a través de la propia experiencia.<sup>55</sup> Una respuesta emocional determinada, por tanto, puede ser el resultado de una serie de normas sociales o personales aprendidas. Asimismo, Ekman no olvida

---

<sup>53</sup>Ibid., p. 87.

<sup>54</sup>Ibid., p. 87. La cursiva es mía. Un buen ejemplo: la descripción que Aristóteles lleva a cabo en la *Retórica*. Ejemplo: Los hombres maduros (quién) no deben sentir vergüenza (qué), porque no se espera de ellos que cometan acciones vergonzosas. Ver Aristóteles, *Retórica*, (Madrid: Gredos, 1990), IV 9, 1128b.

<sup>55</sup>Ekman, *Biological and cultural contributions to body and facial movement in the expression of the emotions*, p. 88.



que, en un momento dado, una respuesta emocional también puede ser fruto de una reflexión deliberada.

Así pues, si bien Ekman y su explicación de las emociones es un referente ineludible para los teóricos no cognitivistas, lo cierto es que el propio Ekman sostiene una postura que no excluye el papel fundamental de la cognición en la respuesta emocional. El psicólogo defiende una propuesta muy equilibrada, que parece conjugar en su justa medida toda suerte de elementos (corporales, conductuales, cognitivos, etc.), dando lugar a una teoría de la emoción muy completa y ponderada, alejándose de los excesos en que caen otras propuestas teóricas. Por ello no es de extrañar que los estudios de Ekman sean citados una y otra vez en trabajos de todo signo, tanto provenientes de las corrientes cognitivas como de las no cognitivas.

#### 1.4. EL CAMBIO DE PARADIGMA EN LAS TEORÍAS DE LA EMOCIÓN

Según Cheshire Calhoun y Robert Solomon, la filosofía angloamericana de corte analítico estuvo muchos años sin prestar atención a las emociones como objeto de discusión crítica. Los filósofos de esta corriente rechazaron tomar las emociones en serio bajo el pretexto de que carecían de una estructura lógica que pudiera ser analizada. Asimismo, consideraban que, puesto que las emociones eran no-cognoscitivas, éstas debían ser estudiadas empíricamente desde ámbitos del saber tales como la psicología o la biología, pero no desde la filosofía. La “teoría emotiva de la ética” se extendió por Estados Unidos e Inglaterra en la década de los 40 por medio de C. L. Stevenson y A. J. Ayer y, como consecuencia, algunas parcelas de la filosofía (la estética, la ética o la religión) fueron marginadas en las discusiones filosóficas, por considerarse que no eran problemas de primer orden.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup>La teoría emotiva de la ética ha quedado ligada al positivismo lógico porque la idea básica de la misma era que “los enunciados éticos no son descripciones de hechos naturales, y menos aún de un supuesto mundo no natural de valores, no *describen* nada en absoluto”. Sostener que los juicios morales no son juicios fácticos, no implica, sin embargo, que carezcan de importancia o que no se puedan defender mediante argumentos. Lo que estos autores sostienen es que estos argumentos no pueden

De este modo, las emociones dejaron de ser objeto de estudio para la filosofía durante unos años, y pasaron a ser investigadas desde la psicología. Pero, al parecer, incluso desde este ámbito de estudio las emociones eran vistas con cierto recelo, o bien estudiadas desde un punto de vista estrictamente fisiológico. La autoridad de la teoría de James-Lange, publicada en 1885, se perpetuó a lo largo de varias décadas ejerciendo una enorme influencia y llevando a los investigadores a buscar una correlación directa entre las emociones y los estados corporales perceptibles.

En *Emotion and Adaptation* el psicólogo Richard Lazarus sitúa en esta época el auge del positivismo lógico y el conductismo. Por aquel entonces, señala el autor, las emociones no tenían un rol central en la reflexión teórica en torno a la psicología de los seres humanos, y sólo eran tenidas en cuenta de forma secundaria, como elemento motivacional o como fenómenos meramente fisiológicos.<sup>57</sup> Nussbaum subraya que esta marginación de la emoción desde el discurso psicológico se basaba en dos expectativas: 1) en la fe de que el conductismo iba a ser capaz de reemplazar “todo el léxico de la actividad interpretativa de los seres por el vocabulario relacionado con las entradas de estímulos y las respuestas de conductas”; y 2) la esperanza del proyecto reduccionista de hacer innecesarias, y por lo tanto eliminables, las referencias a fenómenos tan enigmáticos como la intencionalidad y la interpretación.<sup>58</sup>

Unos años más tarde, en la década de los cincuenta, Errol Bedford introdujo una serie de cambios con su artículo “*Emotions*”,<sup>59</sup> convirtiéndose en uno de los personajes más influyentes en el cambio de paradigma en estudio de las emociones. Bedford presentó el texto en la Sociedad Académica de Londres y éste fue publicado en 1957. El autor tomó algunos elementos de la obra de Gilbert Ryle *El concepto de la mente*, pero añadió atención a los detalles de los fenómenos emocionales.<sup>60</sup> Nussbaum explica que los filósofos, en esta misma época, comenzaron a criticar “los fun-

---

operar como los argumentos lógicos o científicos. Ver A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1965) “Introducción del compilador”, p. 27-28. Ver, asimismo, Charles L. Stevenson, *Ética y lenguaje*, (Buenos Aires: Paidós, 1971).

<sup>57</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 4-5.

<sup>58</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 118-119.

<sup>59</sup>Bedford, *Emotions*, 281-304.

<sup>60</sup>Calhoun y Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 281.

damentos conceptuales de la teoría conductista, argumentando a favor de la irreducibilidad de los conceptos intencionales”.<sup>61</sup>

Hay un factor histórico clave al que debemos remitirnos para dar explicación al cambio de paradigma en el estudio de las emociones que aconteció en la psicología y en la filosofía. Como ya hemos señalado anteriormente, el método empleado en la teoría de James-Lange es la introspección: la conciencia atiende a los propios cambios corporales para describir los fenómenos mentales y afectivos. Pero, a finales del XIX, Franz Brentano lanza una definición de la conciencia en términos intencionales, aduciendo que todo fenómeno mental se dirige hacia un objeto. En ese momento, la conciencia deja de estar cerrada sobre sí misma, y comienza a ser vista como algo que interactúa constantemente con los objetos del mundo.<sup>62</sup>

En los años 60, Anthony Kenny defendió que las teorías del sentimiento no establecían ninguna relación entre las emociones y sus objetos, y postuló una teoría de la emoción en la que el concepto de intencionalidad (es decir, la relación de las emociones con sus objetos) pasó a ser central.<sup>63</sup> Así pues, partir de este renovado interés por la intencionalidad, la relación entre creencias, emociones e intencionalidad pasó a un primer plano.<sup>64</sup>

En lo que respecta a la psicología, en la década de los sesenta y la de los setenta, los teóricos de la emoción, incapaces de seguir avanzando con un esquema excesivamente simplificado que entendía las emociones en términos de estímulo-respuesta, introdujeron un tercer elemento, el organismo, como mediador entre los dos anteriores, que posibilitó un deslizamiento hacia teorías evaluativas y cognitivas también

---

<sup>61</sup> Nussbaum recurre aquí a las ideas de Pitcher, *Emotion*, 326-346 y Kenny, *Action, emotion and will*, sobre la intencionalidad. Estos autores son herederos, a su vez, de Franz Brentano, que trató de recuperar la noción de intencionalidad, aduciendo que todo fenómeno mental se dirige hacia un objeto (ver Franz Brentano, *Psicología*, (Madrid: Revista de Occidente, 1935)) y de Edmund Husserl, discípulo de Brentano, que criticó el positivismo de su época y (ver Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, (Madrid: Alianza, 1982).

<sup>62</sup> Vendrell, *Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos*, p. 227-228).

<sup>63</sup> Kenny, *Action, emotion and will*, p. 191-192.

<sup>64</sup> Calhoun and Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 307.

en el ámbito de la psicología.<sup>65</sup> La perspectiva del sujeto, por tanto, se convirtió en un elemento explicativo fundamental. Como veremos en el próximo apartado, los psicólogos Stanley Schachter y Jerome Singer tuvieron un papel esencial en este cambio en el ámbito de la psicología. Como resultado de este cambio, el foco de atención pasó de los factores fisiológicos de la emoción a los factores cognitivos.

#### *1.4.1. Los experimentos de Schachter y Singer: una teoría fisiológica y cognitiva*

En los años 60, Schachter y Singer llevaron a cabo unos experimentos, que ya se han convertido en un clásico en la literatura del estudio de las emociones. La propia Nussbaum toma las ideas de estos autores como uno de sus referentes clave, y construye su crítica a las teorías no cognitivas apoyándose en ellas.<sup>66</sup>

En estos experimentos, una activación fisiológica inducida artificialmente podía producir emociones diferentes cuando se complementaba con información cognitiva externa. Podríamos decir, por tanto, que la teoría de estos psicólogos es *fisiológica* y *cognitiva* al mismo tiempo: la emoción es un estado corporal, pero también es preciso tener en cuenta los factores cognitivos para que seamos capaces de reconocer dicho estado como una emoción y distinguir cada emoción de las demás.

La descripción de los experimentos es como sigue: a los voluntarios se les administraron inyecciones de epinefrina, una sustancia activadora del sistema simpático. Se situó a algunos de los sujetos en una habitación con un actor enfadado, y a otros en una habitación con un actor exaltado y alegre. Lo que hallaron los investigadores resultó sorprendente. Los individuos identificaron sus emociones como ira (*anger*) o euforia en función del tipo de situación en la que se habían encontrado, asemejando su propio estado de ánimo, y por lo tanto, la interpretación de la emoción, a la del actor junto al que habían sido situados.<sup>67</sup> Es decir, los sujetos que estu-

---

<sup>65</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 9.

<sup>66</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 121-123 y 130.

<sup>67</sup> El diseño del experimento era, como el lector puede imaginar, mucho más elaborado de lo que aquí vamos a exponer. Para el experimento original, los autores necesitaron manipular artificialmente el estado de excitación fisiológica, pero también el grado en que el sujeto podían tener una explicación

vieron en la habitación del actor alegre, dijeron sentir euforia, mientras que los que estuvieron en presencia del actor enfadado, dijeron sentir rabia.

Schachter y Singer concluyeron que: 1) Dado un estado de excitación fisiológica para el cual un individuo no tiene explicación inmediata, él clasificará este estado y describirá sus sentimientos en términos de las cogniciones con que cuenta. Puesto que los factores cognoscitivos determinan en gran parte los estados emocionales, podemos prever que precisamente el mismo estado de excitación fisiológica se puede clasificar de “gozo” o “furia” o “celos” o cualquiera de una gran diversidad de etiquetas emocionales que dependen de los aspectos cognoscitivos de la situación; 2) Dado un estado de excitación fisiológica para el cual un individuo tiene una explicación completamente apropiada, no surgirán necesidades evaluativas y el individuo probablemente no etiquetará sus sentimientos en términos de las otras cogniciones con que cuenta; 3) Dadas las mismas circunstancias cognoscitivas, el individuo reaccionará emocionalmente o describirá sus sentimientos como emociones sólo en la medida en que experimente un estado de excitación fisiológica.

Para los autores, por tanto, si un individuo no tiene una explicación para los acontecimientos físicos que está experimentando (una explicación del tipo “tengo temblores, sudores fríos y me palpita el corazón porque me han inyectado epinefrina”), recurrirá a la información que le proporcionan los aspectos cognitivos de la situación para interpretar sus sensaciones, y les pondrá una “etiqueta” con el nombre de una emoción (siento “miedo”, siento “ira”). Además, si el individuo tiene una explicación previa de lo que está provocando su estado corporal, entonces no necesitará buscar más información a su alrededor para interpretar su estado (por ejemplo, si sabe de antemano que éste está causado por la administración de la droga). Por último, a menos que haya cambios corporales, el individuo no interpretará su estado como un estado emocional, por mucho que se le proporcionen cogniciones externamente.

---

apropiada de su estado corporal, creando situaciones a partir de las cuales los participantes pudieran colegir explicaciones. Ver Schachter and Singer, *Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State*, 379-399.

Nótese que la noción de “necesidades evaluativas” es de crucial importancia aquí. El sujeto necesita interpretar qué es lo que está ocurriendo, y para ello tiene que echar mano de toda la información disponible: si nadie le ha proporcionado dicha información previamente, tratará de buscarla por sí mismo en observando la situación, las reacciones de los demás, trayendo a la memoria recuerdos de situaciones similares y tratando de ponerlos en relación con la circunstancia presente, etc.

Sea como fuere, la cognición posee un papel central en la lectura de los experimentos. Los propios autores consideran que “la cognición, en un sentido, ejerce una función de conducción” y añaden que, “las cogniciones que surgen de la situación inmediata, como se interpreta por la experiencia pasada, proporcionan la estructura dentro de la cual la persona entiende y clasifica sus sentimientos”.<sup>68</sup>Por esta razón, la cognición es la encargada de diferenciar una emoción de otra, esto es, de establecer si el estado de excitación corporal en cuestión debe ser interpretado como “temor”, “cólera”, “celos” o lo que sea.

Veamos un ejemplo de los propios autores para comprender cómo interactúan excitación fisiológica y factores cognitivos en una situación particular. Imaginémosnos a nosotros mismos caminando solos por un callejón oscuro. De repente, tenemos la mala suerte de cruzarnos con un tipo armado. Según los autores, la percepción-cognición “figura con un arma” nos lleva a un estado de excitación fisiológica; y este estado es interpretado, a su vez, invocando toda una serie de cogniciones sobre la peligrosidad de los callejones oscuros, sobre lo mortíferas que son las armas, sobre lo amenazante de la situación, etc. Como se puede observar, el planteamiento de Schachter y Singer sigue siendo heredero de la teoría de James y Lange, puesto que hace referencia a la percepción de un cambio corporal, pero introduce la cognición para la interpretación de dicho cambio. Sin esta cognición no podríamos tener la experiencia del temor. Así pues, en la teoría de Schachter y Singer la emoción se compone de dos elementos: la percepción de la excitación fisiológica (elemento jamesiano), más

---

<sup>68</sup>Ibid., p. 380.

el componente cognitivo, que nos ayuda a identificar y clasificar el sentimiento en cuestión como “tal emoción” o “tal otra”.<sup>69</sup>

Existen, como siempre ocurre con los experimentos en psicología, diferentes y controvertidas interpretaciones de los experimentos de estos autores. Pero estuvieran en lo cierto o no en lo que refiere al diseño del experimento y la interpretación de los resultados, es preciso reconocer que los experimentos de Schachter y Singer contribuyeron enormemente a cambiar la deriva reduccionista de la psicología y a introducir la cognición y la interpretación como elementos que deberían considerarse indispensables en el estudio de las emociones. “La importancia fundamental de Schachter y Singer –afirma Nussbaum– fue el impulso que dieron a la nueva generación de investigadores para poner a prueba paradigmas más complejos y flexibilizar sus compromisos con un tipo simple de reduccionismo fisiológico”.<sup>70</sup>

#### *1.4.2. La noción de evaluación en psicología*

Las teorías evaluativas provenientes de la psicología que examinaremos en este apartado, difieren considerablemente de las teorías evaluativas filosóficas, puesto que explican las emociones desde una perspectiva funcional. Es decir, que para estos teóricos la importancia de la evaluación reside en dar lugar a una reacción cuya función consiste en ayudar al organismo a enfrentarse con determinadas situaciones tipo. La evaluación estaría relacionada, por tanto, con la supervivencia y el bienestar. Ronald de Sousa considera que la principal diferencia entre filósofos y psicólogos en este asunto reside en que, mientras que los primeros suelen considerar que las emociones involucran actitudes proposicionales, los segundos piensan que no todos los procesos que se dan en la emoción son conscientes.<sup>71</sup> Sin embargo, como veremos, ni Nussbaum sostiene que las emociones sean actitudes proposicionales formulables

---

<sup>69</sup> La propia Nussbaum llega a hacer diversos comentarios al respecto en Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. 123, nota 26. Sobre esta discusión ver también Andrew C. Papanicolaou, "Schachter y Singer y el enfoque cognitivo," *Revista Española de Neuropsicología* 6, no. 1-2 (2004): 53-73.

<sup>70</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 123.

<sup>71</sup>de Sousa, *Emotion*.

lingüísticamente, ni tampoco defiende que todos los procesos cognitivos involucrados en la emoción sean conscientes. A pesar de las diferencias entre teorías procedentes de la psicología y las que derivan de la filosofía, hay puntos de confluencia evidentes entre unas y otras. Nussbaum, por ejemplo, se basa en algunas ideas presentadas por el psicólogo Richard Lazarus. Y Lazarus, a su vez, se declara admirador de Aristóteles.

La noción de evaluación (*appraisal*) es fundamental en las teorías de la emoción. Este concepto fue introducido en el ámbito de la psicología por Magda Arnold en 1960 en su libro *Emotion and Personality*. La evaluación es un proceso psicológico a través del cual el sujeto otorga un significado a un hecho o situación. Esta evaluación, a su vez, da lugar a una respuesta de atracción o aversión. Según este planteamiento, la emoción es una tendencia sentida hacia algo evaluado de forma intuitiva como bueno o beneficioso, o una tendencia sentida a rechazar algo intuitivamente evaluado como malo.<sup>72</sup> Ya en los años 80, las variables cognitivas y evaluativas se convierten en el foco de interés de los investigadores de la emoción. De esta época cabe destacar el trabajo de Nico Frijda<sup>73</sup> y, por último, más recientemente, el de Klaus Scherer<sup>74</sup> y sus colaboradores, que han realizado un enorme esfuerzo por elaborar modelos en los que las emociones son clasificadas según dieciocho o más dimensiones de evaluación.

La evaluación sería una suerte de articulación entre un evento del mundo y el sujeto. La aparición de una emoción es un fenómeno dependiente del significado que un individuo haga de un hecho concreto. Nótese, por tanto, que la noción de evaluación se encuentra estrechamente ligada a la de interpretación, puesto que lo que estamos poniendo de relieve es que, mediante la evaluación, el sujeto interpreta un acontecimiento del mundo como bueno o malo, como potencialmente peligroso o potencialmente beneficioso, etc. Según Nussbaum, las emociones son evaluaciones por las que un animal conoce que algo que se encuentra en su entorno es importante

---

<sup>72</sup>Arnold, *Emoción y Personalidad*,

<sup>73</sup>Nico H. Frijda, *The Emotions*, (Cambridge: Cambridge University, 1987; 1986).

<sup>74</sup>Klaus R. Scherer, Angela Schorr, y Tom Johnstone eds., *Appraisal processes in emotion*, (Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2001); K. R. Scherer, "What are emotions? And how can they be measured?" *Social Science Information Sur Les Sciences Sociales* 44, no. 4 (2005): 695-729.



para sus propios objetivos.<sup>75</sup> La postura de nuestra autora, por tanto, bebe directamente de los planteamientos evaluativos de la psicología, y, más en particular, de la teoría de Richard Lazarus, que exponemos a continuación.

#### *1.4.3. Lazarus: una teoría cognitiva-motivacional-relacional*

Richard Lazarus propone que:

Para generar una emoción, un encuentro adaptativo debe centrarse sobre un asunto personal, por así decirlo. Se trata de una transacción en curso entre la persona y el medio que tiene influencia sobre objetivos personales que se aportan al encuentro y respecto a los cuales las condiciones del medio son relevantes.<sup>76</sup>

Cada emoción se define en función del tipo particular de relación que una criatura establece entre ella misma y su entorno. Esto es lo que Lazarus denomina “temas relacionales nucleares” (*core relational themes*). Los temas relacionales se pueden definir, en consecuencia, como “los perjuicios y beneficios personales pre-

---

<sup>75</sup> Nussbaum habla aquí de animal porque emplea esta parte de su teoría de las emociones para tratar de mostrar que los animales también tienen emociones y que éstas pueden ser explicadas mediante una teoría cognitiva. No discutiremos aquí esta cuestión, sino que simplemente tomaremos sus argumentos para exponer su teoría cognitiva de las emociones en los seres humanos. Lazarus, por su parte, habla más bien de personas, centrándose en los humanos y no en los animales, como la propia autora advierte en Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 132, nota 46.

<sup>76</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 30 y 31, Citado por Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 132. Junto con Lazarus, otros de los psicólogos que han ejercido una importante influencia sobre Nussbaum son Oatley, (ver Oatley and Jenkins, *Understanding emotions*, 448.) y Ortony, Clore y Collins (ver Ortony, Clore, and Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*; Gerald L. Clore, "Why emotions require cognition," en *The nature of emotion: Fundamental questions*, eds. P. Ekman and R. J. Davidson. Anonymous (Oxford: Oxford University Press, 1994), 181-191.

sentes en cada relación persona-medio”.<sup>77</sup> La evaluación, por tanto, sería el proceso a través del cual la persona construye el significado de las relaciones con su medio.<sup>78</sup> Según Lazarus, el proceso de evaluación entraña un conjunto de elementos relacionados con la toma de decisiones que crean patrones de evaluación diferentes para cada una de las emociones. Es decir, que cada emoción individual se distingue por tener su propio patrón de componentes evaluativos.<sup>79</sup>

Lazarus establece dos subgrupos para clasificar estas evaluaciones: las evaluaciones primarias y las evaluaciones secundarias. Las *evaluaciones primarias* determinan si alguna de las metas del sujeto está en juego o en peligro y las *evaluaciones secundarias* tienen que ver con cómo manejar una situación que afecta a las metas u objetivos del individuo de forma positiva o negativa.<sup>80</sup> De un modo más específico, la evaluación primaria está formada por tres componentes: a) la evaluación de la *relevancia del objetivo*, esencial para que una transacción sea considerada de importancia para el bienestar personal; b) la evaluación de la *congruencia o incongruencia del objetivo*, que refiere a las dificultades o facilidades que pueda encontrar la persona para alcanzarlo (si las condiciones son favorables, se producirá una emoción de tono positivo, si son desfavorables, de tono negativo); y 3) el *tipo de implicación del ego*, que tiene que ver con el papel que desempeñan las diferentes metas a la hora de darle forma a la emoción, como, por ejemplo, los valores morales, los ideales del ego, el bienestar de las otras personas o nuestros objetivos vitales (por ejemplo, la vergüenza, tiene que ver con un ideal del ego y con la imposibilidad de alcanzarlo debida a una falta propia).

Del mismo modo, las evaluaciones secundarias se componen de tres evaluaciones básicas que tienen que ver con: a) la evaluación de *la culpabilidad y el crédito*, esto es, tener un juicio sobre quién o qué es responsable del daño, beneficio, amenaza o lo que sea; b) la evaluación de las *opciones de manejo*, que surgen de la convicción personal de que podemos o no podemos actuar de forma satisfactoria para in-

---

<sup>77</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 39. Citado por Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 133.

<sup>78</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 39.

<sup>79</sup>Ibid., p. 39.

<sup>80</sup>Lazarus, *Estrés y emoción*, 327, p. 103.

fluir en el curso de un acontecimiento, ya sea para evitar un daño o para obtener un beneficio; y c) evaluación de las *expectativas futuras*, es decir, si esperamos que la relación de la persona con el entorno empeore o mejore.<sup>81</sup>

En lo que respecta a los objetivos que una persona posee, éstos pueden venir dados por la biología, en el caso de las necesidades más básicas, pero también por un proceso de desarrollo personal en el que la sociedad posee un papel fundamental. La reacción emocional, según Lazarus, es el fenómeno más rico de la psicología, puesto que revela con gran profusión de detalles el modo en que nos relacionamos con las diferentes facetas de nuestra vida y con las particularidades de nuestro entorno material y social. La reacción emocional revela que un valor o un objetivo importante está sufriendo un perjuicio, corriendo un riesgo o progresando de la forma que esperamos.

Lazarus asegura que:

A partir de una reacción emocional podemos aprender mucho de lo que a una persona le interesa en la relación con su medio o en la vida en general, cómo interpreta el mundo o a sí misma, y cómo se enfrenta a los perjuicios, peligros y retos. Ningún otro concepto en psicología revela con tanta riqueza el modo en que un individuo se relaciona con la vida y las especificidades de su medio físico y social.<sup>82</sup>

Así pues, en resumidas cuentas, los procesos de *evaluación* y de *manejo* son producto de la personalidad más la interacción con el entorno. Es por ello que Lazarus emplea la expresión “significado relacional” (*relational meaning*): este significado se basa en la importancia de lo que está ocurriendo alrededor de la persona y que tiene implicaciones para su bienestar. El rol de la evaluación, afirma el autor, consiste precisamente en integrar aquellas variables vinculadas a la personalidad, y aquellas variables que tienen que ver con el entorno, “en un significado relacional

---

<sup>81</sup>Ibid., p. 104-105.

<sup>82</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 6 y 7. Citado por Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 134.

basado en la relevancia de lo que está ocurriendo para el bienestar de la persona”.<sup>83</sup> Aquí podemos ver reflejada la idea de Nussbaum de que las emociones son evaluaciones eudaimonistas. Evaluaciones, porque el sujeto evalúa un objeto de su entorno; eudaimonistas, porque la valoración se realiza conforme al lugar que ocupa el objeto en el esquema de objetivos y fines de la criatura, y en función de cómo lo que le ocurra va afectar a su bienestar.

Tanto nosotros como otros organismos nos vemos obligados a estar atentos a lo que ocurre a nuestro alrededor: cada detalle puede ser un obstáculo, un peligro o una oportunidad para alcanzar la satisfacción de dichas necesidades o para el propio interés personal. Por esta razón, decimos que las emociones tienen una función adaptativa. El proceso de evaluación, no obstante, no sólo tiene que ver con aquellos medios, obstáculos, oportunidades, etc. que tengan que ver con una supervivencia desnuda, sino que también tienen que ver con otras facetas del ser humano relativas a su bienestar, a la imagen que tiene de sí mismo, y a sus relaciones con los demás. “Las emociones –dice Nussbaum- son formas intensas de atención y de compromiso en las que el mundo es evaluado en su relación con el yo”.<sup>84</sup> Pero ésta es una idea que desarrollaremos con mayor detalle más adelante.<sup>85</sup>

#### 1.4.4. La racionalidad de las emociones

Nussbaum sostiene que las emociones son profundamente racionales. Lazarus también defiende que las emociones son racionales, o, por decirlo con Nussbaum, indisociables de nuestra *racionalidad práctica*. Según Lazarus, la capacidad para proyectar un objetivo y comprender los medios que son precisos para alcanzarlo, así como la de evaluar si se ha logrado con éxito un propósito o se ha fracasado, tiene que ser necesariamente emocional<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 39.

<sup>84</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 132.

<sup>85</sup> Ver capítulo II de la presente tesis.

<sup>86</sup>Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 468. Citado por Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 135.

Las emociones están dotadas de racionalidad en el sentido de que valoran, resaltan o nos avisan sobre aspectos de la realidad que tienen una importancia crucial para nuestra vida y nuestro bienestar. Es a esto a lo que nos referimos cuando decimos que las emociones resultan fundamentales para nuestra racionalidad práctica. Sin ellas nos faltaría una pieza de nuestro mecanismo de toma de decisiones, del engranaje mental que nos permite deliberar y sopesar diferentes cursos de acción. Son de sobras conocidos los casos de pacientes con lesiones cerebrales que, privados de un cerebro sano, han visto rota la conexión entre procesos emocionales y de valoración e interpretación de lo que ocurre en el mundo.<sup>87</sup> Esta dificultad es particularmente acusada en contextos en los que se requiere la interacción con otras personas. Privados de la competencia emocional necesaria para interpretar una situación y sopesar las alternativas adecuadas para enfrentarse a ella, estos pacientes se convierten en “inútiles sociales”.<sup>88</sup> Cabría añadir que dicha inutilidad se extiende a todos los dominios de la vida hasta hacer a estos sujetos incapaces de llevar una vida satisfactoria.

“Las emociones –afirma Lazarus- son el producto de la razón porque se derivan del modo en que valoramos lo que está sucediendo en nuestras vidas”<sup>89</sup>. La reacción emocional, por tanto, no es ciega e irracional. Ni tampoco podemos decir de ella que se encuentre totalmente desligada de motivos y razones, sino que responde al modo en que evaluamos un acontecimiento. Es por ello, prosigue Lazarus, por lo que podemos hablar de “emociones cognitivas”. Las emociones poseen una “*lógica impla-*

---

<sup>87</sup> Uno de los autores que ha estudiado y divulgado ampliamente estas cuestiones es Antonio Damasio. Antonio R. Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, (Barcelona: Crítica, 2006); Antonio R. Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, (Barcelona: Crítica, 2005); Antonio R. Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (Barcelona: Destino, 2010). Ver asimismo Elkhonon Goldberg, *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. (Barcelona: Crítica, 2002), Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, (Madrid: Tecnos, 2011).

<sup>88</sup>Esta expresión es de Félix Ovejero, en Félix Ovejero, "Emociones razonables," *Claves de Razón Práctica* 203 (2010): 22-28, p. 24.

<sup>89</sup>Lazarus, *Estrés y emoción*, 327, p. 98.

*cablé*”,<sup>90</sup> a tenor de la relación existente entre el yo y el mundo y las creencias que el sujeto tiene a propósito del mismo. Aun si las premisas que sostiene el individuo sobre su propio yo y su relación con el mundo son falsas o erróneas, la lógica de la emoción sigue estando ahí: la persona siente de forma X porque cree Y, y porque cree que Y tiene unas repercusiones para su propia vida y para su esquema de objetivos y fines.

Por otra parte, Lazarus critica duramente los planteamientos reduccionistas según los cuales el ser humano no es más que una criatura que actúa en función de la maximización de su propio interés. En primer lugar, porque las personas no siempre tienen claros cuáles son sus intereses o cuál es su esquema de objetivos y fines; y porque, además, con frecuencia no somos capaces de expresar verbalmente o de explicitarnos a nosotros mismos todas estas premisas.<sup>91</sup> Por otra parte, esta forma de definir la racionalidad presupone que el propio autointerés es la máxima que rige toda acción, como si no hubiera valores que merecieran la pena más allá del propio autointerés. Cuestiones tales como el sacrificio en beneficio de los seres queridos, la cooperación con los amigos o los compañeros de trabajo, la manifestación de lealtad hacia algunas personas, la compasión para con el otro sufriente o la preocupación por la justicia son valores que, en ocasiones, también rigen nuestra acción, y que, como bien apunta Lazarus “deberían constituirse como hitos de la civilización”. Lazarus, por tanto, deja claro que ligar las emociones a la racionalidad no significa relacionarlas con el egoísmo. Así pues, tanto la avaricia como la compasión pueden ser consideradas racionales. Pero no por ello pensamos que las dos sean igual de buenas o encomiables.

En tercer lugar, Lazarus indica que, en ocasiones, actuamos de forma contraproducente para nuestros propios intereses, como cuando no juzgamos de forma adecuada un peligro (por exceso o por defecto), o cuando nos airamos en exceso por un suceso sin importancia, ocasionándonos a nosotros mismos gran malestar y dificultando nuestras relaciones con los otros. Comportarnos de tal modo puede parecer absurdo, o incluso estúpido, pero no debe considerarse, según Lazarus, irracional.

---

<sup>90</sup>Ibid., p.98.

<sup>91</sup> Nussbaum desarrolla ampliamente esta cuestión, como veremos en el segundo capítulo.

Actuamos de este modo “porque hemos valorado determinados sucesos de un modo particular, la mayoría de las veces basándonos en presunciones, motivos o creencias incorrectas”.<sup>92</sup> Dichas creencias acaban desembocando, con frecuencia, en reacciones emocionales desproporcionadas o inapropiadas. Pero no son irracionales, puesto que ellas siguen su lógica implacable, en función de lo que creemos, lo que deseamos, y cómo pensamos conseguir lo que queremos.

Otra idea interesante que aporta Lazarus es que, a menudo, existen una serie de juicios erróneos que otorgan un cariz “absurdo” o “irracional” a nuestras emociones. Según Lazarus, lo que causa que realicemos juicios de forma errónea y, en consecuencia, maneje forma inapropiada nuestras reacciones emocionales, son varias cosas. Destacan, por ejemplo, los casos en los que existe una condición patológica que impide a la persona realizar un razonamiento de forma adecuada (senilidad, retraso mental, psicopatía, daños cerebrales, etc.), o los casos en los que se da una falta de conocimiento, o, en otras palabras, se ignoran los detalles de las circunstancias y de lo que resulta apropiado para las mismas. Otra de las causas que merece la pena mencionar es la ambigüedad o incertidumbre a la hora de interpretar de manera adecuada lo que ocurre a nuestro alrededor: lo que parece un acto benévolo puede resultar un dulce envenenado, y lo que nos parece maldad puede no ser más que ineptitud.

En cualquier caso, Lazarus pone de relieve que existe una relación indisoluble entre creencias y emociones.<sup>93</sup> De hecho, existiría lo que Lazarus denomina un tema relacional nuclear para cada emoción (*core relational theme*). Los temas relacionales de cada emoción podrían ser interpretados como la clase de cogniciones básicas relacionadas con cada emoción dirigida hacia un objeto intencional y que determina el tipo de actitud que se tiene hacia dicho objeto. Reproducimos a continuación la tabla en la que Lazarus expresa el *tema relacional nuclear* de cada emoción:<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup>Ibid., p. 99.

<sup>93</sup> Lazarus apunta que debemos a Aristóteles estas ideas. Ver Lazarus, *Emotion and adaptation*, p. 14.

<sup>94</sup>Lazarus, *Estrés y emoción*, 327, p. 107. Reproducción de Lazarus, *Emotion and adaptation*, tabla 3.4, p. 122.

Emoción	Tema relacional nuclear
Ira	Una ofensa degradante contra mí y los míos.
Ansiedad	Enfrentarse a una amenaza incierta, existencial.
Temor	Un peligro físico inmediato, concreto y sobrecargante.
Culpa	Haber transgredido un imperativo moral.
Vergüenza	No haberse mantenido a la altura del ideal del ego.
Tristeza	Haber experimentado una pérdida irrevocable.
Envidia	Esperar algo que tiene alguna otra persona.
Celos	Resentir a una tercera parte por la pérdida o amenaza del afecto o favor de otra persona.
Asco	Tomar o estar cerca de un objeto o idea indigesta (metafóricamente hablando).
Felicidad	Hacer un progreso razonable en dirección a la realización del objetivo.
Orgullo	Fomento de la propia identidad del ego dando crédito a un objeto o logro valorado, bien propio o de alguien con quien nos identificamos.
Alivio	Una condición molesta e incongruente para el objetivo que ha mejorado o se ha eliminado.
Esperanza	Temer lo peor pero anhelar algo mejor.
Amor	Desear o participar en el afecto, habitualmente aunque no necesariamente recíproco.
Gratitud	Aprecio por una donación altruista que aporta un beneficio personal.
Compasión	Sentirse conmovido por el sufrimiento ajeno y desear ofrecer ayuda.
Experiencias estéticas	Emociones provocadas por estas experiencias pueden ser cualquiera de las anteriores; no hay una secuencia específica.



En resumen, un tema relacional nuclear se define por el significado que lleva aparejado a cada emoción. Así, uno no puede sentir gratitud por una ofensa u orgullo por no haber sido capaz de estar a la altura de un ideal del ego. Cada emoción responde a una lógica determinada, y en este sentido, sostiene Lazarus, las emociones están dotadas de racionalidad.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Nótese la similitud de esta idea con la idea de objetos formales de Anthony Kenny, uno de los primeros autores en plantear que las emociones corresponden a una suerte de juicios. Ver apartado 2.1.4 de esta tesis.



## II. Una concepción cognitiva-evaluativa: las emociones como juicios de valor

### 2.1. ALGUNOS PROBLEMAS EN EL ESTUDIO DE LA EMOCIÓN

Después de este breve recorrido por la historia de la psicología y de la filosofía para presentar el aparato conceptual con que nuestra autora construye su teoría de las emociones, vamos a centrarnos por fin en su propuesta teórica. Nussbaum desarrolla una concepción de las emociones que tiene un antecedente en los estoicos de la Grecia antigua, aunque su planteamiento difiere del de ellos en la idea de que las evaluaciones emocionales son falsas, y en la idea de que las emociones deben ser extirpadas o mitigadas para poder alcanzar un estado anímico libre de perturbaciones como parte esencial de la vida buena.<sup>96</sup> Nussbaum toma de los estoicos el planteamiento de que *las emociones son "evaluaciones o juicios de valor, los cuales atribuyen a las cosas y personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el florecimiento de la misma"*.<sup>97</sup>

Nuestra autora reformula este planteamiento y lo articula sosteniendo que existen tres ideas básicas relevantes que se encuentran implícitas en casi todas las emociones: 1) la idea de "*una valoración cognitiva o evaluación*", 2) la idea del "*flore-cimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes*" y 3) la idea de la "*relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos*".<sup>98</sup> A lo largo de este capítulo, examinaremos estas tres ideas para su mejor comprensión, así como otras cuestiones de especial interés para comprenderla propuesta cognitiva evaluativa de la autora.

---

<sup>96</sup> Nussbaum analiza esta concepción normativa de los estoicos en *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. (Barcelona: Paidós, 2003). Ver también Martha Nussbaum, "The stoics and the extirpation of the passions." *Apeiron* 20, no. 2 (Junio 1987): 129-178.

<sup>97</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 24. La cursiva es mía.

<sup>98</sup>Ibid., p. 24.

### 2.1.1 Las emociones: ¿una clase natural?

El *explanandum* o fenómeno que Nussbaum se propone elucidar son el género cuyas especies son, “entre otras, la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, la compasión y la culpa”.<sup>99</sup> Según Nussbaum, existen muchas diferencias internas entre los fenómenos que integran este grupo. Aun así, la autora sostiene que éstas pueden ser estudiadas como conjunto en base a una serie de elementos comunes, a saber, las tres ideas básicas que hemos enumerado anteriormente.

No todos los filósofos, sin embargo, estarían de acuerdo con esta aseveración. Así, mientras que pensadores como Aristóteles, al que la propia autora hace referencia, sí que agrupan este tipo de fenómenos como una clase de experiencias a las que se puede dar explicación de manera conjunta, otros autores, en particular filósofos contemporáneos como Amélie Rorty o Paul Griffiths consideran que las emociones no constituyen un elenco de fenómenos parejos.

“Las emociones no forman una clase natural”, afirma Rorty de manera tajante. La autora aduce que, después de largos años de debates sobre su clasificación, no podemos decir otra cosa de las emociones más que forman un grupo heterogéneo:

Miedo, sobrecogimiento religioso, deleite exuberante, piedad, amor devoto, pánico, arrepentimiento, ansiedad, nostalgia, rabia, desdén, admiración, gratitud, orgullo, remordimiento, indignación, desprecio, repugnancia, resignación, compasión (sólo por hacer una selección al azar) no pueden ser unidas bajo un conjunto de clasificaciones como activas o pasivas; generadas y definidas por el pensamiento o fisiológicamente determinadas; voluntarias o involuntarias; funcionales o disfuncionales; corregibles o no corregibles por cambios en las creencias. Tampoco pueden ser distinguidas de los humores, los motivos, las actitudes, o los rasgos del carácter.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup>Ibid., p. 46.

<sup>100</sup>Rorty, *Explaining emotions*, p. 1. Antonio Marina ha llevado a cabo un formidable trabajo de taxonomía de las emociones en su *Diccionario de los sentimientos*, empleando un ingenioso sistema que trata de salvar los obstáculos que Rorty pone de manifiesto. Marina habla de “representaciones semánticas básicas” que comprenden “campos sentimentales”, compuestos a su vez por emociones y

Paul Griffiths, en su libro *What emotions really are?* también se muestra extremadamente escéptico ante la idea de que las emociones puedan constituir una suerte de clase natural, y llega a proponer incluso la eliminación del término ‘emoción’ de nuestro vocabulario psicológico en virtud de su ambigüedad<sup>101</sup>. De algún modo, parece que para Griffiths sólo pueden considerarse emociones aquellos fenómenos que Ekman estudió en su laboratorio: sorpresa, alegría, rabia, tristeza, miedo y asco. Según Griffiths, estos fenómenos son universales. Otras emociones, en cambio, como la envidia, los celos la culpabilidad o el amor necesitan ser estudiadas desde otro enfoque, puesto que son emociones complejas y “cognitivas”<sup>102</sup>.

Craig de Lancey adopta una perspectiva similar y, reconociendo la dificultad a la hora de establecer una lista cerrada de emociones básicas, sostiene que se podría elaborar una lista de este tipo aunando el conjunto de emociones básicas propuesto por Ekman con algunas de las emociones que el psicobiólogo Jaak Panksepp ha descrito<sup>103</sup>. En el caso de DeLancey, la lista de emociones básicas se ampliaría de una forma similar, pasando a entender por tales: miedo, ira, alegría, tristeza, asco, curiosidad, malestar social, lujuria, preocupación, y juego.<sup>104</sup>

Otros autores, sin embargo, han hecho un esfuerzo de sistematización para tratar de salvar los obstáculos que Rorty, Griffiths y DeLancey pone de manifiesto. Entre los autores que escriben en español, Antonio Marina, por ejemplo, ha llevado a

---

sentimientos. Así, por ejemplo, la experiencia de aversión física, psicológica o moral es una representación semántica básica que se plasma en el campo sentimental del asco. El asco, a su vez, comprende, o puede relacionarse con otros estados como la náusea, la aprensión, el escrúpulo, la grima, el horror, el repelús, la repugnancia o la repulsión. José Antonio Marina y Marisa López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, (Barcelona: Anagrama, 1999), p. 433.

<sup>101</sup>Griffiths, *What emotions really are*, p. 15.

<sup>102</sup>Ibid., p. 8-9.

<sup>103</sup> Panksepp habla de “sistemas emocionales”, que no se corresponderían exactamente con las emociones básicas, sino con un campo semántico más amplio. Los siete sistemas emocionales básicos serían: búsqueda (*seeking*), rabia (*rage*), miedo (*fear*), aflicción o dolor (*panic/grief*), deseo sexual (*lust*), cuidado (*care*) y juego (*play*). Ver Panksepp, *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*.

<sup>104</sup>DeLancey, *Passionate engines*, p. 28.

cabo un formidable trabajo de taxonomía de las emociones en su *Diccionario de los sentimientos*. Recurriendo a un ingenioso sistema, que engloba cada fenómeno emocional concreto en categorías emocionales más amplias, Marina habla de “representaciones semánticas básicas” que comprenden “campos sentimentales”, compuestos a su vez por emociones y sentimientos. Así, por ejemplo, la experiencia de aversión física, psicológica o moral es una representación semántica básica que se plasma en el campo sentimental del asco. El asco, a su vez, comprende, o puede relacionarse con otros estados como la náusea, la aprensión, el escrúpulo, la grima, el horror, el repelús, la repugnancia o la repulsión.

De este modo, es preciso reconocer que ni filósofos ni psicólogos se han puesto de acuerdo a la hora de decidir qué características debemos considerar determinantes a la hora de definir las emociones (sensaciones corporales, cogniciones, etc.) y, por ende, tampoco a qué conjunto de fenómenos debe limitarse tal denominación. A pesar de que Nussbaum defiende que las emociones constituyen una serie de fenómenos que se pueden estudiar en base a sus rasgos comunes, esto es, una suerte de clase, también reconoce que podemos encontrarnos con que, en ocasiones, “los contornos de la clase son borrosos y con casos periféricos que sólo comparten algunas de las características de los ejemplos principales”.<sup>105</sup> Por lo tanto, Nussbaum acepta la dificultad que supone considerar el conjunto de fenómenos afectivos y emocionales como una sola clase, pero no por ello renuncia a estudiarlas como tal.

### *2.1.2. Una consideración metodológica: recurrir a la experiencia*

Lo que la autora se propone es “construir un marco analítico para pensar sobre las emociones en general”.<sup>106</sup> La primera dificultad con que se topa este proyecto es la noción misma de emoción. ¿Qué debe entenderse por tal cosa? ¿Las creencias o los cambios corporales? Asimismo, ya hemos visto que algunos autores ponen en duda la posibilidad misma de entender las emociones como una clase unitaria de fenómenos. No obstante, según Nussbaum, si bien proponer una teoría que explique las

---

<sup>105</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 46.

<sup>106</sup>Ibid., p. 28.

emociones es una empresa complicada y llena de obstáculos, es una tarea que es preciso acometer. No queda otro remedio, en palabras de la autora, que “mantener el paso” y luchar por “derrotar esa clase de escepticismo”.<sup>107</sup>

Dicho esto, ¿cuál puede ser el punto de partida para reflexionar sobre las emociones? Nussbaum dirá que *la experiencia*. De lo que se trata entonces es de describir cómo nos acontecen las emociones. Hay quien pone en duda que se pueda confiar en los usos y las concepciones comunes a la hora de pensar en serio las emociones, por varios motivos. Las personas, dicen algunos, a menudo somos incapaces de dar una explicación certera de por qué actuamos como actuamos, es decir, por qué escogemos un curso de acción en vez de otro.<sup>108</sup> También tenemos dificultades para separar sentimientos de sensaciones, sentimientos de emociones y emociones de afectos, si es que existe alguna diferencia entre ellos. Asimismo, resulta difícil ir más allá del uso informal y vago de términos tales como ‘emoción’, ‘pasión’, ‘afecto’, ‘sentimiento’, etc.

A cuento de nuestra evidente torpeza a la hora de hablar de lo que nos ocurre, y ser capaces de describir los fenómenos emocionales con detalle y precisión, muchos autores hablan despectivamente de “folk psychology” o *psicología popular*, para referirse a estas explicaciones de fenómenos psicológicos o mentales, como las emociones, que parten de la experiencia de las personas. El principal motivo para desechar estas explicaciones es la imposibilidad de hacerlas compatibles con el conocimiento científico, puesto que resultan difíciles de contrastar o medir objetivamente.<sup>109</sup>

Nussbaum reconoce que no resulta sencillo distinguir las emociones de otras experiencias vinculadas a las mismas, como pueden ser los estados de ánimo o los apetitos. Pero esto ocurre, aduce la autora, no sólo con las emociones, sino con gran

---

<sup>107</sup>Ibid., p. 28.

<sup>108</sup> Ver Marc Hauser, Fiery Cushman, Fiery, Liane Young, Kang-Xing Jin, Jon Mikhail, “A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications”, *Mind & Language*, 22, 1 (2007): 1-21.

<sup>109</sup> Paul Griffiths, Craig DeLancey DeLancey, *Passionate engines*, y Jesse Prinz Prinz, *Gut reactions*, han procurado alejar el trabajo filosófico sobre las emociones del ámbito del análisis lingüístico y experiencial para acercarlo a los conocimientos científicos.

parte de los fenómenos complejos que forman parte de la experiencia humana. Nociones tales como las de creencia y conciencia, virtud y justicia, son igualmente borrosas y difíciles de delimitar. Pero no por ello debemos renunciar a realizar algunas aportaciones valiosas y clarificadoras desde la filosofía. Por otra parte, traer a colación la experiencia subjetiva de las emociones no es incompatible con el estudio científico de las mismas. Tener en cuenta el carácter experiencial de las emociones no significa proscribir toda indagación ulterior.

Asimismo, la autora recrimina que los científicos estuvieran muchos años negándose a “permitir que sus propias interpretaciones «en tanto seres humanos» influyeran en la ciencia que hacían”. Al fin y al cabo, dice Nussbaum, “ellos confiaban desde un primer momento, en algunos aspectos, en la capacidad de los sujetos humanos para clasificar las emociones”.<sup>110</sup> Tiene razón nuestra autora al llamar la atención sobre el hecho de que los experimentos en psicología suelen tener como un pilar básico la referencia a la propia experiencia subjetiva de los participantes. Efectivamente, los experimentos llevados a cabo por Schachter y Singer, los recientes estudios de Paul Rozin, Jonathan Haidt o Joshua Greene, y también los antiguos ensayos de Benjamin Libet, tienen algo en común: todo experimento pasa por pedir a los participantes que hagan cosas y que posteriormente realicen descripciones de su experiencia subjetiva (con independencia de que se empleen instrumentos de medición al mismo tiempo, como cronómetros, escáneres, o pulsómetros). Schachter y Singer, por ejemplo, preguntaron a los participantes qué experiencias emocionales o corporales sintieron en una situación dada, manipulada por el equipo de investigación; en el caso de Libet, se les preguntó cuándo sintieron el impulso o deseo de flexionar la muñeca con la finalidad de averiguar cuándo entra en escena la voluntad libre.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 122.

<sup>111</sup> El caso de los experimentos de Benjamin Libet constituye un buen ejemplo de lo explicado. Estos experimentos tenían como objetivo comprender los procesos mentales mediante la investigación de condicionamientos físicos observables. Como el propio autor afirma, lo que se proponía era realizar una “aproximación experimental” al problema del libre albedrío. Libet y colaboradores diseñaron un experimento que pretendía mostrar la relación temporal existente entre el potencial de disposición (PD)<sup>111</sup> –actividad eléctrica que se da en determinadas áreas cerebrales con anterioridad a la ejecución de una acción–, el momento en que los sujetos observados tomaban conciencia de la decisión de actuar



Nussbaum afirma que su exposición asume explícitamente la capacidad de los sujetos para examinar sus propias emociones y diferenciarlas, aunque considera que partir de la experiencia y de las explicaciones que dan las personas de dichas experiencias no implica hacerlo de forma acrítica: es preciso someter la experiencia a un examen reflexivo.

### 2.1.3. La emoción como pasión: ¿un problema para las teorías cognitivas?

En ocasiones se postula que las emociones son fuerzas ciegas e irracionales que arrastran al sujeto sin que él pueda hacer nada por controlarlas. Cuando profesamos que a alguien se le llevan los demonios lo que queremos decir no es que le vengan a visitar seres sobrenaturales, pero sí que esa persona está tan enfadada que está prácticamente fuera de control, invadido por un sentimiento negativo que, además, podría empujarle a actuar mal.

En el caso de las emociones que solemos denominar positivas quizá no sea tan claro, pero, en lo que respecta a las emociones negativas, resulta innegable: algunos sentimientos son profundamente viscerales, parece que nos arrastran y nos sentimos pasivos ante ellas. Es por ello, aduce Nussbaum, que incluso un filósofo como el estoico Séneca, que sostuvo una concepción cognitiva de las emociones, las comparó en innumerables ocasiones con “el fuego, las corrientes marinas, con violentas tempestades, con fuerzas penetrantes que abaten al sujeto, que lo hacen explotar, lo cercenan, lo descuartizan.”<sup>112</sup>

---

y la ejecución del movimiento, para tratar de determinar cuándo aparece la intención consciente de llevar a cabo una acción. Para realizar el test se pedía a los sujetos observados que iniciasen espontáneamente un movimiento de la mano, debiendo informar a los experimentadores del momento exacto de la decisión. Los sujetos llevaban conectados unos electrodos que posibilitaban el registro eléctrico de su actividad cerebral. El experimento consistía en que los voluntarios debían levantar la mano e indicar en qué posición se encontraba la aguja de un cronómetro en el momento en que habían tomado la decisión (o experimentado el impulso consciente de levantar la mano). Benjamin Libet, "Do we have free will." *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 8-9 (1999): 47-57.

<sup>112</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 48. Dice Séneca: “¡Qué gran cosa es rehuir el mayor mal, la ira, y con ella la rabia, la saña, la crueldad, el furor, y otros secua-

Las emociones, desde este punto de vista, suelen ser caracterizadas más bien como un fenómeno *corporal* que como un fenómeno *mental*. La teoría de James-Lange, recordemos, constituiría un buen ejemplo de este tipo de planteamientos. Nussbaum reconoce que, puesto que toda emoción se da dentro de un cuerpo vivo, podemos decir que las emociones son corporales. Ahora bien, esto no equivale a decir quedábamos reducirlas a movimientos involuntarios; antes bien, los elementos intencional-cognitivos deben ser tenidos en cuenta. La autora considera que no es preciso decantarse por una opción radical, ya que “los cuerpos vivos tienen las capacidades de inteligencia e intencionalidad”.<sup>113</sup>

Si estos planteamientos han gozado de gran aceptación entre los filósofos de corte empirista y en el ámbito de la psicología cognitiva, y, a través de estas últimas, en otros campos como el derecho y la política, es precisamente porque captan algunos aspectos de gran importancia en la experiencia emocional. Todos los seres humanos lidiamos a diario con ataques de ira cuando algo nos hace enfadar, accesos de tristeza y llanto si algo nos aflige profundamente, o sentimientos de culpabilidad por haber perjudicado a alguien. A lo largo de una sola jornada, del mismo modo, sonreímos y nos alegramos por conocer una buena noticia o ver a un amigo, nos sentimos esperanzados pensando que un proyecto que emprendimos puede salirnos bien, o nos sentimos orgullosos de un trabajo bien hecho.

Ahora bien, si las emociones son concebidas como juicios, y enjuiciar es una actividad que realizamos de forma consciente ¿cómo es posible dar cuenta de la pasividad que experimentamos con las emociones? “En apariencia –señala Nussbaum-, los pensamientos son paradigmáticos de lo que controlamos y de los componentes mejor dominados de nuestra identidad.”<sup>114</sup> Por todos estos motivos, Nussbaum confiesa que la perspectiva cognitiva se encuentra con dificultades a la hora de dar cuenta del apremio y vehemencia que parecen caracterizar a las emociones. La autora, sin embargo, no cesa en su empeño de vincular las emociones al pensamiento y a nuestra

---

ces de este sentimiento!”, recordándonos que, por lo demás, “No hay ningún sentimiento sobre el que no domine la ira”, *Sobre la ira*, Libro II, XII.

<sup>113</sup>Ibid., p. 47.

<sup>114</sup>Ibid., p. 49.

capacidad de control a través de las nociones de intencionalidad, creencia y evaluación. Pero estas son nociones que examinaremos con más detalle a continuación.<sup>115</sup>

#### *2.1.4. La intencionalidad de las emociones: la relación entre las emociones y sus objetos.*

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, a finales del siglo XIX, aconteció un cambio de paradigma que propició un auge de las teorías cognitivas cuando Franz Brentano y otros autores posteriores recuperaron la noción de intencionalidad: la conciencia dejó de estar cerrada sobre sí misma para abrirse a los objetos del mundo. No sorprende, por tanto, que el concepto de intencionalidad haya sido desde entonces central para las teorías cognitivas. Tampoco es de extrañar que, en los últimos años, incluso las versiones modernas de la teoría de James-Lange hayan tratado de incorporarlo a sus modelos explicativos, como veremos más adelante. En este apartado vamos a tratar de arrojar luz sobre esta noción que representa la compleja vinculación entre las emociones y sus objetos.

Según Nussbaum, la primera característica que hace que las emociones disten de ser fuerzas privadas de pensamiento es que las emociones “son *acerca de algo*”, es decir, que “tienen objeto”.<sup>116</sup> Si la emoción no tuviera objeto, mi temor dejaría de ser temor y sería un mero temblor, y la vergüenza no sería más que la sensación de que la sangre fluye hacia mis mejillas. En otras palabras: Nussbaum sostiene que si las emociones no se dirigieran a objetos, si no tuvieran intencionalidad, serían simples síntomas físicos. La autora expresa la formulación de este punto en términos similares a los de George Pitcher, quien afirma que “las emociones están muy a menudo, y

---

<sup>115</sup>Si bien la teoría cognitiva tiene dificultades para dar cuenta del apremio, la pasividad y la falta de control que sentimos ante las emociones, el planteamiento no cognitivo encontrará dificultades para dar cuenta de cómo éstas se vinculan al pensamiento.

<sup>116</sup>Ibid., p. 49. Como ya hemos indicado anteriormente, Nussbaum se ve claramente influenciada por Anthony Kenny, que en Kenny, *Action, emotion and will*, se ocupa del tema de la intencionalidad. Kenny, erudito en filosofía antigua y medieval, trata de aclarar cuál es la naturaleza de la intencionalidad y cuál es la naturaleza peculiar de los objetos a los que las emociones se dirigen.

quizá siempre, dirigidas hacia algo”.<sup>117</sup> Otros autores, Cheshire Calhoun y Robert Solomon, lo explican del siguiente modo: la emoción no puede consistir simplemente en el sentimiento de una perturbación interna, como ocurre, por ejemplo, con un dolor de cabeza. Al contrario, para que la emoción aparezca es preciso que exista una “*referencia externa*” que la provoque, ya sea una situación, una persona o un objeto. Por expresarlo de una forma breve y concisa, observamos que nuestras emociones ocurren “por algo”: una persona que está enamorada, lo está porque ama a otra; un individuo enfadado, puede estarlo, por ejemplo, porque ha recibido un insulto humillante por parte de otro<sup>118</sup>.

Es preciso señalar, no obstante, que el hecho de emplear estas expresiones no significa que deba haber de forma necesaria una persona, animal o cosa particular a la que esté dirigida la emoción. George Pitcher propone el siguiente ejemplo para comprender esto: si una persona se encuentra cruzando un puente colgante y tiene miedo de caer al vacío, no hay una cosa individual, en el sentido de un objeto físico, persona, animal, etc. que sea el objeto de su miedo.<sup>119</sup>

Pero la relación entre una emoción y su objeto, como señalan Calhoun y Solomon, todavía puede complicarse más. Estos autores atribuyen la introducción del fenómeno de la intencionalidad en las discusiones modernas a David Hume. Sostienen que el autor escocés, aunque no empleó el término “intencionalidad”, señaló que existía una relación difícil entre la emoción, su objeto intencional y su causa psicológica. Hume propuso tomar como ejemplo la emoción del orgullo para pensar en estas relaciones. Cuando nos sentimos orgullosos de nosotros mismos, el propio yo es causa y objeto de la emoción. El yo es la causa del orgullo, porque lo que suscita la emoción es alguna acción o logro alcanzado por uno mismo. Y, al mismo tiempo, el objeto contemplado (u objeto al que se dirige la emoción) es el propio yo. Así pues, la causa psicológica son nuestros logros, mientras que el objeto intencional es el ego.<sup>120</sup> Aunque logremos establecer una distinción entre una cosa y otra, queda patente que

---

<sup>117</sup>Pitcher, *Emotion*, 326-346., p. 326.

<sup>118</sup>Calhoun y Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 34.

<sup>119</sup>Pitcher, *Emotion*, 326-346, p. 327.

<sup>120</sup>Calhoun and Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, p. 35.

no siempre resulta sencillo saber de qué estamos hablando exactamente cuando nos referimos a la intencionalidad.

Otra complicación que podemos añadir a este asunto consiste en señalar, como hacen Calhoun y Solomon, el hecho de que, observando un mismo objeto, pueden aflorar emociones diferentes debido precisamente a que podemos dirigirnos intencionalmente a distintos aspectos particulares de ese objeto. Pensemos, por ejemplo, en las emociones encontradas que puede causarnos una persona: ésta puede tener una apariencia bella, y, si nos centramos únicamente en su apariencia puede que experimentemos únicamente emociones positivas de agrado. Imaginemos, no obstante, que no sólo nos fijamos en su aspecto, sino también en su comportamiento. Si descubrimos que esa persona es cruel e insensible, quizá sigamos apreciando su belleza física, pero es probable que al mismo tiempo nos provoque sentimientos de disgusto y aversión.

Estos autores ponen de manifiesto otro curioso rasgo de los objetos intencionales: del mismo modo en que ocurre con otros actos mentales, no es necesario que el objeto de una emoción exista en realidad.<sup>121</sup> Imaginemos una emoción que aflora por un hecho que nunca tuvo lugar. Una afrenta que nunca existió, por ejemplo. Imaginemos un tendero que cree que su empleado le roba, que en un momento dado descubre que estaba equivocado y que su empleado no le robaba. El objeto o situación que ha suscitado la emoción no era real, no existía; pero aun así la emoción sigue apareciendo de todos modos. En realidad no hay ningún problema de tipo ontológico, ya que uno podría replicar que, por más que el tendero no estuviera en lo cierto, la creencia que suscitó su emoción sí que existió, puesto que estaba en su mente. Una vez más se pone de relieve que la intencionalidad no es un fenómeno sencillo.

En lo que respecta a Nussbaum, la autora sostiene que *el objeto de la emoción es de carácter intencional*. Según la autora, esto quiere decir que “figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona que la experimenta”.<sup>122</sup> Las emociones, prosigue, son *acerca de* sus objetos en el sentido de que tienden hacia

---

<sup>121</sup>Ibid., p. 34.

<sup>122</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 49-50.

ellos, pero que esta relación es “más interna y entraña *una manera de ver*”.<sup>123</sup> La intencionalidad, por tanto, entraña para Nussbaum una forma personal y subjetiva de percibir e interpretar la realidad.

### 2.1.5. *La individuación de las emociones*

Algunos autores, entre ellos Nussbaum, han vinculado la intencionalidad de las emociones a otra cuestión muy debatida por los teóricos: su individuación. Esta cuestión refiere al estudio de aquellas características particulares que hacen que una emoción sea distinta de las demás. Nussbaum insiste en que la individuación de las emociones proviene de este cariz intencional, y en que la perspectiva no cognitiva encuentra dificultades a la hora de resolver este problema. Lo que distingue una emoción de otra no es la identidad del objeto, que siempre es el mismo y no puede cambiar, sino la forma de verlo. Desde el temor, señala, nos vemos a nosotros mismos o a aquello que amamos en peligro; desde la aflicción, aquello que nos importaba como algo desaparecido que ya no volverá.<sup>124</sup>

Nussbaum no es la única teórica que defiende que la teoría cognitiva está mejor equipada para dar cuenta de las peculiaridades de cada emoción. Uno de los autores pioneros en la defensa de esta perspectiva, Errol Bedford, sostuvo que la distinción entre dos emociones muy similares, la vergüenza y el embarazo, no puede buscarse en una diferencia fisiológica sentida entre una y otra. Si nos ciñéramos a las sensaciones corporales que nos ocurren cuando experimentamos estas emociones, no podríamos distinguir cuál es cuál. Donde sí que puede observarse una diferencia, sin embargo, es en el tipo de *situación* en la que aparece cada una. La vergüenza tendría, por así decirlo, cierto carácter moral, mientras que el embarazo no estaría vinculado del mismo modo con la responsabilidad y la culpa.<sup>125</sup> Según Bedford, cuando hablamos de embarazo, nos referimos a un sentimiento mucho más vago y débil: éste simplemente pone de manifiesto que la situación en la que se encuentra el sujeto es ex-

---

<sup>123</sup>Ibid., p. 50. La cursiva es mía.

<sup>124</sup>Ibid., p. 50.

<sup>125</sup>Bedford, *Emotions*, 281-304, p. 290-291.

traña. Cuando uno se encuentra en una situación embarazosa, puede ser debido a una falta cometida por uno mismo, pero también por causas externas e independientes del individuo. Para que acontezca la vergüenza, sin embargo, el agente debe verse a sí mismo como autor de una falta.

Robert Solomon, otro filósofo de la corriente cognitiva, reformula la explicación de Bedford del siguiente modo: la diferencia entre una emoción y otra se encuentra en el *contenido*. La diferencia entre la vergüenza y el embarazo es que en la primera uno se siente responsable, mientras que en la segunda uno se ve “pillado” en una circunstancia extraña sin poder ejercer ningún tipo de control sobre ella. Según Solomon, para comprender la emoción hay que prestar atención no sólo a la situación, como señala Bedford, sino también a la percepción que el sujeto tiene de la misma, puesto que esto es precisamente lo que constituye su contenido.<sup>126</sup> Asimismo, Solomon señala que aquello que identifica la emoción es, por lo menos en cierta medida, el reconocimiento por parte del sujeto de la naturaleza de la situación y de la respuesta que es apropiado tener para la misma. Si pensamos en dos emociones bien diferentes como es el caso de la admiración y el miedo, dejando a un lado las diferencias fisiológicas que puede haber entre una y otra, podemos decir que identificamos estas emociones cuando consideramos que una persona o un acto son admirables, en el caso de la primera y que una situación es temible o peligrosa, en el caso de la segunda. Se da, por tanto, una suerte de adecuación entre la emoción y su objeto. Así, Solomon pone de relieve una suerte de lógica para cada emoción, que recuerda a la lógica postulada por Anthony Kenny.

Según Kenny, teórico en cuyas ideas se han inspirado la mayor parte de los autores que han tratado la cuestión de la intencionalidad, incluida Nussbaum, afirma que si las emociones sólo fueran impresiones internas, tal como afirman los exponentes de las teorías jamesianas, entonces no habría “restricciones lógicas al tipo de objeto que cada emoción puede tener”<sup>127</sup>. “De hecho –prosigue Kenny- cada una de las emociones es apropiada –lógicamente, y no sólo moralmente apropiada,- únicamente

---

<sup>126</sup>Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, p. 99.

<sup>127</sup>Kenny, *Action, emotion and will*, p. 191. Las traducciones son mías.

para ciertos objetos restringidos”.<sup>128</sup> Kenny llamó a estos objetos restringidos “objetos formales de la emoción”, y los distinguió de los objetos materiales de la misma. Por ejemplo, el objeto material de mi ira puede ser una persona particular (alguien que me ha insultado mientras conducía), pero el objeto formal de mi ira, o, mejor dicho, de la ira en general, es una ofensa de algún tipo.

Así, de acuerdo con la lógica postulada por Kenny, no solemos, por lo menos en circunstancias normales, alegrarnos por la muerte de un ser querido, o entristecernos por tener buena salud. Si un hombre dice que tiene miedo de ganar mucho dinero jugando al billar, nos veremos tentados a preguntarle más cosas con la finalidad de averiguar por qué. Supondremos que quizá piense que el dinero corrompe, o que sus conocidos le molestarán pidiéndole dinero, etc. Y si un hombre dice que siente una envidia tremenda de sus propios vicios, no sólo no lograremos entenderlo, sino que nos dejará absolutamente perplejos cavilando cómo es esto posible. Sólo se puede estar orgulloso de un vicio o un defecto si en realidad se supone que es un bien. Un torturador puede jactarse de su habilidad para hacer sufrir a otro. Aunque no estemos de acuerdo con él, sabemos que “no es posible estar agradecido u orgulloso de algo que consideramos como un mal si no consideramos que está mezclado con un bien”.<sup>129</sup> La relación de una emoción con su objeto, por tanto, siempre tiene una lógica, y por ello nos resulta comprensible.

Esta idea reviste particular interés, ya que, como veremos, tanto otros autores como la propia Nussbaum asumen que existe una lógica en las emociones, una racionalidad y, por lo tanto, una medida en la cual podemos evaluar las emociones como más o menos apropiadas. Pero esta es una cuestión sobre la que volveremos más adelante.

---

<sup>128</sup>Ibid., p. 192.

<sup>129</sup>Ibid., p. 193.



## 2. 2. LAS EMOCIONES COMO JUICIOS DE VALOR.

### 2.2.1. *La noción de evaluación eudaimonista: un concepto clave en la teoría de las emociones de Nussbaum.*

A continuación nos disponemos a examinar con más detenimiento la noción de evaluación eudaimonista, puesto que ésta constituye un elemento clave en la teoría de Nussbaum. Como veremos, la noción de evaluación eudaimonista hace de la teoría de las emociones de Nussbaum una propuesta más completa que otras teorías, puesto que dicho concepto vincula la cognición a un entramado de percepciones, evaluaciones, e ideas complejas sobre lo que es bueno y conveniente para el sujeto, etc.

Nussbaum recurre a las ideas de *valor* y *evaluación* de para poner de manifiesto que las emociones no son fuerzas ciegas e irracionales. En las percepciones intencionales y las creencias relativas a la emoción, aduce, se contempla al objeto “como investido de valor o importancia”.<sup>130</sup> Para comprender la idea de evaluación en la que se apoya Nussbaum, es preciso recurrir a las teorías del psicólogo Richard Lazarus, que postula una teoría de las emociones cognitiva-motivacional-relacional.<sup>131</sup> Es fácil ver las similitudes que existen entre una teoría y otra. A mi juicio, el planteamiento es muy parecido, pero la diferencia que existe entre uno y otro es que Lazarus recurre al léxico de la psicología y expone su teoría remitiéndose a la función adaptativa que cumplen las emociones. Nussbaum, por su parte, emplea un vocabulario filosófico, y un aparato conceptual propio de la filosofía (un ejemplo sería la noción de *eudaimonía*). Si hubiera que resaltar un aspecto positivo de cada una de las teorías, podríamos decir que Lazarus resulta más claro y sistemático en su exposición, pero que Nussbaum añade cierta riqueza a su planteamiento al incluir ideas provenientes de la tradición filosófica y una reflexión sobre las implicaciones normativas de los marcos teóricos cognitivo y no cognitivo. Un ejemplo de esto último es que la autora defiende que si las emociones son consideradas meros impulsos, la única forma de ejercer

---

<sup>130</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 52.

<sup>131</sup> Ver apartados 1.4.2-1.4.4 de esta tesis.

*control sobre ellas será suprimiéndolas o subyugándolas, mientras que si concebimos las emociones como un entramado de cogniciones y evaluaciones, podremos influir en la forma que éstas toman. Esto, a su vez, tiene consecuencias a nivel práctico: no es lo mismo decir que somos agresivos contra las personas que no forman parte de nuestro entorno cercano de forma natural, y colegir que, en consecuencia, poco podemos hacer para cambiar estas tendencias, que defender que este tipo de inclinaciones se pueden educar desde la infancia mediante la reflexión.*

Nussbaum reconoce que el concepto de valor resulta complicado de definir, pero da por buena la idea de que los juicios de emoción son una subclase de los juicios de valor.<sup>132</sup> Esta afirmación implica, por tanto, que hay juicios de valor que no son juicios de emoción). Los juicios de emoción se refieren a objetos que poseen un papel importante en el esquema de objetivos y proyectos vitales de la persona. Para ejemplificar la distinción entre juicios de valor y juicios de emoción, la autora recurre al siguiente razonamiento: uno puede pensar que la actividad intelectual –en sentido genérico- es un bien. En consecuencia, es probable que crea que tanto las matemáticas como la filosofía son valiosas –puesto que son formas particulares de actividad intelectual-; sin embargo, el que se dedica a la filosofía considerará que ésta es una parte muy importante de su vida, y experimentará emociones en relación a esta actividad. Sin embargo, es posible que no experimente estas sensaciones con las matemáticas, porque, por mucho que piense que dedicarse a estudiarlas constituye una actividad valiosa en general, no tiene por qué sentirse particularmente preocupado por ellas. Algunos de estos objetos, además, no pueden ser controlados totalmente por el sujeto que siente la emoción.

Nussbaum presenta aquí una idea fundamental en su planteamiento. El valor que se percibe en el objeto tiene una peculiaridad, a saber, que: “hace referencia al propio florecimiento de la persona”. “El objeto de la emoción es visto como *importante para* algún papel que desempeña en la propia vida de la persona”.<sup>133</sup> De este modo, no sentimos miedo por cualquier catástrofe que acontezca en el mundo, sino

---

<sup>132</sup> Aun así, Nussbaum da una definición a grandes rasgos: “Podríamos mencionar las nociones de lo que merece ser procurado, lo que supone un buen empleo del tiempo o aquello de lo que parece bueno ocuparse”. Ibid., p. 53, nota 21.

<sup>133</sup>Ibid., p. 53.

que sólo nos inspiran tal emoción las desgracias que tememos que lastimen aquello que amamos o que destruyan nuestros proyectos y aspiraciones. Igualmente, podemos sentir cierta desazón por la muerte de un ser humano cualquiera; consternación por la desaparición de alguien a quien hemos conocido; pero sólo verdadera descon-suelo y dolor cuando ese alguien era una persona querida que ha tenido un papel relevante en nuestra vida.

Nussbaum advierte, no obstante, que el hecho de que desde el punto de vista emocional concibamos los objetos del mundo de este modo, no implica que éstos sean vistos como meros instrumentos o herramientas para la satisfacción del sujeto.<sup>134</sup> Creer que una persona en particular está investida de una enorme importancia para mí, no excluye que también sea capaz de considerar que dicha persona posee una valía intrínseca y es un fin en sí misma. Nuestra autora señala que no hay egoísmo aquí, sino, simplemente, auto-referencia.<sup>135</sup> Si mis emociones se focalizan en un ser querido, y no en otro ser humano, es porque éste es una parte central de *mi* vida. En este sentido, señala Nussbaum,

Las emociones poseen un carácter local: adoptan un lugar peculiar dentro de mi propia vida (...). Incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido *invertir tales sucesos de cierta importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos*.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup>Ibid., p. 53. Nussbaum cuestiona aquí la postura de Robert Solomon Solomon, *The passions*, p.160, quien sostiene que el objetivo de las emociones consiste en “maximizar” la “dignidad personal y la autoestima”. Esto, a juicio de Nussbaum, las torna excesivamente egoístas. La autora, por el contrario, defenderá que las emociones poseen un componente eudaimonista, pero que aun así pueden “incluir el bienestar de otros seres lejanos como un elemento de valor en mi esquema de fines y objetivos”. Este sería el caso de la compasión Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 53, nota 22.

<sup>135</sup> Nussbaum insiste mucho en esta idea en una discusión crítica con Ben-ze'ev recogida en “Responses”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVIII, 2, (2004) 473-486, p. 477.

<sup>136</sup>Ibid., p. 53. La cursiva es mía.

Esta última idea, que hemos resaltado en cursiva, resultará fundamental para sacar conclusiones a propósito del papel que pueden tener las emociones en la moralidad. Examinaremos con más profundidad las posibilidades de este planteamiento en capítulos venideros.

Otra manera de expresar la idea de que desde la perspectiva de las emociones otorgamos un valor a los objetos en función de la importancia que ocupan en nuestro esquema de objetivos y fines es decir que las emociones tienen un carácter *eudaimonista*<sup>137</sup>. Esto quiere decir que se encuentran estrechamente relacionadas con el florecimiento del sujeto que las experimenta, es decir, con aquellas cosas que son buenas para él.<sup>138</sup> En consecuencia, una teoría ética eudaimonista trata de dar respuesta a la pregunta acerca de cómo ha de vivir el ser humano, de qué es bueno para nosotros. Esto es precisamente a lo que nos referimos cuando traemos a colación la idea de *floreCIMIENTO humano*. El florecimiento refiere a una *vida humana plena*, y la vida humana plena es aquella en la que no faltan aquellas cosas a las que atribuimos un valor. Los seres humanos no buscamos únicamente sobrevivir, sino que queremos hacerlo con cierta calidad.

De nuevo, Nussbaum incide aquí en que “en una teoría eudaimonista, las acciones, relaciones y personas incluidas en ella no son valoradas simplemente debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente”.<sup>139</sup> La autora insiste en que este es un error habitual cuando se habla de teorías eudaimonistas, puesto que éstas son entendidas de forma reduccionista desde el prisma del utilitarismo, a causa de una traducción engañosa de “felicidad” por *eudaimonía*.<sup>140</sup> Es-

---

<sup>137</sup> La autora sostiene que prefiere emplear el término “eudaimonista” (*eudaimonistic* en el original) en vez de “eudemónico” (*eudaemonistic* en el original) porque considera que este último se ha asociado con frecuencia a una perspectiva particular, de corte utilitarista, según la cual la felicidad entendida como placer constituye el bien supremo. Nussbaum prefiere referirse explícitamente a la noción de *eudimonia* tal como era entendida en la antigua Grecia, de tal modo que la palabra toma un sentido mucho más abarcador y es compatible con diversas teorías del bien. Ibid., p. 54, nota 23.

<sup>138</sup>Ibid., p. 54.

<sup>139</sup>Ibid., p. 54.

<sup>140</sup> La autora señala que este es un error de interpretación y, haciendo alusión a las argumentaciones de J.L. Austin (ver J. L. Austin, “*Agathon and Eudaimonia* in the Ethics of Aristotle,” in *Philosophical Papers* Anonymous (Nueva York: Oxford University Press, 1970), 1-31, aboga por una corrección del

ta es una concepción muy estrecha de lo que podemos entender por felicidad, esencialmente ligada, como ya hemos indicado, a la propia satisfacción y al placer. En las relaciones personales, sean éstas de tipo cívico, amistoso o amoroso, existe un *deseo de beneficiar al otro* por sí mismo, y ello puede constituir una parte esencial de la *eudaimonía* propia.<sup>141</sup> Nussbaum propone el siguiente ejemplo: “una persona aristotélica persigue la justicia social en cuanto bien en sí mismo: por eso la ha incluido en su concepción de *eudaimonía*”.<sup>142</sup> Así, si antes decíamos que las emociones se encuentran ligadas a aquello que valoramos como una parte importante de nuestro esquema de objetivos y fines, podemos añadir, según el ejemplo propuesto, que una persona que tenga la creencia de que la justicia social es un bien importante, y, por lo tanto, que merece la pena perseguir, también se sentirá emocionalmente vinculada a esta creencia. Si la justicia social forma parte de mi idea de *eudaimonía*, me sentiré afligida cuando ésta no llegue a hacerse efectiva y, del mismo modo, sentiré alegría cuando considere que sí lo hace, puesto que algo que yo reconozco como un objetivo vital, como un elemento fundamental de mi propio florecimiento, habrá sido logrado.

El hecho de reconocer la importancia que tiene por sí mismo un objeto del mundo no excluye que el sujeto pueda ver ese mismo objeto como parte de su esquema de fines. Por este motivo, en los casos en los que acontecen emociones negativas, el yo se siente destrozado. Dichas emociones “tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción (o impresión embrionaria) de lo que significa vivir bien”.<sup>143</sup> En conclusión, desde la experiencia emocional se percibe el mundo desde el punto de vista del suje-

---

mismo. “El término «felicidad» resulta engañoso si se interpreta que el fin u objetivo es un estado de placer o satisfacción. Como muestra Austin, la palabra inglesa (*happiness*) tenía un alcance mayor al incluir las acciones buenas que no producen placer”. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, 54, nota 25.

<sup>141</sup>Ibid., p. 55.

<sup>142</sup>Ibid., p. 55.

<sup>143</sup>Ibid., p. 55.

to, “trasladando los acontecimientos a la noción de éste de lo que posee valor o importancia de carácter personal”.<sup>144</sup>

Recordemos que uno de los puntos más atractivos de las teorías no cognitivas precisamente residía en su facilidad para explicar la relación íntima de las emociones con el yo, así como su carácter urgente. Una vez expuesto el concepto de evaluación eudaimonista, podemos ver que la teoría de Nussbaum no está peor pertrechada que las teorías no cognitivas para dar cuenta del apremio y la fuerza de las emociones.

### 2.2.3. *El marco eudaimonista antiguo y la vida buena*

Como hemos visto, la experiencia emocional se ve influida por nuestro esquema de objetivos, proyectos y valores, y, en definitiva, por nuestra idea de lo que significa vivir bien. Éste constituye el marco desde el que juzgamos emocionalmente las cosas. Según Aristóteles, dichos objetivos forman una suerte de sistema y constituyen fines que el propio agente recomendaría a los demás. Sin embargo, la realidad es que los seres humanos no solemos ser tan sistemáticos. Con frecuencia, ocurre que valoramos las cosas sin plantearnos cómo armonizar los diferentes objetivos entre sí y, en ocasiones, ni siquiera sabemos hacerlos casar, o incluso llegamos a sufrir conflictos emocionales por estos motivos.<sup>145</sup>

Nussbaum insiste en que no todas las cosas que valoramos son cosas que podríamos recomendar a los demás. Dice Aristóteles que la búsqueda de lo que es valioso es la búsqueda de lo que es bueno para el ser humano. Es por ello que “esta investigación general se convierte (...) en parte de la vida emocional”.<sup>146</sup> En efecto, hemos visto que en la apreciación de lo que es valioso a nivel personal también hay una apreciación de lo que es valioso en general (lo vimos con el ejemplo del ser querido: me parece que *mis* seres queridos son valiosos sobremanera, pero ello es indicio de que, *en general*, los seres queridos son un componente fundamental de la vida buena de las personas).

---

<sup>144</sup>Ibid., p. 55.

<sup>145</sup>Ibid., p. 72.

<sup>146</sup>Ibid., p. 72.

Ahora bien, esto no es obstáculo para que, al mismo tiempo, podamos considerar que aquellos fines y objetivos que tienen un lugar preeminente en mi concepción de vida buena (particular), pueden no ser fines que considere valiosos para cualquier vida humana (en general). El caso de la elección de una carrera profesional es claro: una persona puede escoger una profesión que considera valiosa y que le va a reportar grandes satisfacciones; esta persona puede, además, dar buenos motivos para sostener que la suya es una buena elección. Pero aun así también es capaz de comprender perfectamente que la suya es una preferencia personal, y que no hay motivo para animar a los demás a que orienten su vida de forma similar. Esto ocurre, como muy bien sabe ver nuestra autora, porque “el objetivo es una especificación concreta de un fin más general que sí recomiendo a otros”.<sup>147</sup> que escojan una profesión que les agrade y apasione. De forma similar, puedo pensar que dedicarse a la filosofía –a la filosofía en general, con todas las disciplinas que la integran– es una actividad valiosa en sí misma, y creer paralelamente que mientras que la ética y la filosofía política me entusiasman, la lógica me despierta solamente un interés secundario.

Cuando realizamos una indagación ética acerca de la vida buena, acerca de cómo ha de vivir un ser humano (o, en otras palabras, si lo que pretendemos es llevar a cabo una investigación sobre la *eudaimonía*), tendremos que reflexionar, precisamente, sobre esos bienes generales, esos objetivos que serían valiosos para todo ser humano. Entre los bienes que con mucho tino recomienda nuestra autora, se encontrarían “la amistad, el amor paternal y la responsabilidad cívica”.<sup>148</sup> Existen una serie de bienes, por tanto, que, considerados en términos generales, pueden ser valiosos en cualquier concepción de la vida buena. La forma particular que tomen esos bienes, eso sí, deberá tomar forma a través de la deliberación personal y las propias preferencias.

Siguiendo con la objeción que Nussbaum propone a la teoría eudaimonista antigua, nos encontramos con que las personas muy a menudo valoramos y apreciamos cosas que en realidad no acabamos de considerar buenas. Una persona, por ejemplo, puede amar un país únicamente porque es el suyo o porque ha nacido o

---

<sup>147</sup>Ibid., p. 73.

<sup>148</sup>Ibid., p. 73.

crecido en él. Según Nussbaum, el eudaimonismo antiguo no tiene mucho que decir a propósito de estas complejidades pero, ciertamente, parece que al concebir la *eudaimonía* como un sistema cuyos elementos encajan, hay algunos aspectos de la afectividad humana a los que cuesta dar explicación.

Otra de las limitaciones que Nussbaum señala en el eudaimonismo antiguo es que estas concepciones suelen poner un excesivo énfasis en la “ponderación reflexiva de la bondad de un objeto”.<sup>149</sup> Así, por ejemplo, en el caso del amor, que es una emoción que la autora ha explorado en varios trabajos, nos encontramos con que posee cierto carácter incondicional no dependiente de las bondades del objeto por el que sentimos amor. Este sería el caso de amor paterno-filial, en el que los padres quieren a los hijos aunque no reúnan todas las gracias físicas, todos los dones intelectuales, todos los rasgos interesantes de la personalidad, etc.

El marco eudaimonista antiguo, por tanto, “resultará adecuado para concebir la vida emocional sólo cuando reconozcamos que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas.”<sup>150</sup>

#### *2.2.4. La teoría ética y la referencia al yo en la concepción evaluativa eudaimonista.*

Como ya hemos señalado, uno de los aspectos más relevantes en concepción eudaimonista es la referencia al yo del esquema de objetivos y proyectos que se encuentra implícito en el punto de vista emocional. Desde la experiencia emocional, por tanto, no podemos sino contemplar el mundo desde una perspectiva íntima, y calibrar las cosas desde nuestra concepción de lo que importa y lo que merece ser querido. “En pocas palabras –dirá Nussbaum-, las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde mi perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al yo”.<sup>151</sup> Pero ya hemos visto anteriormente que el hecho de que en las emociones esté presente el punto de vista valorati-

---

<sup>149</sup>Ibid., p. 74.

<sup>150</sup>Ibid., p. 74.

<sup>151</sup>Ibid., p. 75.



vo y personal, no implica que éstas sean necesariamente egoístas. En la compasión, por ejemplo, nos dolemos del sufrimiento de otro; y en una concepción de la *eudaimonía* en la que la búsqueda de la justicia tiene un papel relevante, el bien de los demás es considerado como un bien para uno mismo.

Pese a todo, hay que tener en cuenta que esta caracterización de las emociones “les da un carácter localizado, y en ese sentido las enfrenta a las formas de moralidad defensoras de una completa imparcialidad”.<sup>152</sup> La experiencia emocional, por tanto, se encuentra siempre condicionada por esa ineliminable referencia al yo, por los propios apegos, valores y planes vitales, y por ello es difícil que las emociones no se encuentren restringidas al círculo de las cosas cercanas que nos importan y nos influyen de manera directa. Esta es una de las críticas que se ha esgrimido, precisamente, contra las propuestas éticas que se basan en la compasión: su parcialidad y su incapacidad para extenderse más allá del círculo próximo. Trataremos de examinar con más profundidad estas cuestiones en apartados posteriores de esta tesis.

Por otra parte, cabe plantear una pregunta importante que la propia autora formula: ¿son todas las emociones eudaimonistas?, “¿hacen referencia todas ellas a mis objetivos y proyectos importantes?, ¿Encierran la totalidad de las mismas el elemento autorreferencial que constituye el núcleo de la estructura eudaimonista?”<sup>153</sup> La autora no dedica mucho espacio a solventar estas dudas, pero reconoce que, en ocasiones, una emoción puede no ser eudaimonista. Este sería el caso de asombro. Cuando experimentamos esta emoción el objeto ejerce una atracción sobre el sujeto. En el asombro el sujeto es consciente –y ello es lo que otorga fuerza a la emoción– de que el objeto parece ser valioso, especial, excepcional; pero no es consciente, o sólo lo es en grado mínimo, del papel que tal objeto puede tener en relación a sus planes y objetivos vitales. Nussbaum finaliza esta reflexión indicando que, si bien el esquema eudaimonista puede aplicarse a todas las emociones en general, tampoco es preciso ser dogmáticos al respecto, ya que, en algunos casos, como en el asombro, no parece desempeñar un rol fundamental.

---

<sup>152</sup>Ibid., p. 76.

<sup>153</sup>Ibid., p. 76.

Algunas emociones nos producen unas reacciones mucho más intensas que otras. Nussbaum afirma que dichas diferencias de intensidad suponen una intencionalidad dirigida al objeto, y que ocurren en función de la importancia que se confiera al objeto y a lo que a éste le suceda. La pérdida de un objeto trivial, por ejemplo, no es motivo de aflicción para nosotros. Existe un umbral por debajo del cual ni siquiera experimentamos emociones. Por encima de ese umbral, sin embargo, “las diferencias de intensidad son ocasionadas por las diferencias en la valoración eudaimonista”.<sup>154</sup> En una emoción como la cólera, por ejemplo, la intensidad con que sentimos dicho afecto variará en función de la magnitud del daño que creamos que se ha infligido. En el caso de la aflicción, el alcance de la pérdida será lo que determine con qué grado de fuerza sentimos la afección.

La autora advierte que las emociones poseen cierta tendencia a ser desproporcionadas respecto de sus objetos, ya que las personas solemos otorgar una importancia excesiva a objetos que en realidad no la tienen. En ocasiones, sufrimos por pérdidas triviales o hacemos de un objeto particular una fuente de preocupaciones y angustias. Un ejemplo de esto sería una persona avara, desea adquirir riquezas y conservarlas de forma casi patológica. La avaricia sería un afecto desordenado que provocaría un apego exagerado por el objeto de la emoción –el dinero, las riquezas–, de tal modo que éstos no serían ya medios para conseguir una vida buena, sino que se convertirían en un fin.<sup>155</sup> En este y otros ejemplos, como la veneración que se puede sentir por una estrella deportiva o la pena que experimentan algunas personas cuando pierde su equipo favorito, queda patente que en ocasiones los seres humanos tenemos dificultades a la hora de calibrar con sensatez el valor de las cosas. Sin embargo, aun en los casos descritos, en los que la evaluación no es acertada y sensata, “es la naturaleza de la valoración eudaimonista la que explica la intensidad de la emoción”.<sup>156</sup>

En cualquier caso, lo que nos interesa destacar aquí es que cuando realizamos juicios éticos desde las emociones, éstos tienden habitualmente a la parcialidad, de-

---

<sup>154</sup>Ibid., p. 78.

<sup>155</sup>Marina y López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, p. 79.

<sup>156</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 79.

bido al estrecho vínculo de las emociones con el yo y con lo que importa a ese yo. Pero ello no es óbice para que las emociones puedan ser consideradas una materia ética valiosa. Como veremos más adelante, existen mecanismos para apoderarnos de las potencialidades de las emociones para la vida ética o, por lo menos, para mitigar sus posibles efectos perniciosos. Las emociones pueden ser estudiadas para descubrir las trampas que encierran, los sesgos que entrañan y las diferentes direcciones que puedan tomar. Y pueden ser, asimismo, un precioso recurso para la educación moral.

### 2.3. LAS EMOCIONES COMO PROCESO COGNITIVO: ¿EQUIVALEN LOS JUICIOS EMOCIONALES A PROPOSICIONES FORMULADAS LINGÜÍSTICAMENTE?

Nussbaum toma su concepción de las emociones de los antiguos estoicos, pero propone reformularla para paliar sus deficiencias. El planteamiento estoico consiste en entender las emociones en términos de proposiciones formulables lingüísticamente. Ahora bien, si las emociones equivalen a proposiciones lingüísticas, ¿cómo atribuir emociones a los animales y a los niños? Esta es precisamente una de las críticas clásicas que los partidarios de las teorías no cognitivas han esgrimido contra sus contendientes<sup>157</sup>. Resulta difícil negar que estas criaturas, a pesar de tener unas facultades cognitivas menos desarrolladas que los seres humanos adultos, sean capaces de sentir emociones. Nuestra autora trata de solventar este problema dejando de lado la formulación lingüística de los juicios emocionales.

Nussbaum defiende que el hecho de que las emociones no se conciban como algo traducible a proposiciones lingüísticas, no implica que no puedan ser concebidas como algo que tiene que ver con la cognición. Nussbaum, por tanto, rechaza la identificación entre cogniciones y proposiciones del lenguaje. Además, defiende que las emociones siempre suponen la combinación de: 1) pensamiento sobre un objeto y 2) pensamiento sobre la relevancia de dicho objeto, motivo por el cual siempre encierran una evaluación o valoración.

---

<sup>157</sup>Andrea Scarantino, "Insights and Blindspots of the Cognitive Theory of Emotion," *British Journal of Philosophy of Science* 61 (2010): 729-768.

Es importante precisar aquí qué entiende la autora por “cognitivo”. Como hemos dicho en la introducción, al hablar de “teorías” cognitivas nos encontramos con que nunca acaba de quedar claro qué es exactamente lo que debemos entender por “cognición”: ésta puede ser entendida como transmisión de información, como proposiciones lingüísticamente formuladas, como creencias o juicios, etc. Al contrario de lo que ocurre con las teorías del sentimiento, en las que la emoción es entendida como la percepción de un cambio corporal, la noción de “cognición” puede resultar un tanto oscura. “Mediante el término “cognitiva” –dice Nussbaum– no quiero expresar nada más que “*relativo a la recepción y al procesamiento de información*”. No deseo sugerir la presencia de cálculo elaborado o cómputo, ni siquiera de autoconciencia reflexiva”<sup>158</sup>.

La autora, por tanto, insiste en que es necesario comprender las nociones de “cognición” y de “intencionalidad” de forma flexible, como formas de “*interpretación*” o de “*ver-cómo*” “que nos permitan atribuir a una criatura maneras más o menos precisas, más vagas o más exactas, de dirigirse a un objeto y de distinguirlo como relevante”<sup>159</sup>. De este modo, la noción de juicio que maneja Nussbaum es también compatible con los niños y los animales.

De acuerdo con la doctrina estoica, que Nussbaum trata de reformular, *un juicio consiste en el asentimiento a una apariencia*. Para los estoicos, este proceso tiene lugar en dos etapas: “primero, se me ocurre o me parece que algo es el caso. Me da esa impresión, veo las cosas de esa manera, pero de momento no lo he aceptado de verdad”.<sup>160</sup> En este punto, afirma Nussbaum, existen tres posibilidades: 1) puedo aceptar o abrazar la apariencia de las cosas e incorporarla como el modo en que las cosas son. La autora entiende por *raciocinio* este proceso de aceptación por el que

---

<sup>158</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 45. La cursiva es mía. He remarcado esta frase porque, como señalan algunos críticos, mediante esta caracterización el concepto de cognición resulta tan elástico que se hace capaz de abarcar cualquier explicación. Andrea Scarantino, por ejemplo, señala que este hecho le resta capacidad explicativa a la teoría de Nussbaum, convirtiéndola, en el mejor de los casos, en una explicación “trivialmente verdadera”. Scarantino, *Insights and Blindspots of the Cognitive Theory of Emotion*, 729-768, p. 746.

<sup>159</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 156.

<sup>160</sup>Ibid., p. 60. La cursiva es mía.

una apariencia se convierte en juicio;<sup>161</sup> 2) puedo rechazar la apariencia por considerar que no refleja cómo son las cosas, es decir, que puedo formarme una creencia contraria a lo que se me aparece; y 3) Puedo dejar la apariencia suspensa, de tal modo que no comprometa mi juicio en un sentido u otro. Nussbaum recurre a un ejemplo que tiene que ver con la percepción postulado por Aristóteles en *Acerca del alma* para ilustrar este proceso. El Sol aparece ante mí como un objeto que no mide más que unos treinta centímetros de diámetro. Ahora bien, a pesar de percibir el Sol como un objeto de pequeño tamaño, normalmente no aceptamos la creencia que se sigue de tal percepción. De este modo, asentimos a la creencia contraria a la percepción: el Sol *aparece* pequeño, pero nosotros *creemos* y sabemos que es grande.

Así pues, Nussbaum entiende el juicio como un *proceso dinámico*. Y que el juicio emocional es una función de las facultades cognitivas, y no un movimiento irracional provocado o causado por una cognición. La razón es concebida en el juicio emocional como algo que “se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones”.<sup>162</sup>

Nussbaum interpreta *este proceso de aceptación o rechazo como un proceso cognitivo* que pone en juego nuestras facultades mentales. Dicho proceso es “una labor que *exige* el poder de discernimiento de la cognición”.<sup>163</sup> La autora subraya, además, que el proceso de asentimiento o rechazo de una apariencia –es decir, lo que anteriormente hemos definido como juicio– es un proceso en el que el sujeto es activo, puesto que éste emplea sus habilidades cognitivas durante el mismo. Nussbaum

---

<sup>161</sup> Nussbaum define el *raciocinio* es como “la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en realidad” Ibid., p. 61.

<sup>162</sup>Ibid., p. 67. Para ver la explicación de Nussbaum de la emoción animal en forma narrativa ver *Paisajes del pensamiento*, p. 145-152. La autora sostiene que “los animales tienen emociones y que sus emociones, como las nuestras, son evaluaciones del mundo en relación con su bienestar” (145). En algún momento, la autora llega incluso más allá, sosteniendo que las emociones de los animales también pueden ser eudaimonistas, en el sentido de que no sólo ven los objetos o personas del mundo como instrumentos para satisfacer sus necesidades, sino también como elementos importantes de su esquema de objetivos y fines. Estableciendo estos paralelismos entre la vida humana y la vida animal, en *Las fronteras de la justicia* la autora extiende las nociones de empatía, compasión y respeto también a los animales.

<sup>163</sup>Ibid., 60.

insiste en que el hecho de considerar los juicios como algo formulable lingüísticamente desemboca en una estrechez que causa dificultades en la teoría de los estoicos antiguos. Crisipo, explica la autora, creía que las emociones conllevaban la aceptación de *lektá*, esto es, entidades proposicionales correspondientes a las oraciones que componen el lenguaje. Al parecer, para Crisipo era obvio que las criaturas no dotadas de lenguaje no podían tener emociones, y que, por tanto, el hecho de atribuir emociones a los animales y a los niños estaba basado en una antropomorfización. Otros pensadores, críticos con la postura de Crisipo, como el estoico Posidonio o el platónico Galeno, sostenían que los animales sí podían tener emociones como el miedo, la ira y la aflicción. No pensaban, sin embargo, que los animales fueran capaces de juicio o aprendizaje, y consideraban que esto era una réplica que demolía la perspectiva de Crisipo, que caracterizaba la emoción como juicio. Las emociones, para ellos, eran *áloga pathé*, movimientos privados de razón, que se alojaban en una parte del alma distinta a la que albergaba la razón.<sup>164</sup>

Ahora bien, que el sujeto sea activo en el proceso de juicio no significa que dicho proceso pueda ser controlado a voluntad. Según la doctrina estoica, el asentimiento es un acto voluntario, de tal modo que rehusar o abrazar una apariencia está totalmente en nuestras manos. Nussbaum, por su parte, rechaza esta caracterización psicológica, aduciendo que: 1) esta perspectiva resulta excesivamente voluntarista, desembocando en una inflexible doctrina del autocontrol que se resume en la máxima “vigílate como un enemigo al acecho” de Epícteto; 2) este planteamiento, además, deja fuera las emociones de los niños y de los animales no humanos. La autora, por tanto, acepta una descripción general del juicio conforme a las ideas de los estoicos, pero restando importancia al énfasis estoico en la capacidad de autocontrol: “el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden con frecuencia concitar nuestro asentimiento; no hay que figurárselo como un acto que siempre llevamos a cabo de manera deliberada”<sup>165</sup>. La fuerza del hábito o de las propias circunstancias,

---

<sup>164</sup>Ibid., p. 115. En estas dos visiones antiguas parece poderse encontrar el germen de las corrientes contemporáneas: por una lado, los enfoques cognitivos suelen identificar o relacionar emociones y juicios; mientras que los planteos no cognitivos siguen considerando las emociones como *pathé* carentes de *lógos*.

<sup>165</sup>Ibid., p. 61.

por ejemplo, puede movernos a asentir a la apariencia de forma rápida y automática, sin necesidad de pararnos a examinar la apariencia en cuestión y decidir cuidadosamente si la aceptamos o no.

Considero que la idea más importante para esta tesis, y con la que debemos quedarnos es la siguiente: Nussbaum entiende este proceso de asentimiento a la apariencia o juicio en un “sentido lato”.<sup>166</sup> Es decir, que la autora emplea el término “cognición” en un sentido dilatado, extendido, sin pretender otorgar un sentido riguroso y exacto al mismo. En resumen, la noción de juicio que Nussbaum emplea refiere a un sentido amplio del término que: 1) *implica el uso activo de las facultades cognitivas* –sean éstas más complejas como en el caso de los seres humanos adultos, o menos complejas en el caso de los niños y los animales-; 2) *puede realizarse de forma más o menos automática o de forma deliberada y consciente*; y 3) *no refiere necesariamente a un juicio que pueda descomponerse en proposiciones lingüísticas*.

Al considerar el asentimiento de este modo, Nussbaum sostiene que consigue ampliar la perspectiva estoica para poder atribuir emociones también a los niños y a los animales no humanos. Es más, la autora defiende que cuando estas criaturas aceptan una apariencia del mundo, “cabe afirmar que poseen raciocinio en el sentido que hemos descrito anteriormente.<sup>167</sup> Los animales y los niños, desde esta perspectiva, pueden formular juicios cognitivos simples del tipo “Esto parece bueno para comer, pero en realidad no lo es”. Este ejemplo sería análogo al ejemplo del Sol propuesto para Aristóteles: algo parece ser el caso, pero el agente sabe que en realidad no lo es. La concepción de Nussbaum establece una suerte de continuidad entre las facultades de los animales y las de los niños. Éstos también poseen inteligencia, aunque está menos desarrollada que la de los seres humanos adultos. Así, las emociones siempre entrañan juicios, sólo que estos serán tanto más complejos y articulados cuanto más desarrolladas se encuentren las facultades cognitivas.

Para Nussbaum, además, el juicio no es algo que preceda en el tiempo a la emoción. Al contrario “el reconocimiento real, pleno, de ese terrible hecho –en este caso está hablando de la aflicción por la muerte de un ser querido-, (tantas veces co-

---

<sup>166</sup>Ibid., p. 61.

<sup>167</sup>Ibid., p. 61.

mo yo lo reconozca) *es el levantamiento*".<sup>168</sup> Nussbaum parece sugerir, por tanto, que el *proceso cognitivo* por el que se asiente a una apariencia, por el que se incorpora una información relativa a algo que nos importa realmente, *es la emoción misma*: "el propio acto de asentimiento- añade- constituye la fractura de mi condición autosuficiente".<sup>169</sup> El *conocimiento* de un hecho que afecta a mi esquema de fines y objetivos, *es lo que nos violenta, nos excita, nos golpea por dentro o nos hace vibrar*.

El juicio-emoción, por tanto, el asentimiento a una apariencia en los términos descritos, es la emoción. Pero este no es el único sentido en el que las emociones son cognitivas según las describe nuestra autora. Las emociones parecen disponer de un carácter doble: en un primer momento, asentimos ante una apariencia, pero, después, la información que nos proporciona dicho asentimiento permanece, y pasa a formar parte de nuestra estructura cognitiva, del utillaje conceptual con el que entendemos el mundo.<sup>170</sup> Así, aunque el juicio-emoción constituye un momento inicial, el contenido de ese juicio se transforma en un componente de la *estructura cognitiva* de la persona, convirtiéndose en algo que se extiende en el tiempo. La noción de juicio emocional que maneja Nussbaum, por tanto, puede entenderse como proceso cognitivo en dos sentidos: como actividad de la razón o de las facultades mentales cuando asienten a una apariencia, y como elemento que pasa a formar parte de la estructura cognitiva de la persona, esto es, como contenido del entramado de pensamientos, creencias, hábitos, etc. que forman parte de nuestro acervo mental y que a su vez influyen en las cogniciones, las evaluaciones o las experiencias emocionales posteriores.

## 2. 4. EMOCIONES, AUTOCONCIENCIA REFLEXIVA Y LENGUAJE

En los apartados previos ya hemos hecho mención a la voluntad de Nussbaum de reformular la visión neostoica con la finalidad de acomodar su explicación a los animales y a los niños. El punto de partida es que la emoción es una estimación eva-

---

<sup>168</sup>Ibid., p. 68.

<sup>169</sup>Ibid., p. 68.

<sup>170</sup>Ibid., p. 68.



luativa del mundo. Este modo de ver el mundo, implica una predicación de algún tipo, pero que no tiene por qué ser lingüística necesariamente. La predicación versa sobre una cosa o persona, y le otorga una relevancia o un apremio determinado. Estas predicaciones de relevancia, además, se encuentran relacionadas con “una apreciación de la suerte del objetivo en el mundo”<sup>171</sup>. A través de estas valoraciones evaluativas, los animales y los seres humanos perciben cómo el mundo les afecta. Estas valoraciones, no obstante, no tienen por qué ser siempre correctas; pueden ser exactas o inexactas, y también son susceptibles de ser transformadas por el aprendizaje.

La autora insiste en que concebir las emociones desde un enfoque cognitivo, o incluso como juicios de valor, no implica que las evaluaciones cognitivas sean “*objeto de una autoconciencia reflexiva*”<sup>172</sup>. Nussbaum sostiene que esta capacidad para llevar a cabo evaluaciones no requiere de autoconciencia. Tanto los seres humanos como otros animales somos capaces de distinguir, por ejemplo, lo amenazador de lo amigable o el trato áspero del cordial, y todo ello sin necesidad de autoconciencia reflexiva. Los juicios evaluativos se presentan aquí como una suerte de habilidad para discriminar básica y rudimentaria. Gran parte del reino animal, sostiene la autora, tiene algo así como una capacidad de “atención consciente”, es decir “que el mundo se les presenta bajo un aspecto determinado”, y esta visión intencional resulta fundamental para explicar sus acciones. Sin embargo, ello no implica “la necesidad de que ellos escudriñen su propia atención”<sup>173</sup>. Así, ni todos los animales tienen autoconciencia, a pesar de que sí tienen emociones, ni todos los seres humanos ejercitan la autoconciencia para poner a examen sus emociones. En efecto, nosotros podemos discriminar entre un amplio espectro de fenómenos: sabemos distinguir una amenaza de lo que no lo es, como los animales, pero además somos capaces de realizar disquisiciones más complejas sobre la forma en que el mundo se nos presenta, de tal modo que también sabemos distinguir entre la benevolencia y la perversidad, la capacidad para ser generoso y el egoísmo, o la timidez y el descaro. Estas distinciones son más complejas y propias de los seres humanos porque, para llevarlas a cabo, es preciso tener

---

<sup>171</sup>Ibid., p. 152.

<sup>172</sup>Ibid., p. 153.

<sup>173</sup>Ibid., p. 153.

un criterio sobre el comportamiento moral y sobre lo que es apropiado o inapropiado en el curso de nuestras interacciones con los demás.

No obstante, esto no significa que seamos capaces de hacernos explícitos nuestros estados internos. Una emoción puede no ser experimentada conscientemente por varios motivos: por ejemplo, porque forma parte de la rutina o porque es una emoción de fondo que ha ido perdiendo intensidad con el paso del tiempo. En ambos casos observamos que la emoción, a pesar de estar presente, no va acompañada de ningún *sentimiento corporal*. Esto pone de manifiesto la contingencia de los cambios corporales. Por otra parte, la emoción permanece y explica parcialmente nuestras acciones sin necesidad de que estemos atentos a ella. El miedo a la muerte sería un buen ejemplo de esto: explica muchas de nuestras acciones, aunque no siempre la tengamos presente de forma autorreflexiva, o aunque reprimamos este pensamiento para que no aflore constantemente.

Pero, ¿cómo afectan estas consideraciones sobre la autoconciencia reflexiva a la relación entre las emociones y el lenguaje? Nussbaum afirma que, si bien los animales y los niños pequeños carecen de un lenguaje que pueda articular sus emociones en forma de proposiciones, lo que sí que puede ser formulado lingüísticamente son las evaluaciones cognitivas implícitas en sus emociones. Es decir, que somos nosotros mismos los que debemos inferir el estado mental y anímico en el que se encuentra la criatura a través de mecanismos tales como la imaginación empática, para después traducir dichos estados a una fórmula verbal aproximada. Este proceso podría aplicarse no sólo a los niños y los animales, sino también al resto de nuestros semejantes, cuyos estados mentales y afectivos son opacos para nosotros. Esta imposibilidad para realizar una teoría de la mente y de los afectos sobre los demás hace que no podamos formular el contenido de las emociones sin ningún grado de distorsión. Por otra parte, es preciso señalar que, con frecuencia, ni siquiera el sujeto de la emoción es capaz de traducir sus emociones a juicios lingüísticos con exactitud, por lo que cierto grado de distorsión también puede afectar al reconocimiento de nuestras propias emociones.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup>Ibid., p. 154. Por esta razón, la autora afirma que “nos servimos de un lenguaje común para describir nuestros estados interiores y (...) la naturaleza de esos estados no resulta precisamente transparen-

Por último, Nussbaum señala que otras actividades cognitivas implican representaciones del mundo que no se dan por medio del lenguaje: las figuraciones pictóricas, los movimientos de la danza o las imaginaciones musicales constituyen buenos ejemplos de esto. Ocurre con estas formas de representación algo parecido al caso de las emociones: ni aquéllas ni éstas pueden ser completamente traducidas a símbolos lingüísticos. Por ejemplo, Mahler insistió en que toda traducción lingüística de sus ideas musicales, era una tergiversación.<sup>175</sup>

En conclusión, no siempre somos capaces de hacer una buena traducción verbal del contenido de la emoción; y, en algunos casos, puede que ni siquiera seamos capaces de realizar alguna. Además, ni aún la mejor interpretación de un observador externo, o incluso del propio sujeto, puede evitar cierto grado de distorsión. Así pues, cuando de hablar de las emociones se trata, siempre hay que tener presente que nos enfrentamos a un objeto de estudio escurridizo, impreciso y extraordinariamente difícil de articular con palabras.

## 2. 5. LAS EMOCIONES Y NUESTRA DEPENDENCIA DE LOS BIENES EXTERNOS

En opinión de Nussbaum, uno de los puntos que más interés tiene de la teoría de los estoicos es que ésta da cuenta de cómo desde el punto de vista de las emociones nos hacemos conscientes de nuestra vulnerabilidad ante el mundo. Según los antiguos estoicos, aquellos juicios que se identifican con las emociones son de una clase especial, porque todos tienen en común que conciernen a lo que Nussbaum denomina “*bienes externos*”. Por bienes externos no debemos entender únicamente bienes de tipo material que se encuentran situados fuera del cuerpo de la persona, sino aquellos eventos del mundo –sean estos externos o internos- que quedan fuera

---

te, ni siquiera para la más cuidadosa introspección. En este sentido, toda nuestra vida ética supone una instancia de proyección, un ir más allá de los hechos, un empleo de la «fantasía». Ibid., p. 151.

<sup>175</sup> “En la medida en que mi experiencia pueda resumirse en palabras, nunca escribiré música sobre ella; mi necesidad de expresarme musicalmente –sinfónicamente- comienza en el mismo punto en que *oscuros* sentimientos prevalecen”. Carta de Mahler a Marschalk del 26 de marzo de 1896. Citado por Nussbaum en Ibid., p. 291.

su capacidad de control.<sup>176</sup> Es decir, que también aquellas cosas que ocurren dentro del cuerpo (por ejemplo, aquellas que tienen que ver con la salud y la enfermedad) pueden ser consideradas “bienes externos”, porque existe una medida en la que no podemos controlarlas a voluntad. La tesis de Nussbaum es que las emociones nos “vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar pero que no controlamos plenamente”. Lo que se pone de relieve en la experiencia emocional es nuestra falta de control ante los eventos del mundo. Por este motivo hemos indicado que las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a la conciencia de nuestra fragilidad.<sup>177</sup>

Otro filósofo contemporáneo de la corriente cognitiva, Aaron Ben-Ze'ev, sostiene una postura similar a Nussbaum en lo referente a la relación existente entre las emociones y nuestra condición de seres vulnerables. El autor sostiene que las reacciones afectivas se encuentran indisolublemente ligadas a nuestra “existencia contingente”, ya que “nuestra posible muerte se encuentra siempre en el trasfondo de nuestra existencia: nos recuerda nuestra propia vulnerabilidad”.<sup>178</sup> Este mismo trasfondo de autoconciencia de la propia finitud también nos confronta con nuestra dependencia de elementos externos que no podemos controlar.

La cuestión de la capacidad de control sobre las emociones o de autocontrol es un punto clave en el que se hace patente la escisión entre las teorías éticas estoicas antiguas y la interpretación renovada de Nussbaum de estas teorías. Los estoicos postularon que las emociones debían ser extirpadas de la vida humana ya que, en la medida en que nos revelan como vulnerables ante acontecimientos que no controlamos, suponen una ruptura de nuestra autosuficiencia.<sup>179</sup>

La autora sostiene que la doctrina estoica entiende que nuestro pensamiento es de naturaleza totalmente controlable, y que la virtud es algo susceptible de ser

---

<sup>176</sup>Ibid., p. 64.

<sup>177</sup>Ibid., p. 66.

<sup>178</sup>Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, p. 16. El autor llega a afirmar, incluso, que algunos trastornos de tipo afectivo, como la ansiedad y la depresión, se encuentran ligados con estas cuestiones existenciales y con la conciencia de nuestra vulnerabilidad y control imperfecto.

<sup>179</sup> Ver Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*.

alcanzado por nuestros propios medios. Pero la mayoría de nosotros, por el contrario, “tendemos a pensar que ningún estado o actividad mental se halla completamente bajo nuestro control”.<sup>180</sup>

En el programa ético de los estoicos, explica Nussbaum, la concepción cognitiva-evaluadora de las emociones tenía como finalidad enseñar cómo las sociedades y los individuos que las componían podían librarse de algunas emociones dañinas, como por ejemplo la ira, la envidia o el temor. En efecto, los autores estoicos instan al lector a alcanzar un estado de imperturbabilidad desterrando este tipo de emociones, motivo por el que Nussbaum les acusa de mantener una postura excesiva respecto a las mismas, porque interpreta que para los estoicos todas las emociones son malas.<sup>181</sup> La propuesta de la autora consiste en reformular el punto de vista estoico, aceptando que existe un conjunto de emociones que resultan perniciosas desde el punto de vista social y moral. Como veremos en apartados posteriores, el asco, que suele proyectarse hacia grupos sociales que se perciben de forma hostil, constituye un buen ejemplo de este tipo de emociones peligrosas.

## 2.6. OTROS PUNTOS DE DISCUSIÓN ENTRE LAS TEORÍAS COGNITIVAS Y LAS TEORÍAS NO COGNITIVAS DE LA EMOCIÓN.

### 2.6.1. *La complejidad de los juicios evaluativos*

Nussbaum lleva a cabo un par de distinciones para dar cuenta de la complejidad con que se interrelacionan los juicios evaluativos que componen una emoción y para explicar las distintas formas en que dichos juicios pasan a formar parte de la estructura cognitiva del sujeto. Por una parte, habla de *niveles de generalidad*. Según la autora, en una emoción o juicio evaluativo eudaimonista encontramos varios juicios distintos difíciles de desenmarañar, pero que deben ser invocados para explicar la

---

<sup>180</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 65.

<sup>181</sup> Ver Nussbaum, *The stoics and the extirpation of the passions.*, 129-178.

aparición de la emoción.<sup>182</sup> Así, tomando la aflicción por la muerte de un ser querido como ejemplo, nos encontramos con que hay un juicio que es el más general de todos, a saber: ‘Algunas personas y cosas que se encuentran fuera de mi control son elementos importantes para mi propio florecimiento’. Junto a él, también aparecen otros juicios, más concretos, que dan cuenta de la especificidad del objeto (‘Los seres queridos son un elemento importante de toda concepción de vida buena’), hasta llegar a los juicios que se focalizan en la relación especial del sujeto con el objeto en cuestión (‘Esta persona particular, cuya historia está ligada a la mía de diferentes formas, es muy relevante para mi vida’).<sup>183</sup>

Por otra parte, Nussbaum distingue entre emociones *de fondo* y *de situación*. Las emociones de fondo son entendidas como juicios evaluadores que persisten en distintos tipos de situaciones. Las emociones de situación, en cambio, se producen en el contexto de alguna situación particular.<sup>184</sup>

Nussbaum compara su distinción con la de Richard Wollheim, para quien también existe una dicotomía entre *estados* y *disposiciones*. Wollheim sostiene que los estados mentales son acontecimientos transitorios que conforman el flujo de la conciencia, es decir, que son episódicos, pasajeros, conscientes, y se experimentan de forma directa. En lo que respecta a las disposiciones, éstas son modificaciones de nuestra vida mental que poseen una persistencia en el tiempo, y que subyacen a los estados mentales. Ejemplos de estados mentales son las percepciones sensoriales, el dolor, el picor, el hambre, las imágenes mentales o los pensamientos. Ejemplos de disposiciones son las creencias, los deseos, los recuerdos, las habilidades, el conoci-

---

<sup>182</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 91.

<sup>183</sup> Aquí podemos establecer un paralelismo con una idea que ha aparecido anteriormente: que la intencionalidad de las emociones puede dirigirse a diferentes aspectos de un mismo objeto. Por esta razón, hay objetos que pueden provocarnos emociones contrarias que podrían parecer incompatibles entre sí a simple vista. Según el ejemplo que hemos descrito, una persona de apariencia bella pero mal carácter nos puede provocar emociones positivas de agrado y emociones negativas de rechazo al mismo tiempo.

<sup>184</sup>Ibid., p. 93 y 94.

miento, las obsesiones, las fobias, las inhibiciones, las capacidades y destrezas o los vicios y virtudes, así como los hábitos de cualquier tipo.<sup>185</sup>

Según el autor, estados mentales y disposiciones se relacionan del siguiente modo: 1) “Un estado mental puede dar inicio a una disposición mental”; 2) “Un estado mental puede acabar con una disposición mental”; 3) “Un estado mental puede reforzar o atenuar una disposición mental”; 4) “De vez en cuando, una disposición mental puede manifestarse en un estado mental”<sup>186</sup>; y 5) “Cuando, como ocurre a menudo, un evento externo provoca un estado mental, la cadena mental que va del primero al segundo pasa por una serie de disposiciones relevantes, que sirven de filtro para el suceso externo. El suceso externo determina el estado mental con el que se termina la cadena sólo en conjunción con estas disposiciones”.<sup>187</sup> Así pues, para Wollheim, estados y disposiciones mentales se influyen mutuamente de forma constante en nuestro día a día: un recuerdo de la infancia puede hacer que podamos sentir vívidamente un olor determinado; un susto (la mordedura de un perro) se puede convertir en un terror duradero (fobia a los perros); el dolor a causa de una caída puede pasarse por alto si uno está suficientemente motivado por una actividad (ganar un partido de tenis), etc.

Nussbaum, no obstante, considera que su distinción entre emociones de fondo y emociones de situación difiere en algunos puntos de la distinción de Wollheim entre estados mentales y disposiciones mentales.<sup>188</sup> Para la autora, una emoción puede ser situacional, pero tener cierta duración en el tiempo. Lo que caracteriza a las emociones de fondo, sin embargo, no es siempre su duración temporal, sino su persistencia en distintos tipos de situaciones. Nussbaum no cree tampoco que podamos establecer una correlación entre emociones de fondo y fenómenos no conscientes y entre emociones de situación y fenómenos conscientes, ya que opina que una emoción situacional puede no ser consciente (una persona puede estar enfadada a pesar de no ser consciente de estarlo), y una emoción de fondo puede operar a un nivel consciente (como en el caso del amor).

---

<sup>185</sup>Richard Wollheim, *Sobre las emociones*, (Madrid: Antonio Machado Libros, 2006), p. 24-25.

<sup>186</sup>Ibid., p. 25.

<sup>187</sup>Ibid., p. 26-27.

<sup>188</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 93, nota 69.

Wollheim y Nussbaum coinciden, a juicio de la autora, en una idea fundamental: ambos reconocen la existencia de estructuras perdurables en la personalidad, y en que las emociones pueden considerarse de esta forma.<sup>189</sup> Esto será básico a la hora de hablar de la forja de un carácter moral y de la racionalidad práctica, uno de cuyos elementos básicos es la capacidad de sentir de forma apropiada.

Nussbaum postula como ejemplos de juicios de fondo cosas tales como las creencias relativas a la importancia de la salud corporal; el miedo a la muerte, a resultar heridos o a enfermar; o el amor por nuestros familiares, nuestros amigos y nuestra pareja. Estos juicios poseen una “realidad psicológica y explican patrones de acción”. Un juicio de fondo, por tanto, se encuentra detrás de muchas pautas de acción. No obstante, éste puede intensificarse o cobrar importancia en un momento determinado, en el que aparece un episodio emocional. Según el ejemplo de la propia autora, “muchas mujeres viven en un estado de ira continua por el agravio doméstico que encuentran en su vida cotidiana, pese a lo cual la ira emergerá sólo bajo ciertas circunstancias”<sup>190</sup>. Las emociones de fondo, a menudo, pasan con frecuencia desapercibidas debido a su omnipresencia y, quizá también, a que carecen de la intensidad que caracteriza a las emociones situacionales. Es por ello que permanecen silenciosas “en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones”<sup>191</sup>, aún si sólo en algunas circunstancias particulares afloran a la conciencia. Estas emociones, por descontado, también poseen un cariz evaluador-eudaimonista, porque en ellas se ve involucrada la concepción de florecimiento propio de la persona.

Es importante destacar que desde la perspectiva cognitiva parece más sencillo dar cuenta de esta la capacidad de las emociones para persistir en distintas situaciones. Las teorías no cognitivas que explican las emociones en términos de estímulo-respuesta pueden aplicar este esquema explicativo para comprender las emociones episódicas, pero dar cuenta de la persistencia de algunas emociones resulta problemático para ellas. Nussbaum reconoce, sin embargo, que el hecho de que las emociones de fondo caigan a menudo bajo el dominio de lo inconsciente implica que no

---

<sup>189</sup>Ibid., p. 93.

<sup>190</sup>Ibid., p. 94.

<sup>191</sup>Ibid., p. 94.



podemos explicarlas en base a los rasgos fenomenológicos e imaginativos con que hemos descrito las emociones situacionales. Con todo, la autora no considera que ello constituya un verdadero problema para su teoría puesto que ni los casos no conscientes son ubicuos, ni tampoco fundamentales. Somos depositarios de un gran número de creencias y juicios que operan a un nivel no consciente y que nos ayudan a guiar la acción, sin que de ello se derive que no seamos capaces de controlar nuestro comportamiento. Sin duda, no precisamos de un análisis consciente, reflexivo y detallado cada vez que decimos algo, pensamos algo o a llevamos a cabo una acción. Si bien ser reflexivo y tener capacidad crítica son características del todo deseables para cualquier ser humano, éstas no tienen por qué estar siempre presentes. No necesitamos, por ejemplo, pararnos a pensar si del grifo saldrá agua cuando lo accionemos (solemos comportarnos como si, efectivamente, fuera a salir agua cada vez que lo hacemos); reflexionar para saber si es contraproducente o no beber lejía, o ponderar si un billete de cien euros vale más que uno de cinco.

Emociones de fondo y de situación se entrelazan de múltiples maneras, y también lo hacen con otros juicios de diferentes grados de generalidad, así como con una amplia red de creencias y expectativas: uno puede sentir un gran amor por sus familiares y amigos, tristeza por las penosas condiciones de vida en las que viven millones de personas en el tercer mundo, indignación por los individuos y familias que poseen grandes fortunas que gastan en una vida repleta de lujos; y uno puede combinar estos juicios con la creencia de que la justicia es un bien que merece ser deseado, con la convicción de que forjarse un buen carácter es una necesidad vital, con el pensamiento de que los propios defectos son estos o aquellos; y así un largo etcétera.

A diferencia de lo que ocurre con las teorías no cognitivas, que sólo contemplan un conjunto de emociones básicas muy reducido, y que nunca llegan a entrar en las relaciones que se dan entre diversas emociones, la propuesta de Nussbaum no sólo es capaz de dar cuenta de un espectro más amplio de fenómenos emocionales, sino también de las diversas formas en que estos se relacionan y se influyen mutuamente. Desde este punto de vista, las emociones no son una mera reacción disruptiva, episódica y fugaz, sino un objeto complejo, que puede ser efímero o permanecer en nuestra conciencia, que puede dirigirse a diversos aspectos de una misma realidad, y que se encuentra en constante interacción con otros fenómenos mentales, como las

creencias o nuestras facultades de percepción y juicio. Esta forma de concebir las emociones, por tanto, y a diferencia de lo que ocurre con las concepciones no cognitivas, las hace aptas para convertirse en materia ética.

### 2.6.2. *¿Son las creencias relevantes una condición necesaria o suficiente de la emoción?*

Según Nussbaum, las emociones “no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo”.<sup>192</sup> La autora propone un ejemplo de la *Retórica* de Aristóteles para comprender este fenómeno. Para que aparezca el temor, es preciso creer que un infortunio puede acontecer de forma inminente; que el carácter de dicho infortunio es importante y no trivial; y que no está a la alcance de mi capacidad de control evitarlo. El caso de la ira, indica Nussbaum, es todavía más complejo: me parece que es el caso que se ha cometido un perjuicio contra mi persona o alguien cercano a mí; que el daño en cuestión es relevante y no trivial; y que, con bastante probabilidad, dicho acto fue llevado a cabo por alguien de forma voluntaria. Aristóteles añade, en el caso de esta emoción, que también se encuentra presente el pensamiento de que sería bueno castigar al autor del daño.

Nussbaum piensa que resulta más que probable que las tres creencias que ha enumerado sean *necesarias* para que la ira se presente. Así, en relación a la ira, señala que, si descubriéramos que fue B en lugar de A quien llevó a cabo la acción que me perjudicó, o, si descubriéramos que A no hizo el daño voluntariamente, entonces nuestra ira se modificaría: podría cambiar de A a B, o simplemente aplacarse.

Una vez más, la autora vuelve a hacer hincapié en la individuación o identidad de las emociones, y en la incapacidad de los enfoques no cognitivos para dar cuenta de esta peculiaridad. Afirma que un sentimiento de agitación no puede traducirse en una emoción como el miedo, la aflicción o la compasión a menos que haya pensamientos que los acompañen. Por ello concluye que “parece *necesario* introducir

---

<sup>192</sup>Ibid., p. 51.

el *pensamiento en la propia definición de emoción*".<sup>193</sup> La autora ya adelanta aquí, por tanto, que el pensamiento constituye una condición necesaria para que se dé la emoción.

Hemos visto que Nussbaum defiende una teoría cognitiva de las emociones que define a las mismas como juicios evaluativos. Estos juicios evaluativos o juicios emocionales sobre el mundo entrañan tres ideas básicas: 1) la idea de valoración cognitiva, 2) la idea de florecimiento propio y 3) la idea de relevancia de los objetos externos en tanto elementos del propio esquema de objetivos y fines.

Llegados a este punto es preciso aclarar si las emociones son idénticas a las creencias, o si éstas últimas desempeñan un papel importante, pero sin llegar a identificarse con las emociones. Nussbaum plantea tres preguntas a las que se debe dar respuesta para elucidar la cuestión: "Las creencias relevantes, ¿son *partes constitutivas* de las emociones en cuestión?; Tener tales creencias, ¿es una *condición necesaria* para experimentar la emoción en cuestión?; Tener tales creencias, ¿es una *condición suficiente* para experimentar la emoción en cuestión?".<sup>194</sup>

Nussbaum aduce que los elementos cognitivos son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre ellas. La autora menciona a filósofos como Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Spinoza, Adam Smith, y hasta a Descartes y Hume (aunque a estos últimos los cita con cierta reserva), porque considera que todos ellos definen las emociones en términos de creencias. En el ámbito de la psicología, afirma la autora, también ha ocurrido lo mismo: los psicólogos no han podido deshacerse de los elementos cognitivos a la hora de dar una definición de la emoción. Nos encontramos con que emociones tales como la envidia, la compasión, la esperanza o los celos son emociones complejas en las que siempre se ven involucradas creencias. No podríamos, aunque lo quisiéramos, diferenciarlas en base a los *sentimientos* corporales que las provocan. Tampoco podríamos diferenciarlas haciendo referencia al tipo de *comportamiento* que se deriva de ellas. "Para diferenciarlas –dice– necesitamos incorporar las creencias características de cada una. El temor involucra la creencia en la posibilidad de que es inminente que

---

<sup>193</sup>Ibid., p. 52. La cursiva es mía.

<sup>194</sup>Ibid., p. 56.

algo malo ocurra en el futuro. La ira, la creencia en un daño infligido injustamente (...). Y así sucesivamente”.<sup>195</sup> Nussbaum considera, por otra parte, que las sensaciones no pueden ayudar demasiado a definir lo que es una emoción, porque las sensaciones “varían mucho a lo largo del tiempo, tanto entre diferentes personas como en el caso de la misma persona”<sup>196</sup>. Así, al sentir miedo, podemos echarnos a temblar, a correr, a gritar, o podemos no hacer nada de nada, o no tener ninguna sensación asociada, o tener unas sensaciones en una ocasión y otras sensaciones en otra.

Respecto de los elementos no cognitivos como definatorios de una emoción, Nussbaum concede que, en algunos casos como la ira o el temor (casos que otros autores han calificado como “emociones básicas”, que son las más primitivas y menos sofisticadas), el sentimiento puede ser importante, aunque advierte que no siempre está presente. En cualquier caso, “la emoción genuina exige algo más que ese componente”<sup>197</sup>. Si tratamos de aludir únicamente a la forma en que se siente la ira, no podremos basar la definición en esta sensación, puesto que otras emociones negativas involucran sensaciones de dolor o displacer similares.<sup>198</sup> Las sensaciones, por otra parte, son sólo sensaciones. Carecen de ese “«ser acerca de algo» y de la capacidad de reconocimiento que han de formar parte de la emoción”.<sup>199</sup> Así, por ejemplo, en la aflicción por la pérdida de un ser querido, se encuentra implícito ese “ser acerca de algo”, y la importancia de ese objeto en mi vida, tal y como hemos sostenido en apartados anteriores.

---

<sup>195</sup>Martha Craven Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, (Buenos Aires: Katz, 2006), p. 42. Nótese las similitudes con las ideas de Bedford y Solomon sobre aquello a partir de lo cuál podemos identificar cada emoción. Tanto para Nussbaum, como para estos dos autores, no hay modo de distinguir unas emociones de otras si a lo único que nos remitimos es a las sensaciones corporales que provocan.

<sup>196</sup>Ibid., p. 42.

<sup>197</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 56.

<sup>198</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 41.

<sup>199</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 67.

Como decíamos en primer párrafo, Nussbaum se basa en la idea de Aristóteles de que las creencias son “bases esenciales para la emoción” y considera que cada tipo de emoción está relacionado con un conjunto particular de creencias:<sup>200</sup>

Esas creencias parecen ser necesarias para emociones como el temor y la ira. En muchos casos, parecen ser suficientes: es decir, con sólo lograr que alguien crea que se enfrenta una perspectiva amenazadora, ello bastará para hacerle temer: las creencias mismas probablemente provoquen los cambios corporales y las sensaciones que se puedan dar.<sup>201</sup>

La autora, por tanto, sostiene que las creencias son una condición *necesaria* para que se den las emociones y afirma que, en la mayoría de los casos –no dice en qué casos no sería así–, también *suficientes*: baste la creencia de que me encuentro en peligro para tener miedo. Por otra parte, Nussbaum insiste de nuevo en que la noción de creencia debe ser entendida en sentido “extremadamente amplio y elástico, como cualquier estado cognitivo que involucra ver X como Y”.<sup>202</sup>

La idea de que los juicios y las cogniciones son un elemento necesario de la emoción no convence a todos los autores. De hecho, hay teorías que, por así decirlo, son diametralmente opuestas en cuanto a la importancia de las creencias y los sentimientos corporales. Recordemos la teoría de James-Lange: la rabia es una percepción de los músculos tensos y de la sangre circulando hacia las extremidades; el miedo, la percepción de la musculatura congelada, el pecho oprimido y los pelos de punta. Imaginemos un estado mental correspondiente a una emoción y vayamos restándole cada sensación corporal asociada. ¿Qué nos queda al final? Según James, nada. La emoción termina por desvanecerse completamente.

La postura no cognitiva, no obstante, no tiene por qué ser completamente inflexible. Los autores contemporáneos suelen contemplar la importancia de los juicios evaluativos. Por ejemplo: si convencemos a una persona de que se encuentra en peli-

---

<sup>200</sup> Estos conjuntos particulares de creencias que pertenecen a cada emoción podrían corresponderse con los *core relational themes* de Lazarus, de los que hemos hablado en el primer capítulo.

<sup>201</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 41.

<sup>202</sup>Ibid., p. 41.

gro, probablemente ésta acabará sintiendo miedo. La diferencia respecto a los autores de la corriente cognitivista, como Nussbaum, por tanto, no es que siempre nieguen las cogniciones o las evaluaciones, sino simplemente que no las consideran elementos necesarios.

Las emociones también pueden hacer irrupción como consecuencia de cambios a nivel químico en el cuerpo, de cambios en la expresión facial o incluso en la postura corporal. No es frecuente que aparezcan sin que ni siquiera nos haya dado tiempo a formarnos un juicio, simplemente como respuesta ante episodios perceptuales. Muchos trabajos provenientes de la neurofisiología demuestran que las emociones pueden ser provocadas por vía subcortical y por vía perceptual cortical, franqueando u omitiendo otros sistemas cerebrales más avanzados y que son los que suelen asociarse con el juicio.<sup>203</sup> Si bien de estos razonamientos no se puede colegir que las cogniciones no sean necesarias, en lo que sí aciertan los autores no cognitivistas es en poner de relieve que la emoción se puede dar como una mera reacción instintiva.

Como se puede observar, establecer qué papel deben tener las sensaciones fisiológicas en la definición de una emoción resulta una cuestión altamente controvertida. Mientras que los autores de la corriente no cognitiva consideran que los elementos fisiológicos son esenciales, nuestra autora piensa que las sensaciones no juegan un papel fundamental en la definición de la emoción, y considera que, de hecho, existen emociones que pueden estar presentes sin que exista ninguna sensación asociada a ellas, amén de las emociones que persisten en el tejido vital, como el miedo a la propia muerte<sup>204</sup>.

Pese a las críticas de los autores no cognitivistas, las creencias se erigen para Nussbaum como un componente fundamental de las emociones. No podemos consi-

---

<sup>203</sup>Antonio Damasio et al., "Subcortical and Cortical Brain Activity During the Feeling of Self-generated Emotions," *Nature Neuroscience* 3, no. 10 (2000): 1049-1056.; Jaak Panksepp, "On the Subcortical Sources of Basic Human Emotions and the Primacy of Emotional-Affective (Action-Perception) Processes in Human Consciousness," *Evolution and Cognition* 7, no. 2 (2001): 134-140., M. R. Bennett and P. M. S. Hacker, "Emotion and cortical-subcortical function: conceptual developments," *Progress in Neurobiology* 75 (2005): 29-52..

<sup>204</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 43.

derar que los pensamientos involucrados en las emociones son simplemente concomitantes o requisitos previos causales. Según la autora, si son necesarios para identificar o definir la emoción, y para distinguir una emoción de otra, esto significa que forman parte de lo que la emoción misma *es*.<sup>205</sup>

Las creencias, pensamientos o juicios, es decir, los elementos cognitivos, no sólo son condición necesaria y suficiente para que se dé la emoción, sino que también son constitutivos de la emoción. La cognición no es, como para otros autores de la tradición no cognitiva, algo previo a la emoción y que, si acaso, puede llegar a ser su causa. La cognición es una parte constitutiva de la emoción porque la emoción es “idéntica a la aceptación de una proposición a la vez evaluadora y eudaimonista, esto es, concerniente a uno o más de los objetivos y fines importantes de la persona”.<sup>206</sup>

### 2.6.3. ¿Puede una emoción ser falsa?

Nussbaum sostiene que “las emociones, como otras creencias, pueden ser verdaderas o falsas”.<sup>207</sup> Pueden ser falsas en dos sentidos. En primer lugar, el hecho de *experimentar* una emoción no depende de si las creencias que posee la persona son verdaderas o falsas; con independencia de que lo sean o no, ella va a experimentar la emoción igualmente. Queda claro entonces que el hecho de “experimentar una emoción depende de cuáles sean las creencias de una persona, no de si las mismas son verdaderas o falsas”.<sup>208</sup> Imaginemos que recibimos una noticia muy mala y que nos afligimos por ello. Podría darse el caso de que la noticia no fuera cierta, de tal modo que el hecho por el que nos hemos sentido afligidos no hubiera ocurrido realmente. En este sentido, dice Nussbaum, “la emoción es falsa”.<sup>209</sup> Procurando hacer más entendible el significado de la expresión, la autora añade:

---

<sup>205</sup>Ibid., p. 43.

<sup>206</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 64.

<sup>207</sup>Ibid., p. 69.

<sup>208</sup>Ibid., p. 69.

<sup>209</sup>Ibid., p. 69. En las líneas siguientes la autora aclara qué quiere decir con exactamente con que “la emoción es falsa”. Si bien la explicación es coherente y convincente, el hecho de emplear esta expresión

No nos referimos a ello como a una «aflicción falsa», pues el término «falso» significa tanto «inexacto» como «fraudulento», y en este contexto lo empleamos normalmente con el significado de «fraudulento» o «fingido». No queremos confundir la importante cuestión de la sinceridad con la del contenido falso o verdadero y, por tanto, diremos que la aflicción es «equivocada» o «inapropiada» en lugar de «falsa».<sup>210</sup>

Así pues, cuando el contenido proposicional de la emoción –o la información que transmite– es falso, decimos que la emoción es *equivocada*.

Pero las emociones también pueden ser verdaderas o falsas en un segundo sentido. Nussbaum sostiene que las emociones son sensibles a cómo es el mundo. En un apartado anterior hemos visto que si nos afligimos porque un ser querido ha fallecido, el hecho de sentir esta emoción pone de relieve algo relativo a los hechos del mundo, a saber, que los seres queridos son personas valiosas. Así, si bien un ser querido puede ser un “objeto” que tiene un valor muy significativo en mi esquema de objetivos, bienes y planes vitales, “esto es *debido al* valor real que el elemento posee”.<sup>211</sup> En este sentido, Nussbaum trata de apartarse de una concepción de *eudaimonía* desde la que se considera que aquello valioso es simplemente aquello a lo que el sujeto otorga un valor desde su prisma personal. Así pues, aquello que la persona incorpora en su noción de *eudaimonía* son elementos “sobre los cuales cabe realizar juicios de valor verdaderos de este género”.<sup>212</sup> Desde esta concepción de la *eudaimonía*, por tanto, se trata de valorar, evaluar, comprender, reconocer aquello que es digno de ser querido.

Nussbaum utiliza un ejemplo del estoico griego Crisipo para reflexionar sobre lo apropiado o inapropiado de algunas emociones. Según Crisipo, tanto en la aflic-

---

sión resulta poco afortunado, pues parece que puede dar lugar a interpretaciones erróneas. Para averiguar más sobre la relación entre las emociones y el engaño y la manipulación ver Ronald de Sousa, "Self-Deceptive Emotions," *The Journal of Philosophy* 75, no. 11 (1978): 684-697 y Paul Thagard, *Coherence in Thought and Action*, (Cambridge: MIT Press, 2000).

<sup>210</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 69.

<sup>211</sup>Ibid., p. 70.

<sup>212</sup>Ibid., p. 70.



ción como en otras emociones similares, se encuentra presente el juicio según el cual un objeto valioso para mi vida ha desaparecido. Pero además -y esto es lo importante para nuestra explicación- se encuentra presente otro juicio, el juicio de que es acertado sentir aflicción por tal acontecimiento. Lo que se lleva a cabo aquí, por tanto, es una “afirmación de verdad sobre las propias valoraciones”.<sup>213</sup> Se pone de manifiesto que no se siente aflicción por mero capricho, sino que tal reacción emocional es acertada en relación a la pérdida de un objeto del mundo valioso. Así, según Nussbaum, podemos calificar las emociones de *apropiadas* o *inapropiadas*, y por ello opina que también podemos decir que son verdaderas o falsas en este sentido.

En una nota al pie de página que vale la pena mencionar, Nussbaum nos habla de otra forma de entender la idea de que las emociones pueden ser verdaderas o falsas. Este último sentido, que coincidiría con el más convencional del término, señala que se pueden experimentar emociones cuyo contenido no refleja el propio esquema de fines y de lo que es valioso en ese esquema. Esto ocurriría, por ejemplo, cuando alguien trata de persuadirse a sí mismo a propósito de algo que no siente realmente, como cuando pretende que algo le agrada pero en realidad no lo hace. Imaginemos a una persona a la que le parece que el arte pictórico es valioso y que saber apreciarlo es muestra de ser una persona inteligente, culta y distinguida. Puede suceder que la persona en cuestión se empeñe en visitar a menudo exposiciones de arte, museos, y que actúe como si disfrutara enormemente de esta actividad, porque le parece que es algo bueno, pero que en realidad no posea el conocimiento, la sensibilidad o las categorías mentales apropiadas para apreciar realmente lo que está viendo (con independencia de que pueda resultarle una actividad agradable, entretenida, etc.). Este sería el modo más frecuente de entender la falsedad o veracidad de las emociones. En este sentido, dice Nussbaum, “las emociones tendrán un carácter *facticio* e *insincero*”.<sup>214</sup>

En contra de los autores que mantienen que la emoción, a diferencia de la creencia, posee una «dirección de ajuste» que va del mundo a nuestra emoción, Nussbaum afirma que las emociones se ajustan al mundo.<sup>215</sup> Por lo general se suele

---

<sup>213</sup>Ibid., p. 70.

<sup>214</sup>Ibid., p. 70, nota 43. La cursiva es mía.

<sup>215</sup> Retomaremos la discusión sobre las direcciones de ajuste de las creencias y las emociones e forma más detallada en el capítulo IX.

pensar que cuando una creencia se ajusta a cómo es el mundo, ésta es verdadera (es decir, me parece que algo es el caso y realmente es así). Se cree también que con las emociones ocurre lo contrario: desde el punto de vista emocional, se trata de que el mundo se ajuste a nuestros estados mentales.<sup>216</sup> Nussbaum niega que esto sea así, y, aludiendo a los argumentos esgrimidos anteriormente, afirma que “las emociones sí que tratan de adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor”.<sup>217</sup> Así, si sentimos miedo, es porque hay algún peligro cercano. Si conseguimos eludir el peligro, entonces habrá cambiado esa situación del mundo que era objetivamente peligrosa, y dejaremos de sentir miedo. Nuestra emoción, por tanto, se adecuará de nuevo al estado de cosas de la realidad.

#### 2.6.4. *La imaginación del objeto como elemento cognitivo*

Ya hemos visto que, para Nussbaum, las emociones pueden definirse exclusivamente en términos de pensamientos de tipo evaluativo-eudaimonista. La autora, no obstante, añade que las emociones suelen incluir, o están muy vinculadas a otro elemento: la *imaginación*, que “entraña percepciones ricas y densas del objeto, muy concretas y colmadas de detalle”.<sup>218</sup> Tomemos de nuevo el ejemplo de la aflicción. La emoción no consta únicamente de un “juicio abstracto” que se traduce en una propo-

---

<sup>216</sup> Sartre, por ejemplo, entiende la emoción de dos formas a la vez: como aprehensión del mundo y como transformación del mundo. Victoria Camps cita el siguiente fragmento de *Bosquejo de una teoría de las emociones*, de Sartre: “Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, tenemos que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuviera regida por unos procesos deterministas sino mágicamente” (p. 65). La conciencia, por tanto, ya no aprehende aquí el mundo sin más, sino que, además, lo transforma, y eso, a su vez, le hace aprehender el mundo de otra manera. Camps hace alusión aquí a la fábula del zorro y las uvas: como el zorro se encuentra ante un obstáculo (no poder alcanzar las uvas), cambia su visión del mundo, y se dice a sí mismo que, como las uvas están verdes, no merece la pena esforzarse para intentar alcanzarlas. Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, (Barcelona: Herder, 2011), p. 32-33.

<sup>217</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 71.

<sup>218</sup>Ibid., p. 88.

sición, sino que la experiencia de la emoción conlleva recuerdos, percepciones concretas, etc. Así, las emociones mantienen una conexión directa con la imaginación, porque a través de ellas se representan acontecimientos concretos. Esta figuración de lo concreto es una suerte de vehículo para el juicio evaluativo-eudaimonista, puesto que establece un nexo eudaimonista con el objeto de la emoción.

Por otra parte, las facultades imaginativas pueden tener, como veremos en capítulos posteriores, una relevancia para el cultivo de un carácter moral, que requiere la capacidad de ponerse en la piel del otro y verse en su situación concreta. El siguiente ejemplo ilustra lo explicado:

Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objetivos y fines sin tal riqueza imaginativa.<sup>219</sup>

Por lo tanto, si bien la imaginación que acompaña a la emoción no es un elemento constitutivo de la misma, y, en consecuencia, algo a lo que hayamos de hacer referencia necesariamente cuando tratamos de definirla, sí que podemos concebir los actos de imaginación como algo relevante, que, además, se presenta habitualmente, e implica una concentración en las características del objeto y en los elementos de la propia narrativa vital que nos ligan al mismo.

Así pues, nos encontramos con que la imaginación no es precisa para que aparezcan algunas emociones, como podría ser el caso de la sorpresa, o las emociones que sentimos de forma inconsciente (sin reparar reflexivamente en ellas), pero sí suele jugar un rol importante en otras, como la aflicción (en esta emoción uno se

---

<sup>219</sup>Ibid., p. 89. Como veremos más adelante, la imaginación tiene un papel muy importante en la ética, puesto que nos permite ponernos en el lugar del otro, y a pensar su realidad concreta y las dificultades que tienen para enfrentarse a ella. En ese momento, somos capaces de ver el bienestar del otro como algo que nos concierne. El componente eudaimonista es fundamental aquí: mi compromiso con el otro surge porque paso a verlo como alguien cercano, o como alguien con el que me identifico.

concentra en el objeto perdido, en sus características y en la relación personal con el mismo, en cómo será el futuro sin él, etc.) o la compasión (porque me pongo en el lugar de la persona que sufre).

En el caso de las emociones que tienen una relevancia para la vida ética, la imaginación es un elemento que posee una preeminencia especial. En el caso de la compasión, por ejemplo, la imaginación nos ayuda a ponernos en el lugar del otro haciendo que podamos figurarnos vivamente las dificultades por las que pasa, y esto contribuye a que se forme la emoción. Una persona que sea capaz de imaginar vivamente el sufrimiento del otro y los pormenores de su situación, por tanto, será, una persona compasiva. Nussbaum define este mecanismo psicológico con estas palabras: “Lo que la imaginación parece hacer aquí es ayudarnos a acercarnos a un individuo distante a la esfera de nuestros objetivos y proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad de apego”.<sup>220</sup> La imaginación aquí, en consecuencia, es una suerte de puente que permite que convierta al otro en objeto de mi compasión, por muy lejano o distinto de mí que sea.

Así, Nussbaum emplea el término “imaginación” en dos sentidos distintos, pero que se encuentran estrechamente vinculados. Por una parte, tiene que ver con la capacidad de las personas para percibir, recordar, proyectar, representar mentalmente, etc. Y, por otra, está relacionada con otra capacidad de carácter moral, la de ponerse en lugar del otro imaginando cómo sería estar en su piel.

En resumen, Nussbaum considera que la introducción de la figuración imaginativa es un *elemento cognitivo* más que, si bien no es necesario y constituyente de la emoción, sí puede desempeñar un rol muy relevante, sobre todo en lo que respecta a la vinculación entre emociones y moralidad.

#### *2.6.5. La disminución de la intensidad de una emoción y su explicación cognitiva*

¿Por qué motivo, se pregunta Nussbaum, una emoción como la aflicción por la pérdida de un ser querido, pasa, de ser una emoción violenta al principio, a una

---

<sup>220</sup>Ibid., p. 90.

emoción triste más apaciguada? La respuesta de la autora es que este cambio puede explicarse haciendo referencia a las cogniciones que se ven inmersas en el proceso.

En primer lugar, a medida que el tiempo avanza, el juicio inicial, que era de situación, se va a atenuando y volviendo de fondo. La aflicción sigue estando presente, pero no como un episodio concreto y disruptivo, sino como algo perdurable que ya ha quedado incorporado a la propia vida<sup>221</sup>. En segundo lugar, los juicios relativos a cómo es el mundo, cómo es la propia vida y cómo son los propios planes sufre una transformación paulatina: una vez aceptada la pérdida, hay que acomodar esta creencia al conjunto de creencias que conforman nuestro acervo cognitivo y reorganizar este último en base a la agregación de un nuevo elemento.<sup>222</sup> Así, a medida que el proceso de duelo va avanzando, la aflicción permanece, pero su relación con otros juicios evaluativos y pensamientos es lo que cambia. En tercer lugar, la propia concepción de *eudaimonía* también se transforma. Así, se puede seguir teniendo una gran estima por el ser querido que ha desaparecido, pero ahora se situará en un lugar distinto de la propia vida: no como un elemento que forma parte del presente y de los planes de futuro, sino como un elemento que ya no está ni volverá a estar.

Según Nussbaum, este último punto se encuentra en estrecha vinculación con la reflexión a propósito de la identidad personal. Dice: “A medida que uno vuelve a urdir el tejido de la existencia propia tras una pérdida, y a medida que cambian los pensamientos en torno a los cuales uno ha definido sus objetivos y aspiraciones, se convierte hasta cierto punto en una persona diferente”.<sup>223</sup>

En cuarto y último lugar, Nussbaum aduce que, aunque no imprescindible, un rasgo típico de algunas emociones, como por ejemplo la aflicción, es la imaginación del objeto. Con el paso del tiempo, la imagen del objeto, simplemente, se va desvaneciendo.

---

<sup>221</sup>Ibid., p. 103.

<sup>222</sup>Ibid., p. 103-104.

<sup>223</sup>Ibid., p. 106.

ciendo, y esto contribuye a que la emoción se vaya convirtiendo en una experiencia menos intensa.<sup>224</sup>

Hemos empleado el ejemplo de la aflicción para explicar cómo una emoción va perdiendo frescura a lo largo del tiempo y cómo va pasando de ser un juicio de situación a ser un juicio de fondo. Hemos visto también que el contenido del pensamiento se va modificando de acuerdo con los cambios que ocurren en nuestro entorno y que resultan significativos para la propia vida, y, por último, cómo la percepción se transforma a la luz de los cambios introducidos en los pensamientos dando lugar a un reajuste de necesidades, objetivos y proyectos. Todos estos motivos hacen concluir a la autora que “la pérdida gradual de frescura tiene una dimensión cognitiva”.<sup>225</sup>

## 2.7. LOS ELEMENTOS FISIOLÓGICOS EN LA TEORÍA COGNITIVA EVALUATIVA

### *2.7.1. El papel de los elementos fisiológicos*

Hemos visto que Nussbaum postula que los juicios evaluativos son un elemento constituyente de la emoción, y que su presencia es condición necesaria y suficiente para que aparezcan las mismas. Nussbaum se pregunta si hay otros elementos constituyentes de las emociones que no formen parte del juicio evaluativo.<sup>226</sup> Si el juicio evaluativo es lo que la autora identifica con la emoción, esto nos lleva a pensar

---

<sup>224</sup> Quizá la relación entre mecanismos psicológicos también se puede dar en sentido inverso. Es decir, que, como la aflicción y el sufrimiento se van a atenuando, la imagen del objeto deja de estar presente de forma obsesiva e intensa.

<sup>225</sup> Ibid., p. 109.

<sup>226</sup> Nussbaum emplea una emoción particular, la aflicción, para desarrollar su explicación. Esto resulta de gran ayuda para que la explicación resulte gráfica y fácilmente comprensible, pero hay que reconocer que, al mismo tiempo, suscita una dificultad: las emociones son enormemente heterogéneas y diversas entre sí (ya hemos visto que hay autores que llegan a poner en duda que formen una clase homogénea). Por lo tanto no queda claro que esta explicación detallada se pueda extrapolar a todas las emociones.

que cualquier elemento que se añada, deberá, o bien formar parte del juicio evaluativo, o bien no tendrá un lugar constitutivo en la emoción.

El primero obstáculo al que se debe hacer frente al tratar de elucidar esta cuestión es el hecho de que los seres humanos tenemos grandes dificultades cuando queremos distinguir con claridad los fenómenos psíquicos de los fenómenos físicos. Esta cuestión se complica todavía más, si cabe, en la experiencia emocional, porque con ella se mezclan las sensaciones, las creencias, las percepciones, y otros tipos de fenómenos mentales y corporales.

Nussbaum niega rotundamente que las sensaciones sean partes constitutivas de la emoción. Sin embargo, admite que es posible tomar en consideración la necesidad de algún tipo de sensación a la hora de describir la experiencia emocional: por una parte, somos seres vivos, y como tal encarnados en un organismo, en un cuerpo, y, por lo tanto, también somos seres sensibles;<sup>227</sup> por otra parte, tener sentimientos forma parte de nuestra vida mental consciente. Ahora bien, dice la autora, esto no nos basta para afirmar que las sensaciones son partes constitutivas de la emoción: “Parece que todo lo que hemos afirmado es que la condición necesaria de cualquier episodio emocional es un corazón que late; pero no nos inclinaríamos a alegar que un corazón que late sea una parte constitutiva de mi aflicción”.<sup>228</sup> Qué duda cabe, por tanto, de que es preciso un cuerpo para poder experimentar percepciones, sensaciones, emociones y cualquier otro fenómeno experiencial. Pero de aquí no podemos deducir que ello constituya una parte fundamental de la emoción.

Sin embargo, cuando nos referimos a los sentimientos (entendidos como sensaciones corporales) como partes constitutivas de la emoción, no nos referimos al sentimiento genérico de que ésta tiene lugar en nuestro cuerpo, sino a sentimientos y sensaciones particulares para cada tipo de emoción. Así, cuando nos sentimos, por ejemplo, afligidos, solemos tener ciertos tipos de cambios corporales característicos de este estado mental. Una mueca de pena, la cabeza gacha, la mirada al suelo, la len-

---

<sup>227</sup> Sobre un estudio de la racionalidad entendida precisamente como razón experiencial situada en un cuerpo ver Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnosed. Madrid, 2007).

<sup>228</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 80.

titud de movimientos, etc. son rasgos que permiten a un observador externo comprender en qué estado afectivo se encuentra el otro.<sup>229</sup>

William James, recordemos, propuso una suerte de experimento mental, en el que pidió a sus lectores que imaginaran una emoción intensa, y que, acto seguido, trataran de ir eliminando de su conciencia sus síntomas corporales característicos. James consideró que, a final del ejercicio, lo único que nos queda es “un estado frío y neutral de percepción intelectual”. Para James no es posible pensar qué tipo de emoción resultaría sin la aceleración de los latidos del corazón, la respiración entrecortada ni la carne de gallina.<sup>230</sup>Nussbaum sigue una estrategia similar aquí, pero para argumentar precisamente todo lo contrario. De este modo, afirma que si descubriéramos que un sujeto no ha subido de determinadas pulsaciones, ni ha experimentado un aumento de la presión arterial, ni se encontraba en un determinado estado cerebral, ¿podríamos aseverar que no experimentó la emoción? En opinión de Nussbaum, desde luego que no.<sup>231</sup>

Otro de los motivos que aduce la autora para descartar la necesidad de estados corporales específicos es que el cerebro humano es un órgano enormemente plástico, de modo que si alguna parte del mismo queda dañada, hay otras partes que pueden realizar la misma función.<sup>232</sup>

Así, si bien Nussbaum concede que “toda experiencia humana se encarna y, por tanto, se realiza en algún tipo de proceso material” y que, “en este sentido, todas las emociones humanas son procesos corporales”,<sup>233</sup> no considera que a la hora de

---

<sup>229</sup> Otros pensadores que hemos examinado en apartados previos sí han considerado síntomas físicos de las emociones (por ejemplo, su expresión) como elemento fundamental a la hora de explicarlas. En Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Darwin se dedicó a observar, precisamente, qué clase de comportamientos se encontraban asociados a cada tipo de emoción. Y Paul Ekman, siguiendo las hipótesis de Darwin, considera que las expresiones emocionales son una categoría de movimientos corporales y faciales de carácter informativo.

<sup>230</sup>James, *The principles of psychology*, p. 1067. James concluirá que una emoción no puede constituirse, por tanto, a partir de “material mental”, sino sólo a partir de sus síntomas corporales.

<sup>231</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 81.

<sup>232</sup>Ibid., p. 82.

<sup>233</sup>Ibid., p. 82.



definir una emoción en particular, haya que hacer alusión a los estados corporales con los que pueda estar relacionada. Lo que sí considera verosímil es que exista una asociación más o menos habitual entre ciertas sensaciones y algunas emociones: “la ira se asocia con una sensación de ebullición, el temor con una de frío y náusea”.<sup>234</sup> Existen sensaciones no intencionales, por tanto, que con frecuencia aparecen asociadas con determinadas emociones, pero que no son condiciones necesarias o suficientes para las mismas.

Por otra parte, hay quien arguye que las emociones van necesariamente acompañadas de placer y dolor. Ahora bien, según Nussbaum, aunque aceptemos que las emociones se encuentran asociadas al placer y al dolor, no por ello es preciso que los interpretemos como sentimientos. La autora señala que no en todas las teorías filosóficas el placer es considerado como un sentimiento.<sup>235</sup> En la teoría de Aristóteles, por ejemplo, se trata de un modo característico de hacer algo, en este caso, poder hacerlo sin trabas. Así, Nussbaum piensa que lo que hay aquí es un problema sobre la concepción misma del placer y el dolor, si los concebimos como sentimientos corporales o de alguna otra forma alternativa.<sup>236</sup> Nuestra autora considera que el placer es una suerte de elemento accesorio que puede acompañar a la emociones, aunque no define exactamente qué entiende ella por placer. Así, para la autora, el placer puede incluirse en la definición de una emoción sin que por ello consideremos que estamos añadiendo un elemento no cognitivo independiente.

En el caso del dolor ocurriría algo similar. El dolor, cuando se encuentra vinculado a una emoción en forma de sensación física (dolor de estómago, nervios, dificultad para respirar), como ocurre con algunas emociones (por ejemplo, el miedo), no es un componente necesario. Sin embargo, existe un género de dolor –no como sensación física– que parece ser necesario para algunas emociones. En el caso de la

---

<sup>234</sup>Ibid., 83. Además de las sensaciones corporales, Nussbaum habla también de otro tipo de sensaciones, las “sensaciones intencionales”, que poseerían contenido cognitivo de algún tipo. Un ejemplo de sensación de esta clase podría ser la sensación de vacío en el momento en que un ser querido falta. Las sensaciones no intencionales o corporales son, según Nussbaum, habitualmente conscientes: se siente algo cuando se experimenta una emoción.

<sup>235</sup> Según la autora este sería el caso de Sócrates en el *Filebo* de Platón. Ver nota 65 pág. 87, Ibid..

<sup>236</sup>Ibid., p. 87.

aflicción “tenemos un género de dolor que probablemente resulta necesario para la aflicción: concretamente, el dolor *porque un elemento importante de la propia vida haya desaparecido*”.<sup>237</sup> Como en el caso del placer, este dolor sería algo que acompaña a la emoción, pero no un elemento no cognitivo necesario para la misma.

En conclusión, dado que la autora sostiene que los patrones de pensamiento o conjuntos de creencias son un elemento más constante (puesto que se da en todos los sujetos siempre que aparece la emoción) que las sensaciones corporales, concluye que sólo las primeras son un elemento definitorio de la emoción. La autora resuelve que la alusión a las sensaciones “probablemente no debería entrar en las definiciones de las emociones”.<sup>238</sup> Por otra parte, al concebir el placer y el dolor que acompañan a las emociones como algo no sujeto a sensaciones físicas particulares, Nussbaum admite que éstos puedan acompañar a las emociones. Pero al rechazar la identificación de placer y dolor con sentimientos corporales, nos encontramos con que la autora pone sobre la mesa un problema que deja sin resolver: ¿Es posible concebir el placer y el dolor de una forma cognitiva?

### *2.7.2. Planteamientos fisiológicos no reduccionistas*

En la actualidad, las investigaciones que tratan de dar una explicación fisiológica de la emoción siguen siendo numerosas. Aun así, señala Nussbaum, muchos autores contemporáneos son menos reduccionistas que antaño, cuando el conductismo constituía el esquema explicativo por antonomasia en psicología. En nuestros días, muchos autores han hecho esfuerzos por integrar nociones tales como las de intencionalidad e interpretación en sus construcciones teóricas. Nussbaum destaca el trabajo de Joseph LeDoux y Antonio Damasio en este campo como paradigma de teorías que, a pesar de centrarse en el estudio de la fisiología para explicar las emociones, no han incurrido en las torpezas de cierta clase de reduccionismo radical.

---

<sup>237</sup>Ibid., p. 87-88.

<sup>238</sup>Ibid., 86.

Nussbaum realiza una interpretación de los trabajos de los neurocientíficos Antonio Damasio y Joseph LeDoux un tanto peculiar, sosteniendo que su teoría es, en cierto sentido, cognitiva. Los estudios de LeDoux han tenido como tema principal el aprendizaje y la memoria emocionales. La hipótesis de trabajo de LeDoux es que existen determinadas partes del cerebro que son fundamentales a la hora de transmitir señales de miedo y establecer un hábito o memoria emocional. Así, amígdala, tálamo y corteza auditiva parecen ser las partes implicadas en los procesos mencionados. Nussbaum afirma que, puesto que la transmisión de información en el interior de un animal resulta fundamental, la teoría de LeDoux puede considerarse, a este respecto, como cognitiva.<sup>239</sup>Nussbaum insiste en que denominar ‘cognitiva’ a una emoción no significa que sea consciente o reflexiva; “sólo implica afirmar que comporta procesamiento de información y, en el caso de mi teoría, una suerte de evaluación rudimentaria de la situación en relación con los proyectos del agente”.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Lo cierto es que parece difícil que LeDoux pueda aceptar ser considerado como un exponente de las teorías cognitivas, ya que él mismo ha sido crítico con esta corriente. Joseph E. LeDoux, *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*, (New York, NY, US: Simon & Schuster, New York, NY, 1996), 384. Más bien parece que LeDoux coincide con autores como Zajonc, quien, recordemos, era uno de los exponentes de la teoría no cognitiva, en la idea de que las reacciones emocionales ocurren de forma rápida e inmediata, sin necesidad de que haya un proceso de cognición de por medio (Zajonc, *Feeling and Thinking - Preferences Need no Inferences*, 151-175). La psicóloga Magda Arnold, sin embargo, defiende esto mismo, aunque su teoría sea evaluativa. Arnold sostiene que las evaluaciones son directas, inmediatas e intuitivas (o no reflexivas) (Arnold, *Emoción y Personalidad*, p. 184). El psicólogo Richard Lazarus y la propia Nussbaum adoptan una perspectiva similar desde la corriente cognitiva. Dados estos paralelismos, no sorprende que Nussbaum haya considerado que su propia teoría es afín a la de LeDoux; pero es preciso señalar que él no se considera un teórico cognitivista.

<sup>240</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 141, nota 68. Normalmente, desde disciplinas afines a la ciencia, como la neuropsicología, se suele considerar que las funciones cognitivas son fenómenos tales como la atención, la memoria, el lenguaje, la visión espacial y todas aquellas tareas que se consideran “superiores” o relacionadas con la función ejecutiva del cerebro. Pero esto puede deberse simplemente a que como campo de estudio resultan más accesibles para los neurofisiólogos. Las emociones, en cambio, son difícilmente “medibles”, susceptibles de ser relacionadas con un mecanismo cerebral en particular y, además, poseen una dimensión subjetiva difícilmente aprehensible para la ciencia (el neurocientífico ElkhononGoldberg ha tratado con detalle esta cues-

Los experimentos de LeDoux, por otra parte, han sido llevados a cabo con animales. Por esta razón, el autor es prudente a la hora de asegurar o negar que las emociones humanas sean iguales a las de los animales. Compartir procesos fisiológicos no implica que sean idénticas. El cerebro humano, además, posee una enorme plasticidad, lo que conlleva una dificultad añadida a la hora de establecer correlaciones claras entre fisiología y estados mentales. Incluso en el estudio de criaturas no humanas, la complejidad y la variabilidad de la fisiología es considerable. Según LeDoux: “El establecimiento de recuerdos es una función de la red entera, no sólo de uno de sus componentes. Ciertamente, la amígdala es crucial, pero no podemos perder de vista el hecho de que sus funciones existen sólo en virtud del sistema al que pertenece”.<sup>241</sup>

Nussbaum hace mención de una última idea de LeDoux que resulta interesante. Por lo visto, el propio autor reconoce que únicamente algunos de los fenómenos implicados en el comportamiento relacionado con el temor han sido dilucidados. La experiencia subjetiva de esta emoción, sin embargo, es territorio ignoto, tanto en el estudio de los animales como en el de los seres humanos. Para LeDoux, el temor es un “estado subjetivo de consciencia” que implica una reacción del organismo. El autor, por tanto, entiende que lo que él estudia no es el estado de consciencia, sino la reacción corporal, y añade que “cualquier tipo de experiencia subjetiva es terreno cenagoso para los científicos”.<sup>242</sup>

Nussbaum, por su parte, remarca que, si bien la explicación fisiológica del fenómeno emocional debe ser tenida en cuenta, lo cierto es que no tenemos por qué introducir un elemento fisiológico *particular* como “elemento necesario en la defini-

---

tión en Goldberg, *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*). Pero esto no parece motivo suficiente para afirmar que las emociones no tengan que ver con la cognición.

<sup>241</sup>LeDoux, *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*, p. 56. Citado por Nussbaum en p. 141.

<sup>242</sup>Ibid., p. 57. Citado por Nussbaum en p. 141. En efecto, como tan bien supo ver neurofisiólogo Benjamin Libet, existe una brecha entre la categoría de los fenómenos físicos y la categoría de los fenómenos mentales: “aunque uno pudiera mirar dentro del cerebro con un conocimiento pleno de su composición física y las actividades de las células nerviosas, no vería nada que describiera su experiencia subjetiva” Libet, *Do we have free will*, 47-57, p. 55.

ción de un tipo de emoción”.<sup>243</sup> La autora no excluye, no obstante, la posibilidad de que algún día el conocimiento científico al respecto sea tan preciso que pueda hacer replantearnos esta idea. Por el momento, mejor esperar.

Según nuestra autora, otro neurocientífico cuyos planteamientos pueden asociarse sin inconvenientes a una concepción intencional-evaluativa de las emociones es Antonio Damasio. Las emociones, para Damasio, “son tan cognitivas como las otras percepciones sensibles”<sup>244</sup> y constituyen una parte esencial de la racionalidad práctica, sirviendo como “guías internos” para el sujeto en relación a sus circunstancias. Salta a la vista que las conclusiones a las que llega Damasio son muy similares a las presentadas por Lazarus, a pesar de que el bagaje profesional (el uno es neurocientífico y el otro psicólogo), y, por lo tanto, el punto de partida, para las hipótesis de uno y otro sean distintos.

Damasio comienza su exposición con la ya célebre historia de Phineas Gage, un capataz de la construcción que sufrió un dramático accidente en 1848. En el percance, una barra de hierro atravesó su cerebro. Para sorpresa de todos, ello no le causó la muerte, y además Gage se recuperó asombrosamente. Sus facultades de percepción y las tradicionalmente consideradas cognitivas quedaron, a primera vista, intactas. Su vida emocional, sin embargo, se resintió enormemente. Su comportamiento era similar al de un niño, sin capacidad para discernir lo importante de lo trivial, lo apropiado de lo inapropiado, lo conveniente de lo inconveniente. Ajeno a lo insensato de su conducta, era incapaz de realizar elecciones con prudencia, e incluso de mantener relaciones humanas con normalidad. Gage podía suscribir parcialmente un sistema de valores, e incluso saber cómo debería ser empleado en términos abstractos, pero se veía incapacitado para conectar dicho sistema con las situaciones de la vida real.

El propio Damasio tuvo oportunidad de estudiar de cerca a un Phineas Gage moderno, llamado Elliot, que padeció un tumor cerebral benigno. Después de que su tumor fuera extirpado, junto con parte de su lóbulo dañado, la conducta de este pa-

---

<sup>243</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 141.

<sup>244</sup> Damasio, A.: *Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Putnam: Nueva York, 1994, p. XV. Citado por Nussbaum *Ibid.*, p. 142.

ciente también cambió trágicamente. Sus funciones intelectuales, como el cálculo, la memoria para fechas y nombres, la destreza para tratar temas abstractos y cuestiones mundanales siguieron siendo eficaces; podía, incluso, aplicarse de forma obsesiva en una tarea y realizarla minuciosamente. Pero a pesar de su concienzuda entrega a una actividad, podía cambiar repentinamente su foco de atención a un asunto totalmente distinto. Podía mostrarse, asimismo, indiferente respecto a la intromisión indiscreta en sus asuntos íntimos. Dejó de preocuparse por las cosas importantes y perdió su habilidad para establecer prioridades con tino. “Podría decirse –concluye Damasio– que Elliot *se había vuelto irracional respecto a la estructura más amplia de la conducta*, la que tiene que ver con las prioridades más importantes, mientras que dentro de la estructura más reducida de la conducta, relacionada con tareas subsidiarias, sus acciones eran innecesariamente minuciosas”.<sup>245</sup>

Así pues, el paciente de Damasio seguía con su inteligencia abstracta intacta. Según el relato del autor, los tests para evaluar el coeficiente intelectual ponían de relieve una gran inteligencia en este sentido. Pero su inteligencia práctica se veía enormemente minada por dos funciones que no realizaban sus tareas con normalidad: la función emocional y la de establecer prioridades para poder tomar decisiones. En palabras de Damasio, “siempre describía las escenas como un espectador desapasionado, no implicado en ellas. La sensación de su propio sufrimiento no aparecía por ninguna parte, incluso cuando él era el protagonista (...) Parecía moverse por la vida siempre de la misma manera neutral”.<sup>246</sup>

Nussbaum interpreta el caso de Elliot en los siguientes términos: Elliot tenía cogniciones y también, hasta cierto punto, evaluaciones. ¿Cuál era el problema, entonces? Que carecía del elemento *eudaimonista*. En sus cogniciones y evaluaciones no había “un sentimiento de proyectos vitales en los que su propio ser estuviese involucrado”.<sup>247</sup> ¿Cómo establecer, se pregunta Nussbaum, una jerarquía de prioridades en la vida, sin tener una capacidad para discernir lo que es importante de lo que no lo es? En ausencia de un sentido de implicación personal, no se puede dar un signifi-

---

<sup>245</sup> Damasio, *Descartes's Error*, p. 36. Citado por Nussbaum *Ibid.*, p. 143. La cursiva es mía.

<sup>246</sup> Damasio, *Descartes's Error*, p. 44 y 45. Citado por Nussbaum *Ibid.*, p. 143.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 143.

cado a las cosas en función de la importancia que tienen para uno mismo. Sin evaluación subjetiva del mundo, uno no puede ser más que un *espectador desapasionado*, que ni comprende ni busca el sentido de las cosas, ni tampoco comprende el significado de su propia vida o el de sus relaciones con los demás. Los estudios de Damasio, a juicio de Nussbaum, confirman las ideas expuestas por algunos de los psicólogos cognitivos a los que hemos aludido anteriormente. Para autores como Richard Lazarus, Keith Oatley o Andrew Ortony, las emociones nos proveen de un sentido de cómo relacionarnos con el mundo en concordancia con nuestra jerarquía de objetivos y proyectos.

Llegados a este punto, la autora plantea de nuevo la pregunta ya formulada a propósito de la teoría de LeDoux: concediendo que los estudios de Damasio ponen de relieve que algunas áreas del cerebro son necesarias para que determinado tipo de procesos emocionales y cognitivos acontezcan, ¿significa esto que debemos incluir la información fisiológica en la definición de las emociones? Nussbaum vuelve a defender que considera este paso prematuro, puesto que carecemos todavía de certezas irrevocables en la investigación en este ámbito. Entre tanto, “la definición funcional de las emociones parece descansar sobre una base sólida”.<sup>248</sup> Nussbaum, por tanto, se niega a aceptar que los elementos fisiológicos sean una parte esencial de la emoción.

El único punto en el que Nussbaum critica a Damasio es la tesis de que el objeto de las emociones es el propio cuerpo del sujeto, lo cual, a mi juicio, no es una discrepancia baladí, puesto que la teoría de Damasio retoma la concepción James-Lange, aunque según la autora, lo haga sin caer en el reduccionismo de otros autores. Si lo que caracteriza la teoría de James-Lange es la percepción de los cambios corporales, y tal concepción de las emociones es diametralmente opuesta a la teoría defendida por Nussbaum, y es, con frecuencia, el foco de sus críticas, parece que esta diferencia de planteamientos es en realidad muy elemental, o por lo menos lo suficientemente relevante como para no minimizar su importancia.

En *En busca de Spinoza*, Damasio asume la siguiente idea del filósofo como hilo conductor de sus explicaciones: “la mente humana es la idea del cuerpo hu-

---

<sup>248</sup>Ibid., p. 144.

mano”.<sup>249</sup> Es decir, que la percepción del propio cuerpo forma una idea del mismo en nuestra mente, y la formación de dicha idea es la principal tarea que lleva a cabo nuestra mente. La formulación que Spinoza da en la proposición 23 resulta muy sugestiva para explicarlo con otras palabras: “La mente humana no tiene la capacidad de percibir...excepto en la medida en que percibe las ideas de las modificaciones (afecciones) del cuerpo”. El cuerpo, en consecuencia, es tomado por Spinoza como la instancia fundamental a través de la cual percibimos. La mente sólo es capaz de formar ideas en tanto en cuanto el cuerpo se ve afectado, ya sea por causas externas o internas.

Nussbaum considera que es cierto que todas las emociones comportan un importante elemento eudaimonista y, por lo tanto, una referencia ineludible al yo. Asimismo, el sujeto sabe de la importancia de la meta o el apego en cuestión. Y también es cierto que el cuerpo de uno mismo y los cambios que en él acontecen se experimentan como propios. Ahora bien, de las premisas anteriores no se sigue que el objeto de la emoción sea el propio cuerpo. El objeto es la cosa, persona, situación, o lo que sea, hacia la que el sujeto dirige su atención. A juicio de Nussbaum, Damasio realiza unas afirmaciones acerca del cuerpo que se quedan cortas para captar la concepción que el autor defiende en la mayor parte del libro, que en el fondo es más completa. En mi opinión, las afirmaciones acerca del cuerpo de Damasio no son incompatibles con algunas de las ideas provenientes de las teorías cognitivas, como la de Nussbaum. Por ejemplo, la idea de que las emociones son principalmente percepciones de cambios corporales no las hace incompatibles con la idea de que las creencias pueden realizar cambios en la forma en que se dan dichos cambios corporales. Imaginemos el caso de la, que normalmente aparece acompañada de unos patrones de actividad neuronal y unos cambios fisiológicos determinados. No es preciso negar que estos cambios corporales acontecen para reconocer y subrayar el hecho de que las creencias que suscitan estas emociones son relevantes. Imaginemos a una persona extremadamente racista que experimenta repugnancia y sus síntomas derivados (por ejemplo, una mueca de asco) si le hacen tocar un objeto que ha tocado una persona de otra raza. Lo importante aquí no es si experimenta o no las sensaciones corporales

---

<sup>249</sup>Baruch Spinoza, *Ética*, (Madrid: Alianza, 1998), parte II, (proposición 7), citado por Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, p. 18.



asociadas a la repugnancia. Lo verdaderamente relevante es que existen unos principios morales a los cuales no estamos dispuestos a renunciar, que nos dicen que esa persona tiene unas creencias incorrectas que le llevan a actuar mal. Por lo tanto, consideraremos que lo apropiado es que deje de sentir esas sensaciones corporales cuando piense en una persona de otra raza, pero la vía para conseguirlo no podrá ser otra que hacerle cambiar de ideas. Si sus ideas cambian, también lo harán otras cosas, como su percepción de la realidad (los esquemas mentales a través de los que entien- de el mundo serán distintos), o sus reacciones emocionales.

Finalmente, en lo que respecta a las aportaciones de las neurociencias para el estudio de las emociones, nuestra autora considera que esta disciplina puede “efec- tuar contribuciones ricas y esclarecedoras a la comprensión de las emociones, su in- tencionalidad y el papel que desempeñan en la economía de la vida animal”.<sup>250</sup> Pero, por lo pronto, insiste en que debemos ser prudentes a la hora de incorporar dichos conocimientos a una posible definición de las emociones particulares.

### *2.7.3. La intencionalidad de las emociones desde las teorías no-cognitivas*

Como hemos visto en el capítulo anterior, la noción de “intencionalidad” es un concepto clave en las teorías de la emoción. Tradicionalmente, habían sido los teóricos cognitivistas quienes se habían hecho custodios de este concepto. Ahora bien, es tan difícil negar que las emociones se encuentran dirigidas a un objeto que, en los últimos tiempos, también los teóricos de las corrientes no-cognitivas han tra- tado de incorporar esta noción a sus planteamientos. Examinaremos aquí las pro- puestas de tres autores que ya son familiares para nosotros, pues a menudo han apa- recido como antagonistas de las ideas de Nussbaum en otros apartados: Jesse Prinz, Craig DeLancey y Peter Goldie.

Jesse Prinz defiende que las emociones poseen intencionalidad. Se muestra incluso de acuerdo con la idea de objetos formales de Kenny, autor de la corriente cognitiva que ya hemos estudiado. Para Kenny, recordemos, la tristeza representa la

---

<sup>250</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 145.

pérdida de algo valioso. Prinz sostiene que la tristeza por la muerte de alguien tiene como objeto particular la muerte de un ser querido determinado. El objeto formal de la emoción, sin embargo, no es ningún acontecimiento en particular, sino que se refiere a la pérdida.<sup>251</sup> La tristeza, por tanto, “es sobre” la pérdida irrevocable de algo importante. De un modo similar, el objeto formal del miedo es el peligro. El miedo “es sobre” algo peligroso. La explicación de la intencionalidad que nos presenta Prinz, en consecuencia, no difiere demasiado de la propuesta por los autores de la corriente cognitiva, incluida Nussbaum, quien, recordemos, retoma las ideas de Kenny y Lazarus en esta cuestión.

La concepción de Prinz, por cierto, también recuerda a Lazarus, a quien él mismo cita. “En la teoría de la intencionalidad que sostengo –dice Prinz- un estado mental representa lo que quiera que sea que éste tenga función de detectar”.<sup>252</sup> El autor, por tanto, trata de poner de relieve la ligazón existente entre la intencionalidad y la función evolutiva de las emociones. En la teoría de Lazarus cada emoción, o tema relacional nuclear, está diseñado o programado para ser puesto en marcha dada una situación determinada. Así, una situación de pérdida de algo valioso provoca tristeza, y una situación peligrosa provoca miedo.

Los planteamientos de ambos autores, sin embargo, difieren en un punto esencial. Según la interpretación de Prinz, Lazarus piensa que los temas relacionales nucleares son una suerte de “juicios internos”.<sup>253</sup> Para Lazarus, por tanto, lo importante no son sólo las condiciones externas que provocan una respuesta emocional, sino esa especie de juicios que son propios de cada emoción. La lista de temas relacionales nucleares se correspondería con una serie de actitudes proposicionales propias de cada uno.

Prinz considera que Lazarus habla solamente de la estructura de las emociones, mientras que él habla de su contenido. Prinz introduce las nociones de contenido real y contenido nominal, señalando que el contenido nominal de una emoción son las representaciones de estados corporales y que el contenido real de la emoción

---

<sup>251</sup>Prinz, *Gut reactions*, p. 63.

<sup>252</sup>Ibid., p. 186.

<sup>253</sup>Ibid., p. 65.

son las condiciones ambientales que causan un estado (recordemos: la situación de peligro causa miedo). No comentaremos aquí la teoría de Prinz en detalle; no obstante, vale la pena señalar que aquello a lo que se refiere cuando habla del contenido de las emociones no parece ser en realidad muy distinto a la concepción de las emociones como temas relacionales. En realidad, no creo que sea apropiado decir que Lazarus solo está interesado en poner de relieve cuál es la estructura de las emociones. Sin duda, su teoría nos proporciona información de este tipo, puesto que pone de relieve la lógica que subyace a las emociones. Sin embargo, Cuando Lazarus señala que el tema relacional nuclear del miedo es la percepción de un peligro, ¿no está acaso señalando cuál es su contenido? Lo mismo ocurre con Nussbaum, que trata de desentrañar la *estructura* cognitiva de las emociones, y para ello se remite necesariamente a su *contenido*. Por ejemplo, como veremos más adelante, al estudiar la estructura cognitiva de la compasión o, por decirlo de otro modo, el entramado de contenidos o juicios que la componen, nos encontramos con que esta emoción entraña tres creencias: la idea de que el daño sufrido por la otra persona es severo, la idea de que es inmerecido, y la idea de que su sufrimiento es algo que afecta mi bienestar.

Por otra parte, considero que identificar los temas relacionales de Lazarus con actitudes proposicionales no es adecuado. Probablemente sea más acorde con la intención del autor interpretar su teoría de forma similar a cómo lo hace Nussbaum. Merece la pena recordar que, tal y como hemos visto, también ella ha presentado argumentos en contra de la concepción cognitiva como una teoría ligada a las actitudes proposicionales y la capacidad para el lenguaje.

Pese a estar en desacuerdo con lagunas de las críticas que lanza Prinz hay reconocer que el autor pone sobre la mesa una cuestión relevante: la idea de que las emociones tienen un contenido afectivo que no tiene por qué poder ser reducido a conceptos, pensamientos o juicios. Con esto no quiero decir que la teoría de Nussbaum sea reduccionista. Sin embargo, en ocasiones la autora pone demasiado esfuerzo y recursos en tratar de mostrar que podemos elaborar una explicación completa de las emociones prescindiendo completamente de los elementos no cognitivos. Y esta es una postura que quizá sea demasiado radical, puesto que aceptar que existen componentes tales como el placer o el dolor no tiene por qué empobrecer una teoría de la emoción, o poner obstáculos al proyecto de educar las emociones.

Craig DeLancey, por su parte, realiza una aproximación al estudio de las emociones desde un punto de vista naturalista, es decir, que el autor defiende una metodología empírica para la investigación de las emociones. DeLancey tampoco se compromete con la idea de que las emociones representan una clase natural. Para argumentar esta postura, el autor retoma los planteamientos de Paul Griffiths, quien afirma que sólo podemos considerar emociones aquellos fenómenos que guardan una serie de similitudes y pueden ser estudiadas por las ciencias experimentales, o, en otras palabras, el conjunto de fenómenos que suelen ser denominados emociones básicas o programas de afectos tal como los formularon Sylvan Tomkins y Paul Ekman. Esta caracterización de las emociones se encuentra inserta dentro de la teoría de la mente que defiende DeLancey. El autor rechaza una visión de la mente que priorice las actividades cognitivas por encima de otras habilidades que los seres humanos compartimos con otros seres del reino animal, como las habilidades de percepción o las disposiciones afectivas. El principal argumento que esgrime DeLancey es que la teoría cognitiva concibe las emociones como juicios y, en consecuencia, las vincula excesivamente a nuestra capacidad para las actitudes proposicionales y el lenguaje. Según DeLancey, la teoría cognitiva encuentra dificultades a la hora de poder explicar las emociones de los niños y de los animales, ya que sus respuestas afectivas sólo pueden interpretarse en términos no-lingüísticos o mediante lo que el autor denomina una "intencionalidad no-cognitiva".<sup>254</sup> A juicio del autor, los avances en neurociencia y psicología ponen de relieve que las emociones pueden ser provocadas por estímulos subliminales que viajan por las vías subcorticales.<sup>255</sup> El autor defiende, en consecuencia, que la intencionalidad de las emociones no puede entenderse del modo en que lo hacen los autores cognitivistas, sino que debemos hablar de "*action-directing intentional states*", esto es, estados intencionales que dirigen acciones.<sup>256</sup> Según DeLancey, estos estados intencionales están basados en una clase de representaciones distinta a las representaciones de los juicios y pensamientos.

Merece la pena destacar una consecuencia práctica del planteamiento de DeLancey. Para el autor, la capacidad de actuar conforme a unos fines, es decir, la auto-

---

<sup>254</sup>DeLancey, *Passionate engines*, p. 101.

<sup>255</sup>Ibid., p. 91.

<sup>256</sup>Ibid., p. 95.

nomía, no reside, como piensan los defensores de una teoría cognitiva, en las habilidades cognitivas más elevadas que nos distinguen del resto de criaturas del reino animal. Para DeLancey, el fundamento de la autonomía debería buscarse en las habilidades afectivas y de percepción y acción. Si bien esta conclusión es discutible (aunque por falta de espacio no nos dedicaremos a ello), hay que reconocer que el autor pone sobre la mesa un problema filosófico muy interesante, el de la autonomía, y lo vincula a nuestra capacidad para tener emociones.

De la propuesta de DeLancey, cabe destacar varias cuestiones. En primer lugar, no queda claro por qué su concepción de la intencionalidad es mejor que la de autores cognitivistas como Kenny, Lazarus o Nussbaum. El autor nos habla de unas representaciones que causan unos estados intencionales que dirigen la acción. Es decir, que las emociones involucran una suerte de representaciones que provocan ciertas conductas. El miedo, por ejemplo, es una emoción que involucra una información del tipo "esta situación es peligrosa", y, por lo tanto, provoca un comportamiento determinado (de huida, de parálisis, de ansiedad, etc.). Pero a lo que está aludiendo DeLancey no es otra cosa que la lógica implacable de las emociones de la que hablaba Lazarus, y que también Nussbaum recoge: las emociones responden al modo en que evaluamos un acontecimiento; si valoro una situación como peligrosa (si creo que entraña una amenaza, si me la represento como tal), entonces sentiré miedo. Por otra parte, ya sabemos que ni Lazarus ni Nussbaum pretenden identificar las emociones con proposiciones lingüísticas. Por lo tanto, las críticas de DeLancey en este aspecto pueden ser desechadas.

De la propuesta de DeLancey podemos valorar su empeño en mostrar que una concepción de las emociones que no tiene en cuenta otras facultades, además de las estrictamente cognitivas, es una concepción incompleta. No es que esta objeción pueda esgrimirse contra la teoría de Nussbaum, pero en cualquier caso es una idea acertada, que además refrenda de algún modo otra idea: que una racionalidad que no contemple los afectos es una racionalidad incompleta.

El último intento de unir la intencionalidad a una teoría no cognitiva que vamos a examinar es el de Peter Goldie. Este es, a mi juicio, el argumento mejor planteado. Goldie deja muy claro que excluir los sentimientos de una explicación de

las emociones implica intelectualizarlas en exceso.<sup>257</sup> Esta opción, en consecuencia, resulta artificial y poco acertada a Goldie, ya que los sentimientos o sensaciones corporales constituyen una parte esencial de la experiencia emocional.

Goldie sostiene que, a pesar de que los cognitivistas pretenden lo contrario, la noción de intencionalidad no explica gran cosa por sí misma. Las emociones, efectivamente, se encuentran dirigidas hacia un objeto, pero lo que se dirige hacia éstos no son juicios, o por lo menos no únicamente juicios, sino también sentimientos. Es por ello que Goldie introduce la noción de "*feeling towards*" o sentimiento dirigido hacia algo. Así pues, parece que el autor trata de evitar una intelectualización excesiva en nuestras explicaciones de la emoción, pero no por ello excluye la importancia de los pensamientos, las creencias o, en un sentido más amplio, la cognición. Como el propio autor indica: "Sentir hacia es pensar sobre algo con sentimiento, de tal modo que tus sentimientos emocionales estén dirigidos al objeto de tu pensamiento".<sup>258</sup> Así, tener una emoción (lo que él denomina "sentimiento emocional" significa percibir algo, representar algo en la mente, en el pensamiento, y tener una reacción emocional acorde con dicha percepción. De nuevo, esta definición parece más que compatible con otras que hemos examinado: si el objeto de nuestro pensamiento es una situación que percibimos como peligrosa, entonces los sentimientos que se dirigen hacia esa situación (o persona, o lo que sea) son de temor. El ejemplo que emplea el autor es el de la repugnancia: si el pudín es una comida que me repugna es porque mis sentimientos de asco se encuentran dirigidos hacia una propiedad del pudín que percibo como repulsiva (como, por ejemplo, la textura viscosa).<sup>259</sup> La intencionalidad se dirige a un rasgo del pudín que me parece sobresaliente y me provoca un sentimiento.

Goldie, por tanto, defiende que los sentimientos deben ser tenidos en cuenta en las teorías de la emoción. Sin embargo, su postura no parece incompatible con la de otros autores cognitivistas como Nussbaum. Ella, por ejemplo, explica las experiencias emocionales de una forma similar. Recordemos que la autora llega a definir

---

<sup>257</sup>Goldie, *The emotions: a philosophical exploration*, p. 41.

<sup>258</sup>Ibid., p. 19. "Feeling towards is thinking of with feeling, so that your emotional feelings are directed towards the object of your thought" en el original. La traducción es mía.

<sup>259</sup>Ibid., p. 20.

las emociones como una especie de "ver cómo" (es decir, de representaciones, de percepciones de un aspecto importante de las cosas). En lo que difieren uno y otra es que, mientras que para él los sentimientos son esenciales en este proceso, Nussbaum minimiza su importancia, sosteniendo que "el asentimiento a una apariencia" es la emoción (como, por ejemplo, "la ruptura de nuestra condición autosuficiente", en el caso de la aflicción). Ciertamente, si Nussbaum no se enrocara tanto en una postura cognitivista, quizá no tendría que enzarzarse en complejas argumentaciones que no siempre contribuyen a hacer más completa su explicación. Quizá fuera más sencillo admitir, sin caer por ello en un reduccionismo, que en las emociones, simplemente, *también* intervienen los sentimientos. Es probable que con esto su teoría ganara más poder explicativo. Al fin y al cabo, ¿de verdad podemos estar tan seguros de que los sentimientos no forman parte de la experiencia emocional en alguna medida?

## 2.8. APETITOS CORPORALES, ESTADOS DE ÁNIMO, EMOCIONES Y ACCIÓN

Nussbaum elabora una teoría en la que apetitos, deseos y estados de ánimo se distinguen de las emociones. No obstante, a través de su planteamiento cognitivo-evaluativo, consigue relacionar estos elementos con las emociones y explicar su influencia mutua. Las teorías no cognitivas encuentran más dificultades a la hora de dar cuenta de estos detalles, e incluso, en ocasiones, parece que confunden fenómenos tales como los apetitos y los deseos con las emociones mismas.

Tanto las emociones como los apetitos son elementos de la psicología animal que sirven para vincularle con su medio. Éstos se encuentran irremediabilmente ligados al propio bienestar precisamente porque son una respuesta a la presencia o ausencia de objetos importantes para ese bienestar. Nussbaum concede que los apetitos tienen cierto grado de intencionalidad. Ahora bien, la diferencia entre apetitos corporales y emociones reside precisamente aquí: en el tipo de *intencionalidad* que opera en uno y otro caso. El mejor planteamiento de la cuestión en el mundo antiguo fue propuesto, a juicio de nuestra autora, por Platón en un oscuro pasaje de la *República* (cuya interpretación sigue siendo controvertida) en el que expone las diferen-

cias que existen entre las partes apetitiva y la racional del alma.<sup>260</sup> Nussbaum lo explica como sigue:

Los apetitos siempre están dirigidos a un determinado tipo de objeto del que nunca se separan: la sed a la bebida, el hambre al alimento; y el apetito en sí mismo no contiene ningún pensamiento adicional acerca del valor o la bondad del objeto. Resultan entonces *fijados a su objeto e indiferentes al valor del mismo*.<sup>261</sup>

Las emociones, por el contrario, entrañan en su interior una concepción de la importancia y el valor del objeto, como hemos visto en apartados anteriores. Lo que resulta fundamental en la emoción, según la teoría cognitiva-evaluativa de Nussbaum, es el valor con el que invisten a su objeto. Por otra parte, las emociones son flexibles en cuanto a sus objetos. El temor, la aflicción o la ira pueden tener un objeto u otro totalmente distinto. Así pues, las emociones, a diferencia de los apetitos corporales, “*se hallan imbuidas de valor*” y “*son flexibles en cuanto a sus objetos*”.<sup>262</sup>

Otra diferencia entre estos dos fenómenos que está relacionada con la intencionalidad tiene que ver con el diferente origen de los apetitos y las emociones. Pensemos en un apetito corporal como el hambre: éste se presenta como resultado de la propia condición corpórea del animal, es fruto de las necesidades de su cuerpo. Por esta razón, Nussbaum sostiene que el apetito corporal nos *empuja*; el apetito surge de la criatura con relativa independencia del mundo. Ello no excluye, no obstante, que la presencia de un objeto apetecible, como un alimento que se le antoje sabroso, haga que el apetito se acreciente.

En el caso de las emociones ocurre precisamente lo opuesto: es el objeto el que *tira de* ellas, puesto que es algo que se le aparece como importante a la criatura. El deseo de tipo sexual constituye, según la autora, una suerte de híbrido, que acontece sin la necesaria presencia del objeto y demanda satisfacción, pero que, por otra

---

<sup>260</sup> Platón, *República*, IV, 435 y siguientes. Una tercera parte del alma, la irascible, podría ser la que se corresponde con las emociones, pero Nussbaum advierte que la explicación en este punto resulta poco desarrollada y algo confusa.

<sup>261</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 157.

<sup>262</sup>Ibid., p. 157-158.



parte, también puede ser traído a la existencia por la presencia del objeto. La intencionalidad para este tipo de deseo sería rica y selectiva.

Volviendo de nuevo a la cuestión de la flexibilidad y adaptabilidad de estos fenómenos, nos encontramos con que los apetitos corporales son impulsos, y que, por lo tanto, no desaparecen por sí mismos. El hambre, por ejemplo, permanece aunque no haya ningún objeto de la clase apropiada (alimento) en las inmediaciones. Es más, el apetito no desaparecerá aunque la persona tenga cerca un objeto de la clase apropiada para satisfacer el apetito, pero rechace activamente recurrir a él por algún motivo. Imaginemos que nos encontramos en una barca en medio del mar: por más que tengamos la creencia de que el agua del mar no se puede beber, nuestra sed no se desvanecerá. Las emociones, afirma la autora, funcionan de un modo distinto: una vez se modifican las creencias relevantes sobre su objeto y su valor, desaparecen. Sin embargo, esto no implica que cambiar las creencias sea una tarea fácil.

No todos los autores estarían de acuerdo con esta aseveración. Alguien podría objetar que, a diferencia de lo que ocurre con los juicios, los cambios corporales son más acordes con las emociones por el hecho de que comparten con ellas un mismo curso temporal.<sup>263</sup>Podríamos, no obstante, dar argumentos en contra de esta idea basándonos en el planteamiento de Nussbaum: en este caso el miedo es una evaluación de una situación como peligrosa; la emoción (situacional) aparece de forma intensa y apremiante, hasta el punto de que incluso va acompañada de síntomas físicos; cuando nos damos cuenta de que el peligro ha pasado, nuestras creencias evaluativas sobre lo temible de la situación y sobre las implicaciones para nuestra vida y bienestar cambian, y poco a poco la emoción se va disipando, así como sus síntomas corporales. Con el tiempo, quizá, este temor se convierta en una emoción de fondo, cuando el incidente nos haga pensar que existe la posibilidad de un ladrón puede entrar en casa. También es posible que la emoción simplemente desaparezca.

---

<sup>263</sup> Imaginemos que, estando solos en casa, oímos un ruido y pensamos que es un ladrón, que está intentando entrar. Nos acercamos al lugar de donde parece proceder el ruido y nos encontramos con que simplemente se trataba de un objeto que hemos dejado mal colocado y se ha caído. Aunque ahora pensemos que la situación no es peligrosa, lo más probable es que nuestro corazón siga acelerado durante algún minuto más, que nuestra respiración siga siendo entrecortada, que continúen temblando nuestras piernas, etc.

Como hemos sugerido las emociones son también más flexibles que los apetitos también por otro motivo. Los apetitos corporales se hallan fijados a su objeto, y, en consecuencia, no pueden ser sobornados con los objetos de otros apetitos: el agua no puede quitarnos el hambre, ni un pedazo de pan la sed. Las emociones, en cambio, pueden encontrar satisfacción en varios objetos. El amor, en caso de carecer de un objeto de una determinada especie, puede buscar satisfacción en otro. En este ejemplo, curiosamente, la emoción se parece más a algo que empuja a la persona, que a algo que tira de ella. La explicación que da Nussbaum a este hecho es que puede ocurrir que la persona haya ideado una concepción de vida buena en la que amar a otra persona sea un elemento importante. En tal caso, la persona siempre necesitará tener a alguien a quien querer. El deseo sexual volvería a estar aquí en un plano intermedio, puesto que con frecuencia persiste en ausencia de un objeto apropiado, pero, por otra parte, puede resultar enormemente flexible con los objetos de una misma clase.

Nussbaum sostiene, asimismo, que lo propios de las emociones es ser selectivas con los objetos a los que se dirigen. No obstante, también los apetitos son susceptibles de ser educados, habituados y de adquirir un criterio selectivo, por lo menos parcialmente. Así, en función de la educación, de la cultura en que hayamos crecido y también en función de las preferencias personales, desarrollaremos un tipo u otro de preferencias en cuanto a qué alimentos tomamos, en qué cantidad, cómo los cocinamos, en qué momentos del día, etc. Los apetitos, influidos por la cultura, pueden dirigir su atención al valor de ciertos objetos.<sup>264</sup>

Hemos hablado de las diferencias que existen entre las emociones y los apetitos corporales. Entre ambos fenómenos, sin embargo, no existen sólo diferencias, sino también relaciones causales. El hecho de que sintamos temor, esperanza, aflicción o amor no es independiente de que también seamos capaces de experimentar sed, tengamos necesidad de guarecernos del frío, saciar nuestro hambre, etc. Es por ello que “la naturaleza de nuestra necesidad corporal modela nuestra geografía emocional”.<sup>265</sup> Los apetitos indican a qué necesidades corporales debemos atender, y por

---

<sup>264</sup>Ibid., p. 159.

<sup>265</sup>Ibid., p. 160.

ello es lógico que tengamos emociones relativas a los objetos del mundo que satisfacen esas necesidades.

La distinción entre emociones y estados de ánimo resulta más complicada de llevar a cabo que la distinción entre apetitos y emociones. Las emociones siempre tienen objeto, pero, en numerosas ocasiones, éste puede ser un objeto vago: temor porque los proyectos fracasen, esperanza porque puedan venir tiempos mejores, alegría por un estado de cosas. En estos casos, es muy difícil distinguir las emociones de los estados de ánimo. Fenómenos tales como la melancolía, la euforia, la irritabilidad, o la serenidad, serían ejemplos del mismo tipo. Cuanto más general es un objeto, más difícil resulta distinguir una emoción de un humor: un estado de alegría muy general porque a uno le va bien la vida, tiene un objeto muy general; una alegría que sea una suerte de efervescencia que no va dirigida a ninguna cosa (es decir, que carece de intencionalidad), no es una emoción, sino más bien un estado de ánimo. Sin embargo, es difícil ver la diferencia entre una y otra.

El hecho de que las fronteras entre un concepto y otro no estén totalmente claras no perturba a Nussbaum. La autora considera que proceder con excesiva rigidez o ser dogmático en las definiciones es una fuente de problemas. Una buena explicación debe prestar atención a los fenómenos, y tratar de explicarlos con el mayor esmero. Pero no por ello hay que incurrir en clasificaciones que fijen límites demasiado rígidos o irrealmente nítidos. Tales clasificaciones resultan, a su juicio, “sospechosas”.<sup>266</sup> Nussbaum, un vez más, se muestra favorable a las definiciones detalladas pero flexibles, como ya lo hiciera en sus disquisiciones a propósito de nociones tales como las de “juicio” o “cognición”.

Las emociones se encuentran, por último, estrechamente ligadas a la acción. Ahora bien, éstas no tienen por qué entenderse como deseos de tipos de acción particulares.<sup>267</sup> Las emociones registran la manera en que las cosas se encuentran respecto a un componente que es necesario para nuestro bienestar. Este reconocimiento valorativo, en combinación con las creencias o pensamientos y percepciones a propósito

---

<sup>266</sup>Ibid., p 161.

<sup>267</sup> Nussbaum recomienda aquí lectura de J. Deigh, "Cognitivism in the Theory of Emotions," *Ethics* 104, no. 4 (1994): 824-854 para un debate sobre los puntos de vista basados en el deseo.

de la situación, constituyen *motivaciones* para actuar. Así, por ejemplo, un miedo concreto motiva una acción evasiva, y un sentimiento de ira conlleva una motivación para la represalia<sup>268</sup>. Las emociones, no obstante, no siempre señalan un curso de acción determinado. Cuando las cosas están bien entre el sujeto y el objeto de la emoción, es posible que la emoción no motive para ninguna acción, sino más bien para que el estado de cosas actual se preserve en el tiempo. Esto puede manifestarse, según Nussbaum, “prescindiendo en absoluto de cualquier acción, o bien en una suerte de goce exuberante, o en una sosegada contemplación”.<sup>269</sup> Por otra parte, una emoción como la alegría, dice la autora, puede no implicar ningún deseo, sino llevarnos simplemente a querer expresarla. ¿Pero esto no sería, de hecho, un deseo de acción? Si estar alegres nos lleva a, por poner su propio ejemplo, escuchar música o a escribir, podemos afirmar, por lo menos en cierto sentido, que la emoción constituye, al menos, una motivación para la acción.

Por otra parte, es preciso señalar que, puesto que las emociones son juicios de tipo evaluativo, poseen una vinculación íntima con la motivación. El resto de creencias o juicios carecen de esta conexión. Es decir, una creencia que contiene información sobre el mundo y que sólo sea descriptiva, pero no evaluativa, no nos mueve a actuar de una forma u otra. Yo puedo creer, por ejemplo, que “en las civilizaciones antiguas, la esclavitud era una práctica habitual”, y tener al mismo tiempo la creencia evaluativa de que “la esclavitud es una práctica execrable desde el punto de vista moral”. La primera afirmación sería meramente descriptiva, pero la segunda sería evaluativa y, además, reflejaría el deseo de que el mundo fuera de una forma determinada, a saber, un lugar en el que no exista la esclavitud.

---

<sup>268</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 162.

<sup>269</sup>Ibid., p. 162. Quizá sería mejor decir que la intención de preservar un estado de cosas no sólo puede promover el inmovilismo, sino también mover a la acción para lograrlo. Por ejemplo, en una relación de *philia* (sea de pareja o de amistad) que se aprecie y se quiera conservar necesita ser cultivada mediante distintos tipos de comportamiento cada día: comunicándose, buscando la cercanía y el bien del otro, siendo honesto, etc.

### III. La teoría cognitiva de las emociones y las sociedades humanas

#### 3.1. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD EN LAS EMOCIONES HUMANAS

Como hemos visto en el capítulo anterior, Nussbaum se muestra favorable a la hipótesis de que algunas emociones son compartidas por todos los seres humanos, y también con los seres del reino animal en virtud de su importancia adaptativa. Es decir, que acepta que puede haber una base biológica común a todas las criaturas capaces de experimentar fenómenos emocionales. Para los estudiosos de las emociones de corrientes más científicas, como la psicología evolutiva, esta base biológica constituye el punto de partida de sus explicaciones. Asimismo, otros autores cuyas ideas hemos tratado en esta tesis, como los integrantes del programa de afectos, los neurocientíficos Antonio Damasio o Joseph LeDoux e incluso filósofos como Jesse Prinz o Paul Griffiths, se centran en la utilidad de las emociones desde el punto de vista adaptativo para urdir sus teorías.

El hecho de que las emociones tengan una base biológica que compartimos todos los seres humanos hace que algunos fenómenos afectivos fundamentales como la ira, el temor, la aflicción o el amor se encuentren y se hayan encontrado presentes en todas las culturas y contextos históricos. Las emociones, no obstante, *son conformadas de forma distinta por sociedades distintas*. Así pues, los repertorios emocionales, las ocasiones apropiadas para mostrar una emoción, o la forma de expresarlas, varían enormemente entre sociedades. La experiencia subjetiva de la emoción, por tanto, también se encuentra modelada por las *normas sociales* y por la *historia individual*.<sup>270</sup> Estas diferencias, en consecuencia, marcan la experiencia subjetiva de la emoción, pero también su expresión, o el comportamiento que se deriva de ellas. Estas son las cuestiones que analizaremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>270</sup>Ibid., p. 168.

La antropóloga Catherine Lutz, a cuya bibliografía recurre a menudo Nussbaum, ha estudiado la variación cultural de las emociones y los sentimientos en diferentes sociedades. Son ya célebres sus investigaciones sobre los *ifaluk*, una sociedad compuesta por unas 430 personas, situada en la Micronesia. Lutz dedica especial atención al concepto de '*song*', que podría entenderse como el equivalente a nuestra indignación moral o ira justificada, y que simboliza la percepción de una transgresión moral. Según la autora, la exhibición de '*song*' posee un papel fundamental a la hora de propiciar el comportamiento adecuado en la persona hacia la que va dirigido. Esto es debido a que el sujeto que ha llevado a cabo la acción moralmente reprochable siente '*metagu*', miedo, ansiedad, al saberse objeto de enfado.<sup>271</sup> En efecto, "'*song*' – afirma Lutz – no tendría este efecto en la vida moral de la comunidad si el miedo no fuera evocado por él". Es en este punto donde el concepto de *ker* (happiness/excitement)<sup>272</sup> adquiere un papel un tanto contradictorio desde el punto de vista occidental, y donde se ve claramente que las emociones y su expresión se encuentran enormemente influidas por la cultura. A nosotros nos resulta familiar la idea de que un niño feliz (*happy*), es un niño sano, y que fomentar tal estado emocional es algo necesario para su bienestar. Para los *ifaluk*, sin embargo, el sentimiento de *ker* debe ser vigilado de cerca, y en ocasiones, incluso atajado. El porqué de esta asombrosa diferencia entre nuestra cultura y los usos y costumbres *ifaluk* se encuentra en el funcionamiento del sistema moral de esta sociedad. Estar contento o excitado (*ker*) resulta placentero y amoral al mismo tiempo para los *ifaluk*. Este sentimiento lleva a la gente a conducirse de forma más sociable y espontánea. Pero también a la desmesura, el libertinaje y la irreverencia. En definitiva, el sentimiento de *ker*, rompe el compás moral de la comunidad, y es una amenaza para la buena marcha de la misma. Como se puede observar, para los *ifaluk* (aunque probablemente, también para el

---

<sup>271</sup>Catherine Lutz, "Morality, Domination and Understandings of 'Justifiable Anger' among the Ifaluk," en *Everyday Understanding: Social and Scientific Implications*, eds. Gün R. Semin y Kenneth J. Gergen. (Londres: Sage, 1990), 204-225. Para saber más sobre los sentimientos en la sociedad *Ifaluk* y sobre cómo su vocabulario emocional está impregnado de significado moral, ver Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

<sup>272</sup> Lutz traduce '*ker*' por '*happiness/excitement*'. Para el castellano he empleado 'contento' o 'feliz' en función del contexto.

resto de sociedades), las emociones y los momentos apropiados para su aparición o expresión, no pueden desvincularse de las reglas y jerarquías de valores morales. No en vano, la buena persona en esa sociedad es calmada y tranquila (*maluwelu*), temerosa o ansiosa (*metagu*), y de temperamento no caliente (*sigsig*). La mala persona, en cambio, se comporta mal (*gataulap*), no es temerosa y es de temperamento caliente.<sup>273</sup> Las normas sociales, como vemos a través del ejemplo de Lutz, influyen enormemente en la construcción del imaginario emocional de una sociedad, y en los patrones de expresión que las emociones toman.

Las teorías centradas en la importancia de la fisiología y los sentimientos explican las reacciones corporales que a menudo aparecen asociadas a las emociones, pero a menudo olvidan dar cuenta del complejo entramado de hábitos, creencias, usos, normas morales, recuerdos, pensamientos, expectativas vitales, etc. que se encuentran indisolublemente ligados a la experimentación de dichos cambios corporales.

### *3.1.1 De dónde proviene la variación social*

Nussbaum pone de relieve que algunas características de la vida humana son invariables, debido a que son dictadas por la naturaleza de nuestro cuerpo y por las interacciones que éste mantiene con el mundo. Una de estas características es nuestra menesterosidad. El ser humano, a pesar de desarrollar unas capacidades cognitivas que le permiten sobrevivir y dominar el mundo, forma parte de una especie físicamente débil. Estamos apegados a nuestra supervivencia de forma innata, y por ello tenemos emociones que resultan inseparables de nuestra tendencia natural a la conservación. Una sociedad que no conociese el miedo, señala nuestra autora, no sólo resultaría sorprendente, sino que, además, estaría abocada al más absoluto fracaso.

Así pues, existen emociones, como el miedo en algunas de sus formas más primitivas e innatas, que están grabadas a fuego en nuestra biología como consecuencia de nuestra herencia animal y que por lo tanto son ubicuas. El miedo a los

---

<sup>273</sup>Ibid., p. 112.

relámpagos, a los ruidos fuertes y repentinos, a los animales grandes o a la oscuridad poseen una relevancia adaptativa que hace que estén presentes en todo ser humano.<sup>274</sup> De forma similar considera Nussbaum que en todas las sociedades encontramos una serie de emociones similares. Así, en toda sociedad existe alguna variedad de ira, esperanza o aflicción. Algunos de nuestros apegos intensos, como aquellos que se dirigen hacia nuestros progenitores o cuidadores o “las bases tempranas de la empatía imaginativa y de la compasión social” también son fenómenos emocionales omnipresentes.

Habida cuenta de la universalidad de ciertos aspectos de nuestra vida afectiva, ¿qué características podemos invocar para dar cuenta de las diferencias en la vida emocional de unas sociedades y otras?

1) En primer lugar, tenemos las *condiciones físicas*.<sup>275</sup> Algunas sociedades deben hacer frente a una clase de peligros que otras desconocen. Los *ifaluk* estudiados por Catherine Lutz se preocupan mucho más que nosotros por los peligros de la naturaleza, y su repertorio emocional se encuentra esculpido por esta preocupación. Un joven soldado romano que hubiera vivido en la época imperial también tendría unos registros emocionales muy diferentes de los nuestros: su inventario emocional estaba modelado por la idea de que su cometido en la vida era derrotar a los enemigos bárbaros de Roma. Por otra parte, incluso dentro de una misma sociedad, unos individuos disponen de unas posibilidades de ocio que no están a la alcance de todos sus congéneres. El amor romántico, por emplear el ejemplo de la propia autora, requiere de ciertas condiciones materiales de comodidad y tiempo libre. Las condiciones físicas también pueden influir en otros aspectos de la vida afectiva. El gusto por el recogimiento o el goce que hay en la contemplación solitaria de un bosque es un placer desconocido para un habitante de una ciudad como Calcuta.

---

<sup>274</sup> Nussbaum se ha referido al trabajo de autores como Pinker y Hauser, que han realizado numerosos estudios en torno a algunos miedos innatos de base biológica. Ver S. Pinker, *Cómo funciona la mente*, (Barcelona: Destino, 2007) y Marc Hauser, *Moral Minds. The Nature of Right and Wrong*, (Nueva York: Harper Collins, 2006).

<sup>275</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 180.



2) Las sociedades divergen, asimismo, en sus *creencias metafísicas, religiosas y cosmológicas*.<sup>276</sup> El miedo a la muerte es omnipresente; sin embargo, toma formas muy diversas en función de si la persona que lo siente cree que en la existencia de otra vida más allá de la muerte o no cree esto en absoluto. También la aflicción por la muerte de un ser querido puede experimentarse de forma distinta en uno y otro caso. En el primero, acompañada de esperanza. En el segundo, de desesperación. Incluso puede tomar formas todavía más distintas. Los balineses, por ejemplo, piensan que la reacción apropiada ante la muerte de un ser querido no es el llanto, sino la risa. No es que consideren que se trata de un acontecimiento alegre, pero creen que la risa posee una suerte de efecto catártico –lo mismo que ocurre con el llanto en la cultura occidental-. Por otra parte, los balineses parecen sentirse superiores cuando se confrontan cara a cara con un acontecimiento doloroso y son capaces de reírse de él. Esta acción implica tener la habilidad de controlar la propia vida y no ser una víctima, y, en consecuencia, constituye un motivo para sentir satisfacción. La risa, además, es vista por los balineses como una fuente de bienestar y vigor físico. No sólo hace que la sangre fluya por las venas, sino que alivia tensiones y suaviza los tejidos y músculos. Estos síntomas físicos se acompañan de una mayor energía, más fuerza vital, y sentimientos y pensamientos positivos. Por estos motivos la aflicción se encuentra, de algún modo, ligada a la enfermedad en la cultura balinesa.<sup>277</sup>

3) Las *prácticas* o usos y costumbres también configuran el repertorio emocional de los miembros de una sociedad.<sup>278</sup> Estas prácticas, por lo general, se encuentran vinculadas a las dos fuentes de variación social que ya hemos mencionado: las creencias metafísicas, cosmológicas o religiosas y las condiciones físicas. Nussbaum señala que, en la India, es típico que las madres lleven a sus bebés sobre la cadera todo el tiempo durante los primeros meses de vida, con la finalidad de poderlos alimentar cuando lo requieran y que, al mismo tiempo, las madres no interactúen en absoluto con sus retoños: éstas están demasiado ocupadas atendiendo las tareas do-

---

<sup>276</sup>Ibid., p. 181.

<sup>277</sup>Unni Wikan, *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), en particular los capítulos 8 (Laughter, sadness and health reconsidered) y 9 (Vitality and health).

<sup>278</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 182.

mésticas y el cuidado de otros hijos. Por otra parte, las viviendas son espacios con un grado de intimidad mucho menor que en nuestras sociedades, puesto que es frecuente que vecinos y familiares entren y salgan de las casas constantemente. Las madres occidentales, por el contrario, pasan largos períodos de tiempo a solas con sus bebés, en un espacio íntimo, hablando, sonriéndole, dedicándole toda su atención. Aunque resulta difícil aislar estos factores para conocer con certeza qué influencia tienen en el desarrollo emocional, lo que es bastante probable es que este influjo exista. Quizá esta percepción temprana de ser el centro del universo sea el primer paso en la conformación del carácter occidental, que tiende a encerrar ciertas tendencias egocéntricas y narcisistas, alimentadas desde luego en los posteriores años de desarrollo<sup>279</sup> (¿Quién no ha oído hablar hoy día de los “pequeños tiranos” del hogar?).

Otro buen ejemplo de usos y costumbres que establecen diferencias, no sólo entre miembros de distintas culturas, sino entre los miembros de una misma cultura, son las prácticas educativas en función del sexo.<sup>280</sup> Como bien señala Nussbaum, la costumbre de preparar a los niños para la vida pública y a las niñas para continuar con las tareas domésticas “modela poderosamente el desarrollo de los géneros en muchas sociedades”.<sup>281</sup>

4) Las diferencias *lingüísticas* también conforman la vida emocional de diversas maneras.<sup>282</sup> La autora considera, no obstante, que el papel de la lengua ha sido sobreestimado y que resulta complicado calibrar su influencia correctamente. Nussbaum advierte que no se debe caer en el error de pensar que si un término no existe para designar una experiencia en un contexto social o cultural dado, entonces ésta no existe. Ya Aristóteles apuntó la ausencia de léxico para designar algunos patrones de conducta virtuosa, que, sin embargo, eran susceptibles de ser descritos y ejemplificados. No existía, por ejemplo, ninguna palabra para nombrar una disposición de carácter moderada para la ira y la voluntad de tomar represalias. Aristóteles optó final-

---

<sup>279</sup> Nussbaum trata extensamente estas cuestiones en el capítulo cuarto de *Ibid.* “Las emociones y la primera infancia”.

<sup>280</sup> Para un estudio ya clásico sobre las desigualdades entre sexos, y el papel de la educación en las mismas ver Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, (Madrid: Cátedra, 2005).

<sup>281</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 183.

<sup>282</sup>*Ibid.*, p. 184.

mente por emplear el término *praótes* (serenidad), aunque reconociendo su imprecisión. Nussbaum atribuye este hecho a la preponderancia y la buena valoración social que tenían los comportamientos retributivos. Otro ejemplo: las culturas griega y latina poseían numerosos términos para expresar distintas formas de cólera, lo que parece poner de relieve que era una emoción que les preocupaba extraordinariamente. Cicerón, por su parte, indicó que el latín sólo tenía un término para el amor (*amor*), mientras que el griego tenía varios, cada uno para un tipo de amor distinto. Siguiendo con el ejemplo del amor, Catherine Lutz nos habla de la palabra ifaluk *fago*, que abarca un espectro amplio de significado, que comprende tanto el amor en el sentido occidental, como la compasión (cuidado del débil y tristeza por la mala suerte de otro). Lutz señala que, en la cultura estadounidense, la palabra amor suele asociarse al amor romántico. Para los *ifaluk*, en cambio, la experiencia paradigmática de *fago* son los cuidados maternos y la satisfacción de necesidades básicas. Pero la lengua, advierte Nussbaum, no determinan estas diferencias, sino que más bien son las condiciones físicas las que lo hacen. Así, una sociedad próspera, en la que sus miembros no tienen que preocuparse por la supervivencia, puede dedicar más tiempo y esfuerzo al amor romántico, mientras que la focalización en el amor compasivo es más propia de una sociedad como la *ifaluk*, cuya experiencia de las carencias materiales y la vulnerabilidad resulta central.

5) Por último, las *normas sociales*. Puesto que las emociones son “valoraciones evaluadoras”, dice Nussbaum, “podemos esperar que los puntos de vista culturales sobre lo valioso, afecten a éstas muy directamente”<sup>283</sup>. Una sociedad en la que el honor sea valorado de forma extraordinaria, atribuirá un valor negativo a las ofensas contra el mismo, y, además, considerará oportunas muchas ocasiones para la cólera. Desde el punto de vista de los estoicos, cuanto más valor se otorga a los bienes externos, cuyo control escapa a nuestras manos, más propensos somos a la aflicción, el temor o la envidia. “Si dejas de esperar, dejarás de temer”, escribió Séneca<sup>284</sup>. La vergüenza por mostrar el cuerpo desnudo, por ejemplo, suele ser habitual en nuestras sociedades, y no digamos ya en otras sociedades, como los países musulmanes; para

---

<sup>283</sup>Ibid., p. 185.

<sup>284</sup>Ibid., p. 186.

una tribu de la Amazonia, en cambio, resultaría absurdo sentir semejante afecto en tal situación.

Las sociedades, dice Nussbaum, “poseen diferentes doctrinas normativas acerca de la importancia del honor, el dinero, la belleza corporal y la salud, la amistad, los niños o el poder político”<sup>285</sup>. No es de extrañar, por tanto, que de acuerdo al sistema de valores de una sociedad, las emociones tomen una forma u otra. En función de las diferencias normativas en lo que respecta a la importancia de unas cosas u otras, las ocasiones apropiadas para cada emoción serán también distintas.

### *3.1.2. Diferentes clases y niveles de variación social*

Del mismo modo en que podemos hablar de distintas fuentes de variación social, también podemos hablar de diversas clases y niveles de diferenciación. Nussbaum señala que cada una de las cinco fuentes de variación desempeña un papel en las diferencias existentes entre distintos tipos de juicios normativos. Así, el deseo de los *uktu* de evitar la cólera viene modelado por las condiciones físicas en las que viven, y, detrás de la aversión balinesa a mostrar la aflicción, se encuentran las creencias metafísicas.<sup>286</sup> A continuación expondremos brevemente cada clase de variación social.

1) En primer lugar, Nussbaum señala que los criterios de *manifestación conductual* apropiada para distintas emociones cambian de una sociedad a otra, y que, por lo tanto, son susceptibles de ser aprendidos. Así, los *ifaluk* enseñan que se debe “llorar grande” por una pérdida, los balineses que hay que parecer animado y sonreír y los ingleses que hay que tratar de mantener una serena compostura. En algunos casos podemos imaginar que la experiencia emocional puede resultar bastante parecida entre sociedades, y que lo que más difiere entre unas y otras es su manifestación exterior. En otros, apunta nuestra autora, las normas conductuales quizá sean capaces

---

<sup>285</sup>Ibid., p. 186.

<sup>286</sup>Ibid., p. 191.

de alterar la experiencia. No nos sorprende, por ejemplo, que un finés sea más tímido y reservado que un estadounidense o un español.

Nussbaum trae a colación en este punto los trabajos de Paul Ekman, quien, recordemos, apuntó que algunas expresiones faciales básicas (cólera, temor, asco, sorpresa, alegría, tristeza) eran reconocibles en cualquier contexto cultural. Aunque de forma menos concluyente, los estudios de Ekman también sugirieron una tendencia intercultural a la expresión de tales emociones. Al parecer, incluso los sujetos predispuestos culturalmente a inhibir determinadas expresiones emocionales, mostraron un gesto inicial momentáneo, que después era reprimido. ¿Qué muestran estas investigaciones? A juicio de Nussbaum, que existe una base evolutiva que subyace a algunos comportamientos emocionales. No ponen de manifiesto, en cambio, que estas expresiones básicas resulten esenciales en el comportamiento de una cultura determinada o que sin estas expresiones no sea posible reconocer que una persona está experimentando la emoción en cuestión. Tampoco que la inhibición de la dirección que toma una conducta facial no pueda ser borrada por el aprendizaje social (piénsese en las manifestaciones de tristeza de los balineses, que son anuladas por creer que representan un peligro para la salud). Por otra parte, las emociones pueden expresarse de una manera u otra como forma de engaño, fingiendo una emoción a través de una expresión facial. En este caso se asume una conducta de forma artificial.

Nuestra autora critica duramente a Paul Griffiths, porque considera que éste, a pesar de tomar como referente a Paul Ekman, lo interpreta de forma errónea. Griffiths piensa que Ekman sostiene que las emociones se experimentan de manera universal. Y, a juicio de Nussbaum, esto no es coherente con lo Ekman postula. Las investigaciones de Ekman se centran en la manifestación conductual de algunas emociones (aquello que Griffiths designa como el lado del *output*). Pero no se ocupa del contenido de las emociones, ni tampoco de las formas subjetivas en que las personas interpretan las situaciones en tanto ligadas a una emoción particular.<sup>287</sup> Nussbaum

---

<sup>287</sup>Ibid., p. 187-88. Nussbaum hace referencia a Griffiths, *What emotions really are*, que expone estas ideas en el capítulo tercero.

concluye que podemos aceptar la universalidad de algunas emociones sin renunciar por ello a la variación cultural en lo que refiere a su manifestación conductual.<sup>288</sup>

2) Encontramos otra clase de variación en los *juicios sobre el valor de una categoría emocional en su integridad*. Para los esquimales *uktu* de la antropóloga Jean Briggs la cólera es siempre una reacción inapropiada en los adultos. Así, a pesar de que los *uktu* son capaces de experimentar esta emoción como cualquier otro ser humano, consideran que su exhibición constituye un signo de inmadurez: “los adultos deben dejar de lado esas niñerías”.<sup>289</sup> En esto, señala con perspicacia Nussbaum, los *uktu* se comportan como unos verdaderos estoicos.

La autora compara esta actitud con la descrita en la Roma de Séneca. En la sociedad romana se esperaba de un hombre que fuera “viril”, que estuviera apegado a su honor, y, por tanto dispuesto a enfadarse por una afrenta. Nussbaum observa que tanto en las taxonomías emocionales establecidas por los estoicos griegos como en las romanas, la cólera era considerada una suerte de emoción placentera dirigida hacia el futuro. Así pues, “estas diferencias en el juicio normativo afectan a la propia experiencia”.<sup>290</sup> Mientras que para los *uktu* el enfado es motivo de vergüenza y sentimiento de falta de madurez, para los romanos lo es de orgullo viril.

Retomando de nuevo la emoción del amor, Nussbaum señala que para las sociedades occidentales actuales el amor romántico-erótico posee un grado de relevancia nada habitual en el resto de sociedades del mundo (hecho que tienen su origen en una prolongada tradición proveniente de Europa). Por el contrario, los *ifaluk* no

---

<sup>288</sup> A pesar de que Ekman es uno de los referentes de las teorías no cognitivas, lo cierto es que su propuesta es muy equilibrada, tal y como hemos visto en el primer capítulo de esta tesis. Al poner de relieve la importancia de los usos y costumbres, la educación y el aprendizaje a la hora de dar forma a la respuesta emocional, Ekman desmarca su teoría de las corrientes más reduccionistas y deterministas. Las emociones no son una mera reacción instintiva, automática, innata y universal. Estos elementos pueden constituir una parte importante de las mismas, pero las emociones son más complejas y entrañan cogniciones, evaluaciones y un proceso de aprendizaje social. Ekman, además, guarda un lugar para la capacidad de evaluación y deliberación conscientes que también puede incidir en el curso de la respuesta emocional.

<sup>289</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 188.

<sup>290</sup>Ibid., p. 189.

creen que ésta sea una experiencia fundamental y una fuente de significado en la vida. Y esto no ocurre porque no experimenten el amor romántico, sino simplemente porque las cuestiones que tienen un papel primordial para ellos son la estabilidad material y la supervivencia.

3) En tercer lugar, las sociedades enseñan concepciones diferentes acerca de los *objetos apropiados para una emoción*, y estas concepciones moldean la experiencia y el comportamiento. En el derecho penal anglo-estadounidense, por ejemplo, se considera que hay ocasiones en las que es razonable que un hombre se enfade de manera violenta. Esta doctrina, que se encarna en normas sociales, recibe el nombre de “doctrina de la provocación razonable. Estas ocasiones apropiadas incluyen el adulterio de la esposa (aunque no de la prometida), o un golpe en la cara (aunque no en las orejas)”.<sup>291</sup> Según Nussbaum, aunque los jueces saben que la gente se enfada con virulencia por diferentes tipos de provocaciones, la suposición que subyace a esta doctrina es que las normas sociales constituyen una guía para las normas de las condenas. Así, una persona bien educada, sólo responde con furia cuando ha sufrido cierta clase de provocaciones.

En la actualidad, señala nuestra autora, los objetos apropiados para una emoción han cambiado notablemente. La esposa de un hombre no es considerada como algo de su propiedad, y ya no se piensa, por tanto, que el adulterio constituya la “mayor invasión de la propiedad de un hombre”. En concordancia con este hecho, nos encontramos con que un hombre que sea acusado de asesinato y alegue la razonabilidad de su cólera violenta a causa de un adulterio para librarse de la condena por asesinato y conseguir una por homicidio, lo tiene francamente difícil en nuestros días. Por otra parte, se han añadido nuevos objetos de cólera apropiada a nuestro repertorio, por ejemplo, la ira de una mujer maltratada contra su maltratador.

Estas diferencias, además de darse dentro de una sociedad, se dan también, obviamente, entre sociedades distintas. Los romanos, a diferencia de nosotros, tenían un amplio repertorio de ocasiones apropiadas para la cólera extrema. En *De la ira*,

---

<sup>291</sup> Nussbaum desarrolla estas ideas en Dan Kahan and Martha Nussbaum, "Two Conceptions of Emotion in Criminal Law," *Columbia Law Review* 96, no. 269 (1996): 374; Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*.

Séneca escribe sobre incidentes triviales que provocan repuestas desmesuradas, incluso asesinas. Aunque la idea de Séneca, dice Nussbaum, es que el lector vea lo que la sociedad enseña como aceptable, y que posteriormente comprenda que en realidad resulta inaceptable.<sup>292</sup>

4) Por último, las *taxonomías de la emoción* divergen entre sociedades. Si bien todas las sociedades poseen alguna variedad de los principales tipos de emociones, Nussbaum advierte que ni siquiera en las grandes categorías genéricas existe una correspondencia perfecta entre culturas. Como hemos visto, el *fago ifaluk* entraña elementos de lo que nosotros entendemos por amor, pero también de lo que en nuestras sociedades equivale a la compasión, y gira en torno a la vulnerabilidad y las necesidades del objeto. A juicio de Nussbaum, una cultura que vincule el amor al carácter especial que adquiere el objeto para el sujeto, o a sus cualidades valiosas, en vez de vincularlo a su necesidad, no puede unir ambas emociones en una sola categoría.

Dentro de un género de emociones, incluso en el seno de una misma sociedad, pueden existir también diferentes especies particulares de una emoción. En el mundo griego, por ejemplo, el amor podía tomar diversas formas en función de sus peculiaridades. El *éros* griego, es un deseo vehemente de tipo erótico muy centrado en un objeto, con voluntad de control y posesión del mismo. El *éros*, además, no tiene por qué ser mutuo. La *philia*, por el contrario, no es necesariamente sexual (aunque puede serlo), pero sí asume el beneficio mutuo y la reciprocidad. El *ágape*, por último, es un amor benevolente y desinteresado. Nussbaum señala que una lengua sin tales términos amorosos, puede también tener las experiencias que corresponden a esos términos, pero advierte certeramente que “los contrastes conceptuales representan y determinan, al parecer, contrastes reales en la experiencia: un griego no espera que el amor erótico, en cuanto tal, persiga la reciprocidad”,<sup>293</sup> por oposición a una concepción moderna del amor erótico, que pone particular énfasis en la correspondencia y la reciprocidad.

---

<sup>292</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 192.

<sup>293</sup>Ibid., p. 193.



### 3.2. LA COMPLEJIDAD DE LAS EMOCIONES HUMANAS: DIFERENCIAS ENTRE LA EMOCIÓN HUMANA Y LA EMOCIÓN ANIMAL

Nussbaum dedica un pequeño apartado de *Upheavals of Thought* a explicar algunas diferencias entre los seres humanos y los animales, a saber, diferencias relativas a la percepción del tiempo, al uso del lenguaje y a la capacidad para comprender normas, que dotan de complejidad a la experiencia emocional humana. Cabe señalar que estos elementos poseen un manifiesto vínculo con la cultura y, por tanto, con la variación social del repertorio emocional humano. Estas observaciones podrían constituir un buen fundamento para rebatir a aquellos que pretenden explicar las emociones de una forma reduccionista prestando atención únicamente a su dimensión biológica. En efecto, existe cierta continuidad entre los mecanismos biológicos de respuesta de algunos animales y los mecanismos biológicos de respuesta de los seres humanos, pero ello no implica que la respuesta emocional sea un fenómeno meramente natural y sencillamente explicable desde la biología.<sup>294</sup>

En primer lugar, los seres humanos poseen una capacidad de *pensamiento temporal* que en los animales sólo se da de forma limitada. Así, un ser humano tiene un gran número de recuerdos; es capaz de tener expectativas y de planear proyectos; y es consciente de que la vida tiene un proceso que empieza con el nacimiento y acaba con la muerte.<sup>295</sup> La experiencia de sí mismo en tanto yo continuo se da precisamente gracias a esta capacidad de pensamiento temporal. Esta facultad nos permite, asimismo, establecer rutinas y hábitos, y ser conscientes de ello.

Los animales, por otra parte, no poseen una capacidad similar a la de los seres humanos para la *generalización*.<sup>296</sup> Los animales podrían reconocer algunos objetos

---

<sup>294</sup> Puesto que la autora trata de dar una explicación de las emociones humanas que también pueda explicar las emociones animales, podemos presuponerle la intención de establecer cierta continuidad entre los animales y los seres humanos. Cabe recordar que la autora es defensora de los derechos de los animales. Pero aun así tiene la honestidad de hablar de las diferencias que existen entre animales y humanos. Sus explicaciones arrojan luz sobre estas cuestiones con gran perspicacia, se esté de acuerdo o no con la finalidad que persigue.

<sup>295</sup>Ibid., p. 172.

<sup>296</sup>Ibid., p. 173.

del mundo como ejemplos de tipos que han visto con anterioridad, es decir, como elementos particulares de una clase general. El animal es capaz de reconocer, por ejemplo, la clase general de los ‘alimentos’, la de los ‘depredadores peligrosos’ o la de ‘los miembros de su propia especie’. Pero esto es de esta forma porque así lo exige su supervivencia. Otras categorías, como aquellas que demandan una conciencia refinada de patrones históricos o estructuras sociales, o aquellas que tienen que ver con asuntos cívicos o políticos, quedan fuera de su alcance.

La cuestión importante aquí es que los seres humanos poseen una capacidad de pensamiento que hace que sus emociones sean más complejas que las de los animales. Los seres humanos tienen especificidades tales como: “ser miembro de un grupo particular con una historia particular”, “la idea de pertenecer a una especie que ha causado grandes males y que también pueda conseguir ciertos logros”, “la idea de luchar por la justicia nacional o global” o “el sentido de que ciertas calamidades son condición común a la propia especie”.<sup>297</sup>

Otra diferencia entre los animales y los seres humanos está relacionada con el grado en que unos y otros poseen *conceptos causales*. Las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a este tipo de conceptos. La vergüenza o la cólera precisan de esta clase de pensamiento causal: para sentirlas, es necesario que crea que he hecho algo merecedor de oprobio, en el caso de la primera, o que alguien me ha causado un daño, en el de la segunda. Los animales serían capaces de concebir las cosas de esta manera, pero sólo de forma vaga. Imaginemos un perro que siente miedo de los hombres. El perro cree, se figura, le parece, que los hombres son peligrosos y temibles. Pero no sabe que la suya es una historia de maltrato que comenzó cuando sólo era un cachorro.

Una capacidad fundamental de los seres humanos es la de ponerse en el lugar del otro, *imaginar* cómo es estar en su piel. Esta habilidad para adoptar la perspectiva de los demás resulta esencial para la vida en común, para la vida afectiva y para la moralidad. Ya hemos visto el papel que desempeña esta facultad en el sentimiento de compasión. Si bien los animales más inteligentes son capaces de experimentar emo-

---

<sup>297</sup>Ibid., p. 173.

ciones de este tipo de forma limitada, hay animales que ni siquiera pueden hacerlo a un nivel básico.<sup>298</sup>

Por otra parte, gracias a su inteligencia, que poseen en mayor cantidad que los otros animales, los seres humanos tienen la asombrosa cualidad de *preguntarse acerca del mundo*. Religión, metafísica, ciencia o filosofía son actividades en las que únicamente el ser humano se embarca. Estas explicaciones del mundo proveen “un marco de comprensión dentro del cual operará el pensamiento causal y temporal”.<sup>299</sup> La forma de este marco, por supuesto, modelará la configuración de las emociones. Así, “la ira es conformada por opiniones sobre quién es responsable de qué y sobre el modo de funcionamiento de la causalidad del mal. El temor es modelado por pensamientos relativos a qué agencias dañinas existen en el mundo, su grado de peligrosidad y cómo prevenirse contra ellas”.<sup>300</sup>

Las diferencias cognitivas que hemos visto hacen que el concepto del yo y el concepto de las relaciones que el yo mantiene con los otros alcancen un nivel de sofisticación en el hombre distinto del de cualquier otro animal. Los animales única-

---

<sup>298</sup> Los monos, por ejemplo, poseen cierta capacidad para la empatía y la reciprocidad. No así otros animales menos inteligentes como los gusanos de seda o los peces. Frans de Waal ha estudiado ampliamente los mecanismos emocionales complejos que los seres humanos compartimos con algunos primates. Ver Frans B. M. de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, (Barcelona: Herder, 1997); F. B. M. de Waal, "Homo homini lupus? Morality, the social instincts, and our fellow primates," *Neurobiology of Human Values* (2005): 17-35; Frans B. M. de Waal, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*, (Nueva York: Three Rivers Press, 2009); Frans B. M. de Waal, "The Antiquity of Empathy," *Science* 336, no. 6083 (2012): 874-876. No obstante, es preciso insistir en la idea de que, por más que haya similitudes y mecanismos compartidos entre la mente animal y la mente humana, existen diferencias cualitativas entre una y otra. Como señala Ignacio Morgado, “la corteza cerebral de los primates infrahumanos no está tan desarrollada como la nuestra y ésa parece ser una importante clave de las capacidades superiores”. Haciendo referencia a algunos comportamientos prosociales de los bonobos descritos por de Waal, Morgado manifiesta que el animal no puede elaborar sentimientos sociales complejos, puesto que éstos entrañan conocimientos amplios sobre el contexto, la vida individual del objeto al que se dirigen los sentimientos, lo que determinados acontecimientos suponen para él, etc. Ignacio Morgado, *Emociones e inteligencia social*, (Barcelona: Ariel, 2010), p. 49 y 50.

<sup>299</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 175.

<sup>300</sup>Ibid., p. 175.

mente pueden tener un *sentido del yo* rudimentario, y, en algunos casos, ni siquiera pueden llegar a tenerlo. El carácter eudaimonista de las emociones, afirma Nussbaum, descansa sobre un sentido del yo, de sus objetivos y de sus proyectos vitales. En el caso de los animales, algunos aspectos del mundo cobran una importancia preeminente, en relación a las necesidades apremiantes de ese yo rudimentario. En el caso de los seres humanos, en cambio, existe una concepción organizada del yo, que concibe comprensivamente y ordena esos objetivos y proyectos. Nuestros objetivos y fines, además, son flexibles y susceptibles de reformulación de un modo en que lo son para ninguna otra especie.

En relación al aspecto anterior, Nussbaum señala que hay en las emociones una lógica que no existe en el resto del reino animal. Si bien los seres humanos pueden tener objetivos equivocados o inconsistentes, y tener emociones esculpidas a partir de esos objetivos, lo cierto es que el descubrimiento de una equivocación o inconsistencia puede convertirse en “motivo de deliberación, autocrítica o, al menos, de preocupación”.<sup>301</sup> Las emociones humanas, por tanto, están “*sujetas a deliberación y revisión* según la reflexión general sobre los objetivos y proyectos propios”<sup>302</sup>. Nussbaum añade:

Si (...) una persona cree que la dignidad exige no depender de nada ni nadie fuera de uno mismo, pero al mismo tiempo está tan apasionadamente apegada a su estatus y reputación que se enfurece si en una cena la sientan en un sitio que no es o bastante digno, se halla ante una inconsistencia, pues a la vez cree y no cree que cierto elemento externo está revestido de enorme importancia.<sup>303</sup>

Por su parte, el estoico Séneca nos dice: “abstengámonos de este mal – refiriéndose a la ira– y purguémonos de él la mente y arranquemos de raíz lo que, por más superficial que sea, rebrotará donde quiera que se haya adherido, y no moderemos la ira, sino eliminémosla del todo (pues, ¿qué moderación cabe en una cosa ma-

---

<sup>301</sup>Ibid., p. 176.

<sup>302</sup>Ibid., p. 176. La cursiva es mía.

<sup>303</sup>Ibid., p. 176.

la?)”.<sup>304</sup> Pero esto no resulta fácil, advierte Nussbaum, cuando la emoción no concuerda con el *sentido reflexivo* del valor. Es por ello que la emoción debe ser objeto de deliberación y ‘terapia’ en tanto reflexión sobre la propia *eudaimonía*. Algo que resulta fundamental para esta tarea deliberativa es la interacción con los demás.

Nussbaum señala que, puesto que los seres humanos son seres sociales y deliberativos, y además poseen capacidad para la abstracción, el objeto de su emoción puede ser también otro grupo humano, una ciudad, una nación, o incluso la humanidad en su totalidad. Por otra parte, las emociones sociales en los seres humanos implican a menudo formas complejas de reciprocidad. El ser humano es, en definitiva, “una criatura ética y socio-política”, y por ello sus emociones son asimismo éticas y socio-políticas, y su existencia se encuentra inextricablemente ligada a las preguntas «¿Sobre qué vale la pena interesarse?» y «¿Cómo he de vivir?».<sup>305</sup>

El lenguaje, como hemos visto, también puede influir también en las emociones y en cómo las experimentamos. Mediante la actividad de la denominación, aduce Nussbaum, organizamos, separamos unas cosas de otras, las unimos en función de afinidades, perfilamos distinciones, para clasificar y definir aquello que experimentamos. Esto no quiere decir que no se pueda, por ejemplo, experimentar temor si uno no es capaz de etiquetar o poner un nombre a esa experiencia. Pero sí implica que la experiencia se ve influenciada por la taxonomía emocional del sujeto que la experimenta. Así, los romanos, a causa de su herencia estoica, poseían un vasto vocabulario para designar numerosas emociones. Autores como Epicteto instaron a sus lectores a vigilarse a sí mismos como si de enemigos al acecho se tratara. Como resultado de semejante énfasis en el autoexamen y la introspección, los estoicos romanos disponían de un rico léxico emocional. En la actualidad, algunas de las emociones y términos para designarlas que en otra época tuvieron una importante presencia se encuentran hoy casi en el olvido. ¿Quién emplea hoy términos como ‘molicie’ (recurrente en los textos de los estoicos romanos) o ‘acidia’ (estado afectivo que preocupó sobremanera a los medievales) para hacer examen de sus propias emociones?

---

<sup>304</sup>Lucio Anneo Séneca, *Diálogos: Sobre la Providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida.* (Madrid: Gredos, 2000), Sobre la ira, III, 42.

<sup>305</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 177.

### 3.3. LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL Y LA EDUCACIÓN EMOCIONAL DESDE LA PERSPECTIVA COGNITIVO-EVALUATIVA

Nussbaum considera que la cultura es un componente fundamental de la explicación de las emociones, y señala que la teoría cognitivo-evaluadora está particularmente bien preparada para dar cuenta de este aspecto. Las diferencias que la variación cultural imprime en los repertorios emocionales (en particular las diferencias que están relacionadas con los procesos de denominación y deliberación en torno al bien), nos dan buenos motivos, según la autora, para profundizar en el papel que desempeña la sociedad en la conformación de las emociones: “las sociedades humanas transmiten prácticas de denominación de las emociones y de la valoración normativa que de hecho se introducen en el contenido de las emociones que sus miembros experimentarán”.<sup>306</sup> Estas prácticas, por tanto, llevan a que distintas sociedades tengan diversos repertorios emocionales.

La autora señala, no obstante, que los partidarios de la construcción social se exceden en sus pretensiones explicativas principalmente por dos motivos: en primer lugar porque consideran que “las fuerzas culturales” son tan poderosas que limitan casi por completo “la variedad y la libertad del individuo”; y, en segundo lugar, porque “crean mundos mutuamente inaccesibles”, de tal modo que pudiera parecer que la comprensión y la comunicación entre distintas sociedades o culturas es imposible.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup>Ibid., p. 179.

<sup>307</sup>Ibid., p. 198. Nussbaum no especifica aquí a qué autores se refiere, pero probablemente tiene en mente autores como Averill o Harré. Ver J. R. Averill, *Anger and Agression: An Essay on Emotion*, (Nueva York: Springer, 1982); J. R. Averill, "A Constructivist View of Emotions," en *Emotion: Theory, Research and Experience. Vol 1: Theories of Emotion*, eds. Robert Plutchik and H. Kellerman. Anonymous (Nueva York: Academic Press, 1980), 305-339; Rom Harré ed., *The Social Construction of Emotions*, (Oxford: Blackwell, 1986). La ya citada Catherine Lutz también es una exponente de esta corriente desde la antropología. Los constructivistas sociales creen que las emociones deben su significado y coherencia a las normas sociales que vamos aprendiendo desde niños. “Las emociones –afirma Averill- no son sólo remanentes de nuestro pasado filogenético, ni pueden ser explicadas en términos

Para rebatir la primera cuestión, Nussbaum señala que, si bien la cultura desempeña un importante papel explicativo, los individuos son muy diferentes entre sí, y esto conlleva variedad en los patrones personales de comportamiento, así como espacios de diversidad dentro de la propia cultura. De este modo, los detalles de la historia individual importan, así como la capacidad de cada uno de pensar por sí mismo y escoger con qué rasgos de una cultura se identifica y con cuáles no.

Por otra parte, la autora señala de forma pertinente que sólo solemos ser conscientes de esto cuando nos referimos a nuestra propia sociedad, pero que tendemos a olvidarlo cuando hablamos de otras sociedades. Se suelen emplear expresiones del tipo “la visión *uktu* de la cólera” o “la visión india del niño”. Además, es habitual que demos por sentado que existen posibilidades de crítica, cambio y formación consciente del desarrollo moral cuando nos referimos a nuestra propia sociedad, pero esto es algo que no siempre tenemos presente cuando aludimos a otras sociedades.

En relación al segundo punto, Nussbaum defiende que la incomprendibilidad recíproca puede salvarse por varios medios. La comunicación intercultural, por lo menos hasta cierto punto, puede centrarse en las experiencias genéricas que derivan tanto de una biología común, como de unas amenazas, preocupaciones y esperanzas similares. La autora señala que las obras de Sófocles y Eurípides pueden traspasar barreras culturales, porque explican experiencias universales de pérdidas y conflictos familiares. Nussbaum también cita un ejemplo de la antropóloga Jean Briggs, que hace referencia al caso de un hombre *uktu* amante de *Il Trovatore* de Verdi. A pesar de que su sencilla vida de cazador nada tenía que ver con la de la realidad representada por Verdi, la tristeza por la muerte de una madre y los deseos de venganza hacia aquellos que nos han dañado no le resultaban ajenas.<sup>308</sup>

---

estrictamente fisiológicos. Más bien, son construcciones sociales, y pueden ser enteramente entendidas sólo sobre un nivel social de análisis”, Averill, *A Constructivist View of Emotions*, 305-339, p. 309 (la traducción es mía).

<sup>308</sup>Jean Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970), p. 154. Citado por Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 199.

De este modo, los actos de lo que la autora denomina “receptividad imaginativa” no son una tarea difícil, puesto que los seres humanos tenemos un trasfondo compartido de experiencias vitales, que en modo alguno nos pueden resultar extrañas, por mucho que difieran entre sí las sociedades. Hay que reconocer que otras formas de vida, o por lo menos algunos de sus detalles, no siempre están a nuestra disposición. El amor cortés medieval, por ejemplo, no parece demasiado viable en la actualidad, puesto que no compartimos las creencias y prácticas que lo sustentaban en aquella época. Podemos comprenderlo de una forma más o menos precisa, mediante la figuración literaria e histórica, pero nosotros mismos no podemos comportarnos así. Nussbaum no excluye la posibilidad de que quizá algunos conceptos contemporáneos de la emoción nos resulten oscuros o difíciles de comprender, pero acaba poniendo el acento en una lógica emocional más o menos universal.

Esta lógica emocional se incardinaría en el marco más amplio de una racionalidad también compartida. En este sentido, la autora señala que, a pesar de que no pretende entrar a fondo en los debates antropológicos a propósito del carácter universal de la racionalidad, podemos afirmar que los actos de interpretación entrañan de algún modo “la asunción de que las cosas tienen sentido y, por lo tanto, de que la comunicación presupone una suerte de racionalidad común”.<sup>309</sup>

Nussbaum hace referencia en este punto al carácter eudaimonista de las emociones. Según la autora, “la concepción cognitivo-evaluadora implica que el contenido emocional en sí integra la búsqueda del florecimiento por parte de una criatura”,<sup>310</sup> y que las emociones constituyen una parte importante en la deliberación acerca de cómo los seres humanos deben vivir. Pero, ¿es necesario sostener una concepción cognitivo-evaluadora de las emociones para que éstas tengan un papel relevante en la vida moral? A juicio de Nussbaum, si consideramos que las emociones son meros impulsos, no cabrá otra posibilidad que no sea suprimirlas o forzarlas para que puedan ser educadas. Por eso sostiene que para Kant la virtud era cuestión de fuerza. Para Nussbaum, por el contrario, las personas pueden modelar el contenido de las

---

<sup>309</sup>Ibid., p. 199. La autora sigue aquí a Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," in *Inquiries into Truth and Interpretation* Anonymous (Oxford: Clarendon Press, 1984), 5-20.

<sup>310</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 201.



emociones, y, sobre todo, pueden dar forma al contenido de las emociones incipientes de los niños. Para Nussbaum, la perspectiva cognitivo-evaluadora nos permite no sólo comprender que las emociones tienen un componente valorativo, sino también “que ellas mismas pueden ser evaluadas y, de alguna manera, alteradas en caso de no superar la crítica”.<sup>311</sup>

En lo que respecta a la educación emocional de los niños, Nussbaum sostiene que los padres son los primeros en transmitir a los hijos una serie de instrucciones que modelan al niño, antes de que el resto de la sociedad ejerza su influencia. Poco a poco, los niños aprenden qué objetos y ocasiones son apropiados para cada emoción. Así, aprenden qué o a quién temer, en qué circunstancias es correcto sentir ira, o de qué conductas es preciso avergonzarse. ¿Qué consecuencias tienen esto para la educación moral? Nussbaum aduce que, si realmente creyéramos que el odio o la agresividad hacia otras razas es un fenómeno innato, no nos quedaría otro remedio que tratar de suprimirlos. De nuevo, la autora considera que, por oposición a lo que ocurre cuando se defiende una teoría cognitivo-evaluadora, cuando se sostiene que las emociones son meros impulsos irracionales no cabe otra opción que vetarlas si lo que se pretende es combatir sus tendencias perniciosas. Según la teoría cognitivo-evaluadora, en cambio, lo que existen son ciertas percepciones de relevancia, y ciertas creencias asociadas a las mismas. Es por esta razón por lo que las normas sociales pueden influir poderosamente en la forma en que sus miembros juzgan los objetos del mundo. Por ejemplo, el odio racial se encuentra estrechamente ligado a la creencia de que las personas cuyo color de piel sea diferente son amenazantes, peligrosas o malas, y a las percepciones asociadas con esta idea. Como se puede observar, cuando nos referimos a objetos no sólo estamos hablando de cosas, sino también de otros grupos sociales, otras naciones, otras clases sociales, gente de ideología distinta o personas de otro sexo. Es importante, por tanto, prestar especial atención a qué clase de ocasiones u objetos se enseña a poner el punto de mira de las emociones más destructivas.

Como conclusión, poniendo de relieve la diferencia existente entre una visión no cognitiva de las emociones, Nussbaum indica que el reconocimiento de la cons-

---

<sup>311</sup>Ibid., p. 202.

trucción social conlleva aceptar que las emociones son, en este sentido, “piezas inteligentes de actividad normativa humana”, y que, en consecuencia, éstas también pueden ser alteradas por la inteligencia humana.<sup>312</sup>

#### 3.4. ¿ES PRECISO SOSTENER UNA TEORÍA COGNITIVA-EVALUATIVA PARA DAR CUENTA DE LA VARIACIÓN CULTURAL EN EL REPERTORIO EMOCIONAL DE LOS SERES HUMANOS?

Nussbaum reconoce que una teoría de las emociones cognitiva-evaluadora no es necesaria ni suficiente para explicar la variación social. Según la autora, también desde una visión mecanicista se puede concebir que las emociones sean modeladas en cierta medida por la cultura.

James, cuya hipótesis principal consiste en considerar las emociones como percepciones de estados corporales, nos da un buen ejemplo de esto. Aceptando la premisa anterior, James postula que “la emoción comienza y termina con lo que llamamos sus efectos y manifestaciones”. Podría parecer que, en virtud de esta caracterización, resulta imposible ejercer algún tipo de influencia externa en las emociones. Sin embargo, James no niega en absoluto la importancia de la cultura a la hora de conformar nuestras emociones. Obsérvese el siguiente fragmento, en el que James afirma que la cultura influye en que algo se perciba como beneficioso o como perjudicial, y, en consecuencia, en que aparezca una reacción emocional u otra:

En las sociedades primitivas “Bien” puede significar que me den un trozo de carne de res, y “Mal” puede significar que apestarme un golpe en el cráneo. En nuestra “época culta”, “Mal” puede significar no saludarme en la calle, y “Bien” darme un rango académico honorario. La acción en sí misma puede no resultar significativa, en tanto que pueda percibir en ella una intención o *animus*. *Ésa* es la percepción que suscita la emoción; y puede provocar en mí, un hombre civilizado que experimenta el trato de una sociedad artificial, lo mismo que a un

---

<sup>312</sup> Ibid., p. 202.

prisionero de guerra salvaje, que se entera de que sus captores van, o bien a comerle, o bien a hacerle miembro de su tribu.<sup>313</sup>

Si bien lo que enfatiza James es que lo que provoca reacciones en nosotros no es la situación misma, sino la intención que percibimos en los otros, en este párrafo se pone de relieve que el autor asume que las creencias culturales influyen en algún punto en la forma en que interpretamos las acciones de los demás, y en la forma en que experimentamos las emociones. Así pues, incluso desde una perspectiva no cognitiva puede sostenerse que, en función de las creencias culturales una misma situación puede ser parecernos peligrosa, o dejarnos absolutamente indiferentes. El salvaje del ejemplo de James necesitaría haber sido socializado en un contexto completamente distinto (como por ejemplo el nuestro) para comprender por qué recibir un cargo académico honorario es algo bueno, y algo susceptible de provocar emociones como el orgullo, la alegría, o el engrimiento.

James afirma, además, que podemos aumentar o disminuir la intensidad de los sentimientos en función del grado de expresión que estemos dispuestos a darles. Así, afirma que “dar rienda suelta” a los síntomas del pesar o la cólera no hace sino aumentar estas pasiones, y que el pánico aumenta con la huida. Del mismo modo, “cada acceso de llanto hace más agudo el pesar” en una escalada que no termina hasta que se alcanza “el agotamiento de la maquinaria”. James concluye que, si nos negamos a expresar una pasión, ésta finalmente se extingue.<sup>314</sup> De este modo, la forma de acabar con un estado de ánimo melancólico pasa necesariamente por enderezar la postura, dejar de suspirar, y no hablar en un tono de voz triste; la manera de acabar con la cólera, contar hasta diez, no vaya a ser que entonces el motivo de nuestro enfado se nos figure ridículo. Estos ejemplos ponen de manifiesto que James pensaba que se puede ejercer una influencia sobre el proceso emocional, para forzarlo en una direc-

---

<sup>313</sup>William James, "What is an Emotion?" *Mind* 9 (1884): 188-205, p. 196-197.

<sup>314</sup> James sugiere: “Desfrunza el ceño, avive la mirada, enderécese y hable en un tono animado, salude jovialmente y su corazón debe estar realmente frígido si no se descongela gradualmente”. William James, "Qué es una emoción?" in *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas en psicología filosófica*, eds. Cheshire Calhoun and Robert Solomon. Anonymous (México: Fondo Cultura Económica, 1989), 141-157, p. 159.

ción u otra, para acrecentarlo o para extinguirlo, recurriendo a la modificación de nuestros estados corporales.

Lo que resulta más sorprendente aquí es que James aplica este mismo razonamiento al ámbito de la educación moral, afirmando que:

No hay un precepto más valioso en la educación moral que éste (...): si deseamos dominar las tendencias emocionales indeseables en nosotros mismos, debemos asiduamente (...) llevar a cabo los *movimientos externos* de aquellas disposiciones contrarias que preferimos cultivar. La recompensa a la persistencia vendrá infaliblemente, al desvanecerse la morriña o depresión, y al ocupar su lugar una alegría y amabilidad reales.<sup>315</sup>

Es decir, que para reducir aquellas tendencias indeseables que son innatas en los seres humanos, lo que debemos de hacer es cultivar las disposiciones contrarias. Del mismo modo en que la tristeza o la melancolía pueden combatirse mediante movimientos externos, también otras inclinaciones, como la crueldad o la indiferencia pueden ser minimizadas mediante la educación moral.

A pesar de que Nussbaum considera que sostener una teoría cognitivo-evaluadora de las emociones no es necesario para entender cómo la sociedad conforma el repertorio emocional de sus miembros, sostiene que este modelo explicativo es muy apropiado. Al fin y al cabo, las creencias sobre lo que debe considerarse valioso e importante poseen un papel fundamental en la experiencia emocional, sea cual sea el marco teórico desde el que partamos para analizar las emociones. Tales creencias, como hemos visto a lo largo del capítulo, “pueden ser modeladas con fuerza por las normas sociales, así como por la historia individual”.<sup>316</sup>

El filósofo David Konstan coincide con la opinión de Nussbaum, afirmando que los enfoques que tienen en cuenta los aspectos cognitivos de las emociones permiten comparar de una forma muy interesante las diferencias entre las culturas, al contrario de lo que ocurre con las teorías que se centran en buscar universales. Dice

---

<sup>315</sup>Ibid., p. 151-152.

<sup>316</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p 170.

Konstan: “Si las emociones dependen al menos en parte de las creencias, entonces tienen una historia análoga a la de las culturas o sociedades que las han generado”.<sup>317</sup>

La postura de Nussbaum es crítica con aquellos sectores (normalmente provenientes de la psicología evolutiva y cognitiva) que ignoran el papel de la sociedad en la conformación de las emociones y que defienden que las emociones son una suerte de repertorios de respuesta universales programados por la naturaleza. Algunos psicólogos y antropólogos, en el extremo opuesto del espectro, se refieren con frecuencia a las emociones como un mero constructo, una creación cultural que se erige por necesidad en función de las circunstancias vitales comunes de un grupo social. La concepción cognitiva-evaluativa planteada por la autora es una propuesta equilibrada, que toma en consideración la función biológica de las emociones (recordemos que tiene en cuenta la importancia de los objetos y situaciones del mundo para la supervivencia y bienestar del sujeto), sin descuidar la influencia proveniente de las normas y costumbres sociales a la hora de dar forma a nuestro repertorio emocional.

### 3.5. CONCLUSIONES

A la largo de este capítulo hemos visto que los teóricos cognitivistas, incluida Nussbaum, niegan que los aspectos fisiológicos sean relevantes a la hora de comprender la emoción, a pesar de reconocer que suelen acompañarlas. Los teóricos no cognitivistas, por su parte, no descartan que las cogniciones puedan tener algún rol causal, pero niegan que las emociones puedan identificarse con juicios.

Si bien ya hemos señalado que la insistencia de Nussbaum en sostener que las emociones son juicios puede inducir a confusión al lector (y además esta idea es el blanco de la mayor parte de las críticas a su teoría), lo cierto es que éstas siempre se encuentran ligadas a creencias, pensamientos, proyecciones de valores, percepciones, recuerdos, etc. Por lo tanto, parece difícil negar su cariz cognitivo y admitir que son permeables a los procesos de pensamiento.

---

<sup>317</sup>David Konstan, *Pity Transformed*, (Londres: Duckworth, 2001), p. 9.

Por otra parte, creo que los autores cognitivistas no aciertan al insistir en que los elementos fisiológicos no son un componente fundamental de las emociones. Creo que uno de los principales motivos para sostener esto es precisamente el argumento de Nussbaum al que hemos aludido anteriormente: toda emoción se da en un cuerpo, el organismo es el soporte material de la emoción. Entonces, ¿cómo negar que la emoción es, en algún sentido, un proceso fisiológico? Aceptar este hecho no implica incurrir en un reduccionismo que identifique las emociones con un mero sentimiento de cambios corporales, pero sí entraña reconocer que las emociones *también* son un proceso fisiológico, y que además pueden ir acompañadas de sensaciones.

Nussbaum quizá es demasiado severa con los teóricos no cognitivos. La autora, recordemos, sostiene que las teorías no cognitivas fallan por varios motivos: 1) No pueden dar cuenta de la individuación de las emociones (rasgos distintivos de cada emoción); 2) Si sólo son una sensación corporal, carecen de intencionalidad (no se dirigen hacia un objeto); 3) Las sensaciones son cambiantes y pueden variar teniendo una misma emoción, o no coincidir entre una ocasión y otra; 4) No se puede definir una emoción haciendo alusión únicamente a las sensaciones que la acompañan.

Sin embargo, hemos comprobado que cuando examinamos las propuestas más recientes de algunos teóricos no cognitivistas destacados, como Prinz, deLancey o Goldie, vemos que sus planteamientos no son tan simples, y que los autores han tratado de salvar este pliego de objeciones que con mucha frecuencia se han esgrimido contra ellos, en ocasiones con éxito. Mi propósito aquí, no obstante, no es defender las bondades de la teoría no cognitiva, puesto que la teoría de Nussbaum ha mostrado ser una propuesta muy bien pertrechada para dar cuenta de la complejidad de las emociones.

Lo que sí me gustaría poner de relieve a modo de conclusión es que quizá adoptar un marco teórico u otro no es tan importante como nuestra autora ha defendido. Al fin y al cabo, ¿de verdad es muy relevante definir el miedo como “la creencia de que algo malo está por venir” o como “una respuesta automática ante la percepción de un peligro”? En realidad, ninguna de las dos posturas renuncia a la otra, porque ni los no cognitivistas niegan que en las emociones intervengan las creencias,

por lo menos en alguna medida, ni Nussbaum elude la función evolutiva de las mismas. En resumen: adoptar un marco teórico u otro no significa desatender por completo los aspectos que uno de los marcos toma como fundamentales. A final, unos autores y otros podrían estar más cerca de lo que ellos mismos están dispuestos a reconocer.

Nussbaum parte de la idea de que las emociones tienen un potencial que puede ir a favor o en contra de nuestras aspiraciones morales, en función de cómo sea encauzado. Puesto que las emociones se encuentran estrechamente vinculadas a las creencias, dando forma a las creencias, podemos dar forma a las emociones.

Si a lo largo del tercer capítulo hemos mostrado que la propuesta de Nussbaum no olvida que las emociones se encuentran ligadas de forma inextricable a nuestra supervivencia y nuestro bienestar, en el cuarto y último capítulo de esta primera parte, también hemos visto que la autora huye de cualquier tipo de reduccionismo biológico, puesto que también contempla la importancia de las normas, y de los usos y las costumbres que configuran los diversos repertorios emocionales de las sociedades.

Comprender el desarrollo histórico de las emociones no es una cuestión baladí, puesto que el conocimiento de la historia de las ideas no sólo nos sirve para hacernos una representación del pasado y saber cómo hemos llegado a tener las ideas que conforman nuestro presente, sino que dicho conocimiento adquiere un sentido normativo. Es decir, que comprender cómo se han desarrollado determinadas ideas también nos sirve para formarnos un criterio conforme al cual dirimir qué creencias, actitudes, o incluso emociones nos parecen apropiadas o inapropiadas. Por esto motivo, Nussbaum sostiene que “hay formas peores y mejores de construir una taxonomía emocional”.<sup>318</sup> Dar cuenta de la variación cultural, como hemos hecho en el último capítulo, no implica aceptar todas las diferencias de forma acrítica. El repertorio emocional también es algo que debe someterse a revisión, del mismo modo en que se someten a revisión las creencias que conforman el ideario de una sociedad o de una idea del bien particular.

---

<sup>318</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 171.

En la tercera parte de esta tesis, dedicaremos algunos capítulos al análisis de estas relaciones entre las creencias y los repertorios emocionales, y comprobaremos qué consecuencias tienen dichas relaciones para la inclusión de las emociones en la deliberación pública. Pero antes, pondremos a prueba el marco cognitivo de Nussbaum con una emoción concreta: la compasión. En el próximo capítulo, que constituye la segunda parte de la tesis, examinaremos su estructura cognitiva, así como su relevancia para la agencia moral y política.



**SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA COGNITIVA  
DE LA COMPASIÓN**



## IV. Una interpretación cognitiva de la compasión

### 4.1. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA COGNITIVA DE LA COMPASIÓN

#### 4.1.1. El término “compasión”

En primer lugar, situemos a la compasión en el paisaje conceptual de las emociones. La compasión es una emoción dolorosa originada por la desgracia inmerecida de otra persona. Nussbaum piensa que es muy probable que se trate de un fenómeno humano universal, es decir, susceptible de aparecer en cualquier contexto cultural o histórico. Por último, nuestra autora piensa que hay pruebas fehacientes de que la compasión (o emociones similares) han desempeñado un papel fundamental en la supervivencia de la especie, ya que, ni los seres humanos, ni tampoco otros primates nos movemos únicamente en función del egoísmo.<sup>319</sup>

Como bien señala Nussbaum, los términos “piedad”, simpatía”, “empatía” y “compasión” se usan a menudo de forma indistinta para referirse a un mismo fenómeno. Los términos propios de la tragedia *éleos* y *oĩktos* fueron traducidos como piedad (Rousseau, por ejemplo, la denomina *pitié*) y recogían el sentido que hemos mencionado anteriormente (dolor provocado por el infortunio inmerecido de otra persona). Ahora bien, Nussbaum advierte que en los últimos años el término “piedad” ha adquirido ciertas connotaciones de condescendencia que no estaban presentes en el significado original. Es por ello que ella elige el término “compasión”. La empatía, por otra parte, es un término que refiere a la “reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona”,<sup>320</sup> aunque sin que haya una evaluación positiva o negativa de dicha experiencia. A pesar de ello, nos advierte Nussbaum, no todos los autores emplean la expresión con el mismo significado. Así, los estudiosos de la empatía desde la psicología, como Eisenberg y Daniel Batson refieren con este término

---

<sup>319</sup>Ibid., p. 338.

<sup>320</sup>Ibid., p. 340.

no ya a la reconstrucción imaginativa de la experiencia de otra persona, sino a la reconstrucción de su sufrimiento (es decir, lo que Nussbaum denomina “compasión”). Nussbaum emplea el término “empatía” en el primer sentido que hemos descrito. Por último, el vocablo “simpatía”, que proviene de las teorías del sentimiento del siglo XVIII, es análogo a “compasión” en el sentido descrito por nuestra autora.

Nussbaum también llama la atención sobre el hecho de que hayan existido numerosas traducciones del término “compasión”, ya que ello dificulta la correcta comprensión de qué queremos decir cuando hablamos de esta emoción. Y esto ocurre así porque una palabra puede tener connotaciones diversas en función de diferentes factores: la lengua, el momento histórico, el contexto socio-político, etc. De este modo, *éleos* y *oíktos* han sido traducidas al latín clásico como *misericordia*, y, tanto aquéllas como esta, al italiano como *pietà* y al francés como *pitié*. De ahí, pasaron al inglés como *pity*, aunque, como hemos señalado, los teóricos del sentimiento moral británico emplearon con frecuencia el término “*sympathy*”. En alemán, *Mitleid* suele traducir los vocablos griego, latino y francés, pero también *Mitgefühl* aparece algunas veces. *Mitleid*, a su vez, se traduce en ocasiones al inglés no como *pity* o *sympathy*, sino como *compassion*, palabra empleada en el latín medieval.

Pese a estas dificultades, baste con saber que nuestra autora emplea los términos tal y como hemos descrito en el primer y segundo párrafo.

#### 4.1.2. Las tres creencias que componen la compasión según Aristóteles

Para definir qué es la compasión, Nussbaum se basa en las líneas generales de análisis que Aristóteles presenta en *La Retórica*.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> Nussbaum discute sobre la postura de Aristóteles en el Interludio 2 de Martha Craven Nussbaum, *La fragilidad del bien*: (Madrid: Visor, 1995). Su análisis de la compasión de Paisajes del pensamiento está basado en un artículo publicado anteriormente: Martha Craven Nussbaum, "Compassion: the Basic Social Emotion," *Social Philosophy and Policy* 13, no. 1 (1996): 27-58. Ver también Martha Craven Nussbaum, "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity," in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 107-160, donde se examina con más detenimiento la conexión entre compasión y miedo.

Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido.<sup>322</sup>

Así pues, siguiendo a Aristóteles, Nussbaum afirma que la compasión es “una emoción dolorosa dirigida al infortunio o sufrimiento de una persona”, pero advierte que el tipo de sufrimiento que entraña la compasión es de índole distinta al sufrimiento causado por la aflicción y el temor, y que la diferencia entre uno y otro radica en el tipo de cogniciones que la emoción involucra.<sup>323</sup>

La autora considera, además, que existen tres juicios que son *requisitos*, es decir, que son condición necesaria, para que aflore la emoción.<sup>324</sup> Los tres juntos también serían condición suficiente según la autora. El primero de estos juicios es el *gravidad*, y pone de relieve que el sufrimiento es serio y no trivial; el segundo, el de *merecimiento*, que señala que el sufrimiento no fue causado por la persona que lo está padeciendo, o que ésta no lo merece; y el tercero es el juicio de *posibilidades parecidas*, que anuncia que las posibilidades de la persona que experimenta la compasión son similares a las de la persona que está sufriendo. A continuación, examinamos cada juicio en detalle.

---

<sup>322</sup>Aristóteles, *Retórica*, 1385b13-19.

<sup>323</sup> Sobre los diversos tipos de reacciones emocionales que puede suscitar el sufrimiento de otra persona ver John Portmann, *When Bad Things Happen to Other People*, (Nueva York/Londres: Routledge, 2000).

<sup>324</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 345. En Nussbaum, *Compassion: the Basic Social Emotion*, 27-58, que es un texto muy anterior, Nussbaum habla de “beliefs”, es decir, creencias en vez de utilizar “juicios”. De nuevo, vemos la dificultad de hacer corresponder términos tales como “cognición”, “juicio” o “creencia” con una definición precisa. Como tratamos de mostrar en la primera parte de la tesis, su utilización acaba siendo muy flexible o “elástica”.

En primer lugar, el juicio de gravedad. La compasión se encuentra estrechamente ligada al valor, al igual que otras emociones importantes, ya que implica el reconocimiento de que la situación es importante para la vida de la persona en cuestión. Así, dice la autora, no sentimos compasión por alguien que ha sufrido una pérdida trivial, como un cepillo de dientes o un clip para papeles, o incluso aquellos bienes que, sin ser tan insignificantes, son reemplazables. En lo más profundo de nuestra respuesta emocional se encuentra el juicio de que la pérdida es algo que tiene magnitud, un “mal grande”.<sup>325</sup> Entre tales infortunios, según afirma Nussbaum (siguiendo a Aristóteles), se encuentran: la muerte, las agresiones corporales o maltratos de otro tipo, la vejez, la enfermedad, la falta de amigos o estar separados de ellos, la falta de alimento, la debilidad física, la fealdad, la inmovilidad, la frustración de algunas expectativas o la ausencia de buenas perspectivas para el futuro.<sup>326</sup>

Ahora bien, se pregunta la autora, ¿desde el punto de vista de quién se considera la magnitud de la desgracia?<sup>327</sup> Nussbaum propone dos ejemplos para ilustrar su respuesta. Imaginemos a un aristócrata romano que tiene conocimiento de que su cargamento de lenguas de pavo proveniente de África ha sido interceptado. Temiendo que la cena que se dispone a celebrar va a ser un desastre, llora e implora piedad a Séneca, de quien no obtiene sino una burla por respuesta. Imaginemos ahora una mujer india que padece desnutrición y que no ha tenido acceso a una buena educación. Como no sabe qué significa estar sano y disfrutar de los placeres y los beneficios que proporciona una buena educación, no llora por su mala suerte: vive el mismo tipo de vida que el resto de mujeres que conoce, ni más, ni menos. Los trabajadores de la agencia de desarrollo rural que conocen su situación, sin embargo, la compadecen. Se sienten intensamente conmovidos por el infortunio de esta y otras mujeres, y piensan que algo debe ser hecho para remediar su situación.<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> Aristóteles, Aristóteles, *Retórica*, 1386a6-7.

<sup>326</sup>Ibid., 1386a6-13.

<sup>327</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 347.

<sup>328</sup> La autora ha escrito ampliamente sobre cuestiones de desarrollo humano, y sobre la situación de las mujeres en los países en vías de desarrollo. Ver, por ejemplo, Jonathan Glover y Martha Nussbaum, *Women, culture and development: a study of human capabilities*, (Oxford: Clarendon Press, 1995), y

En los dos ejemplos expuestos nos encontramos con que las valoraciones de las personas acerca de lo que les ocurre no siempre pueden ser acertadas. Uno puede sufrir enormemente por una pérdida trivial, como en el ejemplo del aristócrata, o no dar importancia a una desventura objetiva, como en el ejemplo de la mujer india.<sup>329</sup> Lo que es seguro es que, ni el primer caso suscitará la piedad del espectador, ni el segundo caso podrá dejar de hacerlo. De este modo, “la compasión depende del *punto de vista del espectador*”,<sup>330</sup> aun si la opinión del mismo difiere de la de la persona afectada.

Nussbaum alude aquí a una cuestión planteada por un autor clásico, y uno de los principales teóricos del sentimiento moral, Adam Smith, quien postula que “en ocasiones sentimos por otro una pasión de la que él mismo parece totalmente incapaz, porque, al ponernos en su lugar, esa pasión que brota en nuestro pecho se origina en la imaginación”.<sup>331</sup> Así, prosigue Smith, el infeliz que ha perdido la razón “ríe y canta quizá, y es del todo insensible a su propia miseria”.<sup>332</sup> Rousseau sostiene una postura similar, aduciendo que “la piedad que sentimos por el infortunio de otras

---

en Martha Craven Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, (Barcelona: Herder, 2002).

<sup>329</sup> La mujer, sostiene Nussbaum, produce una respuesta adaptativa para negar su sufrimiento. Es decir, que la voluntad del afectado se adapta a las posibilidades reales que tiene. John Elster acuñó la expresión “preferencias adaptativas” para este tipo de respuestas en Jon Elster, *Uvas amargas: obre la subversión de la racionalidad*, (Barcelona: Península, 1988) Elster señala que la formación de una preferencia adaptativa “es el ajuste de las voliciones a las posibilidades, no la aceptación deliberada que prefieren los planificadores del carácter, sino un proceso causal que ocurre de manera no consciente. Detrás de esta adaptación se da la pulsión de reducir la tensión o la frustración que se siente al experimentar voliciones que uno no puede satisfacer” (p. 42). Para saber más sobre el tipo de bienes que se consideran objetivamente necesarios para llevar adelante un proyecto de vida buena ver, a parte del libro de Nussbaum ya citado Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, y Martha Craven Nussbaum, Amartya Sen, y World Institute for Development Economics Research, *La calidad de vida*, (México: United Nation University, 1998).

<sup>330</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 348. La cursiva es mía.

<sup>331</sup>Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 34.

<sup>332</sup>Ibid., p. 34.

personas no se mide por la cantidad de desgracia que tengan sino por el sentimiento que atribuimos a quien lo sufre”.<sup>333</sup>

Según Nussbaum, en la compasión encontramos implícita “una concepción del florecimiento humano y de cuáles son los principales trances en que se puede encontrar la vida humana”.<sup>334</sup> Nussbaum trae a colación aquí algunas nociones que hemos examinado en la primera parte de la tesis. Por un parte, sostiene que la compasión es *intencional*, es decir, que se dirige hacia un objeto del mundo (una persona que está sufriendo), que es percibido desde el punto de vista del espectador. Por otra parte, dicho punto de vista contiene una idea de lo que significa una vida buena, es decir, que entraña una concepción personal de *eudaimonía*. Dicha concepción, recordemos, incluye todo aquello a lo que el agente atribuye un valor *intrínseco*.<sup>335</sup> Este hecho conlleva una dificultad nada desdeñable para la ética: dado que los seres humanos tienen diferentes formas de especificar qué componentes deben conformar la idea de florecimiento humano, un espectador no podrá sentir compasión a menos que la pérdida de la persona sufriendo coincida con la idea que él mismo tiene de la pérdida de algo valioso. Adam Smith habla aquí del “espectador juicioso” o imparcial, que no experimenta el sentimiento como un mero automatismo, sino como una actividad reflexiva. De lo que se trata es de considerar lo apropiado o inapropiado de los sentimientos, de ver si una emoción o la intensidad con que se da es adecuada o proporcional al objeto, situación o causa que la excita. De lo que se trata, por tanto, es

---

<sup>333</sup>Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, (Madrid: Edaf, 1985), p. 256.

<sup>334</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 349.

<sup>335</sup> Aparece aquí un problema importante: el peligro de caer en un relativismo de los valores. Por ejemplo: una persona que elige someterse a ciertos tipos de cirugía estética, probablemente prima el valor de la belleza de acuerdo a unos cánones por encima de otros valores como la salud, el cultivo de la inteligencia, el sentido del humor, etc. Si la concepción de vida buena que cada uno tiene es subjetiva, ¿entonces cómo determinar qué bienes son dignos de ser deseados? La respuesta es que, por más que pueda haber diferencias individuales en algunos aspectos particulares, hay una serie de bienes que tienen un valor intrínseco, es decir, que son básicos para cualquier concepción de vida buena. Así, cosas tales como gozar de buena salud, de libertad de movimiento, recibir una educación o estar en compañía de los seres queridos, son elementos que forman parte de toda idea de *eudaimonía*. Este tipo de bienes se pueden traducir en lo que Nussbaum y el economista Amartya Sen han denominado “capacidades básicas”. Esta es una idea que iremos desarrollando en capítulos posteriores.



adoptar un punto de vista crítico con los sentimientos que forman parte del juicio moral.

Vayamos ahora al segundo juicio implícito en la compasión: el juicio de merecimiento o fallo del agente. Según Nussbaum, en tanto y cuanto pensemos que una persona se encuentra en una situación difícil o dolorosa por su propia culpa, lo que sentiremos hacia ella será desaprobación. Es decir, que sentiremos compasión en la medida en la que creamos que una persona no es culpable de su desgracia. También sentiremos compasión cuando la gravedad de su desgracia no sea proporcional al fallo que cometió. Como veremos más adelante, esta es una premisa con la que no todo el mundo está de acuerdo, por lo menos no como requisito necesario para que se dé la compasión.

Nussbaum toma esta idea de Aristóteles, quien repite esta idea varias veces en *La Retórica*. La razón por la que esto ocurre, según Aristóteles, es porque el sufrimiento inmerecido invoca nuestro sentido de la justicia.<sup>336</sup> Por la misma razón, es probable que experimentemos esta emoción hacia las personas que consideramos buenas, porque tenderemos a pensar que no merecen las cosas malas que les ocurren.

Nussbaum mantiene que la tragedia griega refleja bien estas ideas.<sup>337</sup> Por ejemplo, el sufrimiento de Filoctetes, al ser inmerecido, se convierte inmediatamente en objeto de compasión para los soldados sin ninguna discusión al respecto. El Edipo de *Edipo en Colono*, sin embargo, debe insistir en la naturaleza involuntaria de su crimen.<sup>338</sup> Al tener Edipo algún grado de culpa en las desgracias que le acontecen, él

---

<sup>336</sup> Aristóteles señala que la indignación y la compasión son las dos caras de la misma moneda. Del mismo modo en que se experimenta pesar por las desgracias inmerecidas de otros, se siente malestar por sus éxitos inmerecidos. Aristóteles, *Retórica*, 1386b14-15. Sobre la relación entre algunas emociones, las ideas relativas al mérito, y la justicia ver Kristján Kristjánsson, *Justice and Desert-Based Emotions*, (Hants, Inglaterra/Burlington, EEUU: Ashgate, 2006).

<sup>337</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 351-352.

<sup>338</sup> La compasión se encuentra, por tanto, ligada a la noción de *hamartía* aristotélica, esto es, la idea de que el héroe trágico puede caer en desgracia no por maldad o por un vicio del carácter, sino por error, puesto que éstos no son extraordinariamente buenos pero tampoco son malos. Aristóteles, *Retórica*, 1453a, 8-6. Ver también Nussbaum, *Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity*, 107-160.

mismo trata de poner de relieve la desproporción entre su propia falta y la magnitud de su castigo. De este modo, la compasión requiere, según Nussbaum, “establecer una noción de responsabilidad y culpa”.<sup>339</sup> Por otra parte, Nussbaum señala que en la compasión también se encuentra implícita nuestra conciencia de vulnerabilidad y falta de control sobre el mundo que nos rodea: aquello que valoramos nunca está a salvo de la mala fortuna.

Examinemos ahora el tercer requisito propuesto por Aristóteles según la interpretación de Nussbaum: el principio de posibilidades parecidas. Más adelante veremos cómo nuestra autora difiere del filósofo griego en este punto. Según este principio, el espectador siente que, dadas unas circunstancias determinadas, él mismo o sus seres queridos, podrían padecer los mismos sufrimientos a los que está expuesta la persona compadecida. Aristóteles añade que, por esta razón, la compasión sólo puede ser experimentada por personas que posean cierta conciencia y comprensión del sufrimiento<sup>340</sup> y que, si estar por encima de la posibilidad de padecer un sufrimiento, entonces será mucho más difícil que se compadezca de los demás.<sup>341</sup>

Este elemento de la compasión queda reflejado de forma extraordinaria en el *Emilio* de Rousseau, tal y como apunta Nussbaum. Con una opinión similar a la de Aristóteles, Rousseau afirma que la conciencia de la propia debilidad y vulnerabilidad es una condición necesaria para la compasión. “¿Por qué los carecen de piedad hacia sus súbditos? –se pregunta Rousseau- Es que ellos cuentan con no ser hombres jamás. ¿Por qué los ricos son tan duros para con los pobres? Porque ellos no tienen miedo del futuro”.<sup>342</sup> Su consejo, por tanto, consiste en procurar que el alumno no adquiera una actitud altiva, que no crea que se encuentra por encima del resto de los mortales. Para que sea comprensivo hay que hacerle comprender bien que “la suerte de esos desgraciados puede ser la suya” y que “todos sus males están bajo sus pies”.<sup>343</sup> El alumno debe aprender a contar con las vicisitudes de la fortuna y con su vulnera-

---

<sup>339</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 354.

<sup>340</sup>Aristóteles, *Retórica*, 1386a25-1386b5.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 1385b20-23.

<sup>342</sup>Rousseau, *Emilio o de la educación*, p. 256.

<sup>343</sup>*Ibid.*

bilidad ante las mismas. La compasión, como ya hemos sugerido anteriormente, se encuentra estrechamente vinculada al temor.

Como Nussbaum señala perspicazmente, considerar que uno tiene unas posibilidades parecidas a las de otra persona implica aplicar una especie de criterio: “¿qué criaturas estoy dispuesto a considerar que comparten posibilidades conmigo y cuáles no?”.<sup>344</sup> La excitación de la emoción dependerá, en consecuencia, de que el espectador encuentre similitudes entre él mismo y la persona que sufre. Este punto es muy importante, ya que, por lo común, solemos considerar que aquellos que son parecidos a nosotros son aquellos que comparten nuestra forma de vida, o aquellos que la sociedad ha señalado como similares. Así, Rousseau pone de relieve lo difícil que es que las clases más altas piensen que los problemas de los pobres pueden ser también los suyos propios, y por tanto, que se compadezcan de ellos. Nuestra autora alerta aquí sobre aquí algo que tiene profundas implicaciones para la ética y la política: “todas las barreras sociales – o de clase, de religión, de etnia, género u orientación sexual- se muestran recalcitrantes al ejercicio de la imaginación y esa contumacia obstaculiza la emoción”.<sup>345</sup>

Nussbaum, que, recordemos, es una defensora convencida de los derechos de los animales, señala que esta “parcialidad” de la compasión también es aplicable a las fronteras entre especies.<sup>346</sup> Tendemos a enfatizar tanto las diferencias entre la naturaleza de los animales y la nuestra propia que, a menudo, no somos capaces de compadecernos de ellos, o, por lo menos, de hacerlo en la misma medida en que lo hacemos con los seres humanos. Rousseau, señala nuestra autora, afirma que Emilio también hará bien en prestar atención a los sufrimientos de los mismos.<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 355.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>346</sup> Esta idea aparece de forma recurrente en Martha Craven Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, (Barcelona: Paidós, 2006).

<sup>347</sup> Kant también sostiene esta idea. Al fin y al cabo, si de lo que se trata es de educar las disposiciones morales del ser humano, cualquier ocasión para entrenar la sensibilidad hacia otro ser que sufre es buena. Kant afirma que no tenemos deberes directos hacia los animales, pero que, dado que éstos son análogos a los seres humanos, cuando observamos deberes hacia ellos, “promovemos de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad”, y sentencia que “el hombre ha de ejercitar su compasión

En resumen, para Aristóteles y Rousseau el otro será objeto de mi preocupación si y sólo si reconozco que existe algún tipo de comunidad entre el otro sufriente y yo mismo. Sin ese reconocimiento mutuo, advierte Nussbaum, actuaré o bien con absoluta indiferencia, o bien con curiosidad; pero no experimentaré, desde luego, una necesidad imperiosa de ayudar a esa persona.

#### *4.1.3. El juicio eudaimonista*

Según la teoría de las emociones de Nussbaum, recordemos, las emociones son evaluaciones eudaimonistas, es decir, que en ellas se encuentra implícita la valoración de un objeto importante en el propio esquema de fines y aspiraciones vitales. En la primera parte de la tesis vimos cómo en la aflicción se encuentra implícita la creencia de que un objeto muy valorado de nuestra vida ha desaparecido para siempre. De forma similar, “para que se despierte la compasión se debe considerar el sufrimiento de otra persona como una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas”.<sup>348</sup> Por esta razón, Nussbaum afirma que lo que deberíamos considerar como elemento necesario de la compasión es el juicio eudaimonista, y no el de posibilidades parecidas.

Sin embargo, Nussbaum no desdeña el papel del juicio de posibilidades parecidas. Al realizar el ejercicio de pensar en aquellas cosas que compartimos o en las similitudes que tenemos con otros seres humanos, mejoramos nuestra capacidad para incluir a más personas (de hecho, a *todas* las personas), en nuestro círculo de preocupación. El reconocimiento en la común vulnerabilidad se erige, por tanto, en “requisito epistémico muy frecuente y casi indispensable” para que la compasión aparezca. El juicio de posibilidades parecidas actúa como un mecanismo psicológico que resulta muy efectivo “para atraer a otras personas hacia el ámbito de preocupaciones propio”. Este juicio tendría, en conclusión, un papel no protagonista pero sí importante

---

con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres”. Immanuel Kant, *Lecciones de Ética*, (Barcelona: Crítica, 1988), p. 287 y 288. Ver, asimismo, Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, (Madrid: Taurus, 2009), en especial el capítulo tercero.

<sup>348</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 358.

en la compasión, puesto que “imaginarse las posibilidades parecidas a las propias ayuda a extender la propia imaginación eudaimonista”.<sup>349</sup>

Esto revela, como con gran acierto señala Nussbaum, una peligrosa dinámica que se da a menudo en las relaciones intergrupales. En ocasiones, los miembros de otros grupos (religiosos, étnicos, personas con creencias o elecciones vitales distintas, etc.) son representados mediante cualidades no humanas, y, por lo tanto, sin ningún rasgo en común con los miembros del propio grupo. Raoul Hilberg, famoso por sus contribuciones sobre la historia del Holocausto, publicó un estudio de más de mil páginas sobre la maquinaria que llevó al exterminio de millones de personas. La obra muestra cómo durante el régimen Nazi los judíos eran caricaturizados constantemente como criaturas no humanas: como insectos o alimañas, como ganado o como meros objetos inanimados.<sup>350</sup> Como señala Jonathan Glover, cosas tales como el respeto o la simpatía forman el núcleo mismo de nuestra humanidad.<sup>351</sup> Violar el respeto, u obstaculizar los mecanismos de la simpatía o la compasión resulta un buen método psicológico para establecer una lejanía insalvable entre unas personas y otras. La insinuación de que algunas personas no son ni siquiera seres humanos, como ocurre en los ejemplos descritos por Hilberg, constituye una forma extrema de distanciamiento. Por esta razón, la capacidad para sobreponerse a sentimientos como la simpatía era fundamental en el entrenamiento de las SS.<sup>352</sup> Sin embargo, estas emociones podían aflorar en ocasiones en que la distancia se veía disminuida por algún motivo. Rudolf Höess, el comandante del campo de concentración de Auschwitz, dice en sus memorias:

A menudo, cuando, por la noche, me acercaba a los transportes o estaba junto a las cámaras de gas o los fusilamientos, no podía evitar pensar en mi mujer y en mis hijos, sin permitirme, no obstante, conectarlos demasiado estrechamente con todo lo que ocurría. Lo

---

<sup>349</sup> Ibid., p. 359. Las citas anteriores también son de la misma página.

<sup>350</sup> Raoul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, (Tres Cantos: Akal, 2005). Nussbaum hace referencia muchas veces a este trabajo.

<sup>351</sup> Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, (Madrid: Cátedra, 2007), p. 461.

<sup>352</sup> Ibid., p. 472.

mismo les sucedía a los hombres casados que trabajaban en los crematorios o en las fosas de fusilamiento.<sup>353</sup>

Lamentablemente, el juicio de posibilidades parecidas no fue suficiente para que aflorara la compasión. En este sentido, Nussbaum estaría en lo cierto cuando prima la importancia del juicio eudaimonista por encima del de posibilidades parecidas. Para los hombres que trabajaban en los campos de concentración, las otras personas nunca llegaron a ser consideradas un elemento valioso en sí mismo dentro de la propia concepción del mundo, es decir, que nunca formaron parte del juicio eudaimonista.

El juicio eudaimonista, por otra parte, como implica una concepción general del florecimiento humano, hace que el espectador mire el mundo con ciertos ojos. En el mundo hay hambre, sufrimiento, dolor y enfermedad sin que las personas que padecen estas desgracias hayan hecho nada para merecerlas. Esta forma de mirar el mundo también entraña la idea de que hay ciertos bienes materiales, como el alimento, la salud, la ciudadanía y la libertad son a todas luces preciosos, y la idea de que quizá uno no pueda estar siempre en situación de poseerlos. La mala suerte de otro puede ser en otra ocasión también la mía.

Esta mirada propia del juicio eudaimonista hace que el espectador dirija “sus pensamientos hacia afuera, preguntándose por las disposiciones generales de la sociedad para la asignación de bienes y recursos”.<sup>354</sup> Es por ello que el espectador se verá inclinado a “querer una sociedad en la que la suerte del desaventajado –los pobres, las personas vencidas en la guerra, las mujeres o los sirvientes- sea tan buena como fuere posible”.<sup>355</sup> Así pues, para Nussbaum, el carácter eudaimonista de la com-

---

<sup>353</sup> Höss, R.: *Commandant of Auschwitz*, (Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1959), p. 175. Citado por *Ibid.*, p. 474-475.

<sup>354</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 360.

<sup>355</sup> Esta idea, como resulta evidente, proviene de La Teoría de la Justicia de John Rawls. En el artículo *Compassion: the Basic Social Emotion*, Nussbaum afirma que la piedad constituye una suerte de constructo emocional análogo a la posición original de Rawls, según la cuál los agentes razonables y racionales deben elegir qué principios deben regir su sociedad, pero no conocen nada a propósito de sus propias particularidades y del lugar que les tocará ocupar en la sociedad resultante.

pasión hace que, desde el punto de vista político, prestemos atención a ciertos hechos humanos, y que lo hagamos con una cierta actitud, preocupándonos por la suerte de los menos favorecidos, ya que uno mismo podría haber sido, o puede llegar a ser, uno de ellos.

#### 4.1.4. *¿Son los tres juicios cognitivos requisitos para la compasión?*

Como vimos en la primera parte de la tesis, Nussbaum excluye cualquier tipo de elemento no cognitivo en su descripción de las emociones. Vimos también que esta postura ha sido duramente criticada por caer en un excesivo cognitivismo. Estas críticas provienen no sólo de autores de que defienden una explicación fisiológica de las emociones, sino también por parte de otros autores que, conviniendo en el carácter cognitivo de las emociones, consideran que algunos elementos no cognitivos, como las sensaciones corporales o los cambios viscerales también deben ser tenidos en cuenta a la hora de urdir una explicación del fenómeno emocional.

Por otra parte, no todos están de acuerdo con que los tres juicios propuestos por Nussbaum sean condiciones necesarias y suficientes para la compasión. Roger Crisp, por ejemplo, critica con más o menos acierto, cada uno de estos requerimientos. Al mismo tiempo, Crisp señala que la característica más destacable de la compasión es precisamente, el dolor que experimentamos al ver el sufrimiento del otro. Pero esta es una cuestión en la que profundizaremos más adelante.

La propia Nussbaum se pregunta si uno puede tener todos los juicios involucrados en la emoción de la compasión sin sentir algún tipo de *dolor*.<sup>356</sup> Para ello nos pide que imaginemos lo siguiente: alguien nos explica una historia en la que una mujer ha perdido a su hijo a causa de un accidente en el que fue atropellado por un conductor ebrio. Pensamos entonces que esa mujer ha sufrido una pérdida absolutamente terrible, sin que ella hubiera hecho algo para merecerlo. Reconocemos que nosotros mismos podríamos sufrir una pérdida parecida. De acuerdo con la explicación de la estructura cognitiva de la compasión, deberíamos sentir una profunda compasión

---

<sup>356</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 362 .

por la mujer. Sin embargo, Nussbaum admite que es posible que quizá no lo hagamos. Tal vez, dado que es una persona que no conozco, no me interese demasiado por ella, o puede que esté muy ocupada realizando una tarea, o que alguien me haya dado un pisotón, me duela la punta del pie y no me concentre lo suficiente en el drama de la mujer. Nussbaum defiende que existe una diferencia importante entre asentir realmente a una proposición y simplemente reproducir las palabras. A menos que estemos realmente concentrados en la historia que nos están contando, e imaginando lo que es estar en la piel de la otra persona, no *creeremos* realmente que hay razones para pensar que esa persona está sufriendo mucho, que se trata de una desgracia terrible, y que sería oportuno poder hacer algo para aliviar ese sufrimiento. Para compadecerse realmente uno debe comprender la relevancia de los hechos y valorar a la otra persona “como parte del propio ámbito de preocupaciones”.<sup>357</sup> El dolor, por tanto, parece quedar excluido para nuestra autora, que entiende ese sufrir con el otro en términos de creencias, esto es, estrictamente cognitivos.

Nussbaum admite otra objeción a su análisis de la estructura cognitiva de la compasión, cuyo planteamiento me parece interesante. El sabio estoico es capaz de observar determinadas pérdidas con cierta indiferencia. Por este motivo, el estoico ve las pérdidas de otros no como pérdidas triviales, sino como pérdidas equivalentes a la del niño que ha perdido un juguete. Precisamente porque el sabio estoico es capaz de prescindir de casi cualquier cosa, y hacer de los bienes que normalmente consideramos necesarios algo superfluo, éste es susceptible de mostrar interés, pero no de pensar que nuestra pérdida sea en realidad un asunto de gran trascendencia. El sabio estoico, por tanto, tiene los tres juicios hemos descrito, pero sin sentir la compasión.

Sin embargo, apunta Nussbaum, esto no es del todo cierto, ya que el sabio estoico no comparte los tres juicios propuestos por ella: si actúa de esta manera es porque (casi) siempre niega el juicio de magnitud. Por lo tanto, podemos decir de él que siente un interés humano por la suerte del otro, pero no una auténtica compasión que le provoque preocupación y malestar ante su sufrimiento. Cabría preguntarse aquí si lo que le falta al sabio estoico es justamente el *dolor* de la pasión, y no un jui-

---

<sup>357</sup>Ibid., p. 362.



cio sobre la magnitud del sufrimiento. Al fin y al cabo, de lo que trata la ética estoica es básicamente de eso: de evitar el sufrimiento derivado de un apego excesivo a los bienes de la fortuna. Como ésta siempre puede volverse en nuestra contra, hay que aprender a vivir con indiferencia y autosuficiencia. Y, como el sabio no sufre por las pérdidas materiales, o, aunque sufra, sabe sobreponerse a ellas, es capaz de no sentir el dolor de una forma tan intensa, sea cuando le acontecen a él, o cuando les ocurre a otros.

Otros autores apuntan críticas que merece la pena reproducir. Michael Weber, por ejemplo, señala, con gran acierto a mi modo de ver, que Nussbaum no distingue apropiadamente entre el plano normativo y el plano descriptivo a la hora de exponer sus ideas sobre la compasión<sup>358</sup>. En la misma línea, Paul Gallagher indica que Nussbaum no distingue las condiciones necesarias previas para que se dé la compasión del acontecimiento de la compasión misma.<sup>359</sup>

Weber se muestra de acuerdo con que los seres humanos, a menudo, tendemos a reprochar y culpabilizar a aquellas personas que son responsables de su desgracia, en vez de compadecernos de ellas. Ahora bien, esto es una cuestión empírica, una descripción de cómo funciona nuestra psicología. Esto no equivale a decir que la gente no *deba* sentir compasión en tales circunstancias. Según Weber, esto nos puede llevar a juzgar las acciones de los demás de una forma demasiado dura.

Efectivamente, como observa Weber, lo que trata de poner de relieve Nussbaum es que esto ocurre así como una cuestión de hecho. Sin embargo, la formulación que emplea la autora puede provocar confusiones, puesto que da la impresión de que lo que está proponiendo es un criterio normativo del tipo “sólo deberemos sentir compasión si la persona sufriente es responsable de su desgracia”. Aunque pienso que la autora está lejos de querer sugerir algo así, creo que es cierto que no distingue el plano descriptivo del normativo de forma adecuada. En mi opinión, esto se pone de relieve en el juicio eudaimonista. Según Nussbaum, el juicio eudaimonista implica

---

<sup>358</sup>Michael Weber, "Compassion and Pity: an Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense," *Ethical Theory and Moral Practice*, no. 7 (2004): 487-511, p. 196.

<sup>359</sup>Paul Gallagher, "The Grounding of Forgiveness. Martha Nussbaum on Compassion and Mercy," *American Journal of Economics and Sociology* 68, no. 1 (2009), p. 243.

ver a la persona sufriente como un elemento valioso de nuestro esquema de objetivos y fines. Pero lo cierto es que podemos sentir compasión por la desgracia de un perfecto desconocido sin que su existencia suponga diferencia alguna en nuestro esquema de aspiraciones vitales. Nussbaum podría objetar que, cuando siento compasión en estas circunstancias, esa persona pasa a ser importante para mí, por lo menos en ese mismo momento. Aunque creo que lo más apropiado sería expresarlo en los siguientes términos: cuando otra persona está sufriendo, y yo entiendo que su dolor está causado por una pérdida importante, yo sufro también, porque imagino y comprendo lo que sería estar en esa misma situación, y eso me provoca dolor. De algún modo, sufro con la persona que veo sufrir porque entiendo que un elemento importante de su eudaimonía, que también podría formar parte de la mía, le ha sido arrebatado. En resumen, lo importante no sería ver al otro sufriente como una parte importante del propio esquema de objetivos y fines (aun reconociendo que en algún momento adquiere algún tipo de preeminencia para mí), sino asumir que la pérdida que ha sufrido es devastadora y reconocerme en él.

Por otra parte, Weber opina que la única condición constitutiva de la compasión es el juicio de seriedad. En este caso sí que nos encontramos ante una “norma *intrínseca*” de la emoción. Es decir, que no podremos sentir compasión a menos que el sufrimiento de la persona nos parezca grave. Un sufrimiento que es visto por el observador como una adversidad trivial no puede, por definición, provocar compasión en nosotros. Esto no ocurre con el juicio de merecimiento, ya que, aunque pensemos que una persona es la causante de sus desdichas, no siempre dejaremos de sentir compasión. Con el juicio de merecimiento nos encontraríamos, como indica Weber, ante una “norma *extrínseca*”, puesto que el criterio que empleamos para dirimir si una persona merece nuestra compasión o no es un criterio moral, separado de la emoción misma. Así, aunque el juicio de merecimiento es una “condición *causal*” que facilita la compasión, no es un requisito cognitivo para que ésta aparezca.

En conclusión, si bien puede establecerse una relación causal clara entre los juicios cognitivos que Nussbaum establece y el acontecimiento de la compasión, lo que no parece tan claro es que éstos sean condición necesaria (es decir, requisitos) para que la emoción aparezca, con la excepción del juicio de magnitud.

## 4.2. CRÍTICA A LOS REQUISITOS COGNITIVOS PARA LA COMPASIÓN

En el apartado anterior hemos visto que el único juicio realmente necesario para que aparezca la compasión es el juicio de gravedad, si bien los otros dos pueden tener una relación causal con la emoción. Veamos ahora con más detenimiento las críticas que realizan algunos autores a los requisitos cognitivos que Nussbaum propone como condición necesaria para que se dé la compasión.

*Juicio de gravedad.* El primero de estos requisitos cognitivos para que se dé la compasión es, recordemos, el juicio de gravedad o seriedad. Roger Crisp considera que la compasión es similar a otras emociones como el miedo o la rabia: no existe un umbral a partir del cual se corte o se pare.<sup>360</sup> Esto quiere decir que es muy difícil establecer un punto a partir del cual sea adecuado sentir compasión. Nussbaum emplea el juicio de gravedad para determinar cuándo es apropiado compadecerse de otro (si el mal sufrido por el otro es grave, entonces sentiré compasión, si no es grave, no la sentiré).

Para Crisp, en cambio, la compasión se siente ante el sufrimiento de los otros, y, de forma similar a lo que ocurre con otras emociones, es una cuestión de grado: la fuerza del sentimiento será proporcional a la intensidad del sufrimiento del otro. Crisp propone el siguiente ejemplo: un observador contempla dos situaciones que suscitan compasión; en la primera, una persona sufre un dolor moderado porque se ha dañado levemente en un accidente con una grapadora; en la segunda, una persona ha sido atropellada por un coche y agoniza de dolor. Para Crisp parece claro que el segundo caso suscita una compasión más intensa que el primero. Por esta razón, el autor defiende que la diferencia entre el sentimiento que nos provoca una situación y otra no es de *clase*, sino de *grado*.

En mi opinión, lo que señala Crisp no es realmente incompatible con la explicación de Nussbaum, sino que, más bien, la complementa. El juicio de gravedad está presente en los dos ejemplos propuestos por el autor. De hecho, como hemos visto en el apartado anterior, éste parece ser el único juicio realmente necesario. Allí donde hay compasión, existe la creencia de que lo que causa el sufrimiento del otro no es

---

<sup>360</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 235.

un asunto trivial. Simplemente, como él apunta, en un caso se da con más intensidad, y, en consecuencia, la compasión que se deriva de ello es más intensa también. Crisp aporta, no obstante, otras críticas que sí son valiosas para el análisis de la compasión.

Como hemos visto en el apartado anterior, M. Weber se muestra de acuerdo con Nussbaum respecto a la importancia del juicio de gravedad y, aunque rebate la idea de que los otros dos juicios sean realmente necesarios, piensa que con éste sí que nos encontramos ante una *condición constitutiva*.<sup>361</sup> Uno puede verse inclinado a compadecer menos al otro cuando su sufrimiento ha sido causado por él mismo. Pero de ello no se deriva que ésta sea una condición necesaria para que yo experimente la emoción. En el caso de la gravedad es distinto, puesto que yo no compadeceré a alguien si pienso que su sufrimiento está ocasionado por un motivo insignificante.

*Juicio de merecimiento.* Examinemos ahora el juicio de merecimiento, que ha sido uno de los que más críticas ha recibido por parte de otros autores, no sin razón. El juicio de merecimiento supone, según Crisp, poner el foco de atención en un punto equivocado. La compasión es un sentimiento que se produce cuando sabemos del sufrimiento ajeno, con independencia de otras consideraciones. Es decir, que uno puede sentir compasión incluso por el prisionero que ha sido justamente encarcelado.<sup>362</sup>

Por otra parte, como señala con acierto John Deigh, el juicio de merecimiento añade un elemento externo, puesto que introduce un sentido rudimentario de justicia en la emoción.<sup>363</sup> Precisamente por este motivo, Deigh considera que la de Nussbaum y Aristóteles es un tipo de compasión “moral”. Deigh piensa que existe otra emoción que también puede ser denominada compasión, pero que no encaja exactamente ni con la definición, ni con los requerimientos cognitivos descritos por Nussbaum. Esta emoción sería la que Adam Smith tiene en mente en su *Teoría de los sentimientos morales*, cuando afirma que hay algunos principios en la naturaleza de los hombres que hacen que nos interese por la fortuna de los otros, y que nos ale-

---

<sup>361</sup>Weber, *Compassion and Pity: an Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense*, 487-511, p. 498.

<sup>362</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 236.

<sup>363</sup>J. Deigh, "Nussbaum's Account of Compassion," *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2 (2004): 465-472, p. 470.

gremos de su buena suerte, incluso cuando no se derive de ello nada más que el placer de verlo, y que, de forma similar, nos dolamos con sus penas.<sup>364</sup> La simpatía y la compasión serían dos ejemplos distintos de lo que Deigh denomina “*fellow-feelings*”<sup>365</sup>: mientras que la simpatía denota nuestro *fellow-feeling* con cualquier emoción, la compasión y la piedad significan, de forma más específica, tener un *fellow-feeling* con las penas de los demás.<sup>366</sup>

Todo esto ocurre con independencia de que nosotros realicemos una valoración acerca de si la persona es responsable o no del sufrimiento que está padeciendo. En opinión de Deigh, cuando sentimos este tipo de compasión, no realizamos ningún tipo de juicio moral. Por lo tanto, este tipo de compasión no está vinculado a nuestro sentido de justicia. Por esta razón Deigh considera que aquí no estamos hablando de una emoción moral, como sí ocurre en la emoción que describe Nussbaum.

Siguiendo la misma línea de razonamiento, Deigh señala que el desarrollo de la emoción descrita por Nussbaum es distinto del de su versión no moral. Según el autor, esta última emerge en forma de “*vicarious feeling*”,<sup>367</sup> y aparece cuando, de niños, aprendemos a atribuir a otros las emociones que nosotros sentimos mediante este mecanismo empático. El filósofo Max Scheler y el psicólogo Martin Hoffman explican el desarrollo de nuestras habilidades afectivas de este modo, a través de la extensión de nuestra capacidad para experimentar las emociones que otros experimentan.<sup>368</sup> Así, la compasión no moral se adquiere al desarrollar la capacidad de compartir el malestar del otro, sin necesidad de que medien otras nociones complejas, como la de justicia o la de responsabilidad.

---

<sup>364</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*. Parte 1, sección 1, capítulo 1, § 1.

<sup>365</sup> Según el diccionario Merriam-Webster, un “*fellow-feeling*” es un “sentimiento de comunidad de interés o de mutuo entendimiento”.

<sup>366</sup> Nótese que Deigh denomina “simpatía” a lo que Nussbaum denomina “empatía”. Deigh entiende del mismo modo que Nussbaum los términos “compasión” y “piedad”.

<sup>367</sup> Esta expresión en inglés refiere, según el diccionario Merriam-Webster, a la experimentación en carne propia de la experiencia de otro a través de la participación imaginativa o simpatética.

<sup>368</sup> Deigh, *Nussbaum's Account of Compassion*, 465-472., p. 472. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, (Buenos Aires: Losada, 1957), p. 24-56 y M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Cap. III.

Nussbaum admite que Deigh está totalmente en lo cierto cuando insiste en que se debe introducir una distinción entre una compasión moral, que involucra el juicio de merecimiento o responsabilidad, y su compañera no moral, que consiste en un *fellow-feeling* sin más. De hecho, Nussbaum reconoce que es probable que este sea el tipo de emoción que sienten los animales cuando comparten los sentimientos de aflicción de otro animal o de una persona, puesto que ellos no son capaces de manejar conceptos complejos como el de responsabilidad o el de merecimiento. También los niños muy pequeños serían capaces de compartir sentimientos con otras personas a través de este tipo de respuestas miméticas. De este modo, la compasión no moral aparecería en estadios muy tempranos del desarrollo, mientras que la compasión moral sería un sentimiento más complejo, que aparecería más tarde.

Por otra parte, Nussbaum no coincide con Deigh en la idea de que, en la edad adulta, la compasión moral y la compasión no moral coexistan en nuestro elenco emocional. Una vez adquirido el sentido de lo que es justo o injusto, de lo que es la responsabilidad y de cómo estas cuestiones se relacionan con la suerte de las personas, no podemos dejar de ver la realidad en estos términos. Esto nos lleva a valorar la realidad desde el punto de vista de la compasión moral, es decir, emitiendo juicios sobre la gravedad, lo inmerecido, o la importancia de los sufrimientos.<sup>369</sup> De hecho, las ideas relativas a la responsabilidad, merecimiento, o justicia puede llegar incluso a bloquear la compasión, si pensamos, por ejemplo, que una persona “merece” ser castigada, o que le acontezca una desgracia en contraprestación por una acción que ha realizado y que nosotros consideramos mala.

Roger Crisp parece sostener una opinión similar. Para el autor, simplemente nos encontramos ante variantes de una misma emoción: es cierto que si sabemos que uno mismo se ha buscado su desgracia, nos veremos inclinados a dejar de mostrar preocupación por él. Pero esto, según Crisp, “es un hecho contingente sobre la compasión, no una prueba de que nos encontremos ante un sentimiento o emoción distintos”.<sup>370</sup> Crisp considera que, incluso para Nussbaum, que postula una teoría cogni-

---

<sup>369</sup>Martha Nussbaum, "Responses," *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2 (2004): 473-486, p. 483.

<sup>370</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 236.

tiva, “la existencia de un ‘mero’ *fellow-feeling* es innegable”<sup>371</sup>, y que el mismo Aristóteles tiende a analizar en exceso las emociones, en ocasiones llegando a multiplicar las emociones dentro de una misma esfera (Aristóteles distingue, por ejemplo, entre la generosidad –*eleuthereia*– y la magnificencia –*megaloprepeia*–, que sería muy similar pero a mayor escala). Aunque crítico con Nussbaum, Crisp parece coincidir con ella en la opinión de que lo que ocurre con la compasión moral y la compasión no moral es que simplemente nos encontramos ante variantes de una misma emoción.

Volviendo a la primera crítica esgrimida por Crisp, concerniente a la compatibilidad de la compasión con la creencia de que la persona sufriente es causante de su mal, nos encontramos con que otros autores han incidido también en este aspecto. Michael Weber propone el siguiente ejemplo: imaginemos una persona que se queda dormida al volante y sufre un terrible accidente. Por supuesto, su desgracia es, hasta cierto punto, culpa suya. Sin embargo, parece difícil no sentir compasión hacia una persona a la que le ha ocurrido esto. De hecho, nos identificamos en cierto modo con la persona sufriente porque pensamos que nosotros mismos podríamos haber cometido un error similar. Así pues, que pensemos que una persona es responsable de su situación no nos lleva a denegarle automáticamente la compasión.

Imaginemos ahora el mismo ejemplo, pero introduciendo un cambio: el conductor del vehículo sufre un accidente en el que queda dañado de forma irreversible, pero esta vez por conducir bajo los efectos del alcohol. A diferencia del error anterior, que puede ser relativamente frecuente y en el que el agente no puede hacer gran cosa por evitarlo (uno puede verse obligado a conducir para ir al trabajo después de haber pasado una mala noche, o encontrándose mal), consideramos que quien comete este error es particularmente necio. Y no sólo eso, sino que además nos parece que su fallo tiene todavía más relevancia desde el punto de vista moral, ya que podría haber evitado beber, o conducir una vez había bebido (es decir, podría haber sido más *responsable*). En este caso, quizá su error nos parezca “particularmente atroz o estúpido”, de modo que “la mayor parte de la gente no sea susceptible de co-

---

<sup>371</sup>Ibid., p. 236.

meterlo”, pero ni siquiera esto es una razón suficiente para que su desgracia nos deje indiferentes.

Introduzcamos un segundo cambio en el ejemplo: el conductor, además de conducir ebrio, ha causado un accidente en el que han salido dañadas terceras personas. Aquí todo cambia, puesto que nuestra compasión se dirige principalmente hacia estas últimas. Sin embargo, tras un proceso de reflexión, podemos también compadecer al conductor ebrio, pensando en que quizá viva arrepentido y atormentado el resto de su vida a causa de su mala acción. Así pues, la compasión puede coexistir incluso con sentimientos como la indignación tras un adecuado proceso de reflexión. La propia Nussbaum parece estar de acuerdo con esta última idea, incurriendo en cierta medida en una contradicción, puesto que, al mismo tiempo que postula el juicio de inmerecimiento como requisito para la compasión, alienta a los jueces y a los jurados a que compadezcan a los delincuentes, y a que tengan en cuenta su historial vital (y no sólo los detalles relativos al crimen), para que traten de establecer una pena lo más ponderada y justa posible. En palabras de la propia autora, “deberíamos demandar de jueces y jurados empatía y una compasión apropiada en tanto ingredientes para comprender correctamente los hechos humanos que se les presentan”.<sup>372</sup> Por lo tanto, la consigna parece ser que la compasión debe cultivarse con independencia de quién sea su destinatario, aún si éste merece parte de su desdicha.

Aunque las críticas de Crisp y Weber resultan muy certeras en este punto, aún podríamos darle una vuelta de tuerca más al razonamiento de Nussbaum para defender la idea de que en la compasión hay una suerte de juicio de inmerecimiento, o por lo menos algún tipo de juicio relacionado con la justicia. Aunque Nussbaum no recurra a este razonamiento, podemos valernos de su propuesta teórica para construirlo. Cuando hacemos un esfuerzo por reconstruir el historial vital del acusado, por imaginar determinados detalles, por reflexionar sobre las oportunidades que tuvo a su alcance, por pensar cómo hubiéramos actuado nosotros en su lugar, a menudo nos encontramos tratando de explicar y comprender (que no de justificar) incluso el crimen más abyecto, y preguntándonos si nosotros mismos no hubiéramos podido actuar de una forma parecida. La novela *El lector* del escritor alemán Bernhard Sch-

---

<sup>372</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 493.



link refleja extraordinariamente este dilema moral. No en vano, el autor de la novela es también juez y profesor de Historia de la ley. Uno de los temas principales de la novela son los juicios que se llevan a cabo contra los culpables del Holocausto. Schlink nos hace reflexionar sobre Hanna, una mujer que participó en numerosas atrocidades cuando fue guardiana de un campo de concentración Nazi. A lo largo del libro, nos enteramos de que Hanna es una mujer proveniente de un entorno socio-económico bajo, y de que es analfabeta. Caemos en la cuenta entonces de que no recibió una educación adecuada, y esto sugiere que carecía de las categorías mentales necesarias para ser crítica con la época que vivió, con sus gentes y con sus propios actos. A medida que avanza la novela, sabremos que durante su internamiento en prisión aprendió a leer, y que se esforzó por saber más acerca del Holocausto y sus supervivientes. Cuando va a ser liberada tras cumplir su condena, decide suicidarse y dejar sus ahorros a una superviviente. La destinataria de la herencia, la rechaza con desdén aduciendo que aceptarla equivaldría a redimir a Hanna de sus crímenes. La protagonista no encuentra compasión ni liberación de su culpa por parte de quien espera recibirla. Pero los lectores sí la compadecemos. Pese a la crueldad de sus crímenes, pensamos que quizá cualquier persona sin cultura y sin medios para conocer más realidad de la que le rodeaba, se hubiera dejado arrastrar de forma similar por el correr de los acontecimientos. Tampoco podemos dejar de compadecernos de una persona que, una vez comprende lo atroz de sus crímenes, debe seguir viviendo con semejante peso sobre su conciencia (tan insoportable, por cierto, que al final hace la vida imposible de ser vivida).

Con esto no estamos defendiendo un determinismo duro, ya que podemos asumir que la persona podría haber tenido alguna posibilidad de cambiar, o alguna oportunidad de actuar bien, pero decidió no hacerlo. Sin embargo, sí reconocemos que existen ciertos condicionantes que pueden explicar por qué una persona actuó mal. Por otra parte, como señala con gran acierto Aurelio Arteta en su ensayo sobre la compasión, ésta reclama para aquellos que han sufrido una ofensa o humillación el reconocimiento de su dignidad, que ha sido ultrajada, puesto que “*nadie* puede con razón ser excluido” de la “comunidad de los dignos”. Pero no sólo la persona inocente que ha sufrido un daño inmerecido participa de la común dignidad de los seres

humanos, sino también el que ha cometido un crimen, puesto que “ha atentado contra su propia dignidad al atentar contra la del otro”.<sup>373</sup> Desde esta perspectiva, la compasión no es tanto un mero sentimiento, un *fellow-felling*, como decíamos más arriba, sino una *virtud*, que “se despierta ante la perversión moral del otro, ante la renuncia a su dignidad posible”.<sup>374</sup> Así pues, nos compadecemos ante el envilecimiento del otro y ante su incapacidad para haber hecho más de sí mismo.

*Juicio eudaimonista.* El juicio eudaimonista se enmarca dentro de una concepción general de las emociones evaluativa-eudaimonista. Para Roger Crisp, este mismo marco teórico resulta dudoso, y se remite a la crítica esgrimida por Deigh, que expondremos más tarde, para explicar por qué. Sin embargo, Crisp no logra una crítica tan fina como la de Deigh.

Crisp recurre a un mismo ejemplo para tratar de argumentar que, ni el juicio de posibilidades parecidas, ni el juicio eudaimonista pueden ser requisitos para experimentar la compasión: imaginemos una persona que sufre una enfermedad letal y sabe que le queda muy poco tiempo de vida. Esta persona está viendo la televisión, y tiene noticia de un desastre natural devastador que provoca enormes sufrimientos a muchísima gente. Crisp considera que no existe posibilidad alguna de que el moribundo se vea en una situación similar. Pero, ¿diremos por ello que no es capaz de compadecerse de los afectados por la tragedia? En absoluto. Por este motivo, Crisp concluye que Aristóteles propone un sustrato excesivamente cognitivo para su descripción de la compasión.<sup>375</sup> Además, el autor piensa que este ejemplo también sirve para rebatir la necesidad del juicio eudaimonista. Desde la perspectiva del moribundo, el esquema de fines y objetivos vitales se desvanece casi hasta la extinción. El sufrimiento de los demás no puede afectar su propio florecimiento, porque ningún florecimiento para él es posible ya. Y aun así, puede sentirse conmovido por la compasión de una forma tan profunda como cualquier otro ser humano.

---

<sup>373</sup>Aurelio Arteta, *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha*, (Barcelona: Paidós, 1996), p. 168.

<sup>374</sup>Ibid., p. 169.

<sup>375</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 237.

A mi modo de ver, el ejemplo de Crisp no logra desterrar el papel del juicio de posibilidades parecidas, ni tampoco el juicio eudaimonista. Pienso que con ese contraejemplo estamos recurriendo a un caso excepcional. La mayoría de las personas sentimos temor al pensar en las desgracias que les han ocurrido a otros, porque éstas también podrían ocurrirnos a nosotros. Asimismo, tenemos una serie de expectativas, objetivos vitales, anhelos, etc. Incluso desde el punto de vista de una persona cuya vida va a acabar pronto, es difícil sustraerse a esta forma de pensar, ya que así es como somos. No podemos evitar ver las cosas desde nuestro propio punto de vista, de incardinadas en nuestra narrativa vital, de opinar sobre lo que ocurre en el mundo conforme a la experiencia y los conocimientos que tenemos, etc. En definitiva, no podemos dejar de comportarnos, de pensar o de sentir emociones como si fuéramos a seguir existiendo, hasta que dejamos de hacerlo. El moribundo puede extender su simpatía hacia las víctimas de una tragedia no sólo porque es una tendencia natural, sino también porque, de algún modo, en su esquema de valores y de fines vitales considera que es malo que las personas sufran, y se siente preocupado por ello.

John Deigh, por su parte, recurre a una crítica más elaborada y, en mi opinión, mucho más acertada, del juicio eudaimonista. Deigh considera que en la compasión, efectivamente, podemos encontrar juicios complejos de tipo evaluativo. Pero estos juicios no tienen por qué ser eudaimonistas, puesto que la visión del sufrimiento de otro puede ser el resorte que haga cambiar por completo nuestro esquema de fines. Imaginemos un niño estadounidense que ha crecido en un ambiente próspero, gozando de unas condiciones de vida buenas en términos materiales, disfrutando de una buena educación y de un entorno agradable. Imaginemos ahora el momento en el que el niño es confrontado con otro tipo de condiciones de vida. De repente, se da cuenta de que hay gente que vive en otros barrios de su misma ciudad que están depauperados, sucios, repletos de pobreza y violencia. También averigua que hay familias numerosas que viven alejadas de los núcleos urbanos residiendo en caravanas destartadas. Como señala Deigh, es probable que, después de haber descubierto una realidad tan triste “experimente una poderosa ola de compasión a través de la cual el deseo de ayudar a las víctimas de la pobreza reemplace la indiferencia previa hacia su necesidad”.<sup>376</sup> Así pues, lo que hace Deigh es invertir el orden descrito por Nuss-

---

<sup>376</sup>Deigh, *Nussbaum's Account of Compassion*, 465-472, p. 469.

baum: para el autor, en primer lugar experimento la compasión, y, sólo entonces, paso a considerar a esa persona objeto de mi preocupación. Por esta razón, Deigh declara que el juicio eudaimonista no puede ser un elemento constitutivo de la compasión. De forma más general, el autor considera que Nussbaum no necesita introducir el elemento eudaimonista en su teoría de las emociones, y que el juicio de merecimiento y el de gravedad bastan para que la teoría de Nussbaum case con la de los estoicos. De este modo, las emociones pueden acomodarse más fácilmente a un cambio de planes en el esquema de objetivos y fines del sujeto. Siguiendo con el ejemplo anterior, el espectador asimilaría, a través de la compasión, la necesidad de tomar el bienestar de esas personas que está viendo sufrir como una cosa importante en la vida. A su vez, esto le podría hacer pensar que la justicia también es un bien deseable, y que, para que ésta sea efectiva es preciso que tomemos en serio la idea de cambiar la sociedad para hacerla más equitativa, de tal modo que las personas tengan las mismas oportunidades.

La principal preocupación de Deigh es averiguar cómo la compasión puede extenderse hacia personas por las que antes no había tenido ningún interés, si damos por válida la afirmación de que la compasión requiere pensar que la persona que está sufriendo es de algún modo una parte importante del esquema propio de objetivos y fines. Nussbaum reconoce que Deigh está en lo cierto al señalar este problema. En *Paisajes del Pensamiento*, ella misma expresa esta preocupación, señalando la capacidad de preocuparse por los que caen fuera de nuestro círculo de interés es ya es un logro en sí mismo. Como hemos visto, Deigh opina que el juicio de que las personas que uno está viendo sufrir son importantes para uno mismo es una consecuencia, y no un elemento constituyente, de la experiencia de la compasión. Esta reformulación de las ideas de Nussbaum agrada mucho a nuestra autora; no obstante, sostiene que la perspectiva de Deigh sólo da cuenta parcialmente del funcionamiento de la compasión, por varios motivos. En primer lugar, Deigh entiende el desarrollo de la compasión como elemento fundamental de nuestra capacidad moral en los siguientes términos: primero, al ver a alguien sufriendo, o llevando una vida que no consideramos digna, experimentamos compasión; a partir de esta experiencia particular, realizamos una abstracción y establecemos que la justicia es un valor importante, que debe hacerse efectivo; y, por último, razonamos que debemos aliviar el sufrimiento de otros

si lo que queremos es un mundo más justo. Es decir, en el modelo de Deigh, la compasión es lo que transforma los fines del sujeto que la experimenta.

Según Nussbaum, la explicación de Deigh nos sirve para comprender cómo la compasión se extiende en algunos casos, aunque no en todos. Algunas personas están muy comprometidas con la justicia. Otras, sin embargo, sólo adquieren este compromiso de forma intermitente, preocupándose celosamente de aquellos que les son cercanos, pero sin tener como horizonte de sus acciones hacer valer la justicia en el mundo. Nussbaum piensa, no obstante, que la capacidad para extender la compasión también puede cultivarse en estas personas. De acuerdo con los experimentos de Daniel Batson,<sup>377</sup> arguye, cuando escuchamos atentamente un relato sobre el sufrimiento de una persona, se dan en nuestra mente los tres juicios necesarios para la compasión: pensamos que la persona está sufriendo un perjuicio severo, sin que ella tenga ninguna culpa, y, por lo menos en ese momento, esa persona es objeto de nuestro interés. Para Nussbaum, entonces, “la experiencia de oír la historia provoca que el sujeto forme, temporalmente, el juicio eudaimonista que es constituyente de la compasión”.<sup>378</sup> Por tanto, según Nussbaum, el juicio eudaimonista forma parte del conjunto de juicios relevantes que son necesarios para que ésta acontezca, en vez de ser una consecuencia, como sostenía Deigh.

En mi opinión, el ejemplo que cita Nussbaum pone de relieve el mismo mecanismo psicológico que opera en el ejemplo de Deigh, por lo tanto, o bien no es un buen ejemplo para defender su postura, o bien Deigh tiene razón en este punto. Personalmente, me inclino por la segunda opción. Primero me enfrento al sufrimiento del otro, y me duelo por él, y sólo en ese momento ese otro que hasta entonces me era ajeno pasa a ser objeto de mi interés y preocupación moral.

La visión de otra persona como objeto de nuestro interés y compasión puede promover, aunque sólo sea temporalmente, algún tipo de tendencia a ayudar o a aliviar el sufrimiento de esa persona. Más tarde, cuando la visión de la persona necesitada ya no esté presente, o cuando el sujeto esté ocupado en otra tarea que distraiga su atención, la compasión, y, por tanto, las ganas de ayudar, se diluirán. Desafortu-

---

<sup>377</sup>Ver el apartado 5.2.4, donde explicamos con más detalle las ideas de Batson.

<sup>378</sup>Nussbaum, *Responses*, 473-486, p. 485.

nadamente, señala Nussbaum, esta forma de comportarnos es mucho más frecuente que la conducta descrita por Deigh. Los agentes morales descritos por Deigh son estables y confiables: una vez han visto lo que es la injusticia, se ponen en marcha para ayudar a sus víctimas, puesto que han descubierto que la justicia es uno de los fines importantes en su vida. Ciertamente, reconoce Nussbaum, hay personas que han desarrollado este carácter. Pero la mayoría carecen de tal compromiso moral. Pueden compadecerse de las mujeres de Afganistán, o de las penosas condiciones de vida que sufren algunos de sus compatriotas que pertenecen a un estrato socioeconómico más bajo, después de ver un documental en la televisión. A pesar de ello, pocas horas después volverán a sus actividades cotidianas, olvidando el malestar sentido por la mala suerte de otras personas.

Si la formulación de Deigh fuera correcta, bastaría con exponer a la gente a la visión de situaciones injustas para que ellos mismos desarrollaran una preocupación por la justicia. Sin embargo, la educación moral parece algo mucho más complejo, ya que el agente moral debe desarrollar una sensibilidad, tanto para percibir que una situación es injusta, como para tener el nervio necesario para querer cambiarla. Para llevar a cabo una adecuada educación moral, por tanto, será preciso nutrir una preocupación estable por el bienestar de los demás y por la justicia social. Pero sobretodo, será preciso que los ciudadanos comprendan que es necesario que las instituciones políticas encarnen dicha preocupación, porque el Estado debe proporcionar unas condiciones de vida adecuadas para todos, con independencia de que, a título individual, las personas sean más o menos compasivas.

Nussbaum, por tanto, no es una ingenua a la hora de considerar las posibilidades que ofrece la compasión en la educación moral. La autora, es optimista respecto de su potencial, pero siendo consciente de sus limitaciones y problemas.

### 4.3. EL PAPEL DEL DOLOR EN LA COMPASIÓN

Según Crisp, tanto Aristóteles como Nussbaum cometen el mismo error tratando de concebir la compasión como un fenómeno cognitivamente mediado.<sup>379</sup> De acuerdo con nuestra autora, para que un ser humano experimente compasión es preciso que se den las tres condiciones descritas (juicio de seriedad, juicio de inmerecimiento y juicio eudaimonista). Pero, ¿podemos decir que la aparición de estos juicios es condición suficiente para que aparezca la compasión? Según Crisp, Nussbaum olvida uno de los elementos que Aristóteles considera esencial en la compasión, junto con los elementos cognitivos: el dolor.

Siguiendo una línea argumentativa a favor de la importancia de los aspectos sentidos (es decir, no cognitivos) de la compasión, Crisp defiende que una de las manifestaciones más obvias esta emoción (aunque no la única) es la preocupación (*caring*), “en el sentido de experimentar el aspecto ‘doloroso’ de la compasión”.<sup>380</sup> Cualquiera que cumpla los tres requerimientos que Nussbaum postula experimentará necesariamente esta sensación.

Así pues, Crisp señala que uno puede experimentar los juicios de los que Nussbaum habla sin sentir dolor. Y que, en ausencia de dolor, tampoco experimentará la compasión. El autor trae a colación el ejemplo de Adam Smith del terremoto que ocurre a cientos de kilómetros y años de distancia.<sup>381</sup> Podemos juzgar, efectivamente, que se trata de un mal grave e inmerecido, y que de algún modo nos importa. Pero el dolor experimentado por la noticia de tal acontecimiento, no será ni la mitad de intenso de lo que podría llegar a ser si la desgracia ocurriera delante de nuestros ojos, o si en ella se viera implicado alguien que conocemos. El hecho de que experimentemos un dolor de forma vívida no está desligado de la intensidad con que sentimos compasión. En definitiva, lo que se pone de relieve es que la compasión tiene también un componente no cognitivo de malestar o dolor, además de los elementos cognitivos.

---

<sup>379</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246. p.237.

<sup>380</sup>Ibid., p. 239.

<sup>381</sup>Reproducimos y comentamos el fragmento de Smith en el apartado 8.1.

Y no es que Nussbaum no se pregunte acerca del papel del dolor en las emociones. Como hemos visto en un capítulo anterior, siguiendo a Aristóteles, ella misma reconoce que hay algunos tipos de dolor (y también de placer) que, aunque no son un componente esencial de las emociones, pueden acompañarlas con mucha frecuencia. Crisp, por su parte, también retoma la explicación de Aristóteles y señala que el dolor se dirige hacia lo malo, y “puede emerger de formas diversas: puro malestar primitivo, congoja, preocupación, ansiedad y cosas por el estilo”.<sup>382</sup>

Pero, si Nussbaum coincide en que hay diversos tipos de malestar a los que podemos llamar “dolor”, y además admite que hay una suerte de placer y de dolor asociado a las emociones, ¿cuál es el problema? Crisp afirma que todas estas experiencias “son formas de un malestar casi universal sentido ante el sufrimiento o malestar de los demás”, y que pueden ser sentidas por cualquier ser humano, desde el lactante que todavía no posee capacidad reflexiva, hasta del culto lector de tragedia griega.<sup>383</sup> A mi juicio, la discrepancia entre Crisp y Nussbaum reside precisamente aquí. Lo que Crisp pone de relieve insistentemente es que el dolor, el malestar, es un elemento esencial de la compasión. Cuando Nussbaum da una definición de la compasión, por el contrario, lo hace exclusivamente en términos cognitivos y, a pesar de que en su marco teórico para la explicación de las emociones acepta la existencia del placer y del dolor, los excluye de su explicación cuando realiza su análisis de la compasión.

Mi opinión es que lo hace de forma equivocada, y que Crisp está en lo cierto al poner de relieve el carácter patético de la emoción. Desde este punto de vista, la

---

<sup>382</sup>Ibid., p.240.

<sup>383</sup>Aunque la crítica de Crisp es muy acertada en otros aspectos, creo que aquí yerra. Si bien estoy de acuerdo con que la compasión tiene cierto componente no cognitivo, no creo que el lactante que llora al oír el llanto de otros bebés sienta esta emoción. A lo sumo, podremos hablar de empatía, mimetismo, o de acto reflejo al oír el llanto de los demás. Aunque esto parece indicar cierta capacidad innata para el comportamiento prosocial, no creo que podamos llamar a esto compasión propiamente dicha. Entiendo que esto es así a partir de la lectura de los trabajos de Martin Hoffman, a quien él mismo cita en su bibliografía, ya que Hoffman sostiene que la empatía, que es una emoción que surge por mero mimetismo, se va haciendo cada vez más cognitiva a medida que nuestras capacidades de pensamiento se desarrollan. Ver Hoffman, *Empathy and Moral Development*, M. L. Hoffman, "Is Altruism Part of Human-Nature," *Journal of personality and social psychology* 40, no. 1 (1981): 121-137.



compasión se experimenta como una *pasión*, como algo que sobreviene al sujeto. Afirmar esto no implica restar importancia a los elementos cognitivos. Simplemente, se trata de recuperar el papel que el dolor o el malestar que experimentamos ante el sufrimiento de los otros tiene en la compasión, y que Nussbaum parece dejar de lado.

#### 4.4. ¿ESTAMOS HABLANDO DE PASIÓN O UNA VIRTUD?

Una de las principales objeciones que, como ya hemos sugerido anteriormente, se pueden sostener contra el análisis de la compasión de Nussbaum, es que en él no hay una adecuada distinción entre el plano de lo descriptivo y el plano de lo normativo. Para ejemplificar esto, volvamos sobre otro de los juicios que, según Nussbaum, forma parte de la estructura cognitiva de la compasión: el juicio eudaimonista. Ya hemos visto que nuestra autora sostiene que para que la compasión despierte es preciso que consideremos el sufrimiento de otra persona como “una parte significativa del propio esquema de objetivos y metas”.<sup>384</sup> Es decir, que “se deben tomar las penurias de otra persona como algo que afecta al propio florecimiento”.<sup>385</sup> Este planteamiento suscita un problema, a saber, que Nussbaum parece poner el carro delante de los bueyes. El hecho de ser capaces no sólo de no ser indiferentes a las penurias de otras personas, sino incluso de tomarlas como un asunto de importancia vital para nosotros mismos, es ya todo un logro ético en sí mismo. Es decir, que lo que plantea el juicio eudaimonista es más bien un ideal normativo que la descripción de una realidad. Lo ideal sería que todos los agentes morales consideraran a los demás como una parte importante de su esquema de objetivos y fines. Pero la realidad es que, a menudo, ni siquiera somos capaces de tomar en serio a la gente que nos rodea, más allá del reducido círculo de nuestros familiares y amigos.

Lo mismo ocurriría con el otro juicio que ha sido uno de los principales objetos de crítica de los autores que discuten el planteamiento de Nussbaum: el juicio de merecimiento. Con este juicio ocurre que solemos incluirlo en nuestras apreciaciones

---

<sup>384</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 358.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 358.

sobre las desgracias que acontecen a otros. Pero esto no quiere decir que debemos comportarnos así. De hecho, como sostendremos en un apartado posterior, el valor ético de la compasión reside precisamente en nuestra capacidad para extenderla a cualquier ser humano, con independencia de los atributos particulares que posea, y de las acciones que haya cometido, por más que las consideremos reprobables. En definitiva, ni del ser se puede colegir un deber ser (y este es el error en el que puede caer Nussbaum, aunque no sea su intención, con el juicio de merecimiento); ni podemos proyectar en la realidad un deber ser, o lo que nos gustaría que ésta fuera, cuando de lo que se trata es de explicarla (esto es lo que ocurre con el juicio eudaimonista).

Del mismo modo en que a veces Nussbaum parece no distinguir de forma apropiada entre un plano descriptivo de análisis y un plano normativo, nuestra autora no realiza otra discriminación que, en mi opinión, resulta fundamental si se quiere otorgar un rol a la compasión en la deliberación ética y política. Estamos hablando de la distinción entre una *pasión* y una *virtud*. En el primer caso, el sujeto se deja llevar por la emoción y el sentimiento, sin ejercer ningún tipo de control racional sobre ellos, mientras que, en el segundo caso, el sujeto es entendido como un agente que delibera, sopesa razones, y construye hábitos voluntariamente. Los estoicos, a quien Nussbaum acusa a menudo de pretender extirpar las emociones de la vida humana, trataron, efectivamente, de minimizarlas, pero sólo en tanto pasiones.

La distinción entre la emoción entendida como algo que, simplemente, nos ocurre y arrastra, y la emoción entendida como algo que gobernamos mediante la razón, debe ser tomada en cuenta, o de lo contrario nos encontraremos con enormes dificultades a la hora de considerar su importancia para la vida ética y política. Mientras que con las emociones concebidas como pasiones nos hallamos ante un fenómeno poco confiable, mudadizo y dependiente de nuestros intereses y apegos intensos, en el caso de las emociones concebidas como virtudes hablamos de un elemento fundamental de la agencia moral.

El hecho de no prestar la debida atención a esta distinción causa algunos problemas a nuestra autora. Por ejemplo, la compasión, tal como ella la piensa, se encuentra ante un obstáculo cuando se da la circunstancia de que la persona que está

sufriendo es al mismo tiempo la causante de su desdicha. Como hemos indicado anteriormente, esto es una cuestión de hecho, es una descripción de cómo funciona empíricamente la psicología humana. Cuando culpamos a alguien de su desgracia y dejamos que esta creencia obstaculice nuestra compasión, no estamos actuando de forma reflexiva. Al contrario, lo que ocurre es que nos dejamos llevar por la indignación, la ira, la voluntad de venganza y castigo, etc.

También otras dificultades que presenta la compasión a la hora de otorgarle un peso en la deliberación ética y política, como el no ser imparcial y estar principalmente dirigida a aquellos que se perciben como similares o como pertenecientes a un mismo grupo social, se encuentran vinculadas a su dimensión irreflexiva. Por tanto, conviene distinguir cuidadosamente la compasión entendida como *pathos*, como algo que simplemente nos sobreviene y sobre cuyo curso no podemos influir, de la compasión entendida como ejercicio racional de la virtud.

Esto no quiere decir que el cariz pasivo de las emociones sea totalmente negativo. Cuando experimentamos un dolor o malestar por el sufrimiento de forma natural y espontánea, también tenemos esta experiencia de forma irreflexiva, es decir, sentimos la compasión como una *pasión*, y ello es muestra de una disposición natural que puede ser útil para el comportamiento ético y prosocial. Pero parece que, en ausencia del gobierno de la razón, tanto la compasión como otras emociones pueden errar. Precisamente por ello dedicaremos el último capítulo de esta tesis a discutir largo y tendido sobre esta cuestión.

#### *4.4.1. Las diferentes dimensiones de la virtud: pathocéntrica, praxocéntrica y orexocéntrica.*

Ya hemos visto que Roger Crisp se muestra crítico con la concepción de las emociones de Nussbaum, y, en particular, con su explicación de la compasión. El autor lleva a cabo una interesante disquisición sobre las diferentes dimensiones de la virtud, que da cuenta de la diferencia entre la compasión entendida como sentimiento y la compasión entendida como deseo benevolente hacia los demás y como elemento fundamental de la agencia correcta. Aunque para él el aspecto sentido o pasi-

vo de la emoción también debe ser interpretado como un elemento integrante de un carácter virtuoso, su análisis resulta útil para profundizar un poco más en el papel de la compasión en la formación de la agencia moral, y para poner de relieve que nos encontramos ante una emoción que tiene una relación compleja con otras emociones y aspectos de la personalidad, que Nussbaum no siempre sabe captar, al reducirla a tres juicios normativos.

Según Crisp, el análisis de las emociones de Aristóteles nos provee de un marco de referencia que también puede aplicarse a la emoción que nos ocupa, a pesar de que, desafortunadamente, Aristóteles no se extendió demasiado con ella. Aun así, Crisp toma la doctrina para otras emociones como el coraje o la temperancia y la transpone a la compasión, logrando un análisis muy detallado.

Aristóteles sostiene, en relación a las emociones, que:

Quando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.<sup>386</sup>

Del mismo modo, Aristóteles afirma que también hay exceso y defecto en las acciones, así como término medio. Así pues, “la virtud tiene que ver con pasiones y acciones”,<sup>387</sup> en las cuales el exceso y el defecto son malos y merecen reproche, mientras que el término medio es lo acertado, y por ello es merecedor de elogio.

Crisp considera que muchos comentaristas de Aristóteles caen en un error cuando interpretan que cada virtud implica un sentimiento particular, y que la esfera de cada virtud debe ser entendida en términos de ese sentimiento únicamente. Crisp llama la atención sobre el hecho de que Aristóteles habla de sentimientos, pero tam-

---

<sup>386</sup>Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Madrid: Gredos, 2007), 1106b 20-24.

<sup>387</sup>Ibid., 1106b 25.

bién de acciones.<sup>388</sup> Así, para que una persona sea moralmente virtuosa, no le bastará con *sentir* compasión, sino que deberá *actuar* compasivamente cuando la situación así lo requiera. La virtud, por tanto, conlleva una elección racional.

Crisp también se muestra en desacuerdo con la visión, compartida por numerosos autores, de que en la teoría aristotélica existen dos vicios, uno proveniente del exceso y otro proveniente del defecto, y con la idea de que estos vicios se encuentran en oposición diametral a cada virtud. El carácter, argumenta Crisp, bien puede combinar excesos y defectos, y hacerlo en diversas proporciones. Además, hay muchas formas distintas de perder de vista el que debería ser el marco de referencia para una conducta virtuosa. El autor nos pide que pensemos en el caso de la generosidad. Una persona que da dinero a la causa equivocada, y por lo tanto no lo destina a fines más nobles, yerra doblemente: por exceso y por defecto.<sup>389</sup> Imaginemos alguien que es muy dadivoso con sus familiares y amigos, pero se niega a pagar impuestos porque considera que esto es subvencionar a vagos y gentes sin oficio conocido.

En el caso de la compasión, la virtud consistiría en la “disposición (*hexis*) para sentir compasión en el momento apropiado, acerca de las cosas apropiadas, y así sucesivamente”.<sup>390</sup> A la hora de esclarecer cuándo hay exceso o defecto en relación a la compasión, hay que tener en cuenta que los excesos y los defectos de los que habla Aristóteles no son meramente cuantitativos, sino que, como hemos señalado, existen muchas formas distintas de perder de vista el marco adecuado para el ejercicio de la virtud. Así, uno puede sentir compasión hacia los que son cercanos, pero ser más o menos indiferente a la suerte de los otros. En el extremo opuesto, uno puede sentir un exceso de compasión. Esto es lo que ocurre, señala Crisp, cuando alguien siente un tipo de piedad inapropiada y condescendiente hacia un discapacitado. En este caso la compasión sería sentida de una forma excesiva e incorrecta. De forma similar, cuando un individuo siente compasión, pero sólo por complacerse con la imagen que tiene de sí mismo, la emoción también se encuentra desviada de la virtud.

---

<sup>388</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 241.

<sup>389</sup>Ibid., p. 242. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1121a30-32.

<sup>390</sup>Crisp, *Compassion and Beyond*, 233-246, p. 242.

Para explicar cómo la virtud de la compasión puede regular la acción, Crisp lleva a cabo una taxonomía de la virtud aristotélica, dividiendo las virtudes en tres esferas: la esfera de la virtud *pathocéntrica*, vinculada al sentimiento; la de la virtud *praxocéntrica*, ligada a la acción; y la de la virtud *orexocéntrica*, relacionada con el deseo.<sup>391</sup> El coraje o la templanza pertenecerían a la esfera *pathocéntrica* de la virtud, puesto que en estas emociones la razón modera y controla los sentimientos; mientras que la generosidad o la honestidad pertenecerían a la esfera *praxocéntrica*, puesto que están principalmente relacionadas con la acción. Pensemos en el coraje: una persona que no siente miedo en la medida correcta no es valiente, sino temeraria, porque no sabe calibrar el peligro y hacerle frente, simplemente no es consciente de él. Así, para poseer coraje es preciso sentir adecuadamente, esto es, sentir miedo ante la percepción del peligro, pero saber controlarlo mediante el uso de la razón.

De forma similar a lo que ocurre con el miedo, la compasión es una emoción que refiere a la esfera del sentimiento es decir, que es una virtud *pathocéntrica*. Recordemos que Crisp defiende que el rasgo característico de la compasión es el dolor que sentimos ante el sufrimiento de los otros.

La compasión, además, también puede unirse con otras virtudes, como la benevolencia o la beneficencia. En estos casos, uno se conmueve no sólo ante la situación del otro, sino que el sentimiento se combina con el deseo de que la persona esté bien. Por este motivo, la compasión también posee una dimensión *orexocéntrica*. Crisp toma prestado el ejemplo de Hestevold y el boleto de lotería. Imaginemos que A posee una información sobre B que B desconoce: A sabe que una vez B ganó la lotería. Lamentablemente, B, al equivocarse al comprobar su boleto, nunca reclamó el premio. A pesar de que las cosas no le van mal a su amigo B, A piensa que la cantidad de dinero del premio le hubiera venido muy bien para cumplir algunos proyectos vitales. A se compadece de B porque, puesto que desea lo mejor para su amigo, es consciente de cuánto mejor podrían haberle ido las cosas.

Ahora bien, hemos dicho que la virtud en Aristóteles también implica actuar de forma adecuada. Y hemos visto que esto es particularmente evidente en el caso de

---

<sup>391</sup>Ibid., p. 242.

la compasión, ya que, si el sentimiento no viene acompañado de la acción, éste no llega a formar parte de la agencia moral propiamente dicha (esto es lo que ocurría cuando nos complacíamos al sentir compasión). La compasión, por tanto, también es una virtud *praxocéntrica*: la persona no sólo debe sentir dolor y preocupación por el otro, sino que también debe ayudarle de la mejor forma posible.

Cuando hablamos de la virtud, siempre debemos enfrentarnos a un problema de difícil solución: ¿cuál es el criterio de corrección para la virtud? En la actualidad esta cuestión sigue siendo objeto de controversia. Crisp propone que la teoría aristotélica funciona a dos niveles: el formal y el sustantivo.<sup>392</sup> El nivel formal refiere a la doctrina del justo medio. En el nivel sustantivo, nos encontramos la teoría concreta a propósito de qué es lo que hace que los sentimientos y las acciones sean apropiados en cada ocasión. Aristóteles, consciente de que este punto de su teoría no es claro, señala que afirmar que “el término medio es tal cual la recta razón dice” es tan impreciso como decir, respecto a las medicinas que pueden ayudar a curar nuestro cuerpo, que son “aquellas que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico”.<sup>393</sup> El concepto central aquí sería el de lo noble (*kalon*), que nos proporciona una suerte de criterio o de modelo ideal para actuar de forma correcta, aunque este criterio formal resulte un tanto vago en ausencia de otros elementos sustantivos.

#### 4.4.2. *La compasión como virtud*

A lo largo de este capítulo hemos visto que las pasiones y las acciones virtuosas se encuentran ligadas a nuestros sentimientos, nuestras acciones y también a nuestros deseos. La compasión entendida como virtud se revela como un elemento valioso para la vida moral, ya que nos proporciona cierta sensibilidad para atender a las necesidades de los otros, y además, nos impulsa o bien a aliviar su sufrimiento, o bien a promover algún tipo de mejora para ellos. No obstante, numerosos recelos recaen sobre esta emoción. Se sospecha, por ejemplo, de su tendencia a la parcialidad: solemos preocuparnos de las cosas que les ocurren a nuestros familiares y ami-

---

<sup>392</sup>Ibid., p. 244.

<sup>393</sup>Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1138a17- 1138b33.

gos, pero no de la suerte de aquellos que no conocemos. De forma similar, tendemos a sentir compasión por el mal inmerecido que acontece a alguien, pero tenemos dificultades a la hora de hacer extensiva esta emoción a las personas que han sido responsables de su mala fortuna. Por otra parte, la compasión se encuentra ligada a otras emociones. Si antes hemos dicho que se relaciona con la benevolencia, también hemos de tener en cuenta su vinculación con otras emociones más turbulentas, como la ira y el deseo de venganza.<sup>394</sup> A la luz de estas dificultades, no es extraño que la compasión resulte poco fiable para algunos. Aun así, la pasión puede convertirse en virtud cuando se hace un esfuerzo racional por sobrepasar estas dificultades.

Como señala Aurelio Arteta, “al revés que su mero afecto, prendido de la apariencia, y guiado por la proximidad del sufriente o por lo estremecedor de su infortunio, la virtud piadosa ni es parcial ni es selectiva”.<sup>395</sup> Mientras que la compasión entendida como pasión adolece de notorias insuficiencias a la hora de ser integrada en la deliberación ética, la compasión entendida como virtud se extiende a todos los miembros del género humano, con independencia de su proximidad o lejanía, y, por supuesto, con independencia de la responsabilidad que el ser sufriente haya tenido en su infortunio.

Cabría preguntarse qué es lo que subyace a esta emoción que nos permite extender lazos morales hacia los malvados, las gentes lejanas, los miembros de otros grupos sociales, o incluso los miembros de otras especies, como los animales. Arteta señala que “la piedad es la virtud de los que se saben poseedores de idéntica dignidad y dotados de igual conciencia de estar destinados al dolor y a la muerte”.<sup>396</sup> De este modo, la común identidad en la vulnerabilidad y la fragilidad de la existencia, así como en la dramática conciencia de nuestra finitud (este es un rasgo propiamente humano que no compartimos con los animales) es aquello que nos une incluso con aquellos que nos son más ajenos.

La propia Nussbaum comparte esta visión de la compasión. El principio de posibilidades parecidas pone de relieve que las desgracias que sufre otra persona pueden

---

<sup>394</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 402.

<sup>395</sup> Arteta, *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha*, p. 190.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 216.



ocurrirnos un día a nosotros, y que la vida humana se encuentra en un equilibrio frágil y precario. Recordemos que Nussbaum defiende que toda emoción tiene como telón de fondo la conciencia de la propia vulnerabilidad y finitud, así como la dependencia de unos bienes externos cuyo control escapa a nuestro alcance y que pueden tener una importancia definitiva a la hora de conformar nuestra personalidad y nuestra agencia moral.

Según Arteta, la compasión no sólo pone de manifiesto nuestro “ser-para-la-muerte”, sino que, por este mismo motivo, revela un vínculo simpático entre todos los seres humanos (“ser-con-el-otro”).<sup>397</sup> Así pues, la compasión apunta a ese destino común que nos une a todos. Pero, ¿es esta una reacción espontánea, o por el contrario es preciso que hagamos un esfuerzo adicional para atisbar esta comunidad en la finitud que demanda compasión para cualquier persona? La compasión es una virtud de fuertes, por varios motivos. En primer lugar, porque requiere que nos confrontemos con nuestra propia finitud y vulnerabilidad; y, en segundo lugar, porque exige que seamos capaces de sobreponernos a nuestras reacciones más inmediatas para cultivar hábitos apropiados. De este modo, la persona compasiva es fuerte, porque es capaz de llegar a compadecerse incluso de aquellos que, en apariencia, no merecen ser compadecidos. La propia Nussbaum, en relación a la racionalidad jurídica y la condena de los delincuentes, propone demandar de jueces y jurados una empatía y una compasión apropiadas “para comprender correctamente los hechos humanos que se les presentan”.<sup>398</sup> Superando el rechazo, la aprensión y la indignación inmediatas que provoca una persona que ha cometido un acto moralmente reprobable, seremos capaces de ver en ella a un ser humano, y también de ver los determinantes externos que han contribuido a hacer de esa persona lo que es. Este ejercicio nos puede hacer pensar en qué hubiera podido convertirnos a nosotros mismos la segregación racial, la pobreza o la ignorancia en la que viven muchas personas.

La compasión, por tanto, no es una mera pasión dolorosa que nos arrastra. Hay que advertir, no obstante, que incluso en su versión menos refinada la compasión puede tener un valor para la ética, ya que nos llama la atención sobre el sufri-

---

<sup>397</sup>Ibid., p. 227.

<sup>398</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 493.

miento ajeno, y esto puede bastar para movernos a la acción. Cuando la compasión es entendida como virtud, sin embargo, ésta es capaz de ir más allá, puesto que no se presta a la contingencia del momento, o a la proximidad o lejanía del otro sufriente, sino que es “producto del hábito y la decisión racional”.<sup>399</sup> La compasión, por tanto, no puede ser una virtud de débiles, como denunciaba Nietzsche, porque nos exige una superación constante. El mérito y la fuerza del carácter compasivo reside en la capacidad de resistir a la tentación de ahuyentar una emoción incómoda, gobernándola racionalmente para convertirla en “materia para la decisión ética”.<sup>400</sup>

#### 4.5. CONCLUSIONES

Lo que podemos concluir a partir de lo que hemos visto en este capítulo (sumándolo al contenido de primera parte), es que cualquier descripción de las emociones debe tener en cuenta su faceta cognitiva, pero también los aspectos conativos y afectivos.

Así, como defiende nuestra autora, no hay emoción que no esté vinculada, por lo menos, a una creencia, un pensamiento, una representación del mundo, un recuerdo, una evaluación o una figuración imaginativa. Las emociones también tienen una dimensión conativa, puesto que, aunque distintas de los apetitos, entrañan deseos de que el mundo sea de una determinada manera y nos mueven a la acción. Ya hemos visto que la compasión puede incitar a la agencia moral (porque nos puede impulsar a ayudar al ser sufriente), pero que también puede desembocar en deseos peligrosos, como la voluntad de venganza. Por último, hemos sostenido que, en contra de lo que afirma Nussbaum, la compasión también tiene un carácter sentimental o afectivo en tanto supone algún tipo de dolor o malestar provocado por la percepción del sufrimiento de otro ser humano.

Por otra parte, podemos concluir que el planteamiento de Nussbaum tiene dos problemas. En primer lugar, que propone un conjunto de requisitos cognitivos

---

<sup>399</sup>Arteta, *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha*, p. 227.

<sup>400</sup>Ibid., p. 228.

para que aflore la emoción que, aunque suelen acompañarla, no son realmente necesarios (a excepción del juicio de gravedad y quizá el de posibilidades parecidas, que la propia autora acaba sustituyendo por el juicio eudaimonista). Ya vimos que también podemos llegar a compadecer a una persona que es responsable de su desgracia (más bien, debemos ser capaces de ello). En cuanto al juicio eudaimonista, tratamos de mostrar que la secuencia se da en la dirección inversa a la descrita por Nussbaum: es el hecho de sentirnos conmovidos por el sufrimiento de otra persona lo que nos lleva a albergar algún interés por ella, y no el hecho de que la persona forme parte de nuestro esquema de fines y objetivos vitales lo que nos permite compadecernos. Por esta razón, precisamente, podemos ejercitar nuestra compasión para extenderla incluso hacia las personas que no conocemos, aquellas que son lejanas, o las que son causantes de su desdicha.

En segundo lugar, pero en estrecha conexión con la objeción anterior, al negar con tanta firmeza que la compasión también tiene un carácter sentimental o patético, Nussbaum no puede distinguir adecuadamente la compasión como mera pasión de la compasión como virtud, que tiene mayor importancia para la agencia moral. Tanto en el primer problema, como en el segundo, nos encontramos con que los planos descriptivo (lo que es) y normativo (lo que debe de ser) se confunden en el análisis realizado por la autora.

Hemos defendido que, incluso en su versión menos refinada, la compasión puede tener un valor para la ética, ya que llama nuestra atención sobre el sufrimiento ajeno, y esto puede bastar para movernos a la acción. Cuando la compasión es entendida como virtud, sin embargo, ésta es capaz de ir más allá, sobreponiéndose a la contingencia del momento, y a otras eventualidades, como la proximidad o la lejanía del otro sufriente, y se convierte en un “producto del hábito y la decisión racional”.<sup>401</sup> La compasión, por tanto, no puede ser una virtud de débiles, como denunciaba Nietzsche, porque nos exige una superación constante. El mérito y la fuerza del carácter compasivo reside en la capacidad de resistir a la tentación de ahuyentar una

---

<sup>401</sup>Ibid., p. 227.

emoción incómoda, gobernándola racionalmente para convertirla en “materia para la decisión ética”.<sup>402</sup>

---

<sup>402</sup>Ibid., p. 228.

**TERCERA PARTE. LAS EMOCIONES EN LA DELIBERACIÓN  
PÚBLICA**



## V. La vergüenza y el asco en la vida pública

### 5.1. LAS EMOCIONES EN LA DELIBERACIÓN PÚBLICA

Como hemos visto a lo largo de esta tesis, el estudio de las emociones es una cuestión que ha apasionado a los filósofos desde el inicio de la historia del pensamiento. También hemos visto, especialmente en la primera parte de la misma, que en las últimas décadas ha surgido un renovado interés por el estudio de las emociones no sólo desde la filosofía, sino también desde otras disciplinas como la psicología o las neurociencias. Es preciso señalar que, además, hay un grupo de emociones que se ha convertido en objeto de estudio privilegiado. Nos estamos refiriendo aquí a aquel conjunto de emociones denominado “emociones morales”.

Por otra parte, parece innegable que las emociones tienen una presencia importante en la deliberación pública. Nussbaum señala que los sistemas legales que conocemos otorgan un rol normativo sustancial a algunas emociones, y a algunas normas de razonabilidad referentes a ellas. La ira, por ejemplo, se suele considerar una emoción apropiada cuando uno mismo o un familiar cercano ha sufrido un ataque. Del mismo modo, se entiende que una situación que pone en riesgo la propia vida, la reputación o el bienestar provoca temor en la persona razonable. Así, el derecho incluye una idea no sólo de lo que es una persona razonable y sensata, sino de las emociones que tal persona sentiría en una situación determinada. Por esta razón, Nussbaum sostiene que “es posible afirmar que toda la estructura del derecho penal implica un cuadro de aquello ante lo cual razonablemente sentimos ira o temor”.<sup>403</sup> De este modo, la ley asume una posición respecto de aquello que realmente constituye un perjuicio significativo, y por ello causa reacciones razonables de temor, ira, indignación, etc. El derecho admite, por tanto, la idea de que las reacciones emocionales serían una suerte de juicios normativos acerca del mundo, y de que estos juicios son susceptibles de ser evaluados, es decir, de ser considerados como apropiados o inapropiados.

---

<sup>403</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 24.

Como ya hemos visto en la primera parte de esta tesis, las emociones pueden ser evaluadas. Así, observamos que las emociones pueden ser verdaderas o falsas en varios sentidos (por ejemplo, cuando se basan en creencias falsas), y también que las emociones pueden ser o no ser razonables. Una emoción, por tanto, puede ser evaluada en términos de verdad, preguntándonos si la creencia que lleva asociada es cierta o no, y puede ser evaluada en términos de razonabilidad, investigando si la reacción que la creencia ha provocado es apropiada o no, etc. Retomemos un ejemplo al que ya recurrimos con anterioridad: el del aristócrata que se siente afligido porque ha perdido su cargamento de lenguas de pavo. Su emoción está basada en la creencia de que ha perdido algo que para él resultaba valioso, a saber, sus lenguas de pavo. Si realmente las ha perdido, diremos que la emoción aflora por una creencia cierta. En cuanto a la razonabilidad de la emoción, es probable que la mayoría de la gente convenga en que no es razonable asumir semejante pérdida como un perjuicio grave por el que merezca la pena sentirse seriamente afligido. Es decir, que, por norma general, no consideramos que tal reacción sea apropiada para esa situación. De este modo, nuestra apreciación y evaluación de las emociones de los demás dependerá “de lo que en general pensemos respecto de las normas y valores que parece apropiado tener”.<sup>404</sup> Nussbaum recuerda de nuevo a Séneca, que, en *Sobre la ira*, afirma que le enfada muchísimo que sus anfitriones no le sienten en el lugar más honorable de la mesa, a pesar de reconocer que no es razonable reaccionar de esta manera, y menos aún cuando se desprecian las riquezas, los honores y los bienes materiales del modo en que los estoicos lo hacen.<sup>405</sup>

La noción de razonabilidad, por tanto, es particularmente relevante a la hora de examinar el rol de las emociones en el derecho. En el ámbito del derecho, el criterio conforme al cual se decide si una reacción emocional es apropiada o no es la figura de “hombre razonable, o, lo que es lo mismo, el hombre “medio” u “ordinario”. El “hombre razonable” sería aquél que tiene interiorizadas “las normas comunes de su sociedad”.<sup>406</sup> Esta descripción, no obstante, no está exenta de problemas, puesto que estas normas bien pueden resultar desacertadas o injustas. Como señala la propia au-

---

<sup>404</sup>Ibid., p. 46.

<sup>405</sup> Ver Lucio Anneo Séneca, *Sobre la ira*, III. 36 III.

<sup>406</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 48.



tora, hubo una época en la que el hombre medio pensaba que las mujeres o las personas de otras razas eran seres de segunda categoría, no plenamente humanos. El hombre medio, por otra parte, está repleto de tensiones y contradicciones, de ambivalencia y, en muchas ocasiones de falta de razonabilidad.<sup>407</sup> Por estos motivos, Nussbaum nos invita a ser críticos con aquellas reacciones emocionales que colman el discurso público.

Una de las preocupaciones de Nussbaum es tratar de rebatir las posiciones comunitaristas que defienden el papel de determinadas emociones en la deliberación pública y en el derecho. Una idea clave de este planteamiento es que, puesto que las emociones pueden ser evaluadas en términos de razonabilidad y pertinencia, “son aspectos del carácter que se podrían cultivar deliberadamente”.<sup>408</sup> Esta afirmación no refleja únicamente la opinión de nuestra autora, sino que parece una idea que se encuentra presente a lo largo de toda la historia del pensamiento, y que, por tanto, encuentra una continuidad plasmándose en el derecho.

La tesis general de la autora es que “la vergüenza y la repugnancia son diferentes de la ira y el temor, en el sentido de que son particularmente proclives a ser distorsionadas normativamente y, por lo tanto, no son confiables como guías para la práctica pública, debido a aspectos de su estructura interna específica”.<sup>409</sup> Para Nussbaum, emociones tales como la ira y la indignación no sólo tienen un papel relevante en nuestra psicología como criaturas políticas, sino que además pueden ser adecuadas en términos de razonabilidad.<sup>410</sup> Así, mientras que la ira y la indignación tendrían un cariz de reparación por un mal cometido contra uno mismo o contra otros y, por tanto, de justicia redistributiva, la repugnancia y la vergüenza tendrían únicamente

---

<sup>407</sup>Ibid., p. 51.

<sup>408</sup>Ibid., p. 36.

<sup>409</sup>Ibid., p. 26.

<sup>410</sup> Tengo la impresión de que la autora emplea los términos “ira” e “indignación” de forma indistinta. No creo que ello afecte su argumentación, pero, aún así, quizá sea apropiado señalar que para algunos autores sí existe una diferencia entre ambos términos. Así, la ira puede tener un carácter banal y egoísta, pero la indignación es una ira justa, sentida también por las injusticias que son cometidas contra otros. Ver Remo Bodei, *La ira: pasión por la furia*, (Madrid: Antonio Machado, 2013).

consecuencias perniciosas, y esto ocurre así por varios motivos.<sup>411</sup> Como bien apunta la autora, mientras que la indignación suele basarse en la idea de que alguien ha causado un daño injusto a uno mismo o a otra persona, la repugnancia se apoya en un pensamiento mágico. Además, la ira y la indignación son distintas de la repugnancia en tanto se dirigen a una acción particular.<sup>412</sup> Por el contrario, la vergüenza y la repugnancia parecen dirigirse a la totalidad de la persona, en el primer caso, degradándola y, en el segundo, pretendiendo mantenerla apartada o eliminándola por su condición de contaminante potencial. Por estos motivos, Nussbaum considera que la ira y la indignación pueden tener una función constructiva, porque son una reacción apropiada ante la injusticia y nos mueven a exigir que el mal sea reparado. En ese sentido excitan un deseo de corregir lo que está mal o, en otras palabras, un deseo de justicia. La repugnancia, en cambio, nos impulsa simplemente a apartarnos del objeto del objeto que nos provoca esta emoción, o a querer su eliminación.

Otra de las preocupaciones principales de la autora es la educación, puesto que “las instituciones justas, para ser estables, requieren del soporte de la psicología de los ciudadanos”.<sup>413</sup> Una sociedad atenta a la libertad y a la igualdad humanas, por tanto, se nutre no sólo de la labor de las instituciones, sino también de las actitudes de los ciudadanos. Acometer un proyecto educativo que apoye ciertos valores democráticos se presenta aquí como una necesidad de primer orden. Por una parte, es preciso que los ciudadanos asuman como algo importante para ellos esos valores que las instituciones encarnan. Pero las instituciones, al mismo tiempo, tienen una función pedagógica, representando, enseñando y expresando una psicología política. Uno de los propósitos de la autora consiste, precisamente, en averiguar qué papel tienen las emociones en la conformación de una psicología política adecuada para una demo-

---

<sup>411</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 120-130.

<sup>412</sup> Esta idea es objetable, puesto que no sólo nos indignamos, por ejemplo, con las acciones de nuestros políticos, sino también con ellos, porque consideramos que son responsables no sólo de un fallo particular, sino de todo un conjunto de acciones perversas que se han llevado a cabo de forma reiterada. Así, no aludimos a un acto concreto cuando hablamos de nuestra indignación, sino que manifestamos nuestro descontento refiriéndonos a su falta de honestidad, su ausencia de pudor, a la incapacidad para ser responsables con lo que es de todos, etc.

<sup>413</sup>Ibid., p. 29.

cracia liberal y qué normas de razonabilidad deberían expresar y fomentar dichas emociones.

De este modo, Nussbaum está convencida de que existen algunos peligros endémicos que amenazan a toda sociedad liberal. Su análisis nos ofrece una explicación de las ideas irreflexivas que se encuentran detrás de la estigmatización y la marginación de determinados grupos sociales, como, por ejemplo, aquellas personas que poseen una orientación sexual determinada o las personas con discapacidad. Estas ideas irreflexivas pueden tener, asimismo, profundas implicaciones en ámbitos tan relevantes como el derecho penal, la educación o las leyes sobre no discriminación. Su aportación consiste en sacar a la luz los mecanismos psicológicos que subyacen a determinadas actitudes para poner de relieve estos peligros que amenazan a toda sociedad que se pretenda democrática.

Nussbaum se posiciona contra algunos teóricos del derecho que consideran que la repugnancia debería tener un rol en la legislación. Estos autores son: Lord Devlin, William Miller, Leon Kass y Dan. M Kahan.<sup>414</sup> La preocupación de Devlin es la defensa de la sociedad, y por ello sostiene que las leyes que responden a las reacciones de repugnancia tienen como función proteger la seguridad de la sociedad. La postura de Kass, especializado en cuestiones de bioética, se resume en la idea de que la repugnancia contiene una suerte de sabiduría intrínseca, que hace que nos apartemos de forma instintiva de aquello en lo que jamás deberíamos adentrarnos. Este sería el criterio a seguir, por ejemplo, en cuestiones relativas al empleo de células madre. Miller, por su parte, considera que la repugnancia surge del odio que la sociedad siente hacia la falta de decoro y hacia el vicio. La repugnancia afloraría frente aquellas cuestiones morales con las que no podemos hacer concesiones. Dan M. Kahan, por último, defiende que la repugnancia tiene cabida en un pensamiento de corte progresista, señalando que ésta es un criterio de juicio, que nos ayuda a percibir y condenar los actos especialmente crueles.

Dan Kahan, en particular, se pregunta si no es posible emplear la repugnancia en favor del bien. Dado que es un sentimiento tan potente, y que parece existir en

---

<sup>414</sup>Ibid., p. 92.

todas las sociedades, ¿no haríamos bien incorporándola a nuestros razonamientos morales, enseñando a las personas a sentir repugnancia por el racismo o el sexismo?<sup>415</sup> Nussbaum responde que esta pregunta plantea una duda razonable a propósito del papel de la repugnancia en la educación moral. Sin embargo, insiste en prescindir de ella, puesto que los peligros que entraña son numerosos: mientras que la ira se dirige hacia una acción concreta, la repugnancia se dirige hacia una persona o grupo. Por otra parte, también las personas que tienen ideas equivocadas son seres humanos, y, por más que sean responsables o culpables de las malas acciones que de ello se deriven, debemos guardar cierto respeto por ellas. Y esto es así no sólo porque sean seres humanos, sino porque, además, en virtud de su capacidad racional pueden llegar a razonar de una forma distinta, y, en consecuencia, a cambiar, es decir, a dejar de ser sexistas o racistas. Por este motivo, la autora sostiene que afirmaciones del tipo: “Saquemos a esas ratas repugnantes de aquí” jamás deberían tener lugar en una sociedad liberal, aun si se dirigen a personas que tengan malas intenciones.<sup>416</sup>

El argumento más poderoso que nuestra autora esgrime para defender que una sociedad democrática debe excluir la repugnancia de su discurso público es la deriva perniciosa que se origina fácilmente cuando esta emoción se proyecta sobre individuos y grupos con la finalidad de estigmatizarlos y marginarlos. Una sociedad decente, por ejemplo, haría mal en inflamar sentimientos de repugnancia contra los terroristas entre su población (no así de ira y de indignación), puesto que ésta podría ensanchar sus límites aceleradamente, llevando a los ciudadanos a detestar, aborrecer y excluir a todas las personas árabes o musulmanas.

A continuación, examinamos con más detalle el papel de emociones como la vergüenza y la repugnancia en algunos de nuestros juicios, y aportaremos argumentos para tratar de mostrar por qué son reacciones potencialmente peligrosas para la democracia y por qué deberían ser excluidas de la deliberación pública.

---

<sup>415</sup>Ibid., p. 129.

<sup>416</sup>Ibid., p. 129.

## 5.2. LA REPUGNANCIA

### 5.2.1. *La repugnancia como reacción fisiológica: la emoción y sus objetos primarios*

El elenco que tradicionalmente ha compuesto las emociones morales ha estado formado por afectos tales como la compasión, la vergüenza o la admiración. En los últimos años, no obstante, ha crecido el interés en torno a una emoción que, por sorprendente que pueda resultar a primera vista, tiene una enorme relevancia en nuestro comportamiento social y político: el asco o repugnancia (*disgust* en la literatura anglosajona, que significa, literalmente, «lo que repugna al gusto»). La discusión en torno a esta peculiar emoción se ha convertido en lo que en el ámbito anglosajón ha venido a denominarse “*hot topic*” en el ámbito de la psicología y la filosofía ética y política. En este apartado expondremos las ideas de Nussbaum sobre la repugnancia y apuntalaremos sus argumentaciones con los estudios de otros autores.

Es lógico preguntarse cómo es posible que una experiencia tan desagradable y cuya mera mención nos resulta embarazosa pueda suscitar tanta atención y, además, tener algún interés para la filosofía ética y política. Decimos de algo que nos repugna cuando nos provoca un tipo de rechazo muy fuerte o repulsión. Los objetos que pueden inducir esta emoción pueden variar enormemente: nos dan asco las cucarachas, aquellas comidas que tienen mal sabor, las cosas que tienen aspecto viscoso, los olores repulsivos, los desechos corporales, etc. y, al mismo tiempo, también decimos que nos repugnan cosas tales como el incesto, el racismo... o incluso una oferta que consideramos injusta en el «juego del ultimátum»<sup>417</sup>. En otro orden de cosas, también de las personas o grupos sociales que han sido estigmatizados en algún momento histórico (como los homosexuales, las mujeres, las castas inferiores, etc.) se ha dicho que

---

<sup>417</sup> Al menos así lo aseveran H. A. Chapman y sus colaboradores en "In Bad Taste: Evidence for the Oral Origins of Moral Disgust," *Science* 323, no. 5918 (2009): 1222-1226, para quienes la reacción facial provocada por los malos sabores, la provocada por objetos potencialmente contaminantes y la provocada por un tratamiento injusto en el famoso «juego del ultimátum» es la misma. Al parecer, sus experimentos sugieren que los tres tipos de situaciones suscitan en nosotros una expresión facial característica que tiene lugar como consecuencia de una reacción de rechazo oral y nasal. En resumen, también la percepción de transgresiones morales nos hace poner «cara de asco».

son repugnantes. En estos casos, la repugnancia ya no es una mera reacción determinada por nuestra fisiología, sino que la emoción adquiere un contenido moral y político. Nussbaum ha incidido con especial énfasis en este aspecto de nuestra psicología, con la finalidad de poner de relieve los peligros que entraña la presencia de esta emoción en el discurso público. Así pues, nos encontramos con que existen dos clases de objetos distintos que pueden espolear esta emoción en nosotros: los objetos primarios, que serían aquellos que se encuentran ligados a nuestra fisiología, y los objetos secundarios, a los cuales extendemos esta reacción emocional a través de ideas mágicas de contaminación e impureza.

En *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, Darwin dice que la repugnancia, “en su acepción más sencilla, se aplica a toda sensación que ofenda al sentido del gusto”, y por ello, argumenta: “puesto que la sensación de disgusto deriva primitivamente del acto de comer o de gustar, natural es que su expresión consista principalmente en movimientos de la boca”. Pero, aun centrándose en la idea de ingerir, Darwin puntualiza que es un sentimiento “provocado con facilidad por todo lo que se aparta de nuestras costumbres, en el aspecto, el olor, la naturaleza de nuestra alimentación”.<sup>418</sup> La definición de Darwin, así como numerosas definiciones posteriores de autores como Andras Angyal, Sylvan Tomkins, Paul Ekman, Robert Plutchik, Anna Wierzbicka o Paul Rozin, se centran en a boca y la posibilidad de ingestión de un objeto contaminado.<sup>419</sup>

Otros estudiosos proponen otras vías para comprender el origen evolutivo del asco. Daniel Kelly (Elias 1988), por ejemplo, propone que la repugnancia surge a partir de dos mecanismos específicos, cada uno con un origen y una función distintos.<sup>420</sup> El autor postula dos sistemas paralelos que fueron tomando forma con la evolución humana, pero que provocan la misma reacción de repulsa en nosotros: uno de los sistemas tendría que ver con el rechazo de los alimentos potencialmente tóxicos (por

---

<sup>418</sup> Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, p. 10 y 11.

<sup>419</sup>P. Rozin and A. E. Fallon, "A Perspective on Disgust," *Psychological review* 94, no. 1 (1987): 23-41, p. 23 y P. Rozin, J. Haidt, and C. R. McCauley, "Disgust," in *Handbook of emotions, Third Edition*, eds. M. Lewis and Haviland-Jones, J. M. y Barrett, L. F. (Nueva York: Guilford Press, 2008), 757-756, p. 757.

<sup>420</sup>David Kelly, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*.

tanto, esta es una vía que se centra en la incorporación por vía oral de un elemento extraño y peligroso en el cuerpo), y el otro sistema estaría relacionado con la evitación de agentes patógenos o contaminantes en un sentido más amplio. En general, parece que la repugnancia tiene una utilidad desde el punto de vista evolutivo, porque hace que sintamos aversión por determinados objetos o sustancias que podrían resultar peligrosos para nosotros. Nussbaum se muestra de acuerdo con esta idea, e incluso cita el trabajo de William Miller y Norbert Elías para apuntalarla.<sup>421</sup> Sin embargo, nuestra autora se muestra crítica con algunos puntos de la argumentación de estos autores.

Miller, siguiendo a Elías, defiende que una sociedad es tanto más civilizada cuantas más cosas reconozca como repugnantes. Así, afirma que la intolerancia a la suciedad y los desechos corporales, así como las prácticas diarias de higiene, se encuentran estrechamente vinculadas al proceso civilizatorio. Según Nussbaum, esta idea no es del todo acertada, puesto que muestra un “progreso unilineal”, sin tener en cuenta que los usos y costumbres en torno a la higiene no han seguido una evolución de menos a más, sino que han pasado por diversas vicisitudes.<sup>422</sup> Su conclusión es que la tesis de Miller y Elías es demasiado abarcadora en cuanto al criterio que emplea para medir el progreso moral. Pero, a pesar de esta crítica, nuestra autora está de acuerdo con la tesis, más general, de que “a medida que avanza, la sociedad identifica más cosas como físicamente peligrosas y de esta manera se protege mejor contra los gérmenes y las bacterias”.<sup>423</sup> Aunque, como veremos, esta función evolutiva relacionada con nuestra fisiología no es el aspecto más importante a la hora de explicar las reacciones de repugnancia. Nussbaum, siguiendo su línea argumental de estudio de las emociones, incidirá en el contenido cognitivo de la repugnancia.

---

<sup>421</sup>Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, (México: Fondo Cultura Económica, 1988); William Ian Miller, *Anatomía del asco*, (Madrid: Taurus, 1998).

<sup>422</sup> Nuestra autora señala que las prácticas higiénicas de los romanos eran más avanzadas que las de los artesanos de la reina Isabel de Inglaterra, y que los hábitos de limpieza varían mucho incluso hoy en día: mientras que en la India las personas de todas las clases sociales emplean agua y jabón para lavarse después de evacuar, en los países occidentales hay muchas personas que sólo utilizan papel. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 140.

<sup>423</sup>Ibid., p. 140.

Uno de los rasgos más curiosos de esta emoción, y que, con toda seguridad, ha propiciado que exista tanto interés en torno suyo es el hecho de que la repugnancia, si bien es una emoción básica y primitiva,<sup>424</sup> puede ser provocada por un amplio espectro de objetos y situaciones.<sup>425</sup> En definitiva, la repugnancia posee una base evolutiva innata y tiene como función protegernos de la enfermedad. Pero, por otra parte, ocurre que esta emoción está presente en numerosas relaciones humanas. Así, por ejemplo, la repugnancia se puede encontrar a menudo en nuestros juicios morales, en nuestras actitudes hacia temas como la sexualidad, e incluso en las opiniones que nos merecen las gentes de otras razas o creencias.<sup>426</sup> Como veremos en el próximo apartado, este fenómeno de extensión de la repugnancia reviste un particular interés.

Todavía no está claro cómo se desarrolla la adquisición de la emoción en los niños, en particular hacia determinados objetos primarios (como los que hemos enumerado anteriormente: heces, suciedad, algunos insectos, etc.). Según nuestra autora, esta emoción no se encuentra presente en los niños hasta los cuatro años de edad, aproximadamente. Esta etapa coincidiría con el inicio del uso del inodoro, momento en el que los padres y educadores transmiten al niño un mensaje de aver-

---

<sup>424</sup>P. Ekman y V. Friesen, "The Argument and Evidence About Universals in Facial Expressions of Emotion," en *Handbook of Social Psychophysiology* (Nueva York: John Wiley and Sons, 1989; Griffiths, *What emotions really are*, Prinz, *Which emotions are basic?*, Prinz, *Gut reactions*,

<sup>425</sup>Kelly, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*.

<sup>426</sup> En resumen, los investigadores no dejan de ver lo repugnante como aquello que tememos que se incorpore al cuerpo, principalmente por vía oral. Por este motivo, la náusea es el síntoma físico característico del asco, y tiene como función evitar la ingestión de algún alimento peligroso. Autores provenientes de las neurociencias afirman que «la relación entre la corteza insular anterior y la repugnancia apoya la idea de que la repugnancia posee vínculos particularmente fuertes con la comida y la acción de comer, ya que la ínsula forma parte de la corteza gustativa y es activada por sabores y olores desagradables» (Rozin, Haidt, and McCauley, *Disgust*, 757-756, p. 768). Para saber más sobre las funciones de esta área cerebral ver Claus Lamm y Tania Singer, "The role of anterior insular cortex in social emotions," *Brain Structure & Function* 214, no. 5-6 (2010): 579-591. Por otra parte, a propósito de la discusión sobre si la repugnancia moral es realmente repugnancia, Rozin y otros citan los estudios de Jorge Moll que sugieren que hay una coincidencia entre las áreas cerebrales activadas cuando se produce la reacción fisiológica del asco y cuando se produce una reacción de repugnancia moral (Ibid.; Rozin, Haidt, and McCauley, *Disgust*, 757-756, p. 768).



sión por sus deposiciones. En este proceso el niño aprendería a aborrecer algunas sustancias que podrían resultar peligrosas para su salud.<sup>427</sup>

No sabemos si todos los autores coinciden en este punto con las tesis de Nussbaum, pero en lo que sí convienen es en la idea de que ésta requiere de un aprendizaje para ser modelada. Y no sólo respecto de sus objetos primarios, sino que también su extensión a otros objetos vendrá determinada por lo que los niños aprendan de sus padres, la escuela, y su entorno en general. La sociedad, por tanto, influye enormemente en la forma y dirección que toma la repugnancia, es decir, a la hora de determinar los objetos que nos parecerán repugnantes. El asco dejó de ser una simple reacción fisiológica en algún momento de nuestra historia evolutiva para convertirse en una emoción dotada de contenido moral y político. Rozin y sus colaboradores subrayan la importancia de este contenido ideacional al ser éste un rasgo únicamente presente en la especie humana,<sup>428</sup> y Nussbaum insiste en que “aunque, en alguna medida parece correcto decir que existen algunos objetos “naturales” de repugnancia, en el sentido de que algunas formas ampliamente compartidas y profundamente enraizadas del pensamiento humano están involucradas en la experiencia de la repugnancia hacia objetos primarios, muchos objetos se convierten en blanco de repugnancia como resultado de formas altamente variables de educación y tradición social”.<sup>429</sup> Será preciso, por tanto, examinar los mecanismos de extensión de esta emoción a partir de unos objetos a otros objetos.

### *5.2.2. Semejanza, contagio y contaminación mágica. El contenido cognitivo de la repugnancia*

Como hemos visto en el apartado anterior, la función principal del asco desde el punto de vista de la evolución parece ser protegernos de algunos peligros. En este punto, la frontera entre la repugnancia y el miedo se vuelve borrosa. Por este moti-

---

<sup>427</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 115-119 y Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, 238-240.

<sup>428</sup> Rozin, Haidt, and McCauley, *Disgust*, 757-756.

<sup>429</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 118.

vo, el psicólogo Paul Rozin, cuyos estudios nutren el planteamiento teórico sobre la repugnancia de nuestra autora, defiende que para que algo nos produzca asco hay que sumarle un componente cognitivo: tenemos que *pensar* que el objeto está *contaminado*. Por tanto, nos encontramos con que la repugnancia no es sólo una reacción natural, sino que además contiene un destacado componente cognitivo vinculado a las ideas de contaminación, impureza y contagio. Los objetos vistos con repugnancia, por tanto, no son sólo considerados como inapropiados para ser ingeridos, sino que suscitan en nosotros ideas acerca de la contaminación, provocando un rechazo violento.<sup>430</sup>

En la idea de contaminación opera lo que Nussbaum, siguiendo a otros autores denomina leyes de *magia simpatética*. Rozin, Haidt y McCauley toman estas nociones del antropólogo James George Frazer, autor de *La rama dorada*.<sup>431</sup> En dicha obra, Frazer sostiene que en la mente del hombre primitivo el mundo funciona con arreglo a estas leyes de magia simpatética, que vendrían a ser el equivalente de la idea moderna de ley natural. Frazer postula dos principios de pensamiento en virtud de los cuales se funda la magia simpatética:

Primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y, segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio.<sup>432</sup>

Del primer principio, por tanto, se deduce que un objeto tiene la capacidad de transmitir sus propiedades a otro objeto sólo por el hecho de tocarlo o por imitar su forma y, del segundo principio, se colige que aquello que haga una persona con un

---

<sup>430</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 107.

<sup>431</sup> Como señalan los traductores a la edición española, la traducción exacta de «sympathetic» sería «simpática», pero en la traducción se sigue el neologismo de la traducción francesa de lady Lilly Frazer «simpatética».

<sup>432</sup>James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), p. 33 y 34.

objeto del mundo afectará de la misma manera a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, con independencia de que el objeto formara o no parte de su cuerpo en algún momento. Frazer explica, por ejemplo, cómo en las sociedades primitivas, los hombres pensaban que podían adquirir las propiedades o las cualidades físicas de un animal comiendo su carne. Así, relata cómo en Marruecos “a los enfermos muy decaídos les dan a tragar hormigas y a comer carne de león, que hace de un cobarde un bravo, pero las gentes se abstienen de comer corazones de gallinas por temor de volverse cobardes”.<sup>433</sup>

Rozin y sus colaboradores tradujeron las ideas de Frazer de “semejanza” y “contagio” como “la imagen iguala al objeto” y como “una vez en contacto, siempre en contacto”, respectivamente, y llevaron a cabo una serie de experimentos para comprobar si las personas seguimos haciendo estas atribuciones de propiedades por asociación y si seguimos pensando a través de estos parámetros de contagio mágico.<sup>434</sup> Al parecer, cuando ha existido un contacto físico entre una comida aceptable y una sustancia que es repugnante porque se considera que es un *contaminante*, entonces la comida es rechazada. A juicio de los autores, esta precaución podría tener un sentido desde el punto de vista adaptativo, dado que nos hace evitar los microorganismos que podrían permanecer tras el contacto. En efecto, pequeñas trazas del objeto contaminante podrían persistir en el alimento antes aceptable y ahora contaminado. Así, nos parece asqueroso comer un plato de sopa al que le ha sido retirada una cucaracha o una mosca porque consideramos que podría quedar alguna traza de las mismas.<sup>435</sup> En este ejemplo no operarían las leyes de contagio mágicas, puesto que realmente podría haber restos de estos insectos en la sopa. Veamos ahora otros ejemplos en los que estas leyes sí estarían presentes.

Como hemos visto antes, las leyes mágicas de *similaridad* postulan que el parecido en algunas propiedades provoca una suerte de identidad entre dos objetos. Así, los participantes en los experimentos de Rozin y sus colaboradores rechazaron comer trozos de chocolate con forma de heces de perro cuando se les daba a elegir

---

<sup>433</sup>Ibid., p. 563.

<sup>434</sup>P. Rozin, L. Millman, and C. Nemeroff, "Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains," *Journal of personality and social psychology* 50, no. 4 (1986): 703-712, p. 703.

<sup>435</sup>Rozin and Fallon, *A Perspective on Disgust*, 23-41.

entre éstos y otros trozos de chocolate con una forma más convencional, a pesar de que los sujetos sabían perfectamente que la composición de unos y otros era exactamente la misma.<sup>436</sup> De forma similar, los sujetos preferían pañuelos de papel faciales para sonarse la nariz en vez de papel higiénico nuevo, y la sopa servida en un orinal les resultaba mucho menos deseable que la misma sopa servida en un bol. En otro estudio, en el que la sopa había sido removida con un matamoscas completamente nuevo, Rozin y sus colaboradores observaron la presencia de los dos tipos de leyes mágicas (tanto las de *similaridad* como las de *contagio*): al utilizar un objeto repugnante para remover la sopa, los participantes piensan que éste transfiere sus propiedades repugnantes a la misma.<sup>437</sup>

Por otra parte, Rozin y los otros coautores dirigen nuestra atención hacia un detalle curioso: hay ocasiones en las que sí puede existir una contaminación verdadera de unos objetos por otros, pero nosotros somos capaces de ignorar este hecho por completo. Así, respiramos el aire que ha sido inhalado y exhalado por otras personas sin atender constantemente a este proceso. En la época del Apartheid en Sudáfrica, se evitaba cualquier tipo de aproximación entre blancos y negros impulsando la separación en los lugares de trabajo, de residencia, de transporte, o incluso en los recintos educativos con la finalidad de evitar todo contacto. Sin embargo, los blancos se servían a menudo de los negros en sus cocinas, de tal modo que su comida era preparada y tocada por éstos. Esta práctica, por el contrario, es evitada en la sociedad de castas de la India: las castas superiores emplean a las inferiores para las tareas domésticas, pero éstas jamás pueden tocar la comida de aquéllas con la finalidad de evitar la contaminación. A este respecto, Nussbaum cita la autobiografía de Mahatma Gandhi, en la cual él mismo afirma que, por lo común, las castas superiores tenían unos hábitos de higiene más deficientes que las castas bajas, de tal suerte que aquéllas entrañaban un mayor peligro real de contaminar los alimentos.<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup>Rozin, Millman, y Nemeroff, *Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains*, 703-712.

<sup>437</sup>Rozin and Fallon, *A Perspective on Disgust*, 23-41. Algunos de estos estudios son citados también por Nussbaum en Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 108-110 y Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 237-238.

<sup>438</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p.140 nota 66.

La presencia de estas leyes mágicas de similaridad y contagio no se circunscribe únicamente al ámbito de aquello que puede ser comido o incorporado al cuerpo por vía oral, sino que también se transfiere a otros dominios. Así, Rozin y sus colaboradores observaron que una prenda de ropa usada y lavada causaba cierto rechazo a los participantes del estudio cuando su historia era desconocida para ellos, pero resultaba agradable si había sido llevada por una persona que les parecía agradable (Rozin y otros, 1986).<sup>439</sup> Se puede observar un fenómeno similar en los afanes que tienen muchas personas por tocar, conseguir o acaparar objetos que han pertenecido a personas célebres. En estos casos acontece lo que Rozin y sus colaboradores denominan un *contagio positivo*.

Una vez examinadas las leyes mágicas de similaridad y contagio, centrémonos ahora en escrutar los objetos que causan repugnancia. En el apartado anterior hemos convenido en que cosas tales como las heces, algunos insectos, o aquellas cosas que están visiblemente sucias son objetos de repugnancia más o menos ubicuos y naturales, y que esto ocurre así porque, de algún modo, estar en contacto con este tipo de cosas o ingerirlas podría hacernos enfermar. En cuanto a la forma ideacional que adquiere esta reacción, podríamos resumir el núcleo de lo que la repugnancia entraña del siguiente modo: “la repugnancia atañe a los límites del cuerpo: se centra en la perspectiva de que una sustancia problemática pueda ser incorporada en uno mismo”.<sup>440</sup> Es decir, que el contenido cognitivo de la repugnancia es que cuando uno ingiere o está en contacto con una sustancia problemática, se encuentra en peligro, o bien de enfermar, o bien de contagiarse de algún modo por su vileza.

Algunos autores sostienen que lo que está en el centro de los objetos que nos causan repugnancia es su proximidad con lo animal o con los productos de desecho animal.<sup>441</sup> Así, Andras Angyal,<sup>442</sup> o los ya citados Rozin y Miller conjeturan que la repugnancia se encuentra íntimamente vinculada a la problemática relación con

---

<sup>439</sup>Rozin, Millman, and Nemeroff, *Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains*, 703-712.

<sup>440</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 108.

<sup>441</sup>Ibid., p. 109.

<sup>442</sup>Andras Angyal, "Disgust and Related Aversions," *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 36, no. 3 (1941): 393-412.

nuestra propia condición animal. Otra cosa que nos causa horror cuando observamos a los animales es su mortalidad, que nos recuerda a la nuestra propia. Así, rechazamos todo objeto que nos recuerda aquello de animal y de mortal que hay en nosotros. Esta tesis estaría conectada de algún modo con el rechazo que algunas personas sienten, o han sentido a lo largo de la historia, por los discapacitados psíquicos y físicos. Ambos tipos de discapacidad serían recordatorios de nuestra vulnerabilidad, y de lo frágiles que somos, puesto que nos muestran directamente que no tenemos un alma racional invulnerable, sino un cerebro que puede ser dañado, y que también nuestro cuerpo puede verse malogrado antes de que nos llegue la muerte.

A pesar de que la ligazón de la repugnancia con la animalidad es una tesis controvertida, estos estudios dan cuenta que la repugnancia es una reacción que cada vez se aleja más de la mera fisiología para pasar a ser una emoción repleta de contenido cognitivo, vinculada a creencias, asociaciones de ideas y percepciones (muchas veces totalmente irreflexivas), y que tiene que ver con una contaminación imaginaria o metafórica más que con una contaminación real. Del mismo modo, nuestra sensibilidad hacia las fuentes de posible contaminación también se encuentra enormemente mediada por estas cogniciones.

### *5.2.3. La repugnancia y la retórica de la deshumanización*

El principal motivo por el que Nussbaum considera que debemos desconfiar de la repugnancia es que, a lo largo de la historia, ésta ha sido utilizada como recurso para excluir a ciertos individuos y grupos de personas. Empeñados en alejarnos de nuestra naturaleza animal y mortal, “necesitamos un grupo de humanos para unirnos contra ellos, que vienen a ejemplificar la línea limítrofe entre lo realmente humano y lo vilmente animal”.<sup>443</sup> Asimismo, todas aquellas propiedades que se consideran repugnantes, como lo viscoso, lo pegajoso, la podredumbre, o el mal olor han sido permanentemente asociadas a estos grupos con la finalidad de degradarlos. De este modo, un rasgo habitual de nuestro comportamiento social y, por extensión, político es que en ocasiones se trata a determinadas personas o grupos sociales como portado-

---

<sup>443</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 130.

res de un estigma y como portadores de unos atributos de contaminación e impureza. Como señala Nussbaum, “Este relato parece tener cierto nivel de universalidad”, es decir, que en todas las culturas se dan dinámicas semejantes, y añade que, lamentablemente: “debemos reconocer que todos los grupos humanos crean grupos de excluidos que reciben el estigma”.<sup>444</sup> Dicho ultraje recae sobre grupos subordinados, como por ejemplo las mujeres, las personas de minorías étnicas, los homosexuales, las castas inferiores en la India, etc. El estigma, por tanto, tiene una *dimensión política*, puesto que crea una serie de jerarquías sociales en función de las cuales un grupo de personas son excluidas, repudiadas y, en definitiva, negadas. Por oposición a estos grupos, un grupo privilegiado se define a sí mismo como superior. Así, sostiene Nussbaum, “la patología de la repugnancia tiene como eje central la bifurcación entre lo “puro” y lo “impuro”: la construcción de un “nosotros” sin falla alguna y de un “ellos” con carácter contaminante, sucio y malo”.<sup>445</sup>

A menudo, en la propaganda de tipo racista, sexista o discriminatoria en general, se suele recurrir a la repugnancia como elemento retórico, acusando a algunos colectivos, o bien de tener características repugnantes, o bien de estar más cerca de los animales que de los seres humanos. Los ejemplos de este ejercicio de ingeniería social son numerosos. Hans Frank, gobernador de Polonia, decía de este país que estaba «lleno de piojos y de judíos». El propio Hitler, en su *Mein Kampf*, llega a preguntar refiriéndose a la Viena de después de la Primera Guerra Mundial:

¿Había alguna forma de suciedad o libertinaje en particular en la vida cultural, sin que hubiera involucrado en ello algún judío? Aun cuando el corte en este absceso se realice con todo el cuidado posible, es imposible no hallar en él, como una larva en un cuerpo en putrefacción, a menudo deslumbrado por la luz repentina, ¡un pequeño judío!<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup>Martha Craven Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, (Buenos Aires: Katz, 2010), p. 59.

<sup>445</sup>Ibid., p. 61.

<sup>446</sup>Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, p. 464. Nussbaum también se refiere a la cita de Glover en Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 386 y en Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 89.

En una entrevista realizada en 1975 a Ruth Kalder, la viuda de un comandante de campo de concentración, ésta declaró que los judíos “No eran humanos como nosotros. Eran *asquerosos*”.<sup>447</sup> Y Primo Levi, en su imprescindible *Si esto es un hombre*, habla de la vida en los campos de concentración como algo repleto de “detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, los gitanos, y los eslavos, son *ganado, desecho, inmundicia*” (Levi, 2005: 337. La cursiva es mía).<sup>448</sup>

El ejercicio de propaganda nazi orientado a la deshumanización de sus víctimas empleando el recurso a la repugnancia no es, por desgracia, un caso único. Este sórdido relato también se ha repetido una y otra vez a lo largo de la historia con pueblos de tiempos y lugares distintos. En la Camboya de Pol Pot los eslóganes exhortaban a sanear el Partido y el pueblo extirpando los elementos “podridos” y localizando los “horribles microbios”,<sup>449</sup> y en Ruanda se decía de los tutsis o de los hutus con ideas políticas moderadas que eran “cucarachas”.<sup>450</sup>

También de los cuerpos de las mujeres y los homosexuales se ha dicho en algún momento histórico, o se sigue diciendo en ciertos lugares, que son hediondos, corruptibles y asquerosos.<sup>451</sup> Antaño, por ejemplo, se solía pensar que las faldas de las mujeres ocultaban “una zona repugnante de suciedad y polución, de la que era bueno estar distanciado y resguardado por amplias y voluminosas faldas, hechas de metros de tejido”.<sup>452</sup> Recientemente, el recurso a la repugnancia ha sido empleado con la finalidad de impulsar leyes que favorezcan la discriminación por motivos de orientación sexual en EEUU. Quienes proponían un referéndum para poner en marcha estas

---

<sup>447</sup>Glover and Galmarini, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, p. 469. La cursiva es mía.

<sup>448</sup>Primo Levi, *Si esto es un hombre*, (Barcelona: Muchnik, 2005), p. 337.

<sup>449</sup>Glover and Galmarini, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, p. 419 y 420.

<sup>450</sup>Ibid., p. 170.

<sup>451</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 130-138.

<sup>452</sup>Ibid., p. 136.



leyes, “hicieron circular panfletos en los que se decía que los homosexuales comen heces y beben sangre humana”.<sup>453</sup>

En ocasiones, la repugnancia también se asocia con la idea de pureza nacional. Nuestra autora encuentra un ejemplo reciente de esto en los disturbios acontecidos en India, en Marzo de 2002, en los que los hindúes cometieron actos de terrible violencia y crueldad contra los musulmanes. Para motivar estos actos los retóricos nacionalistas hindúes se basaron en las ideas de impureza y contaminación de las que hemos hablado, afirmando que los musulmanes eran “foráneos que ensucian el cuerpo de la nación”.<sup>454</sup>

Así pues, la capacidad para detectar la contaminación y sentir repugnancia puede haber sido forjada por la evolución como un mecanismo que nos permite evitar enfermedades, pero, con frecuencia, nos encontramos con que dicha capacidad suele operar con independencia de este propósito adaptativo inicial, y localiza otros objetos a los que vincularse a través del aprendizaje. La transmisión cultural, por tanto, juega un papel esencial a la hora de conformar los *objetos apropiados* para el asco, es decir, los objetos que deben desencadenar la emoción dado un contexto particular. Esto es lo que ocurre, precisamente, cuando la repugnancia es sentida como respuesta ante colectivos que nos disgustan.

#### 5.2.4. *Repugnancia y empatía*

Para finalizar, en los próximos apartados vamos a exponer las ideas de algunos autores a propósito de la extensión de nuestro ámbito de preocupación moral a través de la empatía y la compasión, y sobre cómo la repugnancia bloquea estas inclinaciones. Como veremos, estas ideas se inscriben en la misma línea que las de Nussbaum por dos motivos: en primer lugar, porque la autora se apoya en las teorías de uno de los autores que vamos a examinar (Daniel Batson) y, en segundo lugar, porque lo que Batson entiende por “empatía” coincide muchas veces con lo que Nussbaum designa

---

<sup>453</sup>Ibid., p. 124.

<sup>454</sup>Ibid., p. 138.

como “compasión”. Nos serviremos asimismo de hipótesis formuladas por algunos de los psicólogos más destacados para apuntalar las tesis de nuestra autora.

Según algunos psicólogos, la empatía es una tendencia no sólo universal, sino, al parecer, también natural, a identificarnos en algún sentido con los demás y que, a menudo, nos lleva a mostrar un intenso interés por ellos, doliéndonos con sus penas y alegrándonos con sus alegrías. Cabe precisar que, si bien la empatía no es una emoción moral propiamente dicha, sí constituye un mecanismo psicológico valioso para la moralidad. Veamos por qué.

El psicólogo Daniel Batson recoge hasta ocho acepciones del término “empatía”: 1. La empatía es saber en qué *estado interno* se encuentra otra persona, incluyendo sus pensamientos o sus sentimientos; 2. La empatía es adoptar la postura o igualar nuestra *respuesta neural* a la de otra persona que observamos; 3. La empatía es *sentirse* del mismo modo que otra persona; 4. La empatía es proyectar o intuir en uno mismo la *situación* de otra persona; 5. La empatía es imaginar cómo otro está *pensando o sintiendo*; 6. La empatía es imaginar cómo uno sentiría o pensaría si estuviera *en el lugar del otro*; 7. La empatía es sentir *malestar ante el sufrimiento* de otros; 8. La empatía es *sentirse como otra persona* que está sufriendo.<sup>455</sup> Así, se puede optar por una definición más cognitiva o por una más fisiológica, pero el caso es que la empatía implica una reconstrucción de la experiencia del otro, y por tanto, entraña cierta identificación, aunque sólo sea momentánea, con él. Esta habilidad psicológica nos ayuda a ponernos en la piel del otro y a comprenderlo. Por esta razón, que hay autores que consideran que nos predispone a la colaboración mutua y al comportamiento prosocial. Hay quien, como Frans de Waal o la propia Nussbaum, defiende incluso que estas tendencias prosociales no son patrimonio exclusivo de los seres humanos maduros, sino que son predisposiciones innatas que también poseen algunos animales y los niños.<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup>Daniel Batson, "These things called empathy: eight distinctive but related phenomena", en, eds. J. Decety and W. Ickes. Anonymous (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009), 3-15, p. 4-8.

<sup>456</sup>de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, 373; de Waal, *Homo homini lupus? Morality, the social instincts, and our fellow primates*, 17-35; de Waal,

Uno de los autores cuyas obras resultan imprescindibles en la literatura sobre la empatía es el psicólogo Martin Hoffman.<sup>457</sup> Este autor se muestra optimista respecto a las posibilidades morales de esta emoción. No obstante, no falta quien sostiene una postura diametralmente opuesta y piensa que la empatía no constituye ni un requisito ni un fundamento para la moralidad. Este es el caso del filósofo Jesse Prinz.<sup>458</sup>

Daniel Batson, a cuyos experimentos Nussbaum se refiere con mucha frecuencia para explicar cómo la reconstrucción de la experiencia del otro puede influir en nuestra preocupación por él, dedicó muchos años a estudiar las motivaciones que nos llevan a cometer actos de altruismo. En sus trabajos, así como en los de sus colegas y comentaristas, se debate si lo que nos mueve es un interés egoísta o personal, o si lo que nos mueve es alguna suerte de identificación o unidad con el otro sufriente que nos lleva a actuar de forma altruista. Batson postuló la teoría de la *empatía-altruismo* concluyendo que cuando sentimos empatía, lo que nos mueve es el bienestar del otro, y no el nuestro propio.<sup>459</sup> Según Batson, la empatía actuaría como mediadora de diferentes tipos de comportamiento moral.<sup>460</sup>

En los experimentos que cita Nussbaum, Batson dividía a los participantes en dos grupos. A todos se les hacía escuchar un relato sobre el sufrimiento de una per-

---

*The Antiquity of Empathy*, 874-876 y Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*.

<sup>457</sup>Hoffman, *Is Altruism Part of Human-Nature*, 121-137; Hoffman, *Empathy and Moral Development*.

<sup>458</sup>Prinz, *Against Empathy*, 214-233; Jesse Prinz, "Is empathy necessary for morality?" en *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, eds. Amy Coplan y Peter Goldie. (Nueva York: Oxford University Press, 2011).

<sup>459</sup>C. D. Batson, "How Social an Animal - the Human Capacity for Caring," *American Psychologist* 45, no. 3 (1990): 336-346; C. D. Batson y colaboradores, "Empathic Joy and the Empathy Altruism Hypothesis," *Journal of personality and social psychology* 61, no. 3 (1991): 413-426.

<sup>460</sup>David A. Lishner, C. Daniel Batson, and Elizabeth Huss, "Tenderness and Sympathy: Distinct Empathic Emotions Elicited by Different Forms of Need," *Personality and Social Psychology Bulletin* 37, no. 5 (2011): 614-625; Grit Hein y colaboradores, "Neural Responses to Ingroup and Outgroup Members' Suffering Predict Individual Differences in Costly Helping," *Neuron* 68, no. 1 (2010): 149-160, C. Daniel Batson, "The Naked Emperor: Seeking a More Plausible Genetic Basis for Psychological Altruism," *Economics and Philosophy* 26, no. 2 (2010): 149-164.

sona. Pero, mientras que a unos se les pedía que se fijaran en detalles técnicos sin ninguna relevancia humana, a los otros se les incitó a imaginarse en la piel de la persona sufriente y a evocar sus sentimientos. Los del segundo grupo, tal como trataban de demostrar Batson y su equipo, se mostraron mucho más proclives a tomar seriamente el sufrimiento de las personas del relato, y a brindar ayuda.<sup>461</sup>

En los últimos años, a partir de un estudio reciente realizado en colaboración con especialistas en neurociencias, Batson y otros autores han llegado a concluir que la activación de corteza insular (área cerebral relacionada con la empatía) puede motivar la ayuda a otros, mientras que la activación de núcleo accumbens (área relacionada con la evaluación negativa de algo) reduce la propensión a ayudar.<sup>462</sup>

Como ya hemos señalado, si bien los mecanismos empáticos no garantizan una agencia moral adecuada, el hecho de que éstos no funcionen supone un grave peligro para la misma. En un apartado anterior hemos hablado de cómo la repugnancia es una herramienta al servicio de la deshumanización. La maldad de la deshumanización reside precisamente en que nos da la impresión de que quien la pone en práctica tiene que hacer un extraño ejercicio de autoengaño para no reconocer la humanidad. Hemos visto, entre otros ejemplos, que los nazis retrataban a los judíos como una suerte alimañas o de objetos inanimados que nada tenían que ver con lo humano. De acuerdo con Nussbaum, “ese mecanismo obstruyó la formación del juicio de las posibilidades parecidas (...) obstaculizando que la compasión tomara esa ruta”. La autora retoma el testimonio de algunos oficiales que, al verse sorprendidos por un acceso de empatía (de repente la visión de un niño les hacía pensar en sus

---

<sup>461</sup>Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, p. 63y 64.

<sup>462</sup>Hein et al., *Neural Responses to Ingroup and Outgroup Members' Suffering Predict Individual Differences in Costly Helping*, 149-160. Eso sí, cabe destacar un dato que, si bien no es sorprendente, resulta algo descorazonador: al parecer, las respuestas cerebrales resultan más fuertes cuando los participantes observan el sufrimiento de un miembro de su propio grupo, en comparación con las respuestas que presentan al observar el sufrimiento de un miembro de otro grupo (los participantes fueron agrupados tomando como criterio el equipo de fútbol del que eran hinchas). Los autores concluyen que existe un fuerte sesgo en la intensidad con la que se siente empatía, siempre favoreciendo a los del propio grupo.

propios hijos), hacían esfuerzos delirantes para no conmoverse y perseverar en su negación moral del otro.<sup>463</sup>

Nussbaum concluye que la empatía “aunque en sí misma sea falible y moralmente neutral”, “es una habilidad de gran relevancia para la compasión”.<sup>464</sup> El hecho de recrear la experiencia del otro nos lleva, aunque sea de una forma muy primaria, a reconocer su realidad y su humanidad. “Si no se diera cierto esfuerzo de empatía – resuelve- seguro que seríamos mucho menos proclives a sentir compasión cuando correspondiera o a acometer las acciones que deberían asociarse con esta emoción”.<sup>465</sup>

### 5.2.5. *El círculo de interés moral*

Un concepto que resulta de interés introducir aquí es el concepto de “círculo moral”, que numerosos psicólogos contemporáneos, como David Pizarro, Brian Detweiler-Bedell y Paul Bloom toman prestado del acervo terminológico de Peter Singer.<sup>466</sup> Como señalan estos autores, nadie se siente culpable por darle una patada a una piedra, pero sí nos parece terrible darle una patada a un niño. En algún punto, los seres humanos trazamos unos límites mediante nuestros códigos morales, de tal modo que aquello que cae dentro de esos límites es digno de consideración moral, mientras que lo que cae fuera de esos límites no lo es.

Esta idea es una simplificación, tal y como los propios autores reconocen, ya que, con frecuencia, ocurre que la preocupación moral que sentimos por los demás es más bien una cuestión de grado. Aun así, como ya hemos discutido en apartados anteriores, es muy común que de forma más o menos natural e irreflexiva, nos preocu-

---

<sup>463</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 375.

<sup>464</sup>Ibid., p. 373.

<sup>465</sup>Ibid., p. 372.

<sup>466</sup>D. A. Pizarro, B. Detweiler-Bedell, y P. Bloom, "The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust and Moral Persuasion," en *Creativity and Reason in Cognitive Development*, eds. J. C. Kaufman y J. Baer (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 81-98.; Peter Singer, *The expanding circle. Ethics, evolution and moral progress*, (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011).

pen los que nos son cercanos, como los familiares y los amigos, pero no los que nos son lejanos, como la gente que vive en China o los que vivirán en nuestra ciudad dentro de trescientos años. En definitiva, el círculo moral delimita quién son aquellos cuyo bienestar nos interesa o aquellos quien, por lo menos, creemos que no deben padecer afrentas injustas. Se podría decir que la cercanía o lejanía dentro de este espectro de círculos es lo que pauta qué clase de obligaciones se tienen y hacia quién. No es lo mismo el círculo de seres a los que uno no debe matar (compuesto por todos los seres humanos), que el círculo de los seres a quien uno tiene que amar, proteger y respaldar (dentro de esta categoría suelen entrar, por ejemplo, los propios hijos, pero no las personas que no conocemos).

Como ya hemos señalado con anterioridad, los psicólogos citados, apuntan que la cuestión de decidir quién y qué pertenece al círculo moral ha recibido poca atención por parte de los estudiosos de la psicología moral, que tradicionalmente se han centrado, tomando como referencia a Kohlberg y Piaget, en el desarrollo de las operaciones cognitivas que conducen al juicio moral.<sup>467</sup> Así, Pizarro y sus colaboradores consideran que una de las tareas que la psicología debe acometer es tratar de resolver las incógnitas de la expansión de nuestro círculo moral. Ellos mismos proponen que la empatía podría tener un papel fundamental en este proceso, ya que ésta pone en marcha una suerte de ímpetu moral.<sup>468</sup>

Según estos autores, hay tres mecanismos que desencadenan la reacción empática y que, por lo tanto, resultan fundamentales para comprender cómo expandimos nuestro círculo moral: 1. En primer lugar, los *mecanismos miméticos* y de *feedback*. Tendemos a mimetizar e imitar las acciones de los otros, y ello provoca que podamos sentirnos como ellos se están sintiendo. La lógica es que, si siento el dolor del otro, yo estoy sufriendo, y esto constituye una fuente de motivación para ayudar; 2. La segunda, sería una vía más cognitiva: la *toma de perspectiva*, que consiste en ponerse en el lugar del otro; 3. Por último, la *similaridad*, que implica que cuando el espectador observa algún tipo de semejanza entre sí mismo y el otro su-

---

<sup>467</sup>Pizarro, Detweiler-Bedell, and Bloom, *The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust and Moral Persuasion*, 81-98, p. 83.

<sup>468</sup>Ibid., p. 85.

frente, entonces empatiza de forma más fácil con él. Lo que nos interesa resaltar aquí es la plasticidad de estos procesos; como señalan los propios autores: “Dado que la cognición humana es flexible, es muy sencillo construir semejanzas y diferencias entre individuos, y así incrementar o hacer disminuir la probabilidad de que alguien experimente empatía por un sujeto determinado”.<sup>469</sup>

Este último mecanismo es el mismo que hemos descrito en la segunda parte de esta tesis con el nombre de “principio de posibilidades parecidas”. Nussbaum cita el *Emilio*, de Rousseau, en el que el filósofo pregunta a su pupilo: “¿Por qué los carecen de piedad hacia sus súbditos? –se pregunta Rousseau- Es que ellos cuentan con no ser hombres jamás. ¿Por qué los ricos son tan duros para con los pobres? Porque ellos no tienen miedo del futuro”.<sup>470</sup> A parte de exhortar al alumno a que no se sienta invulnerable, puesto que las desgracias que le sobrevienen a otro en cualquier momento pueden acontecerle a él mismo, lo que Rousseau parece querer poner de manifiesto con estas preguntas es que se necesita algún tipo de identificación con la persona que sufre para que uno se sienta conmovido por ella.

Las diferencias de clase, género, raza o incluso de opinión pueden convertirse en auténticas barreras para el ejercicio de la empatía. Esta observación es de una formidable obviedad, pero lo cierto es que si este tipo de diferencias implica una dificultad para empatizar con los otros, también significa un obstáculo para la inclusión de los otros en nuestro círculo moral. La historia de la humanidad es también la historia de la crueldad con nuestros semejantes precisamente por nuestra incapacidad de verlos como seres susceptibles de dignidad y de interés moral. La “historia moral del siglo XX”, por emplear la expresión de Jonathan Glover, nos invita a reflexionar sobre los procesos de deshumanización que han llevado a los hombres a pensar que

---

<sup>469</sup>Ibid., p. 87. Algunos de los estudios llevados a cabo por Batson y sus colaboradores tuvieron por finalidad demostrar este tipo de sesgos. Ver, por ejemplo, C. D. Batson y colaboradores, "Information Function of Empathic Emotion: Learning that we Value the Others Welfare," *Journal of personality and social psychology* 68, no. 2 (1995): 300-313. En estos experimentos los participantes se vieron más inclinados a prestar ayuda cuando se les proporcionó información sobre las semejanzas que existían entre una persona que estaba en una situación complicada y ellos mismos (haciéndoles saber que el sujeto en apuros estudió en el mismo centro educativo que ellos).

<sup>470</sup>Rousseau, *Emilio o de la educación*, p. 256.

otros de su misma condición no eran sus iguales, sino criaturas de una clase distinta: bestias, alimañas, o incluso objetos completamente inanimados carentes de dignidad. Como hemos visto, la repugnancia ha jugado un papel fundamental en estos procesos de deshumanización, puesto que “es una herramienta útil a la hora de persuadir a otros de que ciertos individuos o grupos no merecen respeto moral”.<sup>471</sup> Cuando un grupo social es estigmatizado, las personas que forman parte de él quedan identificadas con lo inferior, lo contaminado, lo que debe ser excluido, lo innoble, lo indigno. Proyectando todas estas ideas negativas sobre ellos se les despoja de su humanidad y de su dignidad. No hay posibilidad de empatía, y por tanto, tampoco se siente ninguna solidaridad con ellos. De este modo, la repugnancia se muestra como un auténtico obstáculo a la empatía, la compasión y la motivación para el comportamiento moral.

La repugnancia es una emoción a la que todavía rodean numerosas incógnitas. Necesitamos saber más sobre sus orígenes biológicos y su posterior evolución. También sobre su proceso de expansión a través de la cultura, así como su aprendizaje y desarrollo en los primeros años de vida. Lo que sí sabemos, a grandes rasgos, es que apareció como una suerte de mecanismo de defensa para evitar la incorporación y el contacto con sustancias peligrosas, y que posteriormente fue adquiriendo un contenido ideacional que ha acabado haciendo de ella una emoción altamente cognitiva.

Como hemos visto, a medida que la repugnancia se va alejando de la mera biología, se aleja también de su propósito primario: orientarnos correctamente respecto de los peligros. Por el contrario, cuando este alejamiento ocurre, la repugnancia se asocia con “formas irracionales de pensamiento mágico”,<sup>472</sup> y se convierte en una emoción muy peligrosa. Debido a su maleabilidad en términos sociales, la repugnancia se alía con formas de rechazo tales como el odio, el rencor, el desprecio, o la mera indiferencia hacia aquellos que no forman parte del reducido colectivo de “los nuestros”. Por estas razones, defiende con razón Nussbaum, la repugnancia jamás debería constituir una guía moral en ninguna sociedad. Y, si su presencia es inevitable porque forma parte del equipamiento biológico con el que los seres huma-

---

<sup>471</sup>Pizarro, Detweiler-Bedell, y Bloom, *The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust and Moral Persuasion*, 81-98, p. 89.

<sup>472</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 146.



nos venimos al mundo, entonces será preciso prestar atención a qué objetos se dirige y si éstos son adecuados. En cualquier caso, Nussbaum nos previene de sus usos perniciosos en el discurso público, puesto que su aparición siempre implica dejar a alguien fuera del círculo de la humanidad, y, en consecuencia, del perímetro de dignidad e interés moral.

### 5.3. LA VERGÜENZA

#### 5.3.1. *Vergüenza y culpa*

Los seres humanos no sólo estamos interesados en explicar el mundo, sino que también aspiramos a comprender nuestro lugar en él, y a poder dar cuenta de nuestra propia interioridad. La vergüenza, así como otras emociones que son parientes suyas, pertenecen a una categoría de experiencias muy relevante para comprender nuestra propia autoconciencia. Hume ya observó que todo aquello que se dice de o se refiere a nosotros, y que produce placer o malestar, nos causa también emociones agradables o desagradables.<sup>473</sup> Él mencionó el orgullo y la humildad, pero también podríamos añadir el pudor, la culpa, la humillación o el remordimiento como emociones afines en el campo semántico de la vergüenza.<sup>474</sup>

Como hemos visto en la primera parte de esta tesis, compartimos algunas emociones básicas con otras criaturas del reino animal, pero la vergüenza es una clase de emoción particularmente sofisticada, en la que el cariz cognitivo de las emociones se muestra de forma más clara, puesto que requiere de ideas complejas sobre nosotros mismos, sobre cómo nos gustaría ser y sobre cómo nos adecuamos a los patrones de normas establecidos por nuestra sociedad. En los capítulos precedentes, también hemos comprobado cómo incluso aquellos autores que sostienen una teoría

---

<sup>473</sup>David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, (Madrid: Tecnos, 1988), II.1.6.

<sup>474</sup>Una filósofa que se ha ocupado de este tipo de emociones es Gabriele Taylor. Ver Gabriele Taylor, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, (Oxford: Oxford University Press, 1985).

no cognitiva de las emociones se inclinan a aceptar que una emoción como la vergüenza, o bien es cognitiva, o bien cae fuera del grupo de emociones básicas y, por tanto, escapa al tipo de explicación causal que puede aplicarse a dicho conjunto de emociones.

La pasión de la vergüenza (*aischýné*) es definida en la *Retórica* de Aristóteles como “pesar o turbación relativo a vicios presentes, pasados o futuros cuya presencia acarrea una pérdida de reputación”.<sup>475</sup> Y, en la *Ética Nicomaquea*, señala que “la vergüenza es una fantasía que concierne a la pérdida de reputación”.<sup>476</sup> El psicólogo Richard Lazarus, por su parte, la define como “no haberse mantenido a la altura del ideal del ego”.<sup>477</sup> Nussbaum, en la misma línea, afirma que “es una emoción dolorosa que responde a una sensación de no poder alcanzar cierto estado ideal”.<sup>478</sup> Queda claro entonces que la vergüenza entraña un tipo de malestar derivado de una pérdida, sea ésta real o imaginada, de la propia dignidad.

Nuestra autora insiste en una distinción que considera crucial y en la que basa gran parte de su argumentación para desterrar la vergüenza del discurso público: la distinción entre la vergüenza y la culpa. Así, mientras que la vergüenza “se centra en el defecto o la imperfección (...), la culpa está focalizada en la acción, (o en un deseo de actuar), pero no tiene por qué extenderse a la totalidad del agente, al verlo totalmente como inadecuado”<sup>479</sup>. La diferencia fundamental, por tanto, es que la vergüenza afecta a la totalidad del ser, que el avergonzado percibe como defectuoso o imperfecto, y la culpa se dirige únicamente a una acción particular. El telón de fondo de la

---

<sup>475</sup>Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1383b 13. El término *aidós*, en cambio, que sería el equivalente a nuestro “pudor”, es definido en la *Ética Nicomaquea* como una suerte de miedo al desprestigio (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, IV 9, 1128b13), es decir, un sentimiento que actuaría a modo de cortapisa para que no cometamos actos deshonorosos. La diferencia entre el sentimiento de vergüenza y el de pudor estriba entonces en que la primera hace aparición, o bien después de perpetrar un acto indigno, o bien por un rasgo de carácter que resulta reprochable, mientras que el segundo sería como una suerte de hábito emocional que evitaría que lleváramos a cabo actos indignos.

<sup>476</sup>Aristóteles, *Retórica*, II 6, 1384a 23.

<sup>477</sup>Lazarus, *Estrés y emoción*, 327., p. 107. Reproducción de Lazarus, *Emotion and adaptation*, tabla 3.4, p. 122.

<sup>478</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 218.

<sup>479</sup>Ibid., p. 244.

vergüenza sería el ideal de uno mismo. En este sentido, la vergüenza es una emoción valiosa en la conformación del carácter, particularmente del carácter moral, puesto que nos impulsa a tener ciertos rasgos de personalidad en más estima que otros y a querer incorporarlos a nuestro propio ser. La culpa, por su parte, es una de las primeras emociones que interviene en la formación de dicho carácter moral, puesto que aparece en la infancia temprana, y está relacionada con el sentido de que uno ha cometido una injusticia y de que el mal debe ser reparado.<sup>480</sup> Más adelante, veremos las implicaciones que a autora considera que esta distinción tiene para el discurso público y para el derecho.

Es posible que Nussbaum tome esta distinción entre la vergüenza y la culpa de uno de sus maestros: Bernard Williams. Williams afirma que el término griego “*aidós*” coincide con el término actual “vergüenza”. En palabras del propio autor, ambas pueden ser entendidas como una suerte de combinación entre “egoísmo asertivo” y “preocupación convencional por la opinión pública”<sup>481</sup>. Nosotros utilizamos otra palabra que, por el contrario, no parece tener un equivalente directo en el vocabulario griego. Nos estamos refiriendo al concepto de culpa. Ésta significaría para nosotros una idea distinta, e incluso, una experiencia distinta. Según Williams, el hecho de que utilicemos dos palabras diferentes para cada noción significa que, para un mismo campo psicológico, utilizamos términos distintos dependiendo del sentido particular que queramos darles en función de la situación. Aun así, el autor piensa que la distinción entre culpa y vergüenza es mucho más profunda y que existen diferencias psicológicas reales entre ambas reacciones.<sup>482</sup>

Según Williams, la experiencia de la vergüenza suele estar relacionada con el hecho de ver o ser visto. El sentimiento moral de culpa se encontraría vinculado, por el contrario, a la audición, a escuchar la voz de uno mismo juzgándose desfavorablemente. Cuando uno experimenta vergüenza, la persona siente estar expuesta de tal modo que el otro puede ver todo lo suyo, tanto lo que se da en la superficie (rubor), como lo que está en el interior. Por este motivo es el ser de uno mismo, en su totali-

---

<sup>480</sup> Veremos cómo Nussbaum desarrolla esta idea en los apartados siguientes.

<sup>481</sup> Bernard Williams, *Shame and Necessity*, (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 88. La traducción es mía.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 89.

dad, lo que parece quedar disminuido con la experiencia de la vergüenza. La reacción habitual que se da cuando uno siente vergüenza o embarazo es, como mínimo, la de esconder la cara, cuando no la de desaparecer de inmediato.<sup>483</sup> Incluso el lenguaje cotidiano da cuenta de esta sensación, cuando utilizamos una expresión como “querer que le trague a uno la tierra”. Hasta aquí la descripción de Williams y la de Nussbaum coinciden.

La culpa, sin embargo, afirma Williams, va más allá de un momento determinado: se extiende en el tiempo, y el sujeto advierte que, aun si desapareciera, dicho sentimiento seguiría acompañándole. Sólo aquí hay una pequeña diferencia entre el planteamiento de Nussbaum y el de su maestro. Puesto que ella sostiene que el sentimiento de culpa se dirige hacia un acto concreto y no hacia la totalidad de la persona, considera que ésta es contextual y limitada en el tiempo. Williams, por el contrario, parece extender la culpa en el tiempo. No obstante, ambos autores plantean un desenlace similar, tanto de la culpa como de la vergüenza. El agente suele sentirse culpable cuando ha provocado en otros enfado, resentimiento o indignación. Una vez hecho el daño, lo único que puede ofrecer el causante del mismo para resarcirse y poner de relieve que acepta su responsabilidad es aceptar ser castigado, o buscar algún medio para reparar el daño. El funcionamiento de la vergüenza es distinto, puesto que tiene que ver con la imagen que el agente tiene de sí mismo, que queda dañada. La vergüenza, por tanto, apunta más al carácter que a una acción particular.<sup>484</sup> En consecuencia, lo que requiere la vergüenza es que el agente reconstruya su imagen desfigurada y recupere su honor y autoestima.

Williams indica que, en el mundo griego, y en particular en el homérico, el término “*aidós*” cubría también el espectro de emociones que nosotros denominamos con la palabra “culpa”. Como argumento, aduce que ya en Homero aparece la idea de reparación o compensación ante un perjuicio, y, por lo tanto, también la de responsabilidad del agente<sup>485</sup>. Por otra parte, el autor señala que en el mundo griego tam-

---

<sup>483</sup>Ibid., p. 89.

<sup>484</sup>Ibid., p. 90.

<sup>485</sup>Williams habla con más detalle de las ideas de compensación y responsabilidad en Homero en el capítulo tercero de *Shame and Necessity*. En la *Ilíada*, Agamenón debe compensar a Aquiles por el mal que le ha causado (arrebatarle a Briseida). De este modo, Agamenón asume la responsabilidad de

bién había lugar para el perdón, y que éste estaría más estrechamente ligado al sentimiento de culpa que al de vergüenza.<sup>486</sup> Cuando una persona es perdonada por aquél a quien ha causado un mal, es probable que el sentimiento de culpa se vea aminorado, o incluso que desaparezca. En ocasiones, al sentimiento de culpa también lo acompaña el de sentirse avergonzado por el acto cometido. En este sentido, la obtención del perdón podría ir acompañada de una reparación de la imagen del propio yo. Y es que, a pesar de las diferencias que puedan existir entre la vergüenza y la culpa, hay ocasiones en las que ambas se encuentran tan enlazadas entre sí que es difícil distinguir la una de la otra. Como indica Williams, podemos sentirnos culpables y avergonzados al mismo tiempo a causa de una misma acción. Así, por ejemplo, podemos imaginar una situación de peligro en la que, en un momento de cobardía, dejemos a alguien atrás. En este caso nos sentiríamos culpables por el hecho de haber abandonado a otra persona, por no haberla ayudado. Pero, a la vez, también podríamos sentirnos avergonzados por haber hecho menos de lo que podíamos esperar de nosotros mismos. Williams pone de manifiesto que la acción se encontraría entre dos aguas: con un pie en el mundo de lo interno (disposición, sentimiento, decisión, etc.), y con otro en el de lo externo (causar un daño, hacer algo incorrecto). Así pues, “*lo que yo he hecho* apunta en una dirección hacia lo que les pasa a los otros y, en otra dirección, hacia lo que yo soy”.<sup>487</sup> En este punto podemos observar cómo la culpa se encuentra íntimamente vinculada con la responsabilidad.

Como veremos más adelante, la distinción entre la vergüenza y la culpa no resulta trivial, ya que tiene enormes implicaciones para el derecho y el diseño de castigos justos y apropiados. Podemos anticipar ya que, para nuestra autora, los castigos, aunque sean severos, deben respetar la dignidad de los seres humanos. Por ello, las puniciones deberán dirigirse a las acciones, y no a la integridad de personas.

---

su acto, aún si este no fue intencionado (puesto que en realidad fue Zeus quien lo provocó), y acepta que debe reparar el mal ocasionado a Aquiles.

<sup>486</sup>Ibid., p. 90 y 91.

<sup>487</sup>Ibid., p. 92. La traducción es mía.

### 5.3.2. *La vergüenza originaria*

Nussbaum considera que la vergüenza es una emoción que conlleva más complicaciones que la repugnancia a la hora de evaluar su papel en el discurso público. La autora ha desarrollado argumentos para tratar de mostrar que la repugnancia no merece tener espacio alguno en las relaciones interpersonales, y menos aún en la deliberación pública. La vergüenza, sin embargo, sí que puede tener un papel en la vida moral, y, aunque su eventual presencia en las instituciones resulta problemática, no es una pasión, como veremos, completamente desdeñable.

Nussbaum alude a un tipo de vergüenza que se desarrolla en la más tierna infancia, la “vergüenza primitiva”, para explicar ciertas actitudes de hostilidad hacia los demás. Nussbaum sostiene que este tipo particular de vergüenza aparece, a grandes rasgos, cuando el bebé adquiere conciencia de que no es un ser-uno con la madre, y que ésta es una entidad diferenciada de sí mismo. En ese momento, el niño se hace consciente, de una forma rudimentaria, de sí mismo y de su menesterosidad. Advier-te que necesita de otro para ser alimentado, reconfortado, y cuidado. Percibe, por tanto, que no es omnipotente (es decir, que sus necesidades no son satisfechas porque él así lo quiera, sino porque otra persona las satisface), y que las fuentes del bien escapan a su control. Esta consciencia incipiente de indefensión y dependencia es lo que origina esta vergüenza primitiva.<sup>488</sup> Nussbaum alude asimismo al influjo permanente de este tipo de vergüenza. Siempre necesitamos el reconocimiento de los otros significativos, pero, en ocasiones, se exige no sólo ser importante, sino ser lo más importante.<sup>489</sup> En este sentido, la vergüenza primitiva se encontraría vinculada a la incapacidad de controlar a la fuente del bien, así como al temor de ser abandonados por ella.

La vergüenza primitiva, por tanto, tiene que ver con nuestro anhelo de perfección y de control de las fuentes que nos proporcionan bienestar, y con la conciencia de que ninguna de estas dos cosas está en nuestras manos. La vergüenza primitiva apunta directamente a nuestra indefensión, a nuestra necesidad de los otros para so-

---

<sup>488</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 220-221.

<sup>489</sup>Ibid., p. 219.

brevivir y a nuestra incapacidad para controlar las cosas que ocurren en el mundo, sean estas buenas o malas.

Esta forma de vergüenza no parece ser problemática en lo tocante a las relaciones interpersonales, puesto que, según nuestra exposición, parece estar relacionada únicamente con la esfera privada y la idea que tenemos de nosotros mismos. Sin embargo, la vergüenza se convierte en un auténtico obstáculo moral cuando, igual que ocurría con la repugnancia, se proyecta sobre otras personas. La autora encuentra un buen ejemplo de esto en el trato que se ha dado a los discapacitados, en particular a los discapacitados psíquicos, hasta hace muy poco en los Estados Unidos. Durante muchos años, los niños con una discapacidad intelectual no sólo no pudieron gozar de una educación pública adaptada a sus capacidades y necesidades, sino que fueron sistemáticamente marginados y ocultados a los ojos de los demás, bajo el pretexto de que la presencia de estos niños podía arruinar la vida de los que estaban a su alrededor. La autora llega a citar un caso de 1919 en el que una alumna que no sufría ningún tipo de retraso, y que por lo tanto podía seguir las clases perfectamente, pero que sufría parálisis, fue expulsada de la escuela pública, por provocar “un efecto depresivo y desagradable en los niños de la escuela”.<sup>490</sup> A pesar de que el ejemplo nos queda muy lejos en el tiempo, y de que en la actualidad se han hecho grandes avances en el reconocimiento de las necesidades de estos niños, el caso descrito no nos resulta totalmente ajeno. En él vemos claramente la injusticia, la falta de reconocimiento y el trato irrespetuoso. Y, la crueldad del asunto nos parece aún más intolerable cuando tenemos en cuenta que se trataba de una niña en proceso de formación, que, además de tener que lidiar con una enfermedad, también se vio privada de una educación.

En todo caso, la relación que la vergüenza primitiva guarda (o guardaba) con la reclusión y el ocultamiento de los discapacitados tiene que ver con nuestra incapacidad de confrontarnos con la vulnerabilidad de la vida humana. Así, la visión de un discapacitado nos recuerda que también nosotros podemos sufrir un accidente, un deterioro de nuestras facultades mentales, o que algún ser querido puede verse afectado por estas complicaciones. La vulnerabilidad de otros nos obliga a enfrentar una

---

<sup>490</sup>Ibid., p. 359, nota 40 y p. 348-364.

realidad dolorosa, a saber, que somos mortales, frágiles y que en modo alguno podemos controlar los eventos del mundo que tendrán un efecto sobre nosotros.

La vergüenza primitiva también se convierte en un problema cuando impone un ideal de perfección e invulnerabilidad que resulta imposible de alcanzar, puesto que ese ideal no sólo nos da una imagen falseada y pernicioso de lo que somos o podemos llegar a ser, sino que ignora totalmente algunos de los aspectos clave de la vida humana, como la muerte, la enfermedad, los períodos de vulnerabilidad como la infancia y la vejez, etc. Nussbaum cita a menudo el caso de los soldados de los Freikorps descritos por Klaus Theweleit como un ejemplo de vergüenza originaria llevada al extremo en la edad adulta. Theweleit lleva a cabo un estudio de diversos documentos, entre ellos correspondencia personal, de esta agrupación de oficiales alemanes para descubrir al lector el anhelo de los Freikorps de alejarse de todo rastro de humanidad. Así, los integrantes de este grupo pretendían distanciarse de cosas tales como la blandura o la ternura, tanto en el sentido más sensorial del término, como en lo tocante a los sentimientos y el carácter, y también ser duros como el acero, fuertes, incombustibles, impávidos y fríos.<sup>491</sup> Según Nussbaum, “por debajo de esta concentración obsesiva de imágenes de acero y metal, subyace la idea de que nuestra mera mortalidad es algo vergonzoso, algo que tenemos que ocultar o, mejor aún, trascender por completo”.<sup>492</sup>

Nussbaum añade una tercera observación a propósito de la vergüenza originaria que es relevante reseñar. La autora considera que el desarrollo de esta emoción se encuentra vinculado a las diversas formas en que la sociedad afronta la debilidad y las enfermedades humanas:

El modo en que una sociedad se preocupa por sus miembros dependientes, sean niños, ancianos o discapacitados físicos o mentales, comunica a todos los ciudadanos una con-

---

<sup>491</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 386-387.

<sup>492</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 132.



cepción relativa a la debilidad humana y a su relación con la dignidad de todas las personas.<sup>493</sup>

Como señala la autora, la patología descrita por Theweleit sigue estando presente en la sociedad estadounidense: la veneración por un cuerpo perfecto, siempre joven y atlético; la concepción individualista de la vida; o la creencia de que los pobres lo son por vagos o por falta de voluntad, y no porque no hayan tenido buenas oportunidades de formación, cuidados sanitarios y demás condiciones necesarias. Por oposición a esta visión, una sociedad liberal preocupada por transmitir el respeto por la igual dignidad de todas las personas debe aceptar y difundir la idea de que no hay nada de vergonzoso en que nuestro cuerpo esté sometido al paso del tiempo, las vicisitudes de la fortuna y los períodos de debilidad y enfermedad. Así pues, una sociedad liberal no pretenderá que todos sus ciudadanos sean adultos independientes y racionales plenamente capaces de cooperar en aras del beneficio mutuo, como sugieren las teorías clásicas del contrato social, sino que admitirá que todas las personas tenemos una condición de necesidad y vulnerabilidad, por lo menos al principio y al final de la vida, y en algunas situaciones especiales (como la pérdida de empleo, o ante una enfermedad grave), y que muchos de los ciudadanos que la componen son personas totalmente dependientes.<sup>494</sup>

### 5.3.3. *Castigos vergonzantes*

Los teóricos políticos y del derecho afines al comunitarismo son partidarios de unas normas sociales fuertes, y de cierta homogeneidad en cuanto a los valores que ellos piensan que comparten, o que deben de compartir, los individuos que conforman una sociedad. Estos autores defienden que, en una sociedad altamente individualista que ha perdido sus amarras comunitarias, el recurso a la vergüenza puede constituir un valioso recurso para recobrar los lazos y los valores perdidos. Si bien

---

<sup>493</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 470.

<sup>494</sup> Nussbaum basa su crítica al contractualismo clásico en esta idea, que desarrolla en profundidad en *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*,

hay que admitir que algunas de las críticas del comunitarismo encaminadas a reprobar el nihilismo de la sociedad actual, así como el individualismo generalizado que ésta propicia, señalan algunos de los males de nuestro tiempo a los que conviene prestar atención, no aciertan con las soluciones que proponen, por lo menos en lo que refiere a la vergüenza como instrumento de expresión de los valores sociales y la cohesión que existe entre los miembros de una comunidad. Más bien al contrario, parece que sus propuestas son difícilmente conciliables con el respeto por la dignidad humana que es un valor central de toda sociedad democrática.

Nussbaum caracteriza a los teóricos comunitaristas como un conjunto autores, cuya tesis básica es que “los ciudadanos han perdido en la actualidad sus inhibiciones y (...) el desorden y la decadencia social ha sido el resultado de ello”.<sup>495</sup> Una de las mejores formas de recobrar los valores perdidos sería estigmatizar aquellas conductas que sean perniciosas desde el punto de vista de la comunidad. Esta propuesta es muy problemática, puesto que trata de poner el relieve el desdén que las sociedades sienten hacia aquellos que tienen una conducta incívica, pero fácilmente se sitúa en una pendiente resbaladiza, siendo susceptible de penalizar aquellas conductas que una comunidad desapruueba, por más que pertenezcan a la esfera de la vida privada de los ciudadanos y no causen daño a terceros.

Para Dan Kahan, el propósito del castigo vergonzante de aquellos que violan las leyes es simplemente expresar el rechazo que toda la sociedad siente hacia la transgresión de las normas de convivencia. Kahan considera que la práctica habitual de imponer multas no entraña una declaración por parte de la sociedad de que determinada forma de conducta es deshonrosa. Los castigos como las multas no involucran humillación o pérdida de honor y, en consecuencia, no afectan en lo más profundo al transgresor. La multa, simplemente se paga, y la deuda con la sociedad queda saldada. De forma similar, Kahan sostiene que el servicio comunitario tampoco es adecuado, puesto que premia a las personas por comportarse mal. En vez de sentirse humillado o despreciado, el infractor se sentirá orgulloso por haber hecho algo bueno, y, además, la comunidad pensará bien de él por la labor realizada.

---

<sup>495</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 266.

Por otra parte, los autores comunitaristas sostienen que los castigos vergonzantes tienen un efecto disuasorio. De acuerdo con este razonamiento, proponen una serie de medidas para determinadas infracciones, como por ejemplo, que el nombre de los hombres que recurren a prostitutas aparezca publicado en los periódicos o que las personas que han sido sorprendidas conduciendo ebrias deban circular con una placa identificadora con las siglas DUI (Driving Under the Influence [of alcohol]).<sup>496</sup> Amitai Etzioni ha propuesto que los jóvenes traficantes de drogas sean enviados a casa con la cabeza rapada y sin pantalones.<sup>497</sup>

Nussbaum responde a estas propuestas señalando que los castigos vergonzantes constituyen una violación de la dignidad humana. Según nuestra autora, estos escarmientos no sólo no expresan unos valores compartidos, como aducen los autores comunitaristas, sino que lo único que expresan es una voluntad de degradar. Y esto atenta, precisamente, contra uno de los valores básicos de toda sociedad democrática: el respeto por la igual dignidad de todos sus ciudadanos.

Estas prácticas, además, podrían desembocar en un resultado final totalmente distinto al del propósito inicial de los autores comunitaristas. Nussbaum sostiene que, a diferencia de la culpa, que se dirige a una acción particular, los castigos vergonzantes se dirigen a la persona en su integridad y, por ello, considera que las consecuencias para quien sufre un correctivo de este tipo pueden ser devastadoras para el respeto por sí misma y el sentido de su propio valor. Mediante los castigos humillantes, por tanto, se priva a los ciudadanos de un bien primario central.<sup>498</sup> Lo cierto es que parece mucho más difícil que una persona que se conciba a sí misma como “mala”, “defectuosa”, “marginada del sistema” o similar, llegue a tener la capacidad de cambiar. La necesidad de reconocer que la persona merece respeto y que, además, es capaz de corregirse y ser un ciudadano más, se presenta aquí como un requisito básico de la reinserción, amén de un planteamiento más eficaz. Del mismo modo, los servicios a la comunidad “ofrecen la posibilidad a la gente de hacer algo bueno y de establecer una nueva relación con la comunidad, lo que fortalece la visión del yo como

---

<sup>496</sup>Ibid., p. 267.

<sup>497</sup>Ibid., p. 16.

<sup>498</sup>Ibid., p. 270.

bueno y constructivo, en vez de malo y antisocial”.<sup>499</sup> El hecho de que estos últimos castigos no sean apropiados para todo tipo de delito no significa que no puedan tener un papel valioso en la reinserción de algunas personas. Estas medidas, además, redundan en un beneficio de para el conjunto de la sociedad.

Por otra parte, nuestra autora defiende que la vergüenza no sólo se encuentra estrechamente vinculada a la depresión y a sentimientos de menoscabo e indignidad del propio yo, sino también a la agresividad y la ira. Vista así, la vergüenza resulta una peligrosa compañera de viaje, puesto que puede empujar al humillado a la violencia. Nussbaum recuerda aquí el sentimiento de humillación que reinaba en Alemania tras la Primera Guerra Mundial, que movió a los alemanes a abrazar el nacionalsocialismo, así como, más recientemente, casos como el de la matanza de Columbine.

Por último, Nussbaum argumenta convincentemente que la voluntad de humillar a otras personas con frecuencia responde más al deseo de elevarnos por encima de ellas que al de enmendar los males de que adolece la sociedad. Así, al humillar a algunas personas tildándolas de “desviadas”, algunos se invisten a sí mismos de “normalidad”, situándose como superiores a aquellos que estigmatizan en la escala social. La vergüenza es empleada en este contexto de una forma similar a la repugnancia. Según este paralelismo, la vergüenza serviría para instaurar jerarquías de incluidos y excluidos, en las que las personas de los grupos privilegiados se definen a sí mismas por oposición a las personas que pertenecen a los grupos estigmatizados. Mientras los primeros atesorarían todas las virtudes, los segundos serían portadores de todos los vicios. Entre los desviados se contarían aquellos que han cometido un delito, pero también aquellos que no habrían hecho demasiados méritos para ser tildados de indeseables, como las personas con una orientación sexual poco común, o incluso los sujetos con alguna discapacidad, tanto física como intelectual. Por estos motivos, Nussbaum determina que “hay algo indecente en la idea de que una sociedad liberal, basada en las ideas de la dignidad y de la igualdad humana y el respeto por el individuo, exprese ese significado particular *a través de su sistema público de*

---

<sup>499</sup>Ibid., p. 286.

*derecho*".<sup>500</sup> A pesar de que reconoce que la estigmatización de algunos de nuestros iguales es y, con toda probabilidad, seguirá siendo, una práctica habitual en toda sociedad, y que los criminales siempre estarán entre los estigmatizados, concluye que una situación en la que el Estado mismo participe de estas formas de degradación "es un hecho profundamente subversivo de las ideas de igualdad y de dignidad en las que se basa la sociedad liberal".<sup>501</sup>

#### *5.3.4. La protección de los ciudadanos ante la vergüenza*

Nussbaum señala que los autores comunitaristas suelen apreciar la homogeneidad de valores como algo importante y valioso. La autora hace referencia aquí a Amitai Etzioni, quien defiende un ideal de sociedad "monocromática", en la que nos identificamos con aquello que tenemos en común, más que con aquello que nos distingue.<sup>502</sup> Formulada así, la propuesta no sólo parece inocente, sino también buena. Nussbaum, no obstante, es escéptica ante esta homogeneidad de los valores, por varios motivos. En primer lugar, porque una sociedad de estas características podría no prestar la suficiente atención a la libertad y la individualidad de las personas, y, en segundo lugar, porque no existe ninguna sociedad que sea realmente homogénea. Según la autora, la heterogeneidad está presente incluso las comunidades religiosas o étnicas de pequeñas dimensiones, y la homogeneidad de valores que a menudo se predica de ellas suele responder a una concepción idealizada y romántica de las mismas.<sup>503</sup> Por otra parte, hay que tener en cuenta que en toda sociedad aquello que solemos entender como los valores del grupo son en realidad los valores de los miembros dominantes. Es bien sabido que, a lo largo de la historia, y, en algunas comunidades en la actualidad, el punto de vista de las mujeres, los sujetos con poco poder u

---

<sup>500</sup>Ibid., p. 271.

<sup>501</sup>Ibid., p. 271.

<sup>502</sup>Ibid., p. 73-74.

<sup>503</sup>Ibid., p. 317.

otros individuos impopulares no sólo no ha sido atendido, sino que en no pocas ocasiones ha sido incluso silenciado por la fuerza.<sup>504</sup>

Nussbaum sostiene que debemos estar vigilantes con la dignidad y la libertad de las personas, puesto que éstas siempre se encuentran en peligro. Las mayorías siempre intentan definir cuál es la forma correcta y aceptable de hacer las cosas, y, a menudo, todo comportamiento que difiere o disiente de la opinión de la mayoría es señalado o castigado. Nuestra autora se posiciona aquí en la misma línea que John Stuart Mill, afirmando que las mayorías se pueden comportar de forma tiránica, y que, por ello, es preciso proteger a los individuos, así como a las minorías vulnerables. Por esta razón, afirma que “la ley debe ofrecer fuertes protecciones a los individuos contra las intrusiones arbitrarias, tanto del poder del Estado como de las presiones sociales para adaptarse”.<sup>505</sup> Lo que la autora pretende poner de relieve, por tanto, es que una sociedad decente no puede mantener la pretensión de homogeneizar la conducta o las opiniones de todos sus miembros. Hay que tener en cuenta que en esta afirmación no hay ninguna intención relativista. Más bien al contrario: Nussbaum sostiene que hay un núcleo moral en el que todos los ciudadanos pueden estar de acuerdo. Pero más allá de ese núcleo básico, no es legítimo pedir a los ciudadanos que se conduzcan conforme a una concepción del bien.

Como indica la propia autora, el liberalismo político “se basa en una norma de respeto por las personas, que se entiende requiere respetar las diversas concepciones de lo que es bueno y valioso en la vida”.<sup>506</sup> El liberalismo, según John Rawls, no es una “doctrina comprensiva, puesto que no entraña ninguna concepción metafísica sobre la antropología humana, sobre nuestro lugar en el mundo, o sobre la naturaleza de la sociedad. El liberalismo pretende simplemente proveer un marco en el cual encajen las diversas doctrinas comprensivas que conforman una sociedad. Dadas las diversas visiones que existen a propósito de cómo vivir en toda sociedad moderna,

---

<sup>504</sup> Un ejemplo reciente lo encontramos en la violencia sexual contra las mujeres en Egipto, que se ha empleado como arma política para excluirlas del espacio público.

<sup>505</sup>Ibid., p. 321.

<sup>506</sup>Ibid., p. 77.

los autores liberales consideran que hay una medida de “desacuerdo razonable”.<sup>507</sup> Es decir, que, puesto que las personas no pueden coincidir respecto a cuestiones tales como el sentido último de la vida o el contenido particular de un conjunto de virtudes, es preciso reconocer que diversas visiones del mundo pueden coexistir sin estar de acuerdo en lo que refiere a estas cuestiones. Ahora bien, esto no significa que todo valga, o que se sostenga un escepticismo respecto de lo que es bueno, o un relativismo absoluto de los valores. Por el contrario, la vida política, y la sociedad en su conjunto, se encuentran vertebradas por una serie de valores fundamentales. Así, por ejemplo, el respeto por las personas y sus formas de vida buena es un valor básico que, por lo menos en teoría, los ciudadanos que forman parte de una sociedad liberal apoyan y defienden. También son elementos importantes de este conjunto de valores básicos la libertad (política, civil, religiosa o en cualquiera de sus variantes) o la igualdad. Del mismo modo, es preciso que las personas estén surtidas de otros “bienes primarios” que también son necesarios para llevar adelante un plan de vida, como, por ejemplo, unos mínimos de ingresos y riqueza, o de oportunidades.

Retomando las ideas de Rawls, nuestra autora subraya que los ciudadanos de una sociedad liberal coincidimos en un conjunto básico de cosas que entendemos como valiosas, buenas y necesarias. Y compartimos estos valores no como un mero *modus vivendi*, sino porque son cosas *buenas*. Queda claro entonces que lo que defienden los autores liberales, entre ellos Nussbaum, no es un relativismo de los valores, sino que los ciudadanos comparten “una concepción parcial de lo que es bueno y valioso”.<sup>508</sup> Este conjunto central de valores vertebradores de la cultura política es compatible con otras concepciones parciales del bien, como las que pueden proporcionar las diversas religiones. De este modo, un budista, un ateo y un protestante pueden no coincidir en absoluto en lo que refiere a sus respectivas cosmovisiones y el sentido de la vida, pero abrazar plenamente la libertad, la igualdad y la necesidad de un conjunto de bienes primarios.

---

<sup>507</sup> Nussbaum advierte que “desacuerdo razonable” es la expresión empleada por Charles Larmore, mientras que Rawls se refiere a la idea de “pluralismo razonable”. Ver nota n. 69 de la página 77 de *El ocultamiento de lo humano*.

<sup>508</sup>Ibid., p. 78.

Hemos visto que Nussbaum ha sostenido que el derecho jamás puede participar en la humillación o la estigmatización de las personas. Pero la autora añade que con esto no es suficiente. Las leyes deben ir más allá, y proteger activamente a los miembros de una sociedad de la estigmatización y la vergüenza. También hemos sostenido que la vergüenza, igual que la repugnancia, es empleada en ocasiones para potenciar las jerarquías sociales que existen en una sociedad, estableciendo categorías de ciudadanos “normales” y de “excluidos” o “marginados”, cosa que atenta contra los valores básicos compartidos por los miembros de una sociedad democrática. La propuesta de la autora se centra, por tanto, en tratar de defender un modelo de sociedad en la que los ciudadanos puedan desarrollar sus proyectos de vida buena libres de la vergüenza y el estigma.

Nussbaum propone cuatro ámbitos básicos en los que se debe proporcionar a los ciudadanos una protección contra la vergüenza y la humillación. En primer lugar, la autora señala que “una de las condiciones de vida más estigmatizadas en todas las sociedades es la pobreza”,<sup>509</sup> siendo los pobres vistos no sólo como seres de poco valor, sino como merecedores de su situación por ser vagos, descuidados o viciosos. Se piensa que su pobreza es una cuestión de falta de voluntad o de carencia de disciplina. Recordando a Adam Smith, Nussbaum sostiene que la pobreza tiene un carácter absoluto, puesto que refiere a cosas completamente necesarias para vivir, como la comida, el abrigo o la atención sanitaria. Pero también tiene un carácter relativo, comparativo y social: pese a tener cubiertas las necesidades básicas, una persona puede verse impedida para llevar un nivel de vida adecuado si carece de una serie de artículos que son propios de un estándar de vida decente, como una camisa de lino (en los tiempos de A. Smith) o un ordenador (en nuestros tiempos). Una sociedad decente, por tanto, debería esforzarse por proveer a sus ciudadanos de unos mínimos de ingresos y riqueza, para que éstos puedan tener a su alcance algunas de las oportunidades básicas para llevar a cabo una vida decente. Esta propuesta sería compatible con aquellas que han abogado por una renta básica de ciudadanía.<sup>510</sup> Hay que re-

---

<sup>509</sup>Ibid., p. 325.

<sup>510</sup> Ver Philippe Van Parijs, *Libertad real para todos*, (Barcelona, Paidós: 1996). Ver Philippe Van Parijs y Yannick Vanderborght, *La renta básica: una medida eficaz para luchar contra la pobreza*,



cordar que esta exigencia no se reduce a los ciudadanos de fronteras para adentro, sino que también se extiende a los ciudadanos de otros países. Nussbaum sostiene firmemente que las naciones ricas tienen obligaciones hacia las naciones pobres, y que por más que aquéllas deban atender a sus problemas internos, no por ello deben excluir de su círculo de preocupación moral a estas últimas.<sup>511</sup>

En segundo lugar, la autora considera las leyes contra la discriminación y contra los delitos basados en el odio y el prejuicio. Nussbaum se muestra en desacuerdo con la utilización de perfiles raciales por parte de los agentes de la ley. Según la autora, en estos casos se emplean unos rasgos determinados como indicativos de una posible intención de actividad criminal. Por ejemplo, los hombres árabes o árabe-estadounidenses encajan en la clase de hombres que tienen más probabilidades de ser vigilados por los agentes de seguridad de un aeropuerto. Pero, aun reconociendo la necesidad de políticas de seguridad nacional, y la escasez de medios por las que éstas se ven afectadas, Nussbaum considera que este tipo de perfiles plantea graves cuestiones de equidad, puesto que estigmatiza injustamente a todos los miembros de una clase particular de personas. Además, el empleo de este tipo de perfiles puede alentar a los agentes a comportarse de forma inapropiada, tratando a estos ciudadanos como si fueran criminales cuando en realidad no lo son.<sup>512</sup> Siguiendo la misma línea de razonamiento que en el caso de los hombres árabes, Nussbaum denuncia la estigmatización que sufren los hombres afroamericanos, quienes, a menudo, son blanco de terribles prejuicios raciales y tratados de forma injusta por el mero hecho de su apariencia externa.

Las personas homosexuales, por otra parte, también sufren discriminaciones y estigmatizaciones por tener una conducta que no se considera la apropiada para su género. Así, tanto una mujer que viste o tiene apariencia masculina o un hombre que se conduce de forma afeminada, son, con mucha frecuencia, objetivo de burlas y humillación. Otro de los problemas relacionados con esta cuestión es la exigencia de que determinadas conductas sean ocultadas o reprimidas. Por ejemplo, no es excep-

---

(Barcelona: Paidós, 2006); y Daniel Raventós (coord.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, (Barcelona: Ariel, 2001).

<sup>511</sup> Trataremos con más detenimiento esta cuestión en el próximo capítulo.

<sup>512</sup>Ibid., p. 336.

cional que a las personas homosexuales se les pida que hagan lo posible por no dejar notar a los demás su orientación sexual. De forma similar, a menudo dos personas del mismo sexo tendrán dificultades para mostrarse como pareja en determinadas circunstancias: por ejemplo, en el colegio de sus hijos, o en un acto público si se trata de alguien con un cargo importante.

Una última cuestión relacionada con este punto es que la autora considera que los homosexuales se encuentran particularmente expuestos a la violencia por parte de personas con prejuicios, y que, por lo tanto, es preciso poner particular empeño en protegerlos. Nussbaum afirma que es apropiado imponer penas mayores para los delitos basados en el odio prejuicioso, puesto que éstos implican un ataque contra un tipo particularmente vulnerable de víctimas. Sobre la base de un razonamiento parecido, asevera la autora, la Corte Suprema de los Estados Unidos ha defendido la imposición de penas más severas a los delitos motivados por prejuicios. Por otra parte, el hecho de castigar con mayor dureza estos delitos, entraña un mensaje claro: no sólo las personas con una orientación sexual distinta son merecedoras de respeto, sino que la ley no puede permitir la indiferencia ante tales delitos.<sup>513</sup> De este modo, la sociedad hace una declaración del estatus plenamente igual de todos ciudadanos, y muestra que pone los medios precisos para lograr este objetivo allí donde dicho estatus haya sido negado.

Por último, la autora dedica especial atención al estigma que la sociedad estadounidense pone sobre los discapacitados, ya que considera que “ningún grupo social ha sido estigmatizado de modo tan doloroso como el de las personas con discapacidades físicas y mentales”.<sup>514</sup> Nussbaum hace referencia a los obstáculos cotidianos a los que deben hacer frente tanto los discapacitados como sus familiares. Pero también incide en un aspecto que quizá suele pasar desapercibido, o que se oculta voluntariamente: nos referimos las dificultades que tienen las personas normales para confrontarse con la discapacidad. Durante largo tiempo las necesidades de las personas con discapacidad han sido ignoradas, y sólo en las últimas décadas han adquirido cierto protagonismo en la agenda política. Como hemos visto en un apartado ante-

---

<sup>513</sup>Ibid., p. 339.

<sup>514</sup>Ibid., p. 348.

rior, esto podría explicarse por nuestra falta de determinación para hacer frente a las distintas formas de vulnerabilidad de la vida humana, así como a nuestra fragilidad y finitud.

La incompetencia para confrontarnos con estos aspectos de la vida humana nos lleva a olvidar que una sociedad que se pretenda democrática debe proporcionar los medios para que todas las personas puedan tener igualdad de oportunidades, y esto incluye poner los medios que sean precisos para que, tanto las personas que pasan por una fase de dependencia transitoria (niños, ancianos, enfermos, desempleados, etc.), como las personas que padecen una discapacidad permanente, puedan llevar una vida digna. Desafortunadamente, esta carencia de coraje llevada al extremo, ha conducido repetidamente al aislamiento y la marginación de las personas con discapacidad. Merece la pena recordar aquí el ejemplo de la niña a la que se le impidió recibir una educación, simplemente porque su mera presencia importunaba a los otros niños y a los profesores de la escuela. Nussbaum también trae a colación que, no hace muchos años, cuando no existían leyes específicas orientadas a la educación de los niños con discapacidad intelectual, éstos eran reclusos en centros. Pero simplemente reclusos, no educados; es decir, de nuevo aislados y arrinconados por las personas normales.

Cuando se trata de discapacidades que no son totalmente incapacitantes, como es el caso de las personas que van en silla de ruedas, o los ciegos, las cosas tampoco son fáciles. Nussbaum cita numerosos ejemplos aportados por autores que han escrito sobre su propia condición de discapacitados físicos, poniendo de relieve todas las barreras con las que deben batallar constantemente para poder desempeñarse en la vida. Cosas tales como tener accesos adecuados en el transporte público, en los supermercados, o en los edificios; que esté permitido llevar perros guía en sitios que generalmente no admiten perros; o emplear la señalización táctil, además de la visual, pueden facilitar o impedir que las personas con silla de ruedas o ciegas puedan habitar el espacio público. Y este es un requisito imprescindible para cosas tan básicas para un ciudadano como moverse, tener un empleo o participar en actividades políticas.

Nussbaum sostiene que una de las estrategias básicas para proteger a los ciudadanos discapacitados de la humillación pública es poner los medios precisos para que dejen de ser discriminados mediante la legislación. De este modo, “la ley establece a las personas con discapacidades como una clase protegida, cuya igualdad como ciudadanos ha sido impedida durante mucho tiempo por ordenamientos sociales injuriosos y ficciones artificiales de incompetencia”.<sup>515</sup> A pesar de reconocer las dificultades de esta propuesta (como por ejemplo que la ley contra la discriminación puede proteger a personas que no se encuentran en una situación que las haga desmesuradamente vulnerables, pero dejar fuera a otras que sí lo están), la autora considera que “es de esperar que tales protecciones lleven a un cambio beneficioso en general de las actitudes sociales”.<sup>516</sup> Nussbaum otorga también gran importancia a otros ámbitos distintos al derecho desde los que también se puede lograr oponer resistencia a la estigmatización de las personas que, pese a no tener una discapacidad, también son blanco de humillaciones, como, por ejemplo, las personas obesas. La autora se refiere a la educación moral y al debate social, que son ámbitos desde los que también se puede realizar una pedagogía social para expresar la igual dignidad y trato respetuoso que deben recibir todas las personas con independencia de sus características particulares.

### *5.3.5. Rol positivo de la vergüenza*

A diferencia de lo que ocurre con la repugnancia, que jamás puede tener un papel constructivo en la deliberación pública, la vergüenza sí que puede ser una emoción moralmente valiosa, aunque siempre debe ser contenida dentro de unos límites. La vergüenza será apropiada si provoca una turbación por la percepción de un desprecio o reprensión por parte del otro y sirve para espolear al avergonzado a hacer de sí mismo alguien moralmente mejor. Será negativa, por el contrario, si lo humilla, lo induce a sentirse inferior o lo sume en un sentimiento de indignidad.

---

<sup>515</sup>Ibid., p. 353.

<sup>516</sup>Ibid., p. 355.

Como hemos señalado anteriormente, Nussbaum realiza una distinción que considera crucial entre la vergüenza y la culpa. Mientras que la primera se refiere a la totalidad de la persona, la segunda sólo se dirigiría hacia una acción particular. Por ese motivo, la vergüenza entraña el peligro de resultar demasiado dura para la persona que la sufre, llegando a provocar su hundimiento, en vez de incitarle a reparar o cambiar aquello que está mal. Aun así, la autora es consciente de que, en ocasiones, podemos desarrollar rasgos de carácter negativos, tanto a nivel individual como a nivel social. En tales casos la única solución eficaz es tratar de cambiar el carácter en su conjunto. No bastará, por tanto, con dirigirse a una acción particular. Habrá que acometer el origen de tales acciones: la personalidad misma.

La autora emplea un ejemplo que merece la pena reproducir para mostrar cómo una situación en la que un rasgo del carácter negativo es resaltado, puede tener un desenlace positivo, incitando al autoexamen y la reflexión. Nussbaum cita el trabajo de Barbara Ehrenreich, una activista política que llevó a cabo una investigación sobre los empleos poco remunerados de las clases más pobres de EEUU. Ehrenreich se hizo pasar por una persona sin formación, sin experiencia laboral remarcable y sin recursos económicos para obtener un testimonio de primera mano a propósito de la penosa situación laboral y económica en que se encuentran muchas personas en este país. La autora mostró cuán difícil era salir de la pobreza una vez se encuentra uno inmerso en ella.

El trabajo de Ehrenreich parece apuntar directamente al carácter estadounidense: convencidos de que los pobres son los causantes de su propia pobreza, los estadounidenses, amantes del lujo y enemigos de los impuestos redistributivos, caen con frecuencia en la codicia, la devoción por los objetos materiales y la falta de sensibilidad por las cosas que puedan pasarles a los demás. “La culpa –afirma Ehrenreich– no se acerca ni remotamente a los que deberíamos sentir; la emoción apropiada es la vergüenza”.<sup>517</sup> Efectivamente, la lectura del este estudio puede llevar a algunas personas a volver la vista hacia su conducta individual, y hacerles evidente de que ellas también son cómplices de la desgracia de otros al sostener determinadas ideas. Al mismo tiempo, la lectura puede incitar a ser crítico con la sociedad a la que

---

<sup>517</sup>Ibid., p. 249.

uno pertenece, y a examinar sus vicios, como la tendencia a la avaricia o la falta de compasión generalizadas, que, por cierto, subvierten los ideales mismos de igualdad de oportunidades y democracia sobre los que la sociedad se asienta.

Nussbaum sostiene que, además, el estudio de Ehrenreich genera un sentido de humanidad y vulnerabilidad compartidas, puesto que pone al lector en el lugar de otra persona y le hace ver qué podría haber sido de su vida si no hubiera gozado de las oportunidades que le fueron brindadas. Despójese a una persona inteligente, atractiva, formada y en buena forma física de sus títulos y credenciales, y esa misma persona se hundirá en la miseria, siendo difícil que consiga salir de ella. El lector podrá convenir en que la diferencia entre su propia vida y la de una persona sin recursos no estriba tanto en una diferencia de talentos, como en una diferencia de circunstancias. Ésta es la forma de vergüenza que, según nuestra autora, resulta aceptable por sus potencialidades constructivas: “incitar a otro adulto a sentir tal vergüenza parece ser un acto no excepcional, siempre que la incitación, tal como ocurre aquí, no sea insultante, humillante o coercitiva”.<sup>518</sup> En el ejemplo descrito, la vergüenza influiría en la percepción que el lector tiene de sí mismo como alguien que no ha ajustado su comportamiento a un ideal (por ejemplo, a un ideal de bondad, de persona que no es insensible al sufrimiento de los demás). Merece la pena recordar que a nadie le gusta reconocerse mala persona (ser malo incluiría un amplio espectro de comportamientos, algunos simplemente malos, como ser mentiroso o poco comprensivo, y algunos extremadamente malos, como ser cruel o sádico).

Respecto al rol que la vergüenza puede tener en el desarrollo de los niños, la autora es aún más precavida. Cualquier apelación que tenga que ver con las debilidades del individuo, sean físicas o mentales, resulta una estrategia peligrosa, que puede acabar abatiéndolo, en vez de estimulándolo para que realice un cambio. Si esto ocurre así en el caso de los adultos, tanto más en el de los niños. Por estos motivos, Nussbaum se inclina por aceptar la provocación de la vergüenza sólo en casos similares al descrito anteriormente en el caso de los adultos. Por ejemplo, si un niño no presta ninguna atención a las necesidades de los demás, si se comporta de modo caprichoso y despótico, sometiendo, despreciando o siendo irrespetuoso con los otros

---

<sup>518</sup>Ibid., p. 251.

de manera continuada, es probable que nos encontremos, no ya ante una mala acción puntual, sino con un incipiente mal carácter moral. En tales casos, quizá es apropiado que se aliente al niño a sentir vergüenza por una forma de ser incipiente, que terminará convirtiéndose en algo irremediable y duradero. Ello no implica incurrir en la humillación, pero sí mostrar que esa conducta no es la propia de una persona digna de admirar y agradar a los demás.

Según lo expuesto, parece apropiado decir que la vergüenza puede tomar dos direcciones opuestas: por una parte, puede humillar, hundir e inculcar un sentimiento de inferioridad; por otra, puede constituir un impulso para mejorar o para sacar lo mejor de uno mismo. Por decirlo con el lenguaje filosófico de Spinoza, la vergüenza puede ser un afecto triste o un afecto alegre. Según Spinoza, la ley del *conatus* o deseo de vivir, y, además, de hacerlo bien, constituye la esencia de la vida humana. Los afectos alegres irían en la misma dirección que el *conatus*, haciendo aumentar nuestra potencia para obrar; los tristes, tirarían en la dirección opuesta, haciendo decrecer dicha capacidad.<sup>519</sup> Los primeros afectos, por tanto, son capaces de sacar lo mejor de nosotros mismos; los segundos, de destruirnos. Nussbaum es consciente de la naturaleza dual del sentimiento de vergüenza, y por este motivo se esfuerza por desterrarlo de la deliberación pública. La autora no aboga por un tipo de vergüenza basada en las carencias y las aspiraciones, o por lo menos en las carencias y aspiraciones materiales o de talentos innatos, sino en un tipo de vergüenza que es apropiado sentir nosotros mismos o incitar en los otros cuando nuestra forma de ser se aleja de nuestros ideales morales. La vergüenza se presenta así como una emoción que, dosificada con moderación, y dirigida a encarar al agente moral con un comportamiento reprochable, lo conmina a esforzarse por mejorar.

#### 5.4. EMOCIONES, CAPACIDADES Y EL LIBERALISMO POLÍTICO DE NUSSBAUM

A pesar de que dar una definición de lo que es el liberalismo político sería sumamente difícil, puesto que existen diferentes teorías al respecto, que centran su

---

<sup>519</sup>Spinoza, *Ética*, parte III, prop. XI.

atención en diversos problemas, si tuviéramos que decir en qué consiste, podríamos afirmar, con Giovanni Sartori que “es la teoría y praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional”.<sup>520</sup> John Rawls, por su parte, sostuvo que el problema del liberalismo político consiste en “elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptada por la pluralidad de doctrinas razonables (pluralidad que será siempre un rasgo característico de un régimen democrático libre)”.<sup>521</sup> Nuestra autora resume las aspiraciones del liberalismo señalando que:

La idea de la dignidad humana como idea política es central a todas las formas conocidas de liberalismo político; puede incluirse razonablemente en el núcleo central de las ideas morales que forman la base de la concepción política liberal. La dignidad humana es sostenida como un aspecto moral de la doctrina política, no como una idea metafísica.<sup>522</sup>

Puesto que el liberalismo es el telón de fondo de la deliberación pública en las sociedades democráticas, éste debe basarse en unos principios que puedan ser objeto de un consenso razonable entre todos los ciudadanos, cualesquiera doctrinas comprensivas sean las que defiendan. El liberalismo, por tanto, constituye una suerte de marco político neutral dentro del cual puede tener lugar la deliberación pública entre ciudadanos que poseen distintas concepciones del bien.<sup>523</sup> Precisamente porque tanto la igual dignidad de las personas, como la pretensión de mantenerla a salvo son ideas morales y no metafísicas, cualquiera podrá estar de acuerdo con ellas, sea cual sea su cosmovisión o su concepción particular de la vida buena. Por este motivo, en un apartado anterior hemos sostenido que, en una sociedad liberal, todos los ciu-

---

<sup>520</sup>Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?* (Madrid: Taurus, 2007), p. 230.

<sup>521</sup>John Rawls, *El liberalismo político*, (Barcelona: Crítica, 2004), p. 14.

<sup>522</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 388-389.

<sup>523</sup> Sobre la idea de neutralidad y el liberalismo político ver Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Rawls, *El liberalismo político*; Ronald Dworkin, "Liberalism", en *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 60-79; y Bruce Ackerman, *La justicia social en el estado liberal*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993).



dadanos coinciden en una concepción moral parcial, porque los miembros de dicha comunidad política comparten un conjunto de valores (como por ejemplo, la necesidad de unas libertades civiles o de unos bienes primarios básicos). La idea de igual dignidad, por tanto, también sería una idea central en cualquier formulación del liberalismo político.

En su análisis de la vergüenza y la repugnancia, Nussbaum trata de mostrar que, a menudo, los ideales del liberalismo político se ven socavados por la presencia perniciosa de estas emociones en las relaciones sociales, ya que cada una amenaza, de forma distinta, la dignidad de las personas y el respeto mutuo. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, cuando la vergüenza y la repugnancia irrumpen en la deliberación pública, lo hacen para establecer y mantener jerarquías sociales injustas, así como conjuntos de incluidos y excluidos. Nussbaum, por el contrario, insiste en tener presente que la idea de una dignidad humana sin distinciones es elemental. Como veremos en el próximo capítulo, la autora toma esta idea de los estoicos, y basa su propuesta cosmopolita en esta concepción. Para los estoicos, todos los seres humanos estaban dotados de dignidad en virtud de su capacidad racional.

Como señala con acierto Nussbaum, el análisis del papel que determinadas emociones cumplen en las dinámicas sociales, y el estudio de la concepción política que sustenta una sociedad se ilustran mutuamente: el estudio de las unas arroja luz sobre aspectos importantes de la otra y viceversa:

Reflexionar acerca de los ideales inherentes a la concepción política, nos permite reconocer claramente algunos de los peligros que enfrentamos al otorgar a la vergüenza y la repugnancia un rol destacado en los fundamentos del derecho.<sup>524</sup>

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la autora muestra que estas emociones pueden llegar a ser antitéticas de los valores centrales de una sociedad liberal. Así, una sociedad de este tipo no puede consentir, sin incurrir en una contradicción, que en su seno haya grupos sociales o individuos que se encuentren en una situación de subordinación por el mero hecho de pertenecer a una religión particular, por ser mujer o por padecer una discapacidad mental o física. No poner los me-

---

<sup>524</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 366.

dios apropiados para paliar o revertir tales dinámicas mina los propios propósitos centrales del liberalismo político. El análisis de las emociones se presenta aquí como una tarea útil a la hora de limitar la forma en que algunas de ellas tienen presencia en el derecho, pero también para comprender qué obstáculos debe hacer frente una democracia liberal en su propósito de dar forma a una cultura pública en la que predomine el respeto por las personas y sus formas de vida, siempre que éstas no impliquen daño a terceros, tanto en el ámbito institucional como en la esfera de la acción individual.

Además de la crítica al papel que determinadas emociones pueden tener en una cultura política democrática, Nussbaum considera preciso atender a la necesidad de proveer a todos los ciudadanos de determinados bienes básicos. Nussbaum afirma que:

Al observar a los seres humanos como esencialmente materiales, mortales y necesitados, nos volcamos hacia una concepción política que considera como una de sus tareas primarias la de responder a las necesidades humanas de modo que los seres humanos puedan optar por funcionar.<sup>525</sup>

Este planteamiento redistributivo tiene como telón de fondo la idea del enfoque de las capacidades de Sen y la propia Nussbaum. Según esta propuesta, facilitar los medios necesarios para que todos los ciudadanos puedan desarrollar sus capacidades básicas es uno de los objetivos centrales de la política.

Las capacidades pueden entenderse como algo interno: “la persona misma tiene que estar preparada para participar de la forma de funcionamiento en cuestión”;<sup>526</sup> pero también pueden ser entendidas como algo externo: como un aspecto que requiere de las condiciones apropiadas y de la ausencia de impedimentos externos. Por ejemplo, una persona puede estar preparada internamente para expresar su opinión sobre una cuestión relacionada con la política (porque es una persona bien educada,

---

<sup>525</sup>Ibid., p. 390.

<sup>526</sup>Ibid., p. 390.

que se ha informado sobre esa cuestión esmeradamente, porque tiene algo interesante que decir al respecto, etc.), y, sin embargo, no poder hacerlo porque en el país en el que vive no existe la libertad de poder expresar las propias opiniones políticas.<sup>527</sup> El aspecto interior debe combinarse con las condiciones externas apropiadas para que las funciones se puedan ejercer. A la política se le requiere, por tanto, que se asegure de que los ciudadanos posean “los recursos, la capacitación y otros soportes materiales e institucionales” que las personas necesitan para estar en condiciones de funcionar.

Debemos precisar, no obstante, que las capacidades no son lo mismo que los funcionamientos, puesto que los últimos son materializaciones de las primeras, que se pueden llegar a realizar o no realizar. Podríamos decir, por tanto, que “la noción de funcionamiento sirve de punto de destino final a la noción de capacidad”.<sup>528</sup> Tanto Nussbaum como Sen insisten en que las capacidades pueden ser entendidas como ámbitos de libertad y elección, y que por esta razón tienen un valor intrínseco. Según ambos autores, “los objetivos políticos apropiados son las capacidades y no los funcionamientos”.<sup>529</sup> Esto quiere decir que no es necesario, o por lo menos que no es la tarea de las instituciones, que los ciudadanos se procuren una buena formación, lleven vidas saludables o practiquen una religión. Lo que es preciso es que los ciuda-

---

<sup>527</sup> Esta distinción entre aspectos internos y externos de las capacidades guarda un paralelismo con los dos sentidos de libertad que propuso el filósofo Isaiah Berlin: libertad negativa entendida como no interferencia y libertad positiva entendida como capacidad para gobernarse a uno mismo. En el primer caso, seríamos libres siempre que no nos encontráramos con obstáculos que vinieran de fuera, y, en el segundo, seríamos libres siempre que no nos encontráramos con obstáculos que vienen de dentro. No obstante, Amartya Sen aporta una precisión a este respecto que no resulta baladí, señalando que la libertad positiva también formaría parte de aquello que él entiende por capacidades (ya que éstas refieren a la potencialidad de hacer algo, superando tanto obstáculos internos como externos). Así, cosas tales como la pobreza, el hambre o la falta de empleo también pueden convertirse en severas limitaciones de la libertad negativa, puesto que convierten a la persona en un ser con menor capacidad de acción, de pensamiento, de iniciativa, etc. Amartya Sen, *Rationality and freedom*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002), p. 509. Este planteamiento recuerda, a su vez, al expuesto por Nussbaum para defender que tenemos unos deberes de ayuda material hacia las naciones pobres. Hablaremos de esta cuestión en el capítulo VI.

<sup>528</sup> Martha Nussbaum, *Crear capacidades*, (Barcelona: Paidós, 2012), p. 45.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 45.

danos tengan la oportunidad de realizar estas cosas, si así lo eligen, porque las instituciones les brindan los soportes apropiados.

El enfoque de las capacidades, como con tanta frecuencia señala Nussbaum, considera la condición humana en su totalidad, tanto en su vertiente más activa, como en sus aspectos más menesterosos. Así, desde este planteamiento no sólo se concibe a las personas como seres capaces de pensar, decidir, deliberar o cooperar; sino también como seres que en ocasiones se ven impedidos para hacer estas cosas. En otras palabras, este enfoque también hace evidentes “las formas complejas de interdependencia entre los seres humanos y sus medios materiales, sociales y políticos”.<sup>530</sup>

Hasta ahora hemos hablado de las emociones que pueden seguir una deriva perniciosa para los objetivos de una sociedad liberal. Pero, ¿qué hay de los sentimientos que sí tienen cabida en ella? Nussbaum ha sostenido que la ira y la indignación sí que pueden tener un papel valioso en la deliberación pública, puesto que son reacciones que ponen de manifiesto la existencia de un daño y la exigencia de reparación hacia la víctima. En este capítulo, hemos visto que la ira y la indignación son una reacción apropiada ante la injusticia porque nos mueven a exigir que un mal que se ha cometido contra nosotros mismos o contra otros sea compensado. En este sentido, estas emociones desempeñan una función constructiva.

El temor y la pena, por otra parte, también pueden ser emociones apropiadas, puesto que ambas entrañan conceder que la vida humana se ve amenazada por no pocos peligros que pueden hacernos perder las cosas más valiosas. Según la autora, el reconocimiento de la vulnerabilidad a la que estamos expuestos motivará a los ciudadanos a “preocuparse por la distribución segura y equitativa de los recursos, así como por la estabilidad de las instituciones que se ocupan de la distribución”.<sup>531</sup> Los sentimientos de gratitud y amor se encontrarían en una dimensión similar al temor y la pena, puesto que en ellos se encuentra implícito el asentimiento a la idea de que las personas dependemos las unas de las otras, así como de las instituciones sociales. Esta perspectiva se opone a aquella presentada por el liberalismo económico (no liberalismo político, que es del que estamos hablando aquí) según la cual el hombre es un

---

<sup>530</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 391.

<sup>531</sup>Ibid., p. 391.

“individuo poseedor, que nada debe a la sociedad de sus capacidades, es legítimo propietario del producto de su trabajo y tiene en la propiedad el más firme apoyo de su libertad”.<sup>532</sup>

Pero si hay que destacar un sentimiento entre los que tienen un papel significativo en una sociedad democrática, sin duda ése es la compasión. Aunque a veces puede no ser imparcial y encuentra dificultades para extenderse a todas las personas, tanto conocidas como extrañas, constituye un sentimiento valioso para motivar una conducta de ayuda como respuesta al sufrimiento ajeno. La compasión, no obstante, no contribuye únicamente a propiciar la acción moral. Nussbaum sostiene que también es una guía confiable para ver en qué casos las capacidades humanas básicas se ven comprometidas por culpa de un ordenamiento social e institucional injusto. De este modo, cosas tales como la enfermedad, la pérdida de movilidad, la muerte de un familiar, o un problema grave relacionado con la actividad laboral se encuentran estrechamente vinculados al desarrollo o la disminución de las capacidades. Al mismo tiempo, este tipo de problemas siempre constituyen ocasiones en las que la compasión aflora. La reacción apropiada ante estas pérdidas será tratar de evitar los daños, cuando sea posible, o rectificar sus efectos perniciosos. Una cultura política en la que la compasión se encuentre presente incluirá una especial preocupación por la debilidad, la dependencia y la discapacidad que tan a menudo forman parte de la existencia humana.

A pesar de que la compasión es falible y limitada, y de que puede estar mal orientada, la autora es una firme defensora de que la compasión se puede educar. La solución a los problemas que la compasión entraña no será desecharla como materia valiosa para la educación moral, sino poner los medios para conformarla adecuadamente y extenderla, de tal modo que el ámbito de preocupación moral de los ciudadanos se amplíe al conjunto de la humanidad, reconociendo el valor intrínseco de cada ser humano, así como su carácter imperfecto y, en no pocas ocasiones, necesitado.

---

<sup>532</sup>Adela Cortina, *Ética sin moral*, (Madrid: Tecnos, 1995), p. 274. Esta idea ha sido defendida por Crawford Macpherson en *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, (Barcelona: Fontanella, 1979). El autor sostiene que las democracias liberales se asientan sobre unos supuestos muy poco democráticos, cuya ideología hunde sus raíces en el individualismo posesivo.



## VI. El cosmopolitismo de Nussbaum: preocupación moral, vínculos emocionales y lealtad a la humanidad.

### 6. 1. LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS Y LOS LÍMITES DE LA COMUNIDAD MORAL

#### 6.1.1. *El cosmopolitismo antiguo*

La humanidad está lejos todavía de haber alcanzado un estadio en el que la crueldad o la indiferencia ante el sufrimiento de los otros se hayan extinguido. Como señala la propia Nussbaum, hay muchas razones para el pesimismo, en particular, por la situación en la que se encuentran numerosos países del mundo. En los conflictos raciales, étnicos y religiosos que se dan a lo largo y ancho del globo, vemos atropellados de forma incesante los valores ilustrados de igualdad, derechos humanos y libertad que deberían ser nuestra guía para la agencia moral y política. Por otra parte, la extrema pobreza en la que viven millones de personas es el problema que más muertes causa, sea por hambre, falta de agua o enfermedades (a menudo, fácilmente curables en el primer mundo). No obstante, los textos de autores como Cicerón, Séneca o Kant nos ofrecen motivos para la esperanza, y por ello Nussbaum trata de recuperar nuestra herencia clásica con la finalidad de extraer lecciones que puedan resultar valiosas para nuestra vida política en la actualidad.

Según Aristóteles, la *philia* era la principal esfera en la que podía existir la beneficencia.<sup>533</sup> De acuerdo con el Estagirita, la amistad es el lugar privilegiado en el que las personas desarrollamos nuestro altruismo. Asimismo, es el dominio en el que se despliega el sentido de la justicia. Esto no quiere decir que Aristóteles no tuviera idea alguna a propósito de la posible extensión de esta *philia* de una forma más global. Un ejemplo de esto lo encontramos en la noción del *philantropos*, que es aquél que ama la humanidad y es capaz de ver en cada ser humano alguien que le es cer-

---

<sup>533</sup>Nancy Sherman, "Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention", *Ethics & International Affairs* 12, no. 1 (1998): 103-119, p. 105.

cano. Aun así, para Aristóteles, la *philía* queda reducida a los estrechos límites de la *polis*.<sup>534</sup>

Con los estoicos surge una nueva clase de afiliación, que pasa a abarcar a todos los seres humanos. Desde esta perspectiva, aspectos tales como la clase social, el sexo, o la raza no son más que contingencias, un simple accidente irrelevante desde el punto de vista moral.

Nussbaum apunta que el término *kosmou polités* parece ser de origen cínico. Al ser preguntado por su lugar de procedencia, Diógenes contestó: “soy *kosmopolités*”. Nussbaum señala que, probablemente, lo que Diógenes trató de poner de relieve fue que sus afiliaciones locales eran de menor importancia que su sujeción a una común humanidad. La afirmación de Diógenes, no obstante, no revela un compromiso con una propuesta de cosmopolitismo político, simplemente es una constatación de que no hay personas con las que se tenga una vinculación privilegiada por el hecho de coexistir en una comunidad política.<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> Quizá nos podamos atrever a aventurar que las dos ideas de comunidad política (la de Aristóteles, por un lado, y la de los estoicos, por el otro) se encuentran estrechamente vinculadas a la idea de razón que sostiene cada uno. La razón en Aristóteles sería situada, es decir, que parte de un sujeto socializado en la polis, y conformado por ella, mientras que la razón en los estoicos sería universal, común e igual en todos los seres humanos. Gadamer, por ejemplo, nos habla de la retórica como algo que “refiere a la totalidad del saber acerca del mundo concebido lingüísticamente e inserto en una comunidad lingüística”, y alude a lo que Husserl denomina “mundo de la vida”. No obstante, el hecho de partir de una razón situada, tal como la concibe Aristóteles, no implica que no haya posibilidad de trascenderla. Gadamer afirma que lo propio del pensamiento es, precisamente, pasar por encima de toda experiencia y “sobrepasar constantemente su horizonte temporal y vital en la reciprocidad de la conversación”. Ver Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, (Barcelona: Paidós, 1997), p. 78-79.

<sup>535</sup> Martha Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism," *The Journal of Political Philosophy* 5, no. 1 (1997): 1-25, p. 4 y nota 11. No deja de sorprender que se considere a Diógenes como precursor del cosmopolitismo. Si bien es cierto que parece que fue el primero en emplear el término *kosmopolités*, en el trasfondo de esta afirmación no hay una defensa de la igual dignidad de los seres humanos. Más bien al contrario, Diógenes sentía un profundo desprecio por todo y por todos, como atestigua la anécdota de que un día anduvo por las calles de Atenas “buscando un hombre”. Así, criticaba duramente la sociedad en la que vivía, pero sin hacer gran cosa para cambiarla. Por este motivo, quizá podríamos atrevernos a decir que su actitud se parecía más a la de los postmodernos que la de los cos-



Epicteto y Marco Aurelio, por su parte, prefieren emplear la expresión “*politês tou kosmou*”, que significa, literalmente, ciudadano del cosmos o del universo. Nancy Sherman subraya que Marco Aurelio emplea, además, una imagería política explícita, y una serie de conceptos provenientes del Derecho para defender su postura.<sup>536</sup> Marco Aurelio piensa que todo el género humano participa de una “constitución común”, una “constitución política” y que “el mundo es como una ciudad”.<sup>537</sup> Por lo tanto, todos somos ciudadanos de esta ciudad que es el mundo. Compartimos la razón y la capacidad para deliberar. Y, el que se aparta de esta constitución, de esta mancomunidad de la que todos formamos parte, es un extranjero, un exiliado del universo.

Las aseveraciones de Marco Aurelio están basadas en las de su predecesor Epicteto, aunque en su caso abandonan la forma teológica, y se presentan, por así decirlo, de forma laica, tomando lo civil, y no lo religioso, como eje vertebrador. Para Epicteto, todos los seres humanos somos criaturas de Dios, y tenemos una comunidad con él en virtud de una razón compartida.<sup>538</sup> El siguiente fragmento de las *Meditaciones* de Marco Aurelio refleja esta idea:

Quando te irritas por algo, has olvidado que todo ocurre conforme a la naturaleza, que el yerro cometido te es ajeno, y, aparte de esto, que todo lo que sucede siempre sucedió así, y sucederá, y está sucediendo por todas partes: cuán grande es el parentesco del hombre con todo el linaje humano, pues no es comunidad de sangre o semilla, sino de inteligencia. Has olvidado también que la inteligencia de cada uno es un dios (...).<sup>539</sup>

---

mopolitas. Para saber más sobre Diógenes de Sínope ver Carlos García Gual, *La secta del perro*, (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

<sup>536</sup>Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

<sup>537</sup>Marco Aurelio, *Meditaciones*, (Madrid: Alianza Editorial, 1985), IV. 4.

<sup>538</sup> Otro estoico anterior, Cleantes de Asos, también formuló esta idea de forma teológica: en su célebre Himno, se dirige a Zeus afirmando que los seres humanos somos las únicas criaturas en la faz de la Tierra que llevamos en nosotros su imagen. Ver Cleantes de Assos, *Himno*, versos 6, 7 y 8.

<sup>539</sup>Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 26.

Como hemos señalado, los estoicos ensanchan la comunidad más allá de los límites que impone la *philia* cívica aristotélica, instaurando una nueva clase de afiliación que amplía la *koinónia* o comunidad a todos los seres humanos. Marco Aurelio llega a afirmar incluso que todos formamos parte de un todo, y que si nosotros nos separamos de ese todo, estamos yendo en contra de las leyes de la Naturaleza.<sup>540</sup>

Cuando Diógenes dice que es un ciudadano del mundo, señala Nussbaum, lo que está haciendo es definirse a sí mismo en términos de aspiraciones y preocupaciones universales. Aspectos contingentes tales como la clase social, el sexo, la raza o el origen nacional no serían en absoluto relevantes desde el punto de vista moral, puesto que todo ser humano es poseedor de razón y es capaz de propósito moral. Así, la conducta moral no puede estar gobernada por aquellas afiliaciones contingentes, sino que debe estarlo por el respeto a nuestra común humanidad.<sup>541</sup>

Estas ideas, subraya Nussbaum, marcaron profundamente a los autores greco-latinos posteriores, en quienes las ideas cosmopolitas están más desarrolladas, como el antes citado Marco Aurelio o Séneca. Séneca expresa bellamente esta comunión con la humanidad refiriéndose a la pertenencia a dos comunidades:

Abracemos en nuestro espíritu dos repúblicas, una grande y verdaderamente pública, que abarca a los dioses y a los hombres, en la que no podemos fijarnos en esta o aquella esquina, sino que medimos según el sol los límites de nuestra comunidad; la otra, a la que nos asignó la situación de nuestro nacimiento; será la de los atenienses o la de los cartagineses o la de alguna otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres sino a unos determinados.<sup>542</sup>

---

<sup>540</sup>Ibid., VIII. 34, IX.23 y XI. 8.

<sup>541</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 5.

<sup>542</sup>Anneo Séneca, *Sobre el ocio*, IV. Séneca insiste en esta idea en los diálogos *Sobre la vida feliz* (XX, 5), *Sobre la tranquilidad* (IV, 4) y *Sobre la ira* (II, 31,7). De forma similar, Marco Aurelio afirma: “Mi ciudad y mi patria, en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo. Así pues, sólo lo que es útil para estas dos ciudades es bueno para mí”. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 44. Cicerón, a pesar de no ser un pensador estoico, también sostiene algo similar en las *Disputaciones tusculanas*, afirmando que uno puede encontrarse como en su propia patria dondequiera que vaya. (*Disputaciones tusculanas*, V, 108).

Otro de los autores estoicos que Nussbaum toma como referente es Hierocles, cuyo planteamiento cosmopolita basado en los círculos concéntricos es ya célebre.<sup>543</sup> Hierocles postuló que debíamos imaginar nuestra mente rodeada de una serie de círculos concéntricos, que simularían diferentes comunidades en función de su cercanía con el yo. El primer círculo representaría el propio cuerpo; después, vendría la familia cercana, y, después, la familia lejana; a continuación, los miembros del mismo *ethnos* o comunidad local; y así hasta llegar a todos los seres humanos. Por lo común, la amplitud de los círculos y su distancia respecto del centro representan “el estándar por el que medimos la intensidad de nuestros vínculos, y, en consecuencia, nuestros deberes, hacia la gente”.<sup>544</sup> La identidad cosmopolita se iría forjando a base de acercar las personas que se encuentran en los círculos más lejanos al núcleo mismo de los círculos concéntricos. Es decir, que nuestra tarea moral, según Hierocles, sería atraer incluso a los seres humanos más lejanos al círculo del propio autointerés.<sup>545</sup>

Hierocles mismo es consciente de la dificultad y la exigencia de esta tarea, pues resulta obvio que es difícil apreciar igual a alguien a quien profesamos un gran cariño que alguien a quien ni siquiera conocemos. Por esta razón, Hierocles comprende que nuestros mejores deseos vayan dirigidos a los que nos son más cercanos, pero, aun así, recomienda preservar un sentido de afinidad con el resto de seres humanos, basado, como en el caso de Epicteto, en la común paternidad de Dios. En cualquier caso, merece la pena quedarse con la idea de que también tenemos deberes

---

<sup>543</sup> Ver Martha Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, ed. Martha Nussbaum (Barcelona: Paidós, 1999), p. 19-20. Aunque quizá a quien debemos la difusión de esta idea en la época contemporánea es al filósofo Peter Singer, que estableció una analogía entre los círculos concéntricos y el proceso de extender una adecuada preocupación por los demás. Ver Singer, *The expanding circle. Ethics, evolution and moral progress*.

<sup>544</sup> Dice Ilaria Ramelli, en relación al fragmento de Hierocles. Ilaria Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), p. LVI.

<sup>545</sup> Ver Ibid.. Aunque Nussbaum señala que esta metáfora ya puede encontrarse en Cicerón. Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, (Barcelona: Paidós, 2001), p. 88

hacia los que nos son extraños, y que deberíamos esforzarnos por verlos como si se tratara de individuos que forman parte de nuestra esfera de interés personal.<sup>546</sup>

En paralelo a estas consideraciones de Hierocles, Marco Aurelio apunta que forjamos un sentido de comunidad a través de la identificación empática: “debemos entrar en la mente de cada hombre y permitir que cada hombre entre en la nuestra propia”.<sup>547</sup> Sherman resalta aquí que los dos autores parecen echar mano del recurso a la imaginación para incitar a la consideración del extraño como un igual. En el caso de Hierocles, debemos esforzarnos por ver al otro como un ser más cercano de lo que es en realidad; en el de Marco Aurelio, tenemos que ponernos en el lugar de otra persona, permitiendo que ella haga lo propio.

Los estoicos, por tanto, toman la racionalidad humana, con sus consiguientes facultades de deliberación y propósito moral, como lo único verdaderamente esencial y relevante para la agencia moral. Y algunos de ellos, como veremos a continuación, sitúan esta idea como ideal regulador también para la vida política.

### *6.1.2. Deberes de justicia y deberes de ayuda material según Cicerón.*

Como hemos visto, las personas tenemos una serie de preocupaciones y expectativas comunes, que no son propias de cada comunidad particular, sino que afectan a todos los seres humanos, dado que tenemos una naturaleza compartida. El haber nacido en un lugar o en otro es un simple accidente, y, por ello, no puede poner límite a nuestras aspiraciones morales. Dice Marco Aurelio que su naturaleza –y, por extensión, suponemos que la de todos los seres humanos– es “racional y social” y que,

---

<sup>546</sup> Nancy Sherman afirma que la enseñanza de Hierocles es aprender a respetar (*timetéon*) a aquellos de los círculos externos como si estuvieran en el núcleo interno. Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

<sup>547</sup> La traducción al español de Bartolomé Segura Ramos es: “Penetra en el principio rector de cada cual y facilita a cada cual que penetre en tu propio principio rector”. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VIII. 61.

su patria “en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo”. El filósofo concluye que “sólo lo que es útil para esas dos ciudades”,<sup>548</sup> es bueno para él.

Nussbaum considera que esta es una de las ideas más preciosas que los estoicos nos han dejado en herencia: el cosmopolitismo estoico reconoce en las personas aquello que hay de más valioso en ellas, dejando de lado otros aspectos contingentes. Este rasgo es quizá menos llamativo o atrayente que otros aspectos, como la tradición, la identidad, o la pertenencia a un grupo, pero es, en el fondo, más bello y lo que debe prevalecer según los estoicos.

Nussbaum señala que, a pesar de que los estoicos consideran que podemos seguir teniendo instituciones que se basen en divisiones nacionales, debemos tener la vista puesta en que la verdadera comunidad moral es aquella fundamentada en la común racionalidad de los seres humanos: debemos vernos a nosotros mismos como esencialmente ligados a la humanidad como un todo, y velar por el bien de todo ser humano. La autora considera, además, que de esta premisa podremos extraer unas buenas bases para establecer un modelo de deliberación política y resolución de problemas globales.<sup>549</sup>

Como decíamos, Nussbaum advierte que esta idea no es incompatible con formas locales de organización política.<sup>550</sup> No obstante, sí implica que tenemos una serie de *obligaciones* hacia los demás, con independencia de que éstos estén situados en nuestra propia comunidad política o no.

Pero, a pesar de que nuestra autora se basa en muchas de las ideas estoicas para desarrollar sus propias teorías, no todo son coincidencias con el pensamiento de los antiguos. Según lo interpreta Nussbaum, Cicerón distingue entre dos tipos de deberes para establecer qué tipo de obligaciones tenemos hacia los demás en función de nuestro grado de relación con ellos: los deberes de justicia y los de ayuda material.<sup>551</sup>

---

<sup>548</sup>Ibid., VI, 44.

<sup>549</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 8.

<sup>550</sup>Ibid., p. 6.

<sup>551</sup>Martha Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 54, no. 3 (2001): 38-52, p. 40. Ver también, Marco

Mientras que los deberes de justicia son muy estrictos y deben extenderse a la totalidad de los seres humanos, es decir, más allá de las fronteras nacionales, los deberes de ayuda material son menos precisos, y en ellos hay implícita una preferencia por los cercanos, siendo extensibles a los lejanos sólo cuando a nosotros no nos cuesten ningún esfuerzo. A continuación, examinamos en qué consiste cada tipo de deberes y, más adelante, veremos qué problemas entraña esta concepción.

La *justitia*, según la entiende Cicerón consta de dos ideas importantes. En primer lugar, consiste en no dañar a los demás, a menos que uno sea provocado por un acto injusto; y, en segundo lugar, se debe respetar la propiedad privada. Asimismo, observar una injusticia y no hacer nada por impedirlo es también una forma de injusticia que hay que evitar.

El rasgo característico de los deberes de justicia es que éstos deben hacerse extensivos a todos los seres humanos sin excepción. Incluso nuestros propios enemigos deben ser tratados con respeto y honestidad. Esto implica que uno jamás debe hacer trampas, y que deben ponerse límites a la sed de venganza y de castigo. En lo que refiere al comportamiento adecuado durante la guerra, Cicerón postula que los acuerdos deben primar por encima de los enfrentamientos, ya que lo primero es lo propiamente humano, mientras que lo segundo corresponde a las bestias. La violencia sólo es apropiada en determinadas ocasiones. Los vencidos, además, deben ser tratados justamente, e incluso debe serles otorgada la ciudadanía de la propia nación, cuando esto sea posible. Si la batalla aún no ha empezado, el ejército enemigo debe poder rendirse sin sufrir daño. Y las promesas, siempre deben ser mantenidas.

Como se puede observar, los deberes de justicia ponen de relieve el igual respeto que merecen los seres humanos, aunque sean nuestros enemigos. Cicerón señala, de acuerdo con Nussbaum, que los deberes de justicia sientan las bases para una ley transnacional de la humanidad. Puesto que lo útil a menudo entra en conflicto con lo honorable, debemos seguir la siguiente norma: no utilizar jamás la violencia

---

Tulio Cicerón, *Los oficios*, (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946), 177, libro III. Nussbaum sugiere que Cicerón influyó enormemente en pensadores posteriores como Grocio, Kant, y otros estudiosos de las leyes internacionales y la teoría política.

contra otro ser humano para nuestro propio provecho.<sup>552</sup> Esta norma, es, por tanto *universal*, o, como lo denomina Nussbaum, una *ley de la naturaleza*, que apela a nuestra común humanidad.<sup>553</sup>

En contraste con los deberes de justicia, que son universales e imponen obligaciones rigurosas, los deberes de ayuda material tienen cierta elasticidad, en el sentido que Cicerón no propone un criterio estricto a la hora de establecer quién debe ser objeto de estos deberes con mayor prioridad. Simplemente, apunta que debemos tener en cuenta aspectos tales como la gratitud, la necesidad y la dependencia, o la amistad a la hora de decidir quién necesita más nuestro apoyo material. Así, formas de asociación tales como la amistad o las instituciones políticas compartidas deben ser objeto de especial consideración. Ahora bien, Nussbaum advierte que Cicerón no hace descansar, en modo alguno, dichos vínculos en la herencia o en la biología, sino, simplemente, *en una vida compartida*.<sup>554</sup> Muy al contrario, según Nussbaum, si Cicerón sostiene la idea de que debemos cuidar de aquellos con los que tenemos vínculos estrechos, es porque considera que esto es lo más beneficioso para toda la humanidad. El problema que surge aquí es que, si existe un conjunto de personas al que le debemos especial protección, el resto queda fuera de nuestro círculo de preocupación y responsabilidad.

Nussbaum considera que, si queremos recuperar las ideas de Cicerón, es preciso desechar la asimetría entre un tipo de deberes y otros. Nuestra autora sugiere que no debería preocuparnos más el trato justo que la ayuda material. Al fin y al cabo, la esclavitud, la tortura o una violación son tan malas como la pobreza extrema.<sup>555</sup>

---

<sup>552</sup> Nótese la coincidencia con la norma kantiana de no utilizar jamás a otro ser humano como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo.

<sup>553</sup> Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, 38-52, p. 41-42.

<sup>554</sup> Esta idea es muy interesante. El privilegio de los cercanos no se basa en la pertenencia a una etnia, una raza, una religión o por poseer un rasgo identitario común, sino simplemente en la interdependencia mutua. Esta idea reviste particular importancia, sobre todo en nuestros días, en los que las relaciones de dependencia e influencia mutua entre los ciudadanos de unos países y otros es más evidente que nunca.

<sup>555</sup> Thomas Pogge, en una línea similar, defiende que no sólo existen unas desigualdades económicas brutales entre las economías de rentas altas y los países pobres, sino que además los primeros son responsables de la situación en la que viven los segundos. Y no únicamente en el sentido de causarles

Los estoicos, al considerar que cuestiones tales como la salud, la riqueza o la libertad son “bienes externos” es decir, cosas que escapan a nuestro control, defienden que nuestra verdadera libertad y felicidad sólo puede venir de nuestra capacidad para sobreponernos a la necesidad de bienes externos. Cuando Cicerón promulga una serie de deberes de trato justo hacia los demás, está concediendo que hay cosas que realmente importan para el florecimiento humano. Y, si damos por buena la idea de que la pobreza extrema es un mal tan lacerante como la violencia, convendremos en que para dar un trato justo a los demás también deberá preocuparnos que dispongan de unos mínimos materiales.

Nuestra autora afirma que gran parte del pensamiento contemporáneo adolece de esta misma incoherencia, y señala certeramente que el ser humano “es carne y sangre que está hecha cada día por sus condiciones de vida”.<sup>556</sup> También nuestras esperanzas, nuestras preocupaciones, nuestros deseos y nuestra voluntad dependerán en gran medida de esas condiciones materiales.

Sin embargo, el fomento de las mejoras materiales más allá de las fronteras nacionales, aunque necesario, presenta un problema evidente, y que la propia Nussbaum apunta: “la justicia cuesta dinero”.<sup>557</sup> Este hecho, a su vez, hace más patente si cabe que los deberes de ayuda material son de suma importancia, ya que, sin ellos, será imposible que la justicia se haga efectiva, puesto que cualquier orden legal y político que proteja contra la violencia, las agresiones físicas, o la crueldad de cualquier signo requiere un apoyo material. Así, cosas tales como un sistema judicial, los cuerpos de seguridad del Estado, los abogados, o la administración pública, son necesarios para proporcionar justicia y proteger a los ciudadanos, pero también son cosas que requieren dinero.

Nussbaum critica que, en ocasiones, la ciudadanía no es consciente de los medios que el Estado pone a su disposición: los cuerpos de policía, de bomberos, o cual-

---

males, aunque sea de forma indirecta. También por nuestras vacilaciones a la hora de acometer los cambios precisos para acabar con la pobreza en el mundo. Ver Thomas Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, (Barcelona: Paidós, 2005) En particular, el capítulo 8.

<sup>556</sup>Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, 38-52, p. 44.

<sup>557</sup>Ibid., p 44.



quiera de las instituciones que hemos señalado anteriormente, necesitan ser mantenidos mediante un sistema de impuestos. En las naciones en las que no hay riqueza económica, los ciudadanos ven mermados sus derechos: no hay seguridad de ningún tipo, no hay protección contra la violencia, ni tampoco ante las adversidades de otro tipo, como carecer de empleo. Cuando se trata de pensar estos problemas a nivel internacional, el asunto todavía se complica más, puesto que “mantener un sistema de justicia global implica enormes gastos”.<sup>558</sup>

Pero, si asumimos la exigencia moral de cumplir con unos deberes de justicia, tendremos que estar dispuestos a redistribuir la riqueza económica más allá de las fronteras nacionales. Para cumplir con nuestras obligaciones de justicia hacia los demás, no basta con no ser los perpetradores de un mal contra otros seres humanos, sino que habrá que apoyar las instituciones que posibilitan la protección para que otros tampoco puedan perpetrarlo y sentar las bases de la igualdad social mediante cosas tales como el acceso a la educación o la sanidad. Los deberes de justicia, concluye Nussbaum, son inseparables de los deberes de ayuda material.

## 6.2. ¿DIFERENTES DEBERES HACIA LOS “NUESTROS”?

### 6.2.1. *Comunitarismo, círculos concéntricos y lealtades morales.*

La escisión entre deberes de justicia y deberes de ayuda material propuesta por Cicerón pone de relieve una de las dificultades fundamentales a las que debe hacer frente el planteamiento de Nussbaum: es imposible pensar en personas que ni siquiera conocemos como si se tratara de nuestros seres queridos. Los pensadores comunitaristas toman esta idea y hacen de ella la base de sus argumentaciones.

Michael Walzer, por ejemplo, acepta la imagen estoica de los círculos concéntricos. Pero el autor sostiene que nuestras lealtades fundamentales pertenecen al círculo interno y además otorga especial importancia a los círculos intermedios. La

---

<sup>558</sup>Ibid., p. 45.

propuesta de Walzer para construir una ciudadanía cosmopolita pasaría por “comprender qué significa tener vecinos y conciudadanos”,<sup>559</sup> para después ampliar “este sentimiento de fraternidad y vecindad hasta nuevos grupos de personas”, advirtiéndonos antes de que el tipo de cosmopolitismo desarraigado que promueve Nussbaum conlleva ciertos peligros. Walzer llega a hablar de los regímenes comunistas totalitarios como formas perversas de cosmopolitismo. Para evitar estos peligros, la educación cívica pasaría, según el autor, por alimentar nuestras lealtades estrechas.

También Benjamin Barber sigue esta línea de pensamiento comunitarista, afirmando que nuestros compromisos empiezan en nuestro entorno más inmediato y crecen a partir de ahí. Así, defiende que, “para convertirse en estadounidense las mujeres y los hombres deben identificarse primero como afroamericanos, polaco americanos, judío americanos o germano americanos; para adquirir la dignidad de ciudadanos naturales antes deben enorgullecerse de sus comunidades locales”.<sup>560</sup>

Charles Taylor, por su parte, afirma que el patriotismo es necesario para la democracia. El autor defiende que es importante que los ciudadanos se sientan “profundamente identificados”<sup>561</sup> con las sociedades democráticas que se basan en valores de igualdad y dignidad. Asimismo, los ciudadanos deben estar convencidos de que “su sociedad política es una empresa común”<sup>562</sup>. Para este fin resulta imprescindible que “se sientan especialmente vinculados con las demás personas que participan en dicho proyecto”,<sup>563</sup> acompañando esta vinculación con un fuerte sentido de lealtad.

---

<sup>559</sup>Michael Walzer, "Esferas de afecto," en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"* (Barcelona: Paidós, 1999), 153-155, p. 154. Las propuestas de los autores comunitaristas son, obviamente, más complejas de lo que en esta discusión queda reflejado. Algunas reflexiones de los autores sobre las cuestiones que aquí se tratan pueden encontrarse en: Michael Walzer, *Esferas de la justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, (Barcelona: Paidós, 2000).

<sup>560</sup>Benjamin Barber, "Fe constitucional," en *Los límites de patriotismo*, (Barcelona: Paidós, 1999) 43-50, p. 47.

<sup>561</sup>Charles Taylor, "Por qué la democracia necesita el patriotismo," en *Los límites del patriotismo*, (Barcelona: Paidós, 1999), 145-148, p. 145.

<sup>562</sup>Ibid., p. 145.

<sup>563</sup>Ibid., p. 146.

Taylor insiste en que no está en desacuerdo con Nussbaum, ni con el cosmopolitismo, pero cree que “la batalla por un cosmopolitismo civilizado se debe librar entre estas identidades –patrióticas–”.<sup>564</sup>

La propuesta de Taylor, no obstante, nos sitúa en una pendiente resbaladiza: aunque él dice ser contrario a un patriotismo cerrado, parece que éste es precisamente el peligro que encierra su planteamiento. Si nuestra identificación más profunda fuera realmente con la adhesión a los principios de igualdad y libertad –principios que ponen de relieve el respeto por nuestra común humanidad–, entonces esta propuesta no estaría muy lejos del proyecto estoico o del de la propia Nussbaum. Sin embargo, cuando lo que se exige es “un fuerte sentimiento de identificación mutua”<sup>565</sup>, se abren las puertas a nacionalismos, tradicionalismos y esencialismos de toda suerte, que, por definición, son artificialmente homogeneizadores e impositivos.

Hilary Putnam está en lo cierto cuando advierte que no hay que confundir “un pretexto para la agresión y la crueldad humanas con la agresión y la crueldad en sí mismas”,<sup>566</sup> es decir, que no hay que equiparar una cosa que puede llegar a ser un peligro con una cosa que efectivamente lo es. Ahora bien, concediendo que Putnam tiene razón al llevar a cabo esta distinción, conviene señalar que hay distintas formas de entender el “no-ser” de algo: podemos entender la expresión en términos parmenídeos (ser y no-ser) o en términos aristotélicos (ser en potencia y ser en acto). En el primer sentido, nos referimos a un “no-ser” en términos absolutos: algo que jamás podría llegar a ser. Cuando tomamos el segundo sentido, hablamos de algo que “no-es”, pero sólo en términos relativos, porque no es en el presente, pero puede llegar a ser en el futuro. Una semilla de almendro nunca llegará a convertirse en naranjo, pero, dadas ciertas condiciones, sí puede convertirse en un almendro. La insistencia en la lealtad e identificación con los integrantes de los círculos intermedios y la apelación a sentimientos de comunidad puede no significar caer de forma inmediata en la intolerancia y la marginación o, lo que es peor, la persecución del que piensa de

---

<sup>564</sup>Ibid., p. 147.

<sup>565</sup>Amartya Sen, "Humanidad y ciudadanía," en *Los límites del patriotismo*, (Barcelona: Paidós, 1999); Taylor, *Por qué la democracia necesita el patriotismo*, 145-148, p. 146.

<sup>566</sup>Hilary Putnam, "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?" en *Los límites del patriotismo*, Martha Nussbaum (Barcelona: Paidós, 1999), 113-120, p. 114.

forma distinta, pero, ante la posibilidad de que estas cosas ocurran, es sensato tratar de dar cuenta de los peligros que puede entrañar la perspectiva comunitarista o favorable al patriotismo, tal como hace Nussbaum.

Como bien señala Amartya Sen, no es que la intención de los autores comunitaristas sea provocar este tipo de confrontaciones, nada más lejos de la realidad. No obstante, la separación artificial de los seres humanos en grupos con una identidad prefijada, puede tener “efectos disgregadores”. El principal peligro, por decirlo con las certeras palabras del autor, es que “la fantasía que se invoca con el fin de dividir a las personas en categorías singularmente inflexibles puede explotarse para fomentar los conflictos intergrupales”.<sup>567</sup>

Entre los peligros que entraña el patriotismo, podríamos destacar los siguientes:<sup>568</sup> en primer lugar, en ocasiones, los lazos afectivos que tenemos hacia la tierra donde hemos nacido o donde hemos vivido son explotados por la ideología nacionalista, sustituyendo cierto amor por el hogar por un *patriotismo nacionalista*. Cosas tales como los valores o los símbolos nacionales pasan a ser omnipresentes lugares como la administración, la escuela, o el ejército. Cuando el nacionalismo fagocita al modesto amor por la propia tierra no basta con formar parte de una comunidad política, sino que además uno debe hacer gala de su “pertenencia”; tampoco basta con que se comprometa con unos valores cívicos, sino que es preciso insistir en la identificación con el todo; al recién llegado, no sólo se le exige que respete ciertos principios de convivencia, sino que haga suyos esos valores nacionales que el nacionalismo se ha encargado previamente de diseñar y promover; al que ya era integrante de la comunidad política, se le reclama beligerancia con el credo nacional; y así un largo etcétera. Otra de las derivas perniciosas del patriotismo nacionalista es exagerar el carácter único del propio país, con frecuencia acompañando esto con la demanda de reconocimiento de su grandeza frente a otros países. Una última versión del nacionalismo, encarnado en la Alemania nazi o la guerra de Yugoslavia, y cuyo cariz extremo lo vuelve particularmente amenazante, es el nacionalismo étnico o pánico, cuyo

---

<sup>567</sup>Amartya Sen, *Identidad y violencia*, (Buenos Aires: Katz, 2007), p. 236.

<sup>568</sup>Norbert Bilbeny, *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, (Barcelona: Kairós, 2007), p. 17-18, 27-28 y 31-32.

ideario promulga que la nación pertenece a una sola raza, cultura o religión, y por ello trata de eliminar, literalmente, a cualquiera que no pertenezca a la raza, cultura o religión en cuestión.

Así pues, cuando hablamos de los peligros del patriotismo queda claro que no nos referimos a un mero amor al hogar, o al lugar donde uno ha nacido, vivido o donde ha establecido vínculos afectivos importantes con otras personas. Tampoco Nussbaum niega la importancia de estos vínculos sentimentales, que afirma que “ninguno de los principales pensadores de la tradición cosmopolita negó que podemos y debemos prestar una atención especial a nuestras propias familias y a nuestras propias vinculaciones religiosas y de pertenencia nacional”.<sup>569</sup> Este hecho no nos puede llevar a creer, no obstante, “que nuestro país o nuestra familia realmente valen más que los hijos o las familias de otras personas: todas son igualmente humanas, *con igual valor moral*”.<sup>570</sup> No es lo mismo afirmar el valor de algo desde el punto de vista personal, que inferir unas consecuencias morales de ello. La propuesta cosmopolita de Nussbaum no es antipatriota en un sentido radical, porque acepta que pueda haber ciertos apegos personales, pero sí que insiste en que nuestras *lealtades morales* jamás deben dirigirse hacia los objetos de estos apegos, sino hacia cualquier ser humano.

### *6.2.2. La identificación del individuo con la comunidad y la extensión de los lazos afectivos*

A continuación vamos a examinar varios argumentos que los comunitaristas enfrentan a la perspectiva cosmopolita, con la finalidad de poner de relieve la tensión entre las dos posturas. En el apartado anterior hemos visto que los comunitaristas interpretan de una forma distinta a como lo hace Nussbaum la metáfora de los círculos concéntricos, reivindicando la importancia de los círculos intermedios (vecindario, comunidad local, nación, etc.). Desde la perspectiva comunitarista se defiende que, puesto que es natural sentir más estima por los que tenemos cerca que

---

<sup>569</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 164.

<sup>570</sup>Ibid., p. 164. La cursiva es mía.

por los que nos quedan lejos, y como, además, con los primeros nos encontramos en una situación de dependencia mutua, parece justificado decir que tenemos unos deberes especiales con ellos. No es que los comunitaristas ignoren explícitamente los deberes hacia las gentes de otros lugares, pero prestan tanta atención a los miembros de los que ellos consideran “la propia comunidad” que su círculo de preocupación moral queda considerablemente reducido.

Ahora bien, la argumentación comunitarista incurre en una falacia, puesto que, aunque es lógico que sintamos un vínculo más fuerte con nuestros familiares y amigos, y es natural que dependamos mutuamente los unos de los otros, el problema surge a la hora de establecer los límites de los que se supone que forman parte de mi “comunidad”. Los comunitaristas extienden los deberes especiales que tenemos con nuestros allegados a una comunidad más amplia, que suele ser la comunidad nacional.<sup>571</sup> Pero no queda del todo claro que podamos aplicar el modelo de comunidad familiar a otras comunidades. Como bien señala Appiah, siguiendo a Benedict Anderson, es difícil que extendamos nuestros lazos afectivos y nuestra capacidad para el sacrificio al resto de miembros de una sociedad, puesto que los vínculos que nos unen con ellos son, en gran medida, imaginados.<sup>572</sup> Así, si es difícil que extendamos la preocupación moral que sentimos hacia nuestros allegados hacia cualquier ser humano, como indican los comunitaristas, no es menos cierto que también es difícil que extendamos esta preocupación a otras personas que forman(Tan 2005, 164-179) parte de nuestra sociedad, pero que conocemos poco o nada.<sup>573</sup> El comunitarismo se encuentra con un problema cuando trata de defender que hay unos límites, por ejemplo, los que impone la nación, que justifican la parcialidad moral. Kok-Chor Tan, en una línea de razonamiento muy similar a la que sigue Nussbaum, dice lo siguiente respecto a la legitimidad de otorgar algún tipo de privilegio a los propios compatriotas: “Los individuos pueden favorecer los intereses de sus compatriotas sólo

---

<sup>571</sup> Tomo los argumentos que siguen a continuación del capítulo V del libro Javier Peña, *La ciudad sin murallas*, (Barcelona: El viejo topo, 2010).

<sup>572</sup>Anthony Appiah, *La ética de la identidad*, (Buenos Aires: Katz, 2007), p. 341.

<sup>573</sup> Dice Appiah: “Incluso si se acepta que algunas relaciones éticas o algunas comunidades éticas ofrecen razones para la parcialidad, aún podríamos preguntarnos si las naciones se encuentran entre ellas”. *Ibid.*, p. 342.

si el contexto global ha satisfecho ciertos requisitos cosmopolitas”.<sup>574</sup> Es decir, que nuestra prioridad moral debe ser la justicia global, no el bienestar de los nuestros, por más que esto último también sea atendido. Merece la pena destacar que esta es la misma idea de Cicerón, pero con los términos invertidos: no es que debamos brindar apoyo a los desconocidos con lo que nos sobra después de atender a los que son cercanos, sino que lo que es preciso atender en primer lugar son las necesidades básicas de las personas, con independencia de si son cercanas a nosotros o no, y, sólo después, atender a los intereses de nuestros compatriotas. Como hemos visto, la crítica de Nussbaum a los deberes de ayuda material de los estoicos apunta directamente en esta dirección: dado que hay unos mínimos materiales que son esenciales para que la justicia pueda hacerse efectiva, si tenemos un interés en la justicia, no podemos dejar de preocuparnos de satisfacer esos mínimos.

En relación al punto anterior, entre los comunitaristas no faltan quienes sostienen, como David Miller, que tanto las tareas de redistribución, como las de protección de los derechos humanos únicamente pueden ser llevadas a cabo por el Estado nacional.<sup>575</sup> De forma similar, Will Kymlicka defiende que la unidad territorial, política y lingüística es necesaria para la democracia participativa y deliberativa.<sup>576</sup> Estas afirmaciones, no obstante, no ponen de relieve que el proyecto cosmopolita

---

<sup>574</sup> Tan, Kok-Chor. "The Demands of Justice and National Allegiances." en *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Editado por G. Brock y H. Brighouse. Nueva York: Cambridge University Press, 2005, 164-179. p. 166. Citado por Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 212. Nótese que esta es la misma idea de Cicerón, pero invirtiendo los términos: no es que debamos atender a los desconocidos con lo que nos sobra después de atender a los que son cercanos, sino que lo que es preciso atender en primer lugar son las necesidades básicas de todos, y, sólo después, los intereses de nuestros compatriotas.

<sup>575</sup> Miller añade que, "En sociedades en las que los mercados económicos juegan un rol central, hay una fuerte tendencia hacia la atomización social, donde cada persona mira por sus propios intereses y los de su red social inmediata". Esto, prosigue Miller, hace enormemente difíciles las tareas de redistribución, puesto que la gente no está dispuesta a contribuir en tareas cuyo resultado no va a beneficiarles directamente. Lo que es preciso, por tanto, es organizar una solidaridad a gran escala. "La nacionalidad es, *de facto*, la principal fuente de dicha solidaridad". Sólo de este modo, las personas se sentirán miembros de una comunidad y harán suyo el "deber social" de actuar por el bien de la misma. David Miller, *Citizenship and National Identity*, (Cambridge: Polity Press/Blackwell Publishers, 2000), p. 32.

<sup>576</sup> Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 216.

esté equivocado, sino simplemente que es preciso que los Estados se coordinen para afrontar el desafío que supone ampliar la justicia redistributiva, la protección de los derechos y el alcance de la democracia más allá de las fronteras nacionales. Es decir, una vez más, ampliar el ámbito de preocupación moral más allá de los compatriotas.

Otro de los argumentos que aducen los comunitaristas para menoscabar la perspectiva cosmopolita es una consideración que cae dentro de ámbito de la psicología, y que afirma que los seres humanos somos, de forma inevitable, parciales y concretos a la hora de dirigir nuestras preocupaciones y simpatías.<sup>577</sup> Nussbaum considera que los estoicos nos invitan a tomar en especial consideración a aquellos que nos son cercanos y otorgarles un tipo característico de atención. Si bien esto es cierto, no se puede tomar como una verdad desnuda, puesto que, junto a esta afirmación, los estoicos tienen presente que: en primer lugar, tenemos que recordar que nuestros lazos locales son contingentes, y que nuestra adhesión más fundamental es hacia aquello que es humano; en segundo lugar, y, como consecuencia de lo anterior, la especial consideración que merecen los nuestros no está justificada por una superioridad de lo local, sino porque esta es la mejor forma de servir a la humanidad. Tiene más sentido tratar de cumplir con mis deberes desde el lugar en el que me encuentro ubicado. Así pues, de ese especial cuidado que dedicamos a los que nos son cercanos no se deriva, desde el punto de vista estoico, una identidad nacional o local que pueda ir en contra de esa adhesión primaria a nuestra común humanidad.<sup>578</sup>

Pero los comunitaristas no sólo aducen razones de tipo sentimental o motivos prácticos, como los ya mencionados, sino que apelan a otro tipo de aspectos para destacar la importancia de la comunidad y, en consecuencia, para justificar, por lo menos hasta cierto punto, el privilegio moral que las personas que la componen merecen. Walzer, por ejemplo, reclama la importancia de la historia compartida, de las tradiciones, de las fiestas, y, en definitiva, de la vida en común.<sup>579</sup> Esta cultura común sería necesaria, de acuerdo con la perspectiva comunitaria, para comprender la formación de nuestra identidad individual, pero también para dar cuenta de la orien-

---

<sup>577</sup> Para más detalles ver Ibid. p. 203-209.

<sup>578</sup> Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 9.

<sup>579</sup> Citado por Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 194.



tación moral de las acciones de una sociedad, que quedaría plasmada en las instituciones y en una concepción de vida buena compartida.

Ahora bien, este planteamiento adolece de ciertas debilidades. En primer lugar, establece una continuidad entre la cultura comunitaria y la organización política de una sociedad, de manera que “el argumento de la naturalidad-y la consiguiente necesidad- de la comunidad se desliza, más o menos insensiblemente, hacia la justificación de la comunidad nacional”.<sup>580</sup> Como señala Javier Peña, a pesar de que los seres humanos somos criaturas con una disposición innata hacia el tribalismo, que fue útil en algún momento de nuestra historia evolutiva, ésta disposición natural no se traduce en un modo específico de comunidad, y menos aún en una comunidad nacional.<sup>581</sup>

La crítica anterior se encuentra estrechamente vinculada a la cuestión de la identidad colectiva. Los comunitaristas tienden a tomar la idea de identidad colectiva, o comunidad, “como una entidad dotada de una sustancia propia, de una bien delimitada y sólida personalidad, y (...) la relación de los individuos como miembros con el todo del que forman parte (...) es una relación de inherencia respecto a un sujeto colectivo”.<sup>582</sup> Por lo demás, esta entidad no se identifica con el Estado, sino con la nación, esto es, una comunidad étnica, histórica y cultural. Ahora bien, es altamente difícil que existan unos rasgos de este tipo capaces de determinar la esencia de la identidad comunitaria de forma necesaria o natural, puesto que las características que conforman una identidad de este tipo son establecidas de forma convencional, esto es, conforme a una elección consciente: se subrayan como relevantes estos rasgos y no aquéllos; se rememoran estos hechos, pero no aquellos otros; se imaginan un conjunto de mitos particular, etc.

El que unos individuos se conciban a sí mismos como integrantes de una comunidad nacional unida por unos rasgos distintivos, y con un pasado y un destino comunes, que hacen que las diferencias individuales casi se esfumen, exige siempre cierto esfuerzo de la imaginación. Esta dificultad existe no sólo porque a menudo

---

<sup>580</sup>Ibid., p. 195.

<sup>581</sup>Ibid., p. 197.

<sup>582</sup>Ibid., p. 196.

existen controversias a propósito de la interpretación y la importancia de los hechos históricos, sino porque las comunidades políticas albergan en su seno una complejidad enorme, ya que en ellas conviven individuos de diversas etnias, religiones y tradiciones culturales, por no hablar de las diferencias de clase que existen entre los miembros de una comunidad política, que, a menudo, resultan ser las más determinantes. Estas ideas también resultan fundamentales en la crítica al comunitarismo de Nussbaum, como hemos visto en el capítulo dedicado a la vergüenza y la repugnancia.

Otra objeción fundamental a la noción de identidad colectiva empleada por los comunitaristas, es que la idea de qué es aquello que debe entenderse por cultura es muy controvertida, puesto que las culturas no permanecen fijas e inmutables, ni ajenas a las influencias externas.<sup>583</sup> A lo largo del tiempo, se da una “hibridación cultural” constante, que hace que las sociedades y las culturas se influyan las unas a las otras continuamente.<sup>584</sup> Los usos y las costumbres, por tanto, son algo cambiante y dinámico, en perpetuo intercambio con otros usos y costumbres.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> Siguiendo a Emilio Lamo de Espinosa, Adela Cortina, entiende la cultura como: “conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen y organizan las actividades y producciones mentales y materiales de un pueblo, en su intento de adaptar el medio en el que vive a sus necesidades, y que puede diferenciarlo de cualquier otro. La cultura incluye, por tanto, repertorios de conducta, regulados por repertorios de normas y sustentados por un conjunto de valores que los legitiman y hacen comprensibles, pero también un conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la religión el mecanismo habitual de su legitimación”. Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, (Madrid: Alianza, 1997), p. 160. Como bien apunta la autora, una cultura constituye una cosmovisión, y por ello podemos decir que las diferencias culturales verdaderamente significativas son aquellas que implican una visión del mundo y de concebir el sentido de la vida particular.

<sup>584</sup> Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 200.

<sup>585</sup> Seyla Benhabib afirma “Desde un punto de vista filosófico, no creo en la pureza de las culturas, o incluso en la posibilidad de identificarlas como totalidades significativas diferenciadas. Creo que las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto. Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas.” Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, (Buenos Aires: Katz, 2006), p. 10.

Por estos motivos, Javier Peña sostiene que el marco comunitario en el que se desarrolla la vida social no tiene por qué ser una comunidad nacional. En definitiva, no existe una suerte de “kit” cultural que pueda identificarse con una comunidad política determinada, ni con el que los ciudadanos que forman parte de ella estén equipados de forma necesaria. Además, la idea de que la identidad cultural precede a la comunidad política es algo discutible. Como señala el autor, el proceso de formación de los Estados nacionales europeos aconteció de forma inversa, siendo las instituciones políticas las que realizaron los mayores esfuerzos por crear una conciencia de identidad nacional<sup>586</sup>

Por último, la identificación de los individuos con su comunidad, por lo menos en las sociedades modernas es compleja y se da a diversos niveles. Así, una persona puede tomar distancia de las tradiciones o de las formas de hacer de la sociedad en la que vive, y puede ser crítico con ellas. De forma similar, un individuo puede escoger diferentes grados de compromiso con una identidad determinada, y también puede adscribirse a diversas identidades. Como señala Adela Cortina, una persona puede sentir un vínculo de unión con otras personas con las que comparte raza o comunidad política, pero este vínculo jamás debería ser instrumentalizado por otros para alcanzar relevancia social o poder.<sup>587</sup> También Javier Peña hace hincapié en esto: la identidad individual puede realizarse en múltiples planos, y por ello la identidad nacional, ni es la única que cuenta, ni siempre es la prioritaria. Además, ocurre que en numerosas ocasiones, como ya hemos visto, una pretendida visión compartida del mundo tiene más de resultado de relaciones de poder que de elección personal.<sup>588</sup> El individuo, por tanto, debe ser libre de escoger aquellas características que realmente le identifican, que bien pueden ser las anteriores, pero también otras, como formar parte de una corporación profesional, o ser de izquierdas, o, como apunta Nussbaum, pertenecer a la clase de personas que se sienten concernidas por la justicia en el mundo.

---

<sup>586</sup>Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 201-202.

<sup>587</sup>Cortina, *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, p. 170-171.

<sup>588</sup>Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 201.

Hemos revisado algunos argumentos del comunitarismo a los que Nussbaum se opone. Volvamos ahora a los cosmopolitas estoicos. Tal y como apunta nuestra autora, éstos son perfectamente conscientes de que la política, en ocasiones, divide a la gente y hace que las personas piensen en otros grupos distintos como elementos extraños y hostiles. Por esta razón, los estoicos insisten en el ejercicio de nuestra capacidad empática y de respeto hacia cualquier ser humano, incluso hacia nuestros enemigos.

Hay un último argumento estoico, al que Nussbaum vuelve insistentemente, que resulta relevante dentro del pliego de críticas al comunitarismo: los estoicos conciben a la humanidad como una suerte de organismo, como si cada ser humano fuera una diminuta parte de un cuerpo completo. Por tanto, debemos pensar en nosotros mismos como seres con un propósito común, cuya verdadera naturaleza es cooperativa. Y que esa cooperación, aunque se dé principalmente entre personas que comparten un espacio (como un territorio o una comunidad política), debe tender a la humanidad en su conjunto, puesto que, al fin y al cabo, el bien de todos está interconectado. Nussbaum advierte que este modelo orgánico no implica una negación de la libertad por subsumirla en la acción conjunta del todo, simplemente refleja que nuestro bien se encuentra de forma inevitable unido al de los otros. Por lo tanto, la dependencia mutua de la que hablaba Cicerón y a la que tanto aluden los comunitaristas abarca a todos los seres humanos.

En conclusión, y aunque esta es una afirmación simplificada, podemos decir que extender nuestros afectos más íntimos y nuestra preocupación moral más allá del círculo de allegados es un artificio que requiere un esfuerzo consciente, tanto si se trata de ensanchar el círculo hasta abarcar a nuestros conciudadanos nacionales, como si se trata de hacerlo hasta incorporar a los que se encuentran allende las fronteras. Y, puestos a ampliar nuestras simpatías, mejor hacerlo tratando de dilatarlas hasta que alcancen a todos los seres humanos, no sólo porque unos no deben tener privilegios morales sobre los otros, sino porque nuestro destino está inextricablemente ligado al suyo.

### 6.3. UNA PROPUESTA DE COSMOPOLITISMO MORAL, PERO NO APOLÍTICO

#### 6.3.1. *Ni un solo ser humano excluido de nuestro círculo de incumbencia moral*

Mantener, como hacen los estoicos y Nussbaum, que nuestra lealtad fundamental debe ser hacia la humanidad, no significa despreciar a nuestros conciudadanos. Uno puede seguir manteniendo una identificación local, pero sin perder de vista que nuestra *preocupación moral fundamental* tiene que ver con todos los seres humanos, y no sólo con algunos seres humanos. Los problemas surgen, como bien apunta Sen, cuando “sólo se permite un tipo de lealtad, *independientemente* de dónde se sitúe esta: ya sea en la humanidad, la nacionalidad, la localidad o el parentesco”.<sup>589</sup>

Sen hace alusión a los dilemas éticos en los que se plantea a alguien una situación en la que, estando dos personas en peligro, sólo podemos salvar a una, siendo una de ellas un ser querido. Evidentemente, y aunque nos cause mucho dolor no poder salvar a las dos, sin género de duda elegiríamos salvar a nuestro ser querido. Pero esto ocurriría así tanto si la persona que no rescatamos es alguien que vive en el otro extremo del globo, y con quien no tenemos nada que ver, como si es una persona con la que compartimos algún tipo de identificación, como por ejemplo, compartir una religión, una nacionalidad, o los mismos gustos musicales. El dilema, por tanto, sigue estando ahí, tanto si estamos comprometidos con todos los seres humanos como si sólo lo estamos con nuestros conciudadanos locales, nacionales o con aquellos con los que coincidimos en algún otro rasgo.

Por otra parte, es preciso recordar que Nussbaum en modo alguno nos exhorta a renegar de otros lazos estrechos más allá de la familia y los amigos cercanos, simplemente incide en que considerar a las personas como moralmente iguales es

---

<sup>589</sup>Sen, *Humanidad y ciudadanía*, p. 139. Sen ha estudiado extensamente esta cuestión en Sen, *Identidad y violencia*, argumentando que la idea de una identidad única y homogeneizadora ha sido la causante de numerosos conflictos en el pasado y también en el presente.

tratar aspectos como la nacionalidad, la etnia, la clase, la raza y el género como algo irrelevante desde el punto de vista moral.

Si bien estos rasgos pueden ser tenidos en cuenta en la deliberación sobre algunas cuestiones, y pueden tener un peso biográfico, no deben ser considerados como algo de lo que dependa el valor moral. Lo único que determina para nuestra autora este valor moral es, igual que para Kant y los estoicos, la posesión de razón práctica y de otras capacidades morales básicas (como la capacidad para el propósito moral), y esto es algo que debe ser reconocido en todos los seres humanos.

La perspectiva de Nussbaum se inscribe dentro del pensamiento liberal, que, en la línea de John Rawls, insiste en la prioridad de lo correcto sobre lo bueno. De lo que se trata desde este punto de vista es de defender y promover aquellas estructuras que protegen a las personas y les proporcionan unas condiciones de igualdad y libertad, para que luego ellas mismas puedan escoger cómo vivir de acuerdo con su concepción de lo que es una vida buena. Esta libertad de elección, por tanto, se convierte en “la premisa básica de todo orden constitucional”.<sup>590</sup> Una premisa básica que jamás debería verse comprometida por cualquier causa que pretenda subsumir a las personas y su capacidad de elección en un todo abarcador, sea este todo la tradición, la religión, la nación o un artefacto similar.

A pesar de que el planteamiento de Nussbaum puede tener algunos problemas, la intención de su proyecto sigue siendo loable. Podríamos resumir esta intención con la frase de Sen: el proyecto cosmopolita de Nussbaum persigue “que ninguna persona quede excluida de nuestra incumbencia moral”.<sup>591</sup> Otra cosa distinta será establecer qué pasos deban seguirse en el orden político para tratar de hacer efectivo este ideal de igual respeto por todas las personas. Si bien es preciso ser consciente de las limitaciones del cosmopolitismo moral, al menos la propuesta de Nussbaum trata de sentar las bases de la política internacional dirigiendo la atención al rasgo más relevante desde el punto de vista ético: nuestra común humanidad, dejando en un plano auxiliar o subsidiario otras lealtades más estrechas que, aunque relevantes desde una perspectiva biográfica, son contingentes desde el punto de vista moral. Los

---

<sup>590</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 165.

<sup>591</sup>Sen, *Humanidad y ciudadanía*, p. 140.

comunitaristas, por el contrario, al primar estas lealtades locales, ponen de relieve su conservadurismo, puesto que al justificar y promover la ayuda “a los de casa” por encima de cualesquiera otros, no favorecen en absoluto la desaparición de las injusticias que se dan más allá de las fronteras locales. Acaso su postura contribuya a legitimar un estado de cosas cruel e inhumano para muchas personas en numerosos lugares del mundo. Nussbaum, además, trata de rehabilitar las emociones para esta tarea, haciendo un esfuerzo por dilucidar las potencialidades que encierran algunas pasiones, y denunciando los peligros que conllevan otras.

Quizá un aspecto que cabría objetar al planteamiento de Nussbaum es el empleo de la expresión “ciudadanía mundial”. Si de lo que se está hablando de una identidad cosmopolita basada en unos principios morales, es posible que resulte poco apropiado hablar de “ciudadanía”, que es un término que pertenece al campo semántico de la política, y que no puede entenderse fuera de ésta. La propuesta de Nussbaum, no obstante, no es totalmente ajena a la política. Como hemos visto a partir del recorrido que realiza por las ideas kantianas y estoicas, defiende que la ésta debería tener como principio rector el igual respeto por todos los seres humanos. Es decir, que la autora establece un postulado moral como fundamento de la política, que se podría resumir del siguiente modo: “Sean cuales fueren nuestros vínculos y aspiraciones, deberíamos ser conscientes, independientemente del coste personal o social que ello implicase, de que todo ser humano es humano y que su valor moral es igual al de cualquier otro”, y esto constituye una “limitación reguladora de nuestras acciones y aspiraciones políticas”.<sup>592</sup>

Por otra parte, cabría añadir que Nussbaum cita como antecedentes del actual derecho internacional a autores como Grocio, Kant y Adam Smith, que dan forma a sus ideas a partir de las enseñanzas de los estoicos, y señala que éstos han apelado a una serie de máximas de actuación tanto en política nacional como internacional, entre las cuales podemos contar, como ya hemos visto: no mentir al enemigo, no iniciar guerras de agresión, no involucrarse en guerras de exterminio, proporcionar un trato humano a los prisioneros y a los vencidos, ser hospitalario con los extranjeros, etc. Según la autora, sostener que “no se puede actuar como ciudadanos del

---

<sup>592</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 161.

mundo, ya que no existe ningún Estado mundial”,<sup>593</sup> no es más que una excusa para no pensar qué es lo que uno está dispuesto a sacrificar en aras de prestar ayuda al otro necesitado.

Esta continuidad con lo político toma en ocasiones una forma más concreta. Como señala Javier Peña, la propuesta de Nussbaum se enmarca en lo que podríamos denominar “cosmopolitismo moral”,<sup>594</sup> y consistiría en promover un conjunto de instituciones que traten de hacer efectivas esas obligaciones morales que el cosmopolitismo moral reconoce. Estas instituciones serían diversas entre sí, y funcionarían a distintos niveles. Desde esta perspectiva, si bien no se promueve una abolición de las fronteras nacionales, sí que se da cuenta de ellas como algo poroso, dados los flujos de personas, comercio, o información, entre otros, que circulan entre los países.

Nussbaum situaría en esta estructura global descentralizada a los Estados; las empresas multinacionales, a las que asigna un deber de redistribución de sus beneficios; a las instituciones económicas, así como otras organizaciones y acuerdos, como el FMI y el Banco Mundial, la ONU, la OIT, la Corte Penal Internacional o las ONG’s.<sup>595</sup> “Este orden institucional –afirma Peña refiriéndose a la propuesta de Nussbaum– es resultado de factores históricos y no de un proyecto deliberado, un orden provisional e informal, es un modo de afrontar problemas morales, más que la propuesta de un nuevo orden político”.<sup>596</sup> Así, un gesto tan sencillo como donar dinero a una ONG es, afirma Nussbaum, un acto de ciudadanía mundial, puesto que éstas bien pueden influir en las decisiones de los gobiernos para que emprendan acciones que tienen consecuencias globales.<sup>597</sup> También las tecnologías de la información y la comunicación hacen posible que los ciudadanos de una parte del mundo sepan lo que ocurre en el otro extremo del planeta, haciendo que se interesen por la suerte de los que allí habitan. Organizaciones como Human Rights Watch o Amnistía Internacional realizan una excelente labor en la protección de los derechos humanos en cualquier lugar donde éstos no sean respetados, y han alcanzado grandes logros, en cues-

---

<sup>593</sup>Ibid., 162.

<sup>594</sup>Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 114.

<sup>595</sup>Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, p. 310.

<sup>596</sup>Peña, *La ciudad sin murallas*, p. 114.

<sup>597</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, 162-163.



tiones tales como la liberación de presos políticos, la denuncia de las desapariciones de personas por delitos políticos o la abolición de la pena de muerte, amén de sensibilizar a la ciudadanía sobre la necesidad de que estos derechos sean respetados y de que las normas internacionales sean acatadas.

Antes hemos visto que los comunitaristas aducen razones de tipo práctico para subrayar la importancia del Estado-nación. Sin embargo, en un contexto de globalización, no es menos cierto que éste es un modelo que se encuentra con problemas, puesto que hay muchas cosas que escapan a su control, como, por ejemplo, los movimientos de flujos de capital, las actividades que llevan a cabo las empresas transnacionales, el dominio de los recursos naturales estratégicos, las redes criminales que operan en varios países o los problemas medioambientales. En la actualidad, por tanto, se da una clara ruptura entre territorio y poder político. Así pues, si lo que existe de hecho es un “globalismo neoliberal”, y con ello una serie de problemas globales (como los referidos anteriormente, la pobreza extrema, el terrorismo, la contaminación, etc.), lo que necesitaremos será un “mundialismo democrático”<sup>598</sup> o, por decirlo con Habermas, “un contexto de comunicación pública que trascienda las fronteras de las hasta ahora limitadas esferas públicas nacionales”.<sup>599</sup> El cosmopolitismo, se presenta, como señala Norbert Bilbeny, como una suerte de condición trascendental, un *a priori* del que partimos cuando debatimos sobre cuestiones de pertenencia, identidad, fronteras, problemas globales, etc. Y esto es así porque no nos queda otra.

La propuesta comunitarista consiste en que la comunidad política se repliegue sobre sí misma y brinde apoyo a sus integrantes en este contexto de inestabilidad. La propuesta cosmopolita, por el contrario, defiende que, dado que todos los seres humanos merecen igual respeto, no es justo establecer el límite de nuestros derechos y obligaciones en las fronteras nacionales. Además, puesto que la globalización económica, cultural e incluso social y política (piénsese por ejemplo en la idea de los derechos humanos) es un fenómeno en el que ya nos hallamos inmersos, nos encontramos con que no sólo tenemos razones morales para defender el cosmopolitismo,

---

<sup>598</sup> Estas expresiones son empleadas por Bilbeny, *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, p. 42.

<sup>599</sup>Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. (Barcelona: Paidós, 1999).

sino también razones empíricas. Como señala nuestra autora, una cosa es que el Estado-nación sea la unidad política fundamental, por lo menos de momento, y otra muy distinta que tomemos este hecho como excusa para ignorar la suerte de haber nacido en un país u otro. Suerte que, por cierto, determina dramáticamente las oportunidades que uno puede llegar a tener en la vida.<sup>600</sup> El que no exista un Estado mundial o algo que se le parezca no nos exime, por tanto, de poner cuantos medios estén a nuestro alcance para ayudar a los que lo necesitan, o, por decirlo de otro modo, de adoptar una actitud más cosmopolita, que reconozca la humanidad allí donde ésta se encuentre. Por otra parte, debemos insistir de nuevo en ello, como bien observaron los estoicos y sostiene nuestra autora, el bien de los seres humanos se encuentra interconectado de forma inevitable, sobre todo en nuestro tiempos, puesto que los retos a los que debemos hacer frente se dan a escala global.

### *6.3.2. Diez principios para la estructura global.*

Nussbaum formula diez principios que son requisitos morales que sirven como apoyo para pensar en el modo en el que las capacidades humanas pueden ser promovidas en el mundo. Estos principios, como señala la autora, no pueden ser captados por ningún conjunto de estructuras políticas existente, pero sirven, por lo menos, como una buena guía moral en el contexto de una justicia transnacional.<sup>601</sup>

- 1) Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede rehuirla nunca.

Nussbaum sostiene que es profundamente injusto que las naciones pobres se vean obligadas a luchar contra obstáculos más grandes que las naciones ricas para poder cumplir con los compromisos fundamentales que tienen que ver con la promoción de las capacidades. Sin embargo, esto no las exime de hacer todo lo que esté en su mano para que este objetivo se cumpla. Está claro que las naciones ricas y la estructura económica mundial tienen una responsabilidad clara a la hora de propor-

---

<sup>600</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 163.

<sup>601</sup>Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, p. 311-320.

cionar los medios para que las capacidades humanas puedan ser impulsadas a un nivel bueno o razonable, tanto dentro de sus fronteras como fuera de ellas, pero esto no resta responsabilidad a los gobiernos de los países más desfavorecidos. Si la satisfacción de las capacidades está sobredeterminada, mucho mejor.

- 2) La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas.

Así pues, la intervención coercitiva sólo debería estar justificada en un conjunto de supuestos limitado. Ahora bien, a diferencia de Rawls, que, según la interpretación de la autora, parece conceder un reconocimiento de derechos a los pueblos, Nussbaum sostiene que los sujetos de derechos son los individuos. Por lo tanto, lo que se debe respetar no son las tradiciones de los pueblos,<sup>602</sup> sino los Estados o instituciones sociales básicas que son aceptadas por las personas y ante las cuales deben responder. Por tanto, lo que pone de relieve el respeto hacia un Estado no es otra cosa que el respeto por las personas a las que éste pertenece. En cualquier caso, la existencia de tratados internacionales y de acuerdos también posee un papel coercitivo.

- 3) Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una porción sustancial de su PIB a otras naciones más pobres.

En un mundo en el que muchas personas disfrutan de una serie de lujos que no satisfacen ninguna necesidad humana relevante, y en el que millones de seres humanos se ven privados de bienes absolutamente necesarios, es indecente que no se realice una labor de redistribución. EEUU destina una cifra de un 0,01% de su PIB a la ayuda exterior; los países de Europa, alrededor de 1%.<sup>603</sup> Nuestra autora propone que una cifra que se acerque al 2% podría empezar a aproximarse a lo moralmente adecuado. Si los gobiernos de los países a los que van destinadas las ayudas tienen problemas de corrupción, o no distribuyen los recursos de forma equitativa (por

---

<sup>602</sup> De hecho, para Nussbaum es indiferente si los ciudadanos de un Estado comparten o no tradiciones y una concepción del bien, es decir, si se piensan a sí mismos como un pueblo, en el sentido en que lo hace Rawls. Lo que importa es la vinculación que los sujetos tienen con el Estado como garante de las leyes, los derechos, etc. Ver *Ibid.*, capítulo 4, epígrafe 4.

<sup>603</sup> Estos datos corresponden al 2006, año de publicación del libro en su idioma original.

ejemplo, marginando a grupos como las mujeres), la ayuda a través de ONG puede ser una opción.

- 4) Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan.

A pesar de que las empresas se guían por criterios de beneficio y rentabilidad, no estaría de más que éstas añadieran algún grado de responsabilidad moral a dichos criterios.<sup>604</sup> Así, ninguna empresa decente debería dejar de destinar parte de sus ganancias a programas de formación y de mejora de la calidad medioambiental. Asimismo, se deberían fomentar unas buenas condiciones laborales, incluso más allá de lo que las leyes locales soliciten. Lo importante aquí, subraya Nussbaum, es que la ciudadanía y la opinión pública exijan esta suerte de decoro moral o decencia para las empresas.

De este modo, los consumidores pueden hacer presión para ejercer cierto tipo de control sobre las empresas, de tal forma que ellos mismos no se conviertan en colaboradores de esa espiral descendente que hace que las empresas lleven su producción a los países que menos normativas obliguen a cumplir, que menos regulaciones medioambientales posean y que menos condiciones laborales favorables para los trabajadores promuevan.

Las empresas, por tanto, deberían no sólo enriquecerse, sino ser causantes de algún bien para la humanidad más allá del bien que se proporcionan a sí mismas (o a sus dueños). Y, si ellas deciden hacer caso omiso de sus responsabilidades, tendrán que ser los consumidores los que asuman también su parte de responsabilidad individual y premien o castiguen a las empresas en función de sus prácticas para que éstas cumplan con unos mínimos de rectitud.

---

<sup>604</sup> Muchos autores han insistido en la importancia de la responsabilidad social corporativa y en la necesidad de introducir la normatividad ética en el ámbito del comercio y del consumo. Ver Adela Cortina, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, (Madrid: Trotta, 1994); Jesús Conill, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos. Madrid, 2004); Domingo García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, (Madrid: Trotta, 2004).

- 5) Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.

Ni el FMI ni los acuerdos comerciales globales han prestado demasiada atención a los obstáculos con que se enfrentan estos países, aunque parece que en los últimos años el Banco Mundial está cambiando esta dinámica. En cualquier caso, la comunidad internacional debe seguir presionando a estas agencias y organismos. Nussbaum insiste de nuevo en que las protestas y la presión pública son mecanismos que logran llamar la atención sobre las cuestiones morales de mayor urgencia para que tanto estas como otras instituciones traten de corregir las injusticias.

- 6) Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.

Si bien la idea de un Estado mundial parece poco apropiada por los inconvenientes que conllevaría,<sup>605</sup> es preciso algún sistema “poco denso” de gobierno mundial. Éste no sería incompatible con la soberanía y libertad de las naciones individuales. De este modo, entre las instituciones que debería tener este sistema deberíamos incluir: un tribunal penal internacional, que persiga las violaciones graves de derechos humanos; un conjunto de regulaciones mundiales en lo relativo al medio ambiente, así como los mecanismos adecuados para que se lleve a cabo su cumplimiento y un impuesto a las naciones ricas para ayudar al desarrollo de controles de la contaminación en los países pobres; regulaciones al comercio global para que la globalización pueda ser encauzada de tal forma que sirva no sólo a fines de beneficio económico para algunos, sino también al desarrollo humano en general; un conjunto de regulaciones laborales compartidas, con las consiguientes sanciones a las empresas

---

<sup>605</sup> Nussbaum se sitúa aquí en la misma línea de Kant, quien propone una federación de Estados, en vez de una “monarquía mundial”, puesto que un gobierno de tales características encontraría dificultades a la hora de aplicar las leyes, debido a que éstas pierden eficacia al ampliar los territorios a gobernar; además, una monarquía mundial podría degenerar y convertirse en una superpotencia despótica. Kant, *Ibid.*, p. 40.

que no cumplan estas condiciones; nuevas formas de fiscalidad global;<sup>606</sup> por último, algunos acuerdos internacionales no sólo han sido ratificados por algunos países, sino que éstos han sido incorporados a sus sistemas de derecho nacionales (las normas de igualdad sexual contenidas en la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, por ejemplo, ha llegado a generar nuevas legislaciones en algunos países).

- 7) Todas las instituciones y (la mayoría) de los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los más desfavorecidos en cada nación.

En ocasiones, los países se cierran sobre sí mismos haciendo caso omiso a las críticas y las presiones que demandan un cambio de situación para algunos grupos desfavorecidos, como las mujeres. La situación de estas personas debería concitar la atención de la comunidad mundial, tanto de las instituciones como de los individuos. No siempre es preciso recurrir a medios coercitivos para lograr este cometido. El ejemplo referido en el apartado anterior fue conseguido a base de persuasión y movilización política, más que por medios punitivos. La ayuda económica también suele desembocar en una mejora del nivel de vida de estos grupos.

- 8) La atención a los enfermos, las personas mayores, los niños y los discapacitados debería constituir un destacado foco de actuación de la comunidad internacional.

Nussbaum sostiene que no sólo las personas que se encuentran en situación de especial vulnerabilidad requieren la atención de la comunidad internacional, sino que, además, el hecho de que los Estados asuman la responsabilidad por el cuidado de las personas que se encuentran en esta situación es un paso necesario para la consecución de la igualdad de las mujeres, puesto que, al ser ellas las que normalmente

---

<sup>606</sup> Nussbaum cita aquí el impuesto de recursos globales propuesto por Pogge en *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*.

tienen que cuidar de los necesitados, terminan por sacrificar sus vidas y sus aspiraciones para poder hacerlo.<sup>607</sup>

- 9) La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no “privado”.

La familia es un ámbito que suele quedar fuera de las teorías de la justicia y la actividad política. Esto es una herencia de la tradición del contrato social, que, de forma habitual, ha escindido la esfera pública de la privada. De nuevo, la situación de las mujeres se presenta aquí como el ejemplo más claro de los problemas que conlleva la separación de estos dos ámbitos. En el mundo, millones de niñas mueren de hambre y desatención, no porque hayan sido unas proscritas para el Estado, pero sí porque éste no ha hecho ningún esfuerzo por protegerlas, ya que son sus propias familias las que han decidido no asumir los inconvenientes que supone tener un vástago femenino (por ejemplo, al tener que pagar una dote por su matrimonio). Asimismo, millones de niñas son casadas sin su consentimiento a una edad temprana, truncando sus vidas y sus expectativas de forma irreversible.

Aunque la autora es consciente de lo complicado que resulta proponer soluciones a este tipo de problemas, considera que no podemos dejar de considerar la protección de las libertades individuales y la promoción de las capacidades una tarea urgente, también dentro de las familias. Por ello, tanto la esfera pública global como los países, de forma interna, deben tener como prioridad promover un modelo de familia que sea respetuoso con las personas.

- 10) Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas.

A pesar de que la educación es una clave fundamental de todas las capacidades humanas, éste es uno de los recursos que se encuentra repartido de forma más desigual en el mundo. La educación es esencial para el disfrute de la vida, para la

---

<sup>607</sup> Ver Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, capítulo III, en particular páginas 174-177 y 215-218.

igualdad, para la movilidad y también para la salud de la democracia, puesto que no sólo ha de ser concebida como un aprendizaje de habilidades, sino como un enriquecimiento de la persona y de sus capacidades de información, reflexión crítica e imaginación.

Estos diez principios, al igual que la lista de capacidades, no pretenden ser taxativos y limitados. Asimismo, la autora reconoce que algunos de las cuestiones abordadas resultan muy problemáticas, y que para encontrar soluciones la filosofía deberá dejar el relevo a otras disciplinas de estudio que puedan arrojar luz sobre las formas apropiadas de hacer efectivos estos principios. A lo que aspiran es a apuntar modestamente algunas cuestiones básicas.<sup>608</sup> Así, *la igualdad de respeto hacia todas las personas* se presenta aquí como el principio rector de la acción política. La *relevancia de la soberanía estatal* queda reconocida, pero teniendo presente que su importancia reside en el vínculo que los Estados tienen con los individuos (en tanto protectores de las leyes, las instituciones democráticas, los derechos de los ciudadanos, etc.), no con los “pueblos”, las “tradiciones”, la “comunidad nacional”, etc. *La justicia se materializa en múltiples relaciones*, ya que la responsabilidad por la promoción de las capacidades se asigna a varios niveles y estructuras (globales, nacionales, público, privado, etc.). Los Estados nacionales no deben aducir que sus estructuras, tanto institucionales como domésticas, son fijas y definitivas, sino que *las instituciones nacionales han de ser flexibles* para introducir cambios con la finalidad de cumplir con sus deberes. Por último, la idea de ventaja mutua como *fin de la cooperación internacional* no desaparece, pero pierde protagonismo en favor de las ideas de *desarrollo humano y promoción de las capacidades*.

#### 6.4. EL COSMOPOLITISMO ESTOICO DE KANT Y LA ESPERANZA EN UN PROGRESO MORAL

Como ya hemos indicado, Nussbaum sigue las huellas de la filosofía estoica en el pensamiento de Kant. Esta influencia se hace más evidente en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* y otras obras de carácter ético-político en las que

---

<sup>608</sup>Ver Ibid., p. 318-319.



Kant sigue los argumentos del *De Officiis* de Cicerón. Así, Kant vincula la idea de una ley universal de la naturaleza con la idea del respeto por la humanidad, de tal modo que las ideas políticas de Kant contienen un núcleo moral, en el que la idea de un reino de seres humanos racionales, iguales y dignos, que no pueden ser tratados sólo como medios, sino que también deben ser tratados como fines, es central.<sup>609</sup> Por decirlo de otro modo, la antropología moral propuesta por los estoicos y por Kant es fundamental en las ideas políticas de ambos, puesto que ésta se erige como un ideal regulativo que da forma a nuestras aspiraciones políticas. Así pues, esta antropología moral nos proporciona, por una parte, una motivación para incentivar el respeto mutuo, y, por otra, sienta las bases para aspirar a una organización política que facilite las condiciones adecuadas para que la igual dignidad de todos los seres humanos sea respetada. Nussbaum explica la continuidad entre las ideas éticas de los estoicos y las de Kant, y las ideas políticas de ambos del siguiente modo:

Tal y como hicieron Marco Aurelio y Cicerón, Kant enfatiza que la comunidad de todos los seres humanos conlleva una común participación en la ley (*ius*) y, en virtud de nuestra mera existencia racional, una común participación en un sistema de gobierno virtual, una cosmópolis que posee una estructura implícita de derechos y obligaciones con independencia de si existe o no una organización política real que los promueva y reivindique.<sup>610</sup>

Asimismo, Kant insiste en la interconexión que existe entre todas las acciones humanas, y afirma que la violación de las leyes en una parte del mundo, es sentida en cualquier parte, recordando en este punto la metáfora orgánica de Marco Aurelio, que concibe a cada ser humano como parte de un todo. Del mismo modo, Kant retoma los deberes de hospitalidad y de conducta moral apropiada en tiempos de conflicto bélico, así como la importancia de mantener las promesas y decir la verdad, y, sobretodo, la necesidad de eliminar el trato cruel hacia los demás.

---

<sup>609</sup> Nussbaum cita aquí el relevante estudio Klaus Reich, "Kant and Greek Ethics (I y II)," *Mind* 48 (1939): 338-354/ 446-463. En Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25., p. 5. Asimismo, Nussbaum también cita en repetidas ocasiones el completo estudio de Ernst Cassirer *Kant. Vida y doctrina*, (Fondo Cultura Económica: Madrid, 1993).

<sup>610</sup>Ibid., p. 12.

Cabe señalar que no todo son coincidencias entre el pensamiento estoico y el kantiano. Así, mientras que las conquistas coloniales estaban a la orden del día para los estoicos, esta práctica resulta moralmente inaceptable para Kant, que considera que el trato que se da a las personas en dichos territorios es, por lo general, opresivo y violento.

Nussbaum apunta que otra diferencia notable entre los estoicos y Kant se encuentra en la creencia de los primeros en una teleología. Para los estoicos, la naturaleza se encuentra teleológicamente diseñada y nosotros, además, podemos conocer su lógica en virtud de nuestra razón. Los estoicos toman el *logos* de Heráclito (o la razón que subyace al Universo) y lo identifican con una providencia (*prónoia*). Ésta, a su vez se corresponde con la divinidad (*théos*). Y la vida del hombre, debe adecuarse a la naturaleza, y vivir de acuerdo con ella (*cata phýsin*). En los estoicos, por tanto, se da una cadena de identificaciones: la naturaleza, con la divinidad; ésta, con el destino; éste, con la providencia; y esta última, con el *logos* o razón.<sup>611</sup>

En lo que respecta a Kant, en *Sobre la paz perpetua* afirma que el proceso mecánico de la naturaleza he de llevar a los hombres a la concordia, incluso en contra de su propia voluntad.<sup>612</sup> Pero Nussbaum no considera oportuno afirmar que en Kant podamos apreciar un recurso a la providencia como sí lo hay en los estoicos. Según la interpretación que Nussbaum hace de Kant, al ser humano no le es dado desvelar los misterios del diseño y el funcionamiento del universo, esto es, conocer la providencia, sino que sólo podemos aspirar, de una forma mucho más modesta, a tener esperanza en ella.<sup>613</sup> La providencia sería, por tanto, una suerte de “postulado práctico”<sup>614</sup> o ideal regulativo, más que la defensa de un propósito inherente a un universo que

---

<sup>611</sup> Introducción a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, por Sergio Segura Ramos, p. 9.

<sup>612</sup>Ibid., p. 15.

<sup>613</sup>Kant dice que quien suministra la garantía de la paz perpetua es “la gran artista de la *naturaleza*, (*natura daedala rerum*), en cuyo curso melancólico brilla visiblemente un finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se llama indistintamente *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo”. Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 31.

<sup>614</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 17.

nosotros podemos conocer en virtud de nuestra racionalidad, como ocurre en el caso de los estoicos.<sup>615</sup> Nussbaum, por su parte, se muestra de acuerdo con Kant en la idea de apropiarnos del núcleo moral de las ideas estoicas prescindiendo de la creencia en una teleología.

Así pues, Nussbaum se muestra de acuerdo con el núcleo del planteamiento estoico y kantiano: todas las personas, lejanas o cercanas, comparten una misma humanidad, y este ideal moral es el que debe guiar y poner exigencias a la política, con independencia de si pensamos que el universo está intrínsecamente bien ordenado o no.<sup>616</sup>

Según Nussbaum, la *Paz Perpetua* de Kant es “una defensa de los valores cosmopolitas”, y un excelente ejemplo de propuesta política guiada por el ideal moral al que nos acabamos de referir.<sup>617</sup> Kant, prosigue la autora, apoyó, de una forma más influyente que cualquier otro filósofo de la Ilustración, una política basada en la razón y en ideas universalistas y no en el sentimiento de pertenencia a un grupo. Nussbaum alaba esta actitud, manifestando que es mucho más optimista y proactiva que otro tipo de propuestas. Las ideas que tiene en mente a la hora de oponerlas a la perspectiva Kantiana son principalmente las de autores comunitaristas, en el ámbito

---

<sup>615</sup> No todos los autores están de acuerdo con esta interpretación de Kant. Concha Roldán, por ejemplo, considera que el concepto de providencia que Kant emplea es completamente metafísico. Kant abrazaría la idea de que la naturaleza es garante de la paz perpetua sirviéndose de la insociable sociabilidad de los hombres. Roldán considera que esta forma de hacer filosofía de la historia es profética, puesto que cree en una suerte de destino que se sitúa por encima de las voluntades de los hombres. El peligro de esta filosofía de la historia es que inspiraría todo tipo de determinismos históricos y de totalitarismos, reduciendo el espacio reservado a la libertad humana y a la capacidad de responsabilizarnos de nuestras acciones. Ver Concha Roldán, "Los "prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua," en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, eds. Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán. (Madrid: Tecnos, 1996), 125-154.. En Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío: una historia de la filosofía de la historia*, (Madrid: Akal, 1997), la autora realiza un recorrido por la filosofía de la historia, prestando especial atención a sus aspectos éticos.

<sup>616</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 18.

<sup>617</sup>Ibid., p. 4.

anglosajón, o un pensamiento como el de Heidegger, en el ámbito de la filosofía continental. De este último, nuestra autora afirma que simplemente espera la “llamada del Ser”, criticando a Heidegger su pasividad y conservadurismo.<sup>618</sup>

En efecto, como señalábamos al principio de este capítulo, son muchos los motivos para el pesimismo dadas las violaciones constantes de derechos humanos y de libertades que millones de personas sufren, especialmente en algunos lugares del planeta. Pero, a pesar de que los hechos nos confirmen una y otra vez lo lejos que estamos de alcanzar los ideales y los valores ilustrados, algún tipo de esperanza, aunque sea en un progreso imperfecto, *debe* ser mantenida. Nussbaum trae a colación las palabras de Kant:

Por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima –ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas– de que tal cosa es factible. Esta esperanza de tiempos mejores, sin la cual nunca hubiera entusiasmado el corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes.<sup>619</sup>

Adoptar esta perspectiva resulta necesario para “el cultivo constante de nuestra humanidad”, y para alentar “nuestro compromiso constructivo con la vida política”.<sup>620</sup> En este sentido, la autora es heredera de una voluntad emancipadora. Y no se puede concebir esta razón emancipadora sin la idea de progreso, aunque sea entendiéndola de una forma modesta, tal como lo hace Nussbaum, al presentarla como un postulado de la razón práctica. Mantener esta esperanza, por tanto, no significa fiar

---

<sup>618</sup> Nussbaum piensa que hay una confrontación entre dos posturas opuestas, tanto en el ámbito anglosajón, como en el continental. Así, por un lado tendríamos a los herederos de Kant: Habermas, Rawls y la propia Nussbaum. Por otro lado, tendríamos a los herederos de Nietzsche: Heidegger, en la filosofía continental, y autores afines al comunitarismo como Bernard Williams o Alasdair MacIntyre en el ámbito anglosajón.

<sup>619</sup> Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, (Madrid: Tecnos, 1986), p. 54.

<sup>620</sup> Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 24.

nuestra perfectibilidad al curso de la naturaleza, sino a nuestra voluntad de mejorar el mundo en el que vivimos a través de nuestra acción.

#### 6.5. ALGUNAS DIFERENCIAS ENTRE LA CONCEPCIÓN ESTOICA Y LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LAS EMOCIONES Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA EDUCACIÓN CÍVICA.

Nussbaum sostiene que, para Kant, la búsqueda de la paz requiere una vigilancia constante de nuestra tendencia innata a la agresividad. Esta visión de las emociones hace de ellas un elemento salvaje e indomeñable y, por lo tanto, difícilmente educable.<sup>621</sup> Según nuestra autora, la caracterización de las emociones que hace Kant se encuentra en diametral oposición a la suya propia, puesto que, para el filósofo, la virtud es una cuestión de fuerza, una pugna por contener los elementos impulsivos y brutales de nuestra personalidad. Recordemos que en los primeros capítulos de esta tesis hemos visto cómo Nussbaum defiende una concepción cognitiva de las emociones, y subraya que “todas las visiones cognitivas de la emoción suponen que las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos”.<sup>622</sup> Para Nussbaum, por tanto, las emociones no sólo pueden modelarse a través del aprendizaje, sino que su ilustración constituye una parte fundamental de la educación de los ciudadanos.

Es pertinente señalar que la interpretación que Nussbaum hace de Kant no es del todo precisa, puesto que, si bien es cierto que Kant sostiene que las inclinaciones deben estar subordinadas a los principios morales, no defiende que sean una fuerza salvaje e indomeñable. Como ha mostrado Jesús Conill, Kant no desdeña en absoluto el papel de algunos sentimientos y los afectos; antes bien, admite que éstos son necesarios “para lograr aquello que la representación del deber por sí sola no lograría”.<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup>Ibid., p. 18.

<sup>622</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 268.

<sup>623</sup>Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, (Madrid: Tecnos, 1999), § 35, p. 329. Ver Jesús Conill, *Ética hermeneútica: crítica desde la facticidad*, (Madrid: Tecnos, 2006), p. 41-58, y también Kant, *Metafísica de las costumbres*, § XV-XVI, p. 265-267.

La antropología pragmática de Kant es una suerte de aplicación práctica de la metafísica de la libertad. Esta última estudia la legislación de la razón práctica, es decir, la ley que representa objetivamente lo que se debe de hacer. Ahora bien, para actuar conforme a esta ley moral es preciso que poseamos aquellas disposiciones subjetivas que nos permiten sentirnos afectados por ella. La función del sentimiento moral consiste precisamente en convertir el deber en móvil. El sentimiento moral es “la capacidad sensible, física, de recibir el impulso racional y transformarlo en motivo”.<sup>624</sup> Esta capacidad se podría, además, inculcar y cultivar mediante la educación.

El fundamento de las leyes prácticas, que son objetivas, no quedaría afectado por el papel del sentimiento moral, sino sólo su efecto subjetivo en el ánimo. Las condiciones subjetivas contribuyen a hacer posible “aquello que la razón pura ha sido capaz de idear y fundamentar a su modo”.<sup>625</sup> En la *Metafísica de las costumbres*, por ejemplo, Kant habla de los sentimientos compasivos que surgen de forma natural y nos exhorta a visitar aquellos lugares donde hay pobres, o las cárceles, con la finalidad de que la compasión aflore de forma espontánea.<sup>626</sup> Kant postula que el cultivo de estos sentimientos es un deber indirecto.<sup>627</sup>

En lo que respecta a los estoicos, ellos sostienen que, a diferencia de los apetitos, que se encuentran relacionados con las funciones vitales, y que, por tanto, tienen

---

<sup>624</sup>Conill, *Ética hermeneútica: crítica desde la facticidad*, p. 48.

<sup>625</sup>Ibid., p. 49.

<sup>626</sup>Kant, *Metafísica de las costumbres*, § 34 y 35, p. 327-330.

<sup>627</sup>Curiosamente, Nussbaum también cita esta idea, pero para concluir que, puesto que Kant postula el cultivo de la compasión como un deber indirecto, su teoría se hubiera beneficiado de una concepción cognitiva de esta emoción, en vez de considerarla un mero impulso. (Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 422-425). El argumento de Kant, sin embargo, es impecable: las emociones no están provistas de inteligencia, sino que son sentimientos (pertenecen al orden de lo natural, de lo físico). Si nos dejáramos guiar por ellas, no estaríamos siendo autónomos, sino dejándonos arrastrar por las inclinaciones. Luego, el ejercicio de la libertad consiste en darnos principios para orientar la acción. En otras palabras: las inclinaciones naturales (sean éstas buenas o malas) deben ser guiadas por la razón. Dice Kant que la virtud “por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (...), porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre” (§ XV, p. 266).

un carácter corporal, las emociones son una suerte de juicios evaluativos, que se encuentran inexorablemente ligados a nuestras creencias. Desde el punto de vista emocional se realizan evaluaciones sobre los objetos del mundo en función de la importancia que dichos objetos poseen para el florecimiento de la persona. Estos objetos, además, escapan al control del sujeto.<sup>628</sup> La visión estoica parece poner de relieve cuán expuestos nos encontramos ante los accidentes del mundo. Precisamente por este motivo, los estoicos desdeñan el apego a las cosas materiales, y minimizan la importancia de los objetos cuya suerte escapa a nuestro control (incluyendo las personas que apreciamos). Si uno no es demasiado aficionado al dinero, a las propiedades, a la fama o al poder, no sufrirá, odiará, o se afligirá por la falta de estas cosas. Marco Aurelio, por ejemplo, nos recuerda que en los momentos de cólera uno no debe irritarse, sino conservar un ánimo apacible y sereno, ya que “al igual que la aflicción es síntoma de debilidad, así también la ira”, puesto que en ambos casos uno se muestra herido y se deja arrastrar por la pasión.<sup>629</sup> Las emociones dan cuenta de nuestra vulnerabilidad ante las veleidades de la fortuna; en consecuencia, liberarnos de nuestras ataduras con lo material nos permitirá también liberarnos de las pasiones, es decir, no dejarnos subyugar por ellas. La propia virtud debe ser suficiente para florecer.

Pero los estoicos no sólo estaban preocupados por las implicaciones personales de nuestra vida afectiva, sino también por su relevancia en las relaciones interpersonales y la vida pública. Así, una persona que se deja llevar por el odio y la rabia puede ser un peligro para los demás, puesto que puede mostrarse violento o incitar a los demás a la violencia. Para Séneca, por ejemplo, a diferencia de otros autores (como la propia Nussbaum), la ira no puede constituir jamás un resorte valioso para impulsarnos a defender aquello que nos importa. Por otra parte, un ejército que se deje llevar por la ira, será agresivo y cruel. El hecho de moderar estas pasiones no lleva aparejada la desaparición de la guerra o los conflictos. Sin embargo, la extirpación de la ira conlleva la mitigación de ciertas tendencias destructivas. Por tanto, la eliminación de

---

<sup>628</sup> Sobre un estudio a propósito de las emociones en la ética estoica ver Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.*, especialmente los capítulos 9-13.

<sup>629</sup> Marco Aurelio, *Meditaciones*, XI, 18.

estas emociones perniciosas nos ayuda a acercarnos al ideal de concordia y cooperación mutuas postulados anteriormente.

Las pasiones no son sino cierta clase de juicios equivocados sobre el mundo y la importancia de las cosas. Lo que convendrá hacer, por tanto, será orientar estos juicios de forma adecuada para poder “ilustrar” las pasiones. Esta idea también tiene una deriva importante para la vida pública, puesto que “los estoicos sostienen la esperanza de convertir la sociedad en la que ellos viven en una sociedad ilustrada, a través de la paciente elaboración de las almas individuales”.<sup>630</sup>

Nussbaum señala que es importante ver cómo los estoicos vinculan esta ilustración de las pasiones a la idea de una ciudadanía mundial. El amor, visto como una actitud, y no como una pasión propiamente dicha, se presenta como una disposición adecuada para contemplar al conjunto de la humanidad.<sup>631</sup> En una línea similar, los estoicos nos invitan a no ver al extraño, o incluso al enemigo, con odio o miedo, sino a verlos como elementos de un cuerpo común con quien compartimos objetivos vitales. Las actitudes que con frecuencia nos conducen a situaciones de conflicto étnico o nacional están informadas por evaluaciones cognitivas socialmente construidas, que pueden ser “descompuestas por el paciente trabajo de la filosofía”.<sup>632</sup>

Esta idea estoica confluye, en cierto sentido, con la visión aristotélica de que las emociones se pueden modelar de tal modo que sean capaces de seleccionar los objetos adecuados y manifestarse en la medida apropiada. Como indica Nussbaum, la perspectiva aristotélica ha tenido una presencia constante a lo largo de la historia. Sin ir más lejos, la doctrina de la “provocación razonable” tan presente en la ley angloamericana, tiene como trasfondo dicha concepción.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 20.

<sup>631</sup> En el próximo capítulo dedicaremos más espacio a esta idea, puesto que la autora ha concedido un lugar privilegiado al amor en su último libro sobre las emociones, relacionándolo con un tipo especial de patriotismo razonable.

<sup>632</sup>Ibid., p. 20.

<sup>633</sup> La autora discute la noción de “provocación razonable” con más detalle en Dan M. Kahan and M. Nussbaum, Kahan and Nussbaum, *Two Conceptions of Emotion in Criminal Law*, 374.



Nussbaum considera que, a pesar de que tanto los estoicos como Kant nos exhortan a ser fuertes para someter las pasiones, la idea que uno y otro tienen de éstas es muy distinta. Mientras que para los estoicos existe la posibilidad de educarlas, Kant considera que cualquier fuerza maligna de la naturaleza humana debe ser reprimida.<sup>634</sup>

Asimismo, también hemos visto que Nussbaum sostiene que la visión del ser humano como naturalmente agresivo, antojadizo y pueril no ayuda a su proyecto cosmopolita, y por ello nuestra autora considera que la concepción estoica (o cognitiva) de las emociones hubiera podido servir mejor a los propósitos del filósofo de Königsberg que la suya propia. Merece la pena recordar que nuestra autora parte de la premisa de que para poder educar las emociones es preciso sostener una concepción cognitiva: “puesto que las evaluaciones cognitivas forman parte de las emociones, el educador de las emociones deberá dirigirse a las creencias de su pupilo, especialmente las que refieren a cuestiones de valor”.<sup>635</sup>

Por mi parte, he sostenido que la lectura que Nussbaum hace de Kant es quizá demasiado reduccionista, ya que, a mi juicio, hay estudios que muestran que el filósofo no tiene una opinión tan negativa de las emociones. Es cierto que para Kant, las emociones están desprovistas de inteligencia, pero no por ello son completamente malas. Simplemente, deben ser gobernadas por la razón. En el capítulo IV hemos aducido argumentos para defender una perspectiva que encaja con la propuesta de Kant: las emociones como algo carente de razón, pero que igualmente tiene un papel relevante en la conformación del carácter moral. Como hemos mantenido, este planteamiento no excluye el carácter cognitivo de la emoción, siempre ligada a creencias y evaluaciones, pero sí que trata de tener en cuenta su carácter pasivo (emoción como *pasión*). En cualquier caso, al sostener Nussbaum que la teoría de la emoción que subyace a las ideas de Kant es una teoría no cognitiva, la autora se decanta por recuperar la perspectiva de los estoicos, que sí que sostienen una teoría cognitiva, para hablar de la posibilidad de educar las emociones.

---

<sup>634</sup> Para hacerse una idea de cómo Nussbaum interpreta a Kant, ver, además de Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25; Kahan y Nussbaum, *Two Conceptions of Emotion in Criminal Law*.

<sup>635</sup>Ibid., p. 298.

El hecho de que nuestras emociones, especialmente las más destructivas, puedan ser fabricadas y conformadas por la sociedad, y de que se encuentren estrechamente vinculadas a la imagen que tenemos de nosotros mismos y de los demás, debe ser tenido en cuenta, en especial cuando se trata de reflexionar sobre el papel que éstas pueden tener en la formación de una ciudadanía cosmopolita y preocupada por las cuestiones de justicia que afectan tanto a nuestros conciudadanos como a las personas que habitan otras latitudes.

Así, si bien es cierto que ciertas tendencias negativas, como la disposición a odiar, a temer, o a ser agresivos con los extraños parecen connaturales al ser humano, éstas propensiones pueden ser modificadas por la educación dirigidas a las “raíces cognitivas de las pasiones”.<sup>636</sup> Así, un aspecto fundamental de una educación cosmopolita es la de formar en la idea de que todas las personas son “similarmente humanas”, “portadoras de una igual dignidad moral” y, en cierto sentido, “miembros de un solo cuerpo con único conjunto de propósitos”.<sup>637</sup>

## 6.6. UNA DESCRIPCIÓN DEL DESARROLLO MORAL Y EMOCIONAL DEL NIÑO MÁS ALLÁ DE LA REALIDAD LOCAL

Algunos de los críticos de Nussbaum utilizan la metáfora de los círculos concéntricos no sólo para señalar la importancia de los círculos intermedios, sino para realizar una suerte de interpretación naturalista de la misma que explica el desarrollo moral. Así, los niños aprenderían a reconocer y a amar, en primer lugar, a sus propios padres; después, a otros parientes y, de forma progresiva, a su grupo local y a su nación para terminar interesándose, por fin, por el resto de la humanidad. De este modo llegaríamos “a lo grande sólo a través de lo pequeño, y las emociones morales más intensas son las relacionadas con lo pequeño”.<sup>638</sup>

---

<sup>636</sup>Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 22.

<sup>637</sup>Ibid., p. 23.

<sup>638</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 170.

Nuestra autora propone una descripción del desarrollo moral infantil alternativa, que se basa en varios argumentos. Hemos agrupado estos argumentos en tres puntos: en primer lugar, hablaremos de la aparición de las emociones en la primera infancia; en segundo lugar, del descubrimiento de lo cercano y lo distante a partir de la literatura y otras formas artísticas; y, por último, hablaremos del impulso empático de los niños, que aún no conoce particularismos de ningún tipo.

Los seres humanos llegamos al mundo totalmente indefensos y llenos de necesidades. Como dijera el poeta Lucrecio, la naturaleza nos descarga a empellones del vientre materno dejándonos tirados en el suelo, desnudos, sin habla, y necesitados del todo para vivir.<sup>639</sup> El drama común a todo ser humano, por tanto, es que nace completamente expuesto y que no puede sobrevivir si otras personas no se ocupan de brindarle protección, alimento, calor y demás cuidados. Esta necesidad de otros para sobrevivir marca una línea de desarrollo también común a todos los seres humanos.

Nos referiremos aquí a las investigaciones del pediatra Donald Winnicott, a quien tanto Nussbaum como Axel Honneth se remiten para explicar el desarrollo en la primera infancia.<sup>640</sup> Winnicott sostiene que, durante el embarazo, la madre y el niño son uno, y que, debido a la menesterosidad del recién nacido, esta situación se prolonga en el tiempo más allá del nacimiento. De este modo, el niño tiene una dependencia absoluta respecto de la madre o el cuidador, y la madre o el cuidador focalizan su atención por completo en la satisfacción de las necesidades del recién nacido. El proceso del paso de la dependencia absoluta al paso a una dependencia relativa, en el que el cuidador puede empezar a dejar a la criatura sola es fundamental para el desarrollo de ésta, puesto que en ese proceso adquiere conciencia de sí misma co-

---

<sup>639</sup>Lucrecio Caro, (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999), versos 313-322.

<sup>640</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 213-234, 240-265 y Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona: Paidós, 1997), p. 118-132. Nussbaum se basa, asimismo, en un conjunto de teóricos del desarrollo infantil provenientes del psicoanálisis. Ver: W. Ronald D. Fairbairn, *Estudio psicoanalítico de la personalidad*, (Buenos Aires: Hormé, 1962); Melanie Klein, *Envidia y gratitud: emociones básicas del hombre*, (Buenos Aires: Hormé, 1980); Melanie Klein, *Amor, culpa y reparación: y otros trabajos (1921-1945)*, (Barcelona: Paidós, 1990); John Bowlby, *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, (Madrid: Morata, 1986), John Bowlby, *La separación afectiva*, (Barcelona: Paidós, 1993), y John Bowlby, *La pérdida afectiva: tristeza y depresión*, (Barcelona: Paidós, 1993).

mo una persona autónoma, y también comprende que su cuidador es una persona autónoma, separada, que no existe únicamente para satisfacer sus necesidades, sino que tiene su propia vida y necesidades.

Este estadio del desarrollo se encuentra estrechamente vinculado al desarrollo moral, puesto que en él, el niño no sólo adquiere autoconciencia de sí mismo, sino que alcanza a reconocer que su cuidador no forma parte de su mundo subjetivo y que no existe para estar exclusivamente a su disposición, sino que es un ente con derechos propios.

Pero aún hay otro aspecto en este momento del desarrollo que reviste una importancia moral. Cuando el niño se da cuenta de su pérdida de omnipotencia, es decir, de que su cuidador no existe sólo para satisfacer sus necesidades, sino que es un ser independiente, surgirá en él una tendencia agresiva, una voluntad de atacarle. Las emociones entran en escena en este momento: el objeto de amor y de odio es uno el mismo. También la culpa aparece aquí, ya que el niño experimenta un sufrimiento por querer dañar al objeto de su amor.<sup>641</sup> Nussbaum señala que ésta es una experiencia originaria de la maldad y la bondad en uno mismo.<sup>642</sup> Ahora bien, esta es una experiencia que, a pesar de tener un cariz doloroso, es preponderantemente constructiva. Por un lado, la criatura admite que no es el centro del mundo, y en consecuencia, que sus exigencias tienen un límite que viene determinado por la autonomía de los demás. Por otro, añade Nussbaum, se da cuenta de que ha causado un daño, y de que ese daño debe ser reparado. El niño adquiere así un sentido rudimentario de la justicia, de que es preciso resarcir el bien, y de que ello está en sus manos.<sup>643</sup>

---

<sup>641</sup> Nussbaum también introduce aquí la vergüenza originaria: el niño se percibe a sí mismo como un ser imperfecto, necesitado de los otros para sobrevivir y ser cuidado. Asimismo, también los celos y la envidia surgen a causa de esta voluntad de monopolizar las fuentes del bien. En lo que respecta al asco, ya hemos visto que aparece algo más tarde, alrededor de los tres o los cuatro años, y que su conformación también es relevante para la agencia moral y política.

<sup>642</sup> Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p 249.

<sup>643</sup> Nussbaum realiza aquí una distinción entre la culpa y la vergüenza: la culpa es mejor que la vergüenza, porque mientras que a la primera le sigue una exigencia de reparación, y por lo tanto, en cierto sentido es un mal que se convierte en una fuente de bien, la vergüenza deshonra la totalidad del propio ser. Así, mientras que la culpa referiría a una acción particular que puede ser enmendada,

En esta descripción del desarrollo infantil se ponen de relieve una serie de experiencias universales: la adquisición de autoconciencia y autonomía; el descubrimiento de que existen cuerpos y voluntades separadas de nosotros mismos, y de que también son autónomos; el temor y la ira por no controlar las fuentes del bien, etc. Pero uno de los aspectos más importantes de esta explicación del desarrollo es el que apunta a los orígenes del pensamiento moral: el deseo de reparar la injusticia y la aceptación de limitar las exigencias propias reconociendo las necesidades de los otros. Como indica Nussbaum, y como hemos visto en apartados anteriores de esta tesis, este aprendizaje puede adoptar una forma distinta en cada sociedad, pero comparte unos rasgos comunes en cualquier momento y lugar. De este modo, dicho aprendizaje, aunque empiece en la familia, no se encuentra vinculado a ninguna tradición en particular, sino que tiene que ver con experiencias universales y con abstracciones. Un niño comienza a experimentar e interesarse antes por estas nociones morales abstractas (justicia, reparación, reconocimiento del otro como alguien autónomo y con sus propias necesidades, etc.), que por ideas que tengan que ver con la religión, la nacionalidad o cualquier otra particularidad que en el futuro tenga un peso a la hora de conformar la idea de sí mismo.

Otro argumento relacionado con el desarrollo moral tiene que ver con el conocimiento de componentes comunes de la vida humana. Nussbaum señala que los cuentos infantiles invitan al asombro y a la curiosidad, explorando tanto aquello que resulta familiar como aquello que resulta desconocido.<sup>644</sup> A través de los cuentos, el niño adquiere interés por las vidas otras personas (que, por cierto, suelen pertenecer a tiempos remotos y lugares exóticos), pero también por otros seres vivos, como los animales y las plantas. Y podríamos añadir que no sólo los cuentos infantiles constituyen una fuente de apertura y conocimiento para el niño, sino también creaciones tales como las películas, las representaciones teatrales o los libros de no ficción. Así,

---

la vergüenza referiría a la integridad de la persona, que quedaría seriamente comprometida. La vergüenza es humillante y destructiva. La culpa, por el contrario, es potencialmente creativa y posee un valioso potencial moral. Sólo una vergüenza limitada y bien dirigida a la búsqueda de ideales valiosos podría ser constructiva para el desarrollo de la persona. De forma paralela, una culpa excesiva puede llegar a ser mortificadora e insana. En cualquier caso, cualquiera de las dos emociones, en su justa medida, se convierten un elemento valioso para el desarrollo moral. Ver *Ibid.*, p. 251, 253 y 263.

<sup>644</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 172.

mientras los niños habitan y aprenden cosas sobre su realidad local, también aprenden cosas sobre el mundo en sentido amplio: la lectura (y también otras creaciones humanas) nos proporciona un panorama misceláneo y detallado del universo humano. De este modo empezamos a tener conocimiento de los peculiares modos de ser de las gentes en diferentes sitios del mundo, o incluso de lugares imaginarios, pero que en ocasiones se comportan de forma parecida a las personas que frecuentamos; también de las formas más extrañas y curiosas de comportamiento humano, que nada tienen que ver con las maneras a las que estamos habituados; nos vamos familiarizando con cosas que nos encontraremos muchas veces a lo largo de la vida, como la valentía y la cobardía; la honestidad y la mentira; la lealtad y la traición; la esperanza y la desilusión o la alegría y el dolor.

De este modo, la lectura (aunque también otras formas de creación) nos proporciona en la infancia una forma de conocimiento de la realidad, la naturaleza humana y nosotros mismos. Como señala Nussbaum, en este proceso de aprendizaje, “todos los círculos se desarrollan simultáneamente, en un movimiento complejo y entrelazado”, de tal forma que vamos conociendo al mismo tiempo lo cercano y lo distante, lo particular y lo humano.<sup>645</sup> Este proceso, no obstante, no se detiene cuando la infancia toca a su fin, sino que se puede prolongar a lo largo de toda la vida, a medida que las lecturas juveniles se van sustituyendo por retratos más complejos de la realidad elaborados con un lenguaje más rico.<sup>646</sup>

Un último argumento relativo al desarrollo moral tiene que ver con ciertas tendencias innatas. Los niños pequeños, puesto que aún no han aprendido que hay diferencias que les separan de otros seres humanos, reaccionan con una empatía inusitada en los adultos. Así, el impulso empático en los niños no se encuentra sesgado o mediado por ideas de identidad, pertenencia o similitud, sino que es mucho más generoso, capaz de dirigirse a cualquier ser que goce o sufra. Los niños, señala Nussbaum, se identifican fácilmente con cualquier ser vivo y, a menudo, manifiestan una

---

<sup>645</sup>Ibid., p. 172.

<sup>646</sup>Nussbaum insiste en la importancia de creaciones como la tragedia, la novela o el cine como elementos valiosos de la educación moral, tal y como veremos más adelante.

preocupación moral por los animales mucho más aguda que la que sienten los adultos.<sup>647</sup>

Es bien conocido el fenómeno de los bebés que lloran cuando oyen llorar a otros bebés.<sup>648</sup> Podría parecer que este ejemplo resulta trivial, y que no aporta ningún argumento valioso a la discusión, ya que los niños realizan este acto por mero contagio emocional, de forma automática, sin ningún tipo de valoración o juicio que lo acompañe. Admitiendo que es cierto este acto no implica ninguna clase de reflexión, sino que es un mero instinto, defenderemos que el ejemplo es pertinente, debido a que pone de relieve cierta disposición innata a mimetizar el estado mental y físico de los otros, y, en consecuencia, a sufrir con su sufrimiento.

La capacidad empática de los niños, no obstante, no se explica únicamente en términos de imitación. A medida que los niños se van haciendo más mayores, y desarrollando sus facultades mentales, la capacidad empática también va adquiriendo más

---

<sup>647</sup>Ibid., p. 172. Es preciso señalar en este punto que la empatía tiene en la literatura sobre las emociones sus partidarios y sus detractores. Los unos (entre ellos Nussbaum) la ven como un mecanismo psicológico que nos ayuda a ponernos en la piel del otro, o bien directamente como una emoción moral en sí misma; los otros, son menos optimistas respecto a la posibilidad de otorgar un papel protagonista a la empatía en la agencia moral. En el primer grupo tendríamos a autores como de Waal, *The Antiquity of Empathy*, 874-876; de Waal, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*; de Waal, *Homo homini lupus? Morality, the social instincts, and our fellow primates*, 17-35; de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*; Claus Lamm, Daniel Batson, and Jean Decety, "The Neural Substrate of Human Empathy: Effects of Perspective-taking and Cognitive Appraisal," *Journal of Cognitive Neuroscience* 19:1, pp. 42-58 19, no. 1 (2007): 42-58; Lishner, Batson, y Huss, *Tenderness and Sympathy: Distinct Empathic Emotions Elicited by Different Forms of Need*, 614-625; Batson, *The Naked Emperor: Seeking a More Plausible Genetic Basis for Psychological Altruism*, 149-164. Formarían parte del segundo grupo autores como Peter Goldie (Ver "Anti-Empathy," en *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, eds. Amy Coplan y Peter Goldie (Oxford: Oxford University Press, 2011), y también Jesse Prinz, (Ver *Against Empathy*, 214-233).

<sup>648</sup>En Jean Decety y Margarita Svetlovab, "Putting together phylogenetic and ontogenetic perspectives on empathy," *Developmental cognitive neuroscience* 2, no. 1 (2012): 1-24 se puede encontrar un resumen del desarrollo de la empatía desde las meras formas de contagio emocional de los bebés hasta llegar a otras formas más complejas de comportamiento empático que se dan ya en la edad adulta.

complejidad, puesto que se entrelaza con la capacidad de razonamiento en la realización de juicios morales.<sup>649</sup>

La tendencia a sufrir con el que sufre es algo innato en los seres humanos.<sup>650</sup> Sin embargo, como ya hemos visto, la empatía no es suficiente para mover a la acción moral, puesto que el malestar derivado de la empatía con el sufrimiento del otro puede ser ignorada u obstaculizada deliberadamente. A menudo, la proximidad o la impresión de similitud con el otro resulta decisiva para que su mala suerte nos conmueva, y esto nos impulse a ayudarlo. De nuevo, la identificación con el otro se presenta aquí como una suerte de requisito para que aflore el pensamiento de la persona que tiene delante es de su incumbencia moral. En este sentido, psicólogos como David Pizarro han observado que los estudiosos del desarrollo de la psicología moral han dedicado sus esfuerzos, en la línea de Piaget y de Kohlberg, a dilucidar qué ope-

---

<sup>649</sup> Jean Decety, Kalina J Michalska, Katherine D Kinzler han estudiado este fenómeno en “The contribution of emotion and cognition to moral sensitivity: a neurodevelopmental study”. A través de la medición de diversas variables de tipo neurofisiológico, los autores sostienen que el razonamiento moral implica una compleja combinación de procesos afectivos y cognitivos. Asimismo, observan que, a medida que se incrementa la edad, estos procesos van sufriendo un cambio: comienzan siendo más afectivos, pero poco a poco la cognición va ganando protagonismo. También afirma que el malestar provocado por este sentimiento negativo podría ser la antesala del juicio moral. Hoffman, uno de los pioneros en el estudio de la empatía y sus implicaciones para el desarrollo moral desde el ámbito de la psicología, sostiene una postura similar (Hoffman, “La aportación de la empatía a la justicia y al juicio moral, en *La empatía y su desarrollo*, de Eisenberg y Strayer, Ed. Desclée Brouwer, 1992). Según Hoffman, la empatía se presenta en los niños, primero como una reacción automática (bebés que lloran al oír otros bebés), que va volviéndose más compleja y cognitiva (el niño aprende que el malestar no proviene de sí mismo, sino que está separado del otro sufriente; se va adquiriendo la capacidad de tomar la perspectiva del otro; se empatiza con el otro más allá de la situación inmediata, y pensando en las expectativas de futuro).

<sup>650</sup> Los autores sostienen que, cuando observamos a otra persona que está sufriendo, los circuitos que subyacen a la experiencia de sufrimiento de primera mano también se activan en nosotros. Esto, que parece un mero automatismo sensoriomotor, tiene una importancia capital en la capacidad para la empatía y el razonamiento moral. Según Giacomo Rizzolatti, las neuronas espejo no sólo nos llevan a imitar las acciones de los demás, sino también a comprenderlas, puesto que nos conducen a ponernos en su lugar. Giacomo Rizzolatti and Corrado Sinigaglia, *Las neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, (Barcelona: Paidós, 2006).



raciones cognitivas se encuentran vinculadas a las etapas del desarrollo moral.<sup>651</sup> Estos autores, sin embargo, señalan con gran acierto que esta disciplina de estudio debe prestar más atención a la cuestión de quién entra en nuestro círculo de preocupación moral.<sup>652</sup> Lo que Nussbaum trata de poner de relieve es que estas tendencias empáticas son previas a cualquier delimitación cultural del círculo de preocupación moral. Por este motivo dice que “el impulso compasivo –del niño– es simple y poderoso”,<sup>653</sup> porque éste acontece de forma espontánea allí donde es apropiado que lo haga, es decir, allí donde hay sufrimiento.

Los tres argumentos que hemos visto tratan de rebatir una idea comunitarista que, de forma más o menos explícita, aparece en los razonamientos de los autores que se inscriben dentro de esta corriente. A pesar de que la metáfora de los círculos concéntricos es simplemente un recurso figurativo, y suele emplearse como tal, parece que en el argumentario comunitarista se acepta de algún modo la idea de que nuestro ámbito de preocupación moral crece de forma progresiva, como si hubiera algo de *natural* en otorgar una mayor importancia moral a los conciudadanos nacionales o pertenecientes a una comunidad de identidad que al resto de los seres humanos. Lo que hemos tratado de defender, es que, por el contrario, tal y como señala Nussbaum: “Mucho antes de que los niños adquieran cualquier familiaridad con la idea de nación, o siquiera la de alguna religión específica, ya conocen el hambre y la soledad. Mucho antes de que se encuentren con el patriotismo, sabrán ya lo que es la muerte. Mucho antes de que interfiera la ideología, tendrán ya algún conocimiento de la humanidad”.<sup>654</sup>

Pese a la insistencia de Nussbaum en que no podemos otorgar un privilegio moral a los que nos son cercanos, ni tampoco demostrar que nuestras lealtades se desarrollan conforme al modelo de los círculos concéntricos, en los últimos años la autora ha incorporado a su propio ideario algunas observaciones valiosas que han aportado los autores comunitaristas al debate. Como veremos en el próximo capítulo,

---

<sup>651</sup> Ver Lawrence Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992).

<sup>652</sup>Pizarro, Detweiler-Bedell, and Bloom, *The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust and Moral Persuasion*, 81-98.

<sup>653</sup>Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, p. 172.

<sup>654</sup>Ibid., p. 172.

Nussbaum vuelve sobre el tema del patriotismo en sus últimos trabajos, pero esta vez aceptando que puede existir algún papel en la educación moral y cívica para un tipo de patriotismo moderado.

## VII. El miedo y el amor

### 7.1. DEL MIEDO COMO EMOCIÓN BÁSICA AL MIEDO COMO EMOCIÓN COMPLEJA

Nussbaum reflexiona sobre la emoción del miedo a partir de algunos hechos acontecidos en los últimos años en las democracias europeas. La preocupación de la autora proviene de la hostilidad mostrada hacia la libre expresión religiosa en el viejo continente, en particular en lo que refiere a los musulmanes, como, por ejemplo, la prohibición de mostrar signos religiosos en la escuela, o la de llevar velo integral en público. Esto constituye un peligro para las democracias occidentales, puesto que el deslizamiento hacia la intolerancia y la islamofobia es fácil.<sup>655</sup> El miedo sería un poderoso precursor de estas actitudes, puesto que hace que guiemos nuestras acciones bajo la ilusión de que nuestras sociedades se encuentran amenazadas. El objetivo de la autora, por tanto, consiste en refrenar lo que ella denomina “política del miedo” para dispersar el resurgimiento de estas formas de intolerancia en Occidente.

Lo primero que la autora examina, como ya hizo con la repugnancia, es la función evolutiva de la emoción. Ya vimos en la primera parte de la tesis que, a diferencia de lo que ocurre con emociones complejas como la vergüenza, la culpa o la compasión, otras emociones como el miedo o la repugnancia son mucho más primarias y suelen tener una función muy ligada a la supervivencia.

Nussbaum abre un capítulo de su obra dedicada a la intolerancia religiosa con la afirmación: “Sin miedo, estaríamos todos muertos”.<sup>656</sup> Esta es una creencia que no sólo da cuenta de la utilidad de esta emoción para la conservación, sino que también da cuenta de nuestra condición de criaturas políticas. Esto es así por varios motivos:

---

<sup>655</sup> En una línea similar, en Martha Craven Nussbaum, *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, (Barcelona: Tusquets, 2009), la autora denuncia la progresiva presencia de la religión cristiana en EEUU en la vida pública y política. La propuesta de Nussbaum consiste en recuperar la tradición de tolerancia y libertad religiosa que ha caracterizado a los EEUU.

<sup>656</sup> Nos referimos al capítulo segundo de Martha Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, (Barcelona: Paidós, 2013).

en primer lugar, el miedo a nuestros semejantes es, de acuerdo con Hobbes, lo que nos lleva a ingresar en el orden civil; en segundo lugar, una vez constituido el pacto social, el miedo a un estado de guerra nos lleva a una voluntad de paz; en tercer lugar, existe un miedo de los ciudadanos al poder del Estado, porque, habiéndole entregado a éste nuestros poderes individuales, le hemos dado capacidad de castigarnos (de tal modo que vencemos el miedo mutuo a través de este miedo común); y, por último, también el Estado tiene miedo, tanto de los otros Estados, como de los ciudadanos que lo componen, de manera que ni unos ni otros le permiten tener un poder absoluto.<sup>657</sup>

El miedo, por tanto, es una emoción ambivalente: por un lado, tiene una utilidad, tanto individual como colectiva. En este sentido, la falta de la capacidad para sentir miedo conduce a una “ceguera ante los verdaderos peligros para la vida y la integridad física” y “para protegerse uno mismo y proteger a los demás”.<sup>658</sup> Pero, por otra parte, “puede generar conductas tan poco fiables como impredecibles y puede ser explotado por políticos ansiosos de azuzar la agresividad contra grupos sociales impopulares”.<sup>659</sup>

Como señala Nussbaum, el miedo es una emoción que no requiere un pensamiento muy elaborado. Siguiendo a Jenefer Robinson, señala que reacciones cercanas al miedo, como el susto o el sobresalto, pueden explicarse en términos evolutivos sin necesidad de tener en cuenta niveles superiores de autoconciencia, de meditación o de reflexión.<sup>660</sup> Lo único que es preciso para que aflore es una amenaza para la supervivencia o el bienestar. Por esta razón no es de extrañar, dice la autora “que varias investigaciones recientes hayan asociado el miedo a la amígdala, una parte del cerebro compartida por todos los vertebrados y que no está relacionada con la cognición

---

<sup>657</sup> Ver Aurelio Arteta, "Pasiones políticas," en *Teoría política: poder, moral, democracia*, eds. A. Arteta, E. Guitián y R. Maiz (Madrid: Alianza, 2010), 49-63..

<sup>658</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 41.

<sup>659</sup>Ibid., p. 41.

<sup>660</sup>Ibid., p. 48. Ver asimismo Jenefer Robinson, "Startle," *Journal of Philosophy* 92 (1995): 53-74.

superior".<sup>661</sup> La amígdala, según la literatura reciente, tendría un papel fundamental en la emoción del miedo.

Pese a esta explicación basada en la función evolutiva del miedo, la autora insiste en que no se debe caer en el error de pensar que el cerebro humano y el cerebro animal pueden explicarse de la misma manera. Nussbaum trae a colación las palabras de propio LeDoux, quien afirma que la amígdala es un componente crucial para comprender el miedo, pero que es preciso tener presente que éste es sólo una pieza más del conjunto, y que, si esto es así para las ratas, qué decir del cerebro humano.<sup>662</sup> Por último, LeDoux, como ya señalara uno de los pioneros en el estudio empírico de los fenómenos de la consciencia, Benjamin Libet, recuerda que, por más que la ciencia pueda explicar los engranajes cerebrales que subyacen a una conducta, de momento no pueden decirnos absolutamente nada sobre las experiencias subjetivas

Nussbaum afirma que este tipo de mecanismos son valiosos para nuestra supervivencia, y que contribuyen a la seguridad y el bienestar, haciéndonos sentir aversión por aquellas cosas o situaciones que pueden suponer una amenaza o peligro. Por esta razón, prosigue, numerosos pensadores políticos han tenido en cuenta las implicaciones de esta emoción para explicar el orden legal: cuando tememos algo, entonces nos sentimos motivados para evitarlo. Entre estos pensadores se encontraría John Stuart Mill, que vio en el "impulso de autodefensa" una suerte de instinto natural que guía adecuadamente lo que debe ser regulado por ley y lo que no.

Ahora bien, por más que el miedo haya sido y siga siendo una guía útil, conviene estar prevenidos ante sus eventuales desatinos. En primer lugar, como bien señala Nussbaum, al ser una emoción tan primitiva, el miedo pudo ayudarnos a sobrevivir en nuestra prehistoria, pero, al vivir en un entorno tan distinto, y lidiar con

---

<sup>661</sup> La autora cita aquí los trabajos de Joseph LeDoux, que ha estudiado con ratas de laboratorio los mecanismos que tienen que ver con el susto, la memoria emocional y el establecimiento de hábitos. Ver LeDoux, *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*, 384. Sobre la neurobiología del miedo y el rol de la amígdala ver también: M. Torras, I. Portell, e I. Morgado, "La amígdala: implicaciones funcionales," *Revista de Neurología* 33, no. 5 (2001): 471-476 y C. L. Larson et al., "Fear is fast in phobic individuals: Amygdala activation in response to fear-relevant stimuli." *Biol. Psychiatry* 60: 410-417." *Biological Psychiatry* 60 (2006): 410-417.

<sup>662</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 47.

la realidad de una forma compleja, que se aleja mucho de las reacciones inmediatas de conservación, el miedo puede ser un mal consejero. Lo que en un principio era una reacción automática ante cosas que percibíamos como amenazantes, ahora se convierte en una reacción cuya percepción asociada no coincide con la realidad. Así, “a medida que la sociedad se vuelve más compleja, se multiplican las ocasiones de potencial discrepancia entre apariencia y realidad”.<sup>663</sup> La autora propone el siguiente ejemplo: reaccionar con rapidez y aversión ante la presencia de una serpiente, todavía puede ser un comportamiento útil; que el miedo natural a las serpientes se traduzca en reacciones de recelo y aprensión hacia grupos o personas que son identificados con las características físicas de una serpiente, como ha ocurrido en el caso de grupos marginados, nos lleva al engaño.

Lo que plantea Nussbaum, siguiendo a Stuart Mill, es “moralizar el miedo”, de tal modo que la “preocupación empática” por los demás le ponga límites: es decir, que el miedo se encuentre “modulado por la consideración que debe merecernos el bienestar de todos los miembros de la sociedad”.<sup>664</sup> Puesto que el miedo es una emoción que contribuye a la preservación individual, no puede servir bien a los intereses de todos, y por ello no puede ser una guía confiable para la toma de decisiones conjunta.

Como bien señala Nussbaum, en la actualidad la amenaza de las fuerzas naturales y de la enfermedad existe, pero casi se ve superada por la hostilidad humana, las guerras, las hambrunas, la pobreza y otros peligros todavía más indeterminados, como las crisis económicas, las revoluciones sociales o la ausencia de libertades. La consecuencia es que “los seres humanos tienen que tomar decisiones en un mundo para el que la evolución sólo los ha preparado de forma muy rudimentaria”.<sup>665</sup> El miedo en la actualidad poco tiene ya que ver con la preservación de la integridad corporal a corto plazo, sino que se encuentra estrechamente vinculado a las creencias sobre la propia seguridad, sobre aquello en lo que consiste el bienestar de uno mismo y de la propia sociedad, y sobre sus posibles amenazas: “en cada sociedad, ese proceso de

---

<sup>663</sup>Ibid., p. 49.

<sup>664</sup>Ibid., p. 49-50.

<sup>665</sup>Ibid., p. 51.

extrapolación y conformación del miedo está influido por la cultura, la política y la retórica”.<sup>666</sup>

La autora trae a colación la *Retórica* de Aristóteles, obra en la que el Estagirita define el miedo como el “pesar o turbación nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”.<sup>667</sup> Nussbaum añade que el miedo, en consecuencia, “está ligado tanto a una percepción de falta de control como (al menos, como objeto central del mismo) al cuerpo y a nuestras ideas acerca de su supervivencia y su salud”.<sup>668</sup>

Cabe recordar que la *Retórica* es una suerte de manual para el aprendiz de orador. Así pues, el análisis de las emociones que se lleva a cabo en ella responde, precisamente, a la necesidad que tiene el orador de conocer las pasiones humanas con la finalidad de encontrar los medios que sirvan para predisponerlas de una forma u otra y persuadir al auditorio. Si lo que pretende el orador es suscitar una reacción de miedo entre el público, lo que debe hacer es hacerle creer que: 1) el suceso inminente del que habla es vital para la supervivencia o el bienestar; 2) es algo muy próximo en el espacio y/o el tiempo; y 3) el público es vulnerable y carece de capacidad de control ante dicho suceso.<sup>669</sup>

El orador, por tanto, (y, en consecuencia también el político, las instituciones o los medios de comunicación) puede construir una imagen tanto de la supervivencia y el bienestar como de lo que significa una amenaza para ambas. Así, puede explotar la sensación de vulnerabilidad, la de perentoriedad o la de gravedad de la amenaza, con la finalidad de sumir a la población en un estado de temor.

Ahora bien, la retórica política también puede dirigir el miedo público en la dirección contraria: predisponiendo el ánimo de las gentes hacia la acometividad y el coraje. Nussbaum cita el ejemplo de los presidentes Churchill y Roosevelt, quienes,

---

<sup>666</sup>Ibid., p. 51.

<sup>667</sup>Aristóteles, *Retórica*, 1382a21-22.

<sup>668</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 52.

<sup>669</sup>Ibid., p. 53.

fomentaron en la población un espíritu de valor y esfuerzo para superar los problemas de su tiempo.<sup>670</sup>

## 7.2. EL MIEDO Y LOS SESGOS COGNITIVOS

Ya hemos visto que, como en el caso de la repugnancia, el miedo ha pasado de ser una emoción simple, ligada al instinto de conservación, a ser una emoción compleja, estrechamente vinculada a las creencias sobre lo que significa el bienestar y aquellas cosas que pueden ser una eventual amenaza para el mismo. En base a esto, el miedo puede ser inducido por diferentes tipos de sesgos cognitivos.<sup>671</sup> Nussbaum habla de varios tipos de sesgos, pero dedica especial atención al que está relacionado con la identidad étnica o religiosa. Veamos estos sesgos y por qué este último reviste particular interés.

En primer lugar, las personas tendemos a valorar como peligroso sólo aquello de lo que tenemos noticia. Y cuanto más información dispongamos de un peligro determinado, tanto más amenazante y ubicuo nos parecerá. Así, señala Nussbaum, si

---

<sup>670</sup>Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013), p. 322-328.

<sup>671</sup> Debo precisar que la autora emplea las expresiones “sesgos” y “mecanismos heurísticos”. He preferido utilizar “sesgo cognitivo”, que también es una expresión frecuente en la literatura sobre el tema, porque ésta pone de relieve el carácter epistemológico de dichos sesgos. A grandes rasgos, los sesgos se producen cuando no realizamos razonamientos minuciosos y contrastados con los hechos, y utilizamos atajos mentales (o procesos heurísticos). La noción de sesgo cognitivo fue introducida por Daniel Kahneman (a quien le fue otorgado el Nobel de Economía en 2002) y Amos Tversky. A. Tversky and D. Kahneman, "Availability: A heuristic for Judging Frequency and Probability", *Cognitive Psychology* 5 (1973): 207-232.; A. Tversky and D. Kahneman, "Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science* 185, no. 1124 (1974): 1131.; D. Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, (Nueva York:, 1982). Sobre estas cuestiones también resulta de interés el trabajo de Gerd Gigerenzer, que ha estudiado ampliamente los mecanismos heurísticos en la toma de decisiones, y es crítico con los trabajos de los dos anteriores. Ver Gerd Gigerenzer, Peter M. Todd, y ABC Research Group, *Simple Heuristics: That Make us Smart*, (Nueva York: Oxford University Press, 1999); Gerd Gigerenzer, *Rationality for Mortals: How People Cope with Uncertainty*, (Nueva York: Oxford University Press, 2010).



oímos hablar con frecuencia de un peligro concreto, como, por ejemplo, la presencia de pesticidas en las frutas y verduras que pueden ocasionar cáncer, prestaremos más atención a ese peligro y lo consideraremos más relevante que cualquier otro tanto o más inminente. Los medios de comunicación son en gran medida los responsables de que nuestros miedos tomen una forma concreta y se dirijan hacia algunos aspectos particulares del mundo.

Este tipo de fenómenos se engloban dentro de lo que ha dado en llamarse “cascada de disponibilidad”, término acuñado por Timur Kuran y Cass Sunstein. Una cascada de disponibilidad es “un proceso de formación colectiva de creencias por el cual una percepción expresada da lugar a una reacción en cadena que da a dicha reacción más plausibilidad a través de su disponibilidad en el discurso público”.<sup>672</sup> Esto ocurre por varios motivos, entre ellos, que la persona o el medio del que proviene la información tenga cierta reputación (esto provoca que aquello que dice tenga más credibilidad). Este tipo de informaciones estimulan lo que los autores denominan “ansiedad de masas”, conduciendo a los gobiernos a llevar a cabo acciones innecesarias o incluso contraproducentes debido a la presión social.<sup>673</sup>

Nussbaum señala que este tipo de dinámicas sociales se encuentran íntimamente ligadas a las manifestaciones de hostilidad étnica. La autora cita el trabajo de Kuran, quien ha defendido que los fenómenos tipo cascada son importantes a la hora de comprender los procesos de “etnización”. Lo que ocurre con la etnización es que un conjunto de actividades que, por lo común, carecen de significado étnico, de repente, asumen relevancia en este sentido. Actividades cotidianas como comer, leer o el ocio pasan a estar modulados por patrones preestablecidos (y definidos en función de la etnia). Por lo demás, Kuran advierte que estos cambios se suelen traducir en una participación en política también guiada por la idea de etnia. El resultado, es una transformación de las normas de la sociedad, de los códigos de comportamiento, y,

---

<sup>672</sup>Timur Kuran y Cass Sunstein, "Availability Cascades and Risk Regulation," *Stanford Law Review* (1999): 683-678., p. 683.

<sup>673</sup>Ibid., p. 748.

en consecuencia, de las conductas y actitudes de los individuos que desean lograr la aceptación social.<sup>674</sup>

Una de las tesis principales del autor es que los odios, antagonismos y miedos raciales no son lo que origina los procesos de etnificación, sino que son, por el contrario, su resultado. Kuran encuentra un claro ejemplo de este fenómeno en la antigua Yugoslavia, nación multiétnica en la que distintos grupos no sólo coexistían, sino que tenían una convivencia pacífica (el autor cita estudios en los que da cuenta de que la cifra de matrimonios interétnicos eran muy elevadas).<sup>675</sup> En lo que respecta a Nussbaum, la autora indica que la etnización es una “transición (en muchos casos, asombrosamente rápida) por la que los sujetos pasan a definirse a sí mismos en términos de una identidad étnica o religiosa y a situarse en contraposición a otro grupo étnico”.<sup>676</sup>

Nussbaum también cita el trabajo del psicólogo Sudhir Kakar, que, al investigar los fenómenos de violencia étnica en la India, ha hecho hallazgos similares. El autor toma como punto de partida la cuestión que acabamos de señalar: por qué unas personas que han convivido pacíficamente durante años (en este caso, los hindúes y los musulmanes), pasan a definir su identidad en términos de etnicidad religiosa y se vuelven hostiles de repente. Kakar apunta al rol de algunos líderes de las comunidades y la desconfianza hacia los musulmanes que avivaron en sus seguidores.<sup>677</sup>

Nuestra autora relaciona en este punto los sesgos cognitivos con una idea que ya hemos examinado a propósito de la repugnancia: la ansiedad que nos provoca

---

<sup>674</sup>Ibid., p. 624.

<sup>675</sup>Ibid., p. 623 y p. 648.

<sup>676</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 57.

<sup>677</sup> Ver Sudhir Kakar, *The Colors of Violence*, (Chicago: University of Chicago Press, 1996), donde el autor trata de desentrañar los mecanismos psicológicos que llevan a este tipo de sangrientas confrontaciones. Nussbaum se ha ocupado de los conflictos entre hindúes y musulmanes en India en Martha Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and the Future of India*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007). La autora sostiene que las conclusiones que pueden extraerse de este estudio, no se refieren únicamente a la India. Por el contrario, la democracia en Occidente también se encuentra en peligro ante los extremismos, los fanatismos, y la intolerancia religiosa.

nuestra naturaleza animal y finita y la vulnerabilidad que de ello se deriva. Como hemos visto, los seres humanos tienden a proyectar sobre determinados grupos sociales todas aquellas características que se consideran propias de lo repugnante: viscosidad, mal olor, tacto pegajoso, aspecto supurante, etc.

Judíos, musulmanes, mujeres, gais, lesbianas, afroamericanos, miembros de las castas inferiores de la jerarquía hindú: todos ellos han sido considerados en algún momento seres “hiperanimalizados” y, de algún modo (es decir, mediante algún tipo de elucubración fantástica), próximos a los productos de desecho corporal.<sup>678</sup>

La repugnancia, prosigue la autora, es una emoción que se encuentra estrechamente conectada con el miedo, puesto que ambas son conductas de evitación. La repugnancia es una forma de miedo a la contaminación: “las personas temen y rehúyen a aquellos a quienes, en virtud de cierta elucubración fantástica de animalidad, atribuyen tales propiedades”,<sup>679</sup> y concluye que el miedo humano es un fenómeno complejo y extraño, puesto que reúne las limitaciones animales con la voluntad de sortear nuestra animalidad proyectándola en otros.

Todas las emociones adolecen de cierta estrechez de miras, porque evalúan el mundo desde la perspectiva del sujeto y lo que es importante para él. Pero el miedo, afirma Nussbaum, va más allá, “porque amenaza o impide el amor”.<sup>680</sup> En relación a esto, la autora trae a colación las ideas de Iris Murdoch, quien incidió en la tendencia humana al ensimismamiento y la incapacidad de contemplar a otros seres humanos más allá de los propios planes y necesidades. En otras palabras, las personas tienen que hacer un esfuerzo para ver a los otros como “seres plenamente reales y merecedores de su interés”.<sup>681</sup> Para amar a otra persona o verla como objeto de preocupación personal, es preciso abandonar la subjetividad pura (*unselfing process*). Además, el

---

<sup>678</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 58.

<sup>679</sup>Ibid., p. 49.

<sup>680</sup>Ibid., p. 83.

<sup>681</sup>Ibid., p. 83.

miedo crónico o ansiedad, sería para Murdoch una forma de exceso de amor propio que imposibilitaría el amor de sí.

Por estos motivos, Nussbaum sostiene que, por más que el miedo sea un mecanismo valioso y esencial para garantizar nuestra protección, “el miedo es en sí mismo uno de los grandes peligros de la vida”,<sup>682</sup> puesto que nos hace concentrarnos de una forma tan intensa en el yo que nos lleva a dejar de lado la preocupación por los demás o, en el peor de los casos, incluso a deformar la imagen que tenemos de ellos.

### 7.3. MIEDO, INTOLERANCIA E IDENTIDAD

Nussbaum encuentra preocupante el crecimiento de la intolerancia religiosa en EEUU, especialmente hacia los musulmanes. Pero mucho más alarmantes le parecen las prohibiciones a escala nacional que ya se están produciendo en Europa. Nussbaum explica este fenómeno, en parte, porque EEUU tiene una tradición más rica de inmigración y de mezcla étnica y cultural que los países europeos. Pero la diferencia más significativa es otra: “las diferencias sobre la identidad nacional que rigen a uno y otro lado del Atlántico”.<sup>683</sup> La autora afirma que, “fuertemente influidas por el romanticismo, estas naciones han considerado necesarios (o, cuando menos, centrales) para una identidad nacional elementos tales como la sangre, el territorio, la comunidad etnolingüística o la religión”.<sup>684</sup>

Como consecuencia, desde el ascenso del Estado-nación, los países europeos basan su propia nacionalidad en unas características que no son fáciles de compartir para los inmigrantes. Pero esta observación podría aplicarse a cualquier otra diferencia respecto de esos rasgos esenciales: de origen geográfico, de lengua materna, un modo de vestir, etc. En Europa, por tanto, hay unas ideas de homogeneidad y asimilación cultural conforme al paradigma dominante más arraigadas que en EEUU.

---

<sup>682</sup>Ibid., p. 83.

<sup>683</sup>Ibid., p. 32.

<sup>684</sup>Ibid., p. 33.

Ahora bien, Nussbaum advierte que, como bien han argumentado numerosos historiadores, la presunta homogeneidad de los países europeos también ha sido, en cierta medida, ficticia, pues las fuentes de diversidad interna dentro de un país también son numerosas.<sup>685</sup> Como hemos mostrado extensamente en el capítulo anterior, cualquier agrupación colectiva, sea ésta una nación, un grupo social, un gremio o cualquier otra, también entraña diferencias en su seno, y, lo que ocurre a menudo, es que es son los miembros más poderosos dentro de cada grupo los que establecen jerarquías, valores y rasgos definitorios.

Esta forma de definir la pertenencia es opuesta a la de aquellos países que ape- lan a los ideales políticos, de tal forma que los inmigrantes puedan ser plenamente partícipes de dicha pertenencia, con independencia de su religión, su etnia o sus cos- tumbres. Como señala nuestra autora, esas naciones lo tienen mucho más sencillo para abrazar la diversidad y considerar como ciudadanos en pie de igualdad a perso- nas que tienen una forma minoritaria de hablar, vestir o rezar.<sup>686</sup>

Nussbaum añade que las naciones que conciben la pertenencia y la identidad de esta manera también tendrán una mayor capacidad de respetar la libertad de con- ciencia. Si una sociedad rechaza que el Estado sea confesional por razones de igual- dad, también mirará “con escepticismo aquellas situaciones en las que las mayorías hacen leyes que afectan a la práctica religiosa en su propio interés y propician con ello que la libertad de la minoría deje de ser igual a la de la mayoría”.<sup>687</sup>

Siguiendo a Hobsbawm, nuestra autora sostiene que una nación “es un relato, una historia de lo que ha unido a su gente y lo que la mantiene unida: una historia de sufrimientos, alegrías y esperanzas compartidas”, de tal modo que se pueden realzar o difuminar unas características u otras en función de la narrativa que se quiera elabo- rar, y también en función de la idea de ciudadanía que se pretenda favorecer. El rela-

---

<sup>685</sup> La autora cita, entre otros, el trabajo del historiador Eric Hobsbawm. Ver Eric Hobsbawm, *Nacio- nes y nacionalismo desde 1780*, (Barcelona: Crítica, 2004).

<sup>686</sup>Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, p. 125.

<sup>687</sup>Ibid., p.125.

to, afirma Nussbaum, “es siempre dinámico y su narración puede modificarse a través de vías que fomenten la inclusión...o la exclusión, si es el miedo el que se impone”.<sup>688</sup>

Así pues, una sociedad que se base en valores de igualdad y libertad será más proclive a conseguir que sus ciudadanos acepten de buen grado la libertad religiosa, así como otros rasgos minoritarios, y será mucho menos dada a caer en la inseguridad y el miedo, que, como hemos visto, provocan una disposición del ánimo ciertamente peligrosa.

Del mismo modo, la autora señala que es saludable meditar sobre la importancia que damos a la homogeneidad para el interés público, ya que, esto suele desencadenar actitudes de desconfianza, miedo y rechazo hacia las prácticas de las minorías cuando en realidad no hay motivos razonables para ello. Por todo ello, Nussbaum concluye que “sea cual sea la posición intelectual que apoyemos, tenemos que cultivar un espíritu de curiosidad, apertura y preocupación empática, y una generosidad para con nuestros vecinos que se extienda más allá de la preocupación por nosotros mismos”.<sup>689</sup>

A partir de lo expuesto, podemos ver cómo la intolerancia no es sólo una cuestión de dinámicas psicológicas, sino que el mensaje que las leyes y las instituciones manden a los ciudadanos también influye de forma decisiva en la forma que toman dichas disposiciones psicológicas. La intolerancia y el miedo se alimentan mutuamente, y poseen un potencial para la violencia y la agresividad, ya sea entre naciones, o en el seno de las mismas, ante el que es necesario estar alerta.

#### 7. 4. EL AMOR EN LA FILOSOFÍA DE NUSSBAUM

El amor ocupa un lugar un tanto peculiar en el conjunto de la obra de la autora. Si bien es la emoción a la que posiblemente haya dedicado más páginas, puesto que ha escrito numerosos artículos sobre ella y aparece extensamente comentada en

---

<sup>688</sup>Ibid., p. 125.

<sup>689</sup>Ibid., p. 126.

varios de sus libros, el tratamiento que le había dado era episódico y un tanto desigual. A diferencia de lo que ocurre con la compasión, la vergüenza o la repugnancia, que son emociones que ha analizado en detalle, y en cuya psicología y conformación ha profundizado con la finalidad de desvelar qué papel desempeñan y deben desempeñar en la vida pública, el amor ha sido estudiado más bien desde la literatura y la filosofía (pero no desde la filosofía política). Baste con echar un vistazo a la bibliografía que la autora emplea para el estudio de unas y otra. Mientras que para el análisis de la compasión, la vergüenza o la repugnancia abundan los textos provenientes de la ética, la filosofía política, la psicología cognitiva, la antropología e incluso el derecho; los textos empleados para el estudio del amor provienen principalmente de los clásicos de la filosofía y la literatura.

Aun así, lo señalado no es óbice para que, en ocasiones, la autora extraiga consecuencias para la ética y la política. Simplemente, parece que no es hasta su último libro, cuyo subtítulo es precisamente “Por qué el amor importa para la justicia” que centra su investigación en poner de relieve el cariz práctico de esta emoción y su relevancia para la vida pública. Así, a pesar de la mayoría de ideas de este trabajo ya aparecen en obras previas, en él son articuladas de una forma distinta, con la finalidad de incorporar el amor al conjunto de emociones importantes para la vida en común.

Otra diferencia respecto a trabajos anteriores es que la autora no elabora, en el caso del amor, un análisis de la emoción, o por lo menos no como hizo con otras emociones, y lo caracteriza simplemente como apegos intensos a cosas que se encuentran más allá del control del sujeto. Así pues, podríamos decir que, lo que en obras anteriores ha sido explicado en términos eudaimonistas (las emociones se dirigen a objetos que son importantes para el esquema de objetivos y fines vitales del sujeto), ahora se adapta a la explicación del amor.

En los últimos tiempos, Nussbaum ha insistido en buscar en las emociones no sólo una motivación para la acción moral, sino un fundamento para la estabilidad política. Como ya hemos visto, no todas las emociones contribuyen en la misma medida ni de la misma forma a estos objetivos. Para Nussbaum, hay buenas emociones y también emociones que deben ser desterradas de la vida pública. Compasión, amor e

indignación entrarían dentro del primer grupo, mientras que la repugnancia, la vergüenza, la envidia y el miedo no pueden formar parte de la psicología política de una sociedad decente.

Uno de los modos de dar forma a estas disposiciones beneficiosas y minimizar la influencia de las emociones nocivas consiste en hacerlo a través de las humanidades. Nussbaum ha insistido a lo largo de los años en la necesidad de cultivar las artes liberales y en que éstas tengan un papel protagonista en los currículos educativos. Pero esta es una cuestión que examinaremos con más detalle en el próximo capítulo. Nussbaum también insiste en la importancia del discurso público, y en la imagen de la realidad que los líderes políticos transmiten a los ciudadanos, así como en la responsabilidad que tienen a la hora de hacer una pedagogía correcta de lo que significa enfrentarse a problemas compartidos.

La autora lleva a cabo un deslizamiento entre el amor personal y el amor en la política. Si el amor conlleva renunciar a la satisfacción del propio autointerés en pos de lo que es beneficioso para el otro, se hace evidente que una actitud que se parezca a ésta puede ser muy beneficiosa para los fines que persigue la justicia. En este sentido, el amor sería una emoción que articula los apegos personales, esto es, lo particular, con el bien común, es decir, lo general.

Nussbaum afirma que, en un primer momento, el amor “parece amenazar toda aproximación ética que suponga la extensión del interés”, puesto que “los apegos intensos, especialmente cuando pertenecen al género erótico o romántico, desvían la atención del sujeto del mundo del interés general”.<sup>690</sup> Sin embargo, este comienzo que se remonta a una relación personal, puede “transformarse para incorporar otros objetos más generales”.<sup>691</sup>

Para explicar este proceso de expansión del amor (o “ascenso”, como ella lo denomina) Nussbaum recurre a algunos filósofos clásicos como Platón, Agustín de Hipona o Spinoza; así como a literatos (Dante, Emily Brontë, Walt Whitman). La autora, además, propone criterios normativos para la inclusión del amor en una “psi-

---

<sup>690</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 509.

<sup>691</sup>Ibid., p. 518.



cología política razonable”. Las formas de amor que no cumplieran estas características, no tendrían por qué ser desdeñadas, sino que podrían tolerarse, pero no tendrían ninguna utilidad desde el punto de vista del interés general, esto es, a la hora de apoyar los objetivos de una sociedad liberal-democrática.<sup>692</sup>

En su último trabajo, la autora se presenta muy optimista respecto a las posibilidades del amor, y asevera que todas sus formas son beneficiosas para promover la cooperación, los comportamientos no egoístas entre las personas y la reciprocidad. Aun así, sugiere que las formas de amor que tienen un carácter beneficioso suelen tener algunos aspectos en común: “una preocupación por el ser amado como un fin, y no como un mero instrumento; respeto por la dignidad humana del ser amado; la voluntad de limitar los propios deseos en favor del ser amado”.<sup>693</sup>

## 7.5. A VUELTAS CON EL PATRIOTISMO

Recientemente, Nussbaum ha sostenido una postura menos beligerante contra el patriotismo. Si en *Los límites del patriotismo* la autora abogaba por un cosmopolitismo moral basado exclusivamente en la idea de igual dignidad de todos los seres humanos, en su último trabajo trata de articular esta idea con cierto tipo de patriotismo. La autora toma como punto de partida las ideas del político italiano Giuseppe Mazzini, que tuvo un papel muy relevante en la formación y unificación de Italia, y que sostuvo que los sentimientos nacionales podían tener un rol muy valioso a la hora de forjar una sociedad decente, ya que los principios a menudo carecen de la fuerza motivadora de los apegos particulares. Nussbaum aboga por un patriotismo moderado que articula mediante la emoción del amor.

### 7.5.1. *Entre dos males: los peligros del patriotismo y de la falta de motivación*

---

<sup>692</sup>Ibid., p. 526-527.

<sup>693</sup>Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, p. 382.

Para poner de relieve que caer en cualquiera de los dos extremos es malo, Nussbaum recurre a las imágenes mitológicas de Escila y Caribdis. Cada una de estas criaturas representa dos peligros: los excesos del patriotismo, de un lado, y la falta de motivación para sacrificarse por el bienestar de los demás, por el otro. Recuperamos aquí algunas de las críticas expuestas anteriormente, que la autora no olvida a pesar de su pretensión de integrar el patriotismo en la educación de los ciudadanos.

Escila representaría todas aquellas formas en que el patriotismo puede degenerar, aunque Nussbaum abogará por una forma de amor patriótico que salva estos escollos. El primer peligro sería el de los “valores inapropiados” (*misplaced values*).<sup>694</sup> Como hemos expuesto en el capítulo anterior, el patriotismo se ha aliado, en numerosas ocasiones, con los peores fines. Por otra parte, parece difícil conciliar la idea de un amor universal dirigido a toda la humanidad con la idea de hacer de una cosa particular, en este caso la nación, el objeto privilegiado de nuestro amor. Por último, hay quien desconfía de la volubilidad de las emociones a la hora de apoyar cualquier fin, aunque éste sea bueno. Nussbaum considera que la mejor respuesta que se puede ofrecer a esta clase de objeciones es que es preciso estar atentos al tipo de valores que se inducen en las gentes, empezando por aquellos que se enseñan en las escuelas. Los ciudadanos deben aprender desde la infancia a conocer la historia y a ejercitar sus capacidades de juicio, discernimiento y opinión crítica.

Pero, de acuerdo con Nussbaum, el patriotismo mal entendido conlleva un peligro aún más acuciante: cuando la idea de nación se convierte en algo excluyente, y establece que sólo algunos grupos son relevantes, marginando y negando a otros grupos e individuos. Nussbaum encuentra un ejemplo de esto en dos himnos de la India.<sup>695</sup> Mientras que uno de ellos (“Bande Mataram”) pretende fomentar una actitud dogmática entre los ciudadanos, cercana a la devoción religiosa, el otro himno (Jana Gana Mana), creado por el Nobel Rabindranath Tagore, que fue un gran crítico del nacionalismo y el patriotismo, aspira a promover lazos de hermandad entre los ciudadanos de la India, con independencia de cuál sea su religión o la casta a la que pertenecen. El Bande Mataram insiste en representar a la India como una nación

---

<sup>694</sup>Ibid., p. 212-214.

<sup>695</sup>Ibid., p. 239-241.

hindú (excluyendo por tanto a los musulmanes), y demanda la sumisión de otros grupos. El Jana Gana Mana, invita la tolerancia religiosa y a que todos los ciudadanos trabajen juntos por construir una patria para todos.

Una forma de prevenir los peligros del patriotismo es asegurarse de que la narrativa de la nación no sea excluyente, centrándose en las hazañas o contribuciones de un grupo étnico, religioso o racial.<sup>696</sup> Lo apropiado entonces es que la narrativa nacional esté basada en un conjunto de *ideales políticos*, y no en las ideas románticas que hemos expuesto anteriormente.

La segunda cabeza del monstruo Escila tiene que ver con la unidad y la cohesión de la nación.<sup>697</sup> La autora examina numerosos casos en los que, bajo el pretexto de la defensa de la unidad nacional, los colegios Estados Unidos han obligado a niños a realizar el juramento de lealtad a la bandera (*Pledge of Allegiance*), incluso cuando esto violaba sus convicciones religiosas, por ejemplo en el caso de los Testigos de Jehová.<sup>698</sup>

La última objeción al patriotismo es que una cultura en la que el amor a la nación predomine, puede tender a una homogeneización forzada, y a disminuir los espacios para la libre expresión individual y el disenso respecto a las opiniones dominantes.<sup>699</sup> Nussbaum trae a colación los trabajos de Stanley Milgram y Solomon Asch: los seres humanos tendemos a ser obedientes con la autoridad y sucumbimos fácilmente a la presión de los pares.<sup>700</sup> Y el amor patriótico parece ser una disposición de ánimo que acompaña con frecuencia a estos comportamientos. Pero si hay algo que la democracia necesite es la capacidad de pensar, de razonar, y de hacerlo críticamente, aun si ello implica subvertir alguna opinión dominante.

---

<sup>696</sup>Ibid., p. 213.

<sup>697</sup>Ibid., p. 214-218

<sup>698</sup> Este juramento se suele recitar en actos públicos, pero también en las aulas de los colegios públicos, e incluye la expresión "bajo Dios".

<sup>699</sup>Ibid., p. 218-219.

<sup>700</sup> Ver Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, (Nueva York: Harper and Collins, 2004); Solomon Asch, "Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against an Unanimous Majority," *Psychological Monographs* 70, no. 9 (1956): 1-70..

En lo que Nussbaum insiste aquí es en que una actitud verdaderamente patriótica sólo puede ser aquella que desdeña la coerción y la obediencia ciega y celebra el valor del pensamiento crítico, y la libertad de conciencia y de expresión. La autora concluye que los peligros del patriotismo pueden ser evitados con estos ingredientes. Ahora bien, invita a preguntarse al lector, “¿para qué jugar con fuego?”.<sup>701</sup> La respuesta está relacionada con la modificación de la postura de Nussbaum respecto al patriotismo. Si la autora ha abierto una puerta para el mismo en los últimos tiempos, es porque considera que los principios abstractos, como aquellos propuestos en las teorías de Rawls y Habermas, fallan a la hora de proporcionar una motivación en los ciudadanos.

Nussbaum retoma aquí la crítica de Aristóteles a Platón para mostrar cuál sería el mal al que nos exponemos al pretender esquivar a Escila: Caribdis. En la ciudad ideal, dice Platón, los lazos familiares habrían de ser eliminados, de tal modo que todos los ciudadanos cuidaran de los demás, con independencia de las relaciones de consanguinidad. Ahora bien, lo que Aristóteles le objeta es que “lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias, y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno”.<sup>702</sup> Aristóteles apela al tipo de intensidad que proviene de los lazos familiares, o, en otras palabras, de lo que es nuestro.

Dado que nuestros apegos intensos (o sentimientos amorosos) son lo que determina nuestra preocupación hacia los objetos, si lo que pretendemos es extender nuestro interés moral a todos los seres humanos, será preciso empezar por algo concreto. El papel del amor consistiría, en consecuencia, en actuar como mediador. Es difícil que el amor se dirija a un ente abstracto, pero no que lo haga hacia la nación como un todo, eso sí, incluyendo a todos los ciudadanos. Desarrollamos con más detalle esta idea en el siguiente apartado.

---

<sup>701</sup>Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, p. 219.

<sup>702</sup>Aristóteles, *Política*, (Madrid: Gredos, 1988), 1261b4-5.

### 7.5.2. *El patriotismo entendido como una forma de amor*

Ya hemos visto que Nussbaum considera importante el hecho de que consideremos un objeto como nuestro para que establezcamos unos lazos afectivos importantes con él. Esta idea encajaría con su teoría cognitiva-evaluativa de las emociones, que, recordemos, explicaba las emociones como formas de valoración del mundo, teniendo como trasfondo el conjunto de fines y objetivos del sujeto. Un objeto será tanto más amado cuanto mayor sea su relevancia en el conjunto de cosas que importan al sujeto. Siguiendo este razonamiento, lo que propone Nussbaum es entender el amor por la nación en estos términos: la nación es algo que importa porque tiene una relevancia en el esquema de fines y objetivos del sujeto, y, en consecuencia, hay apegos intensos que van dirigidos a ella.

La autora sostiene, asimismo, que, puesto que el amor es una emoción que se dirige a objetos particulares, también en la conformación del amor patriótico habrá que dirigir estos sentimientos hacia cosas concretas: paisajes, acontecimientos históricos, personajes relevantes, etc.<sup>703</sup>

Siguiendo a Mazzini, Nussbaum sostiene que la necesidad de incluir esta emoción en nuestro repertorio de emociones políticas reside en que, por lo general, los seres humanos vivimos inmersos en nuestro propio egoísmo y la satisfacción de nuestros propios deseos.<sup>704</sup> Si el amor es una emoción que nos invita a sacrificar el propio autointerés con la finalidad de beneficiar al ser amado, quizá esta disposición se pueda emplear para extender nuestra preocupación por los demás. La idea de nación, prosigue, es lo suficientemente limitada y concreta como para motivarnos poderosamente, pero al mismo tiempo también entraña la necesidad de dejar de lado nuestro ciego egoísmo en pos del bienestar general.<sup>705</sup>

---

<sup>703</sup>Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, p. 208-209.

<sup>704</sup> Mazzini afirmaba que una nación democrática comprometida con la igual dignidad de todas las personas “es la intermediaria necesaria entre el ego y el conjunto de la humanidad”, puesto que, la emoción implica apegos intensos y éstos, a su vez, una fuerza motivadora de la que carecen los principios abstractos. *Ibid.*, p. 56.

<sup>705</sup>*Ibid.*, p. 209.

Ahora bien, uno podría objetar que para lograr esta adhesión por parte de los ciudadanos no es preciso recurrir a los paisajes, el entorno, y menos aún a una historia compartida, puesto que ésta, como bien señala Nussbaum, es una construcción y, como tal, puede centrarse en unos aspectos y dejar de lado otros, no siempre para bien. Ya vimos en el capítulo dedicado al cosmopolitismo que la propia Nussbaum, en su crítica al comunitarismo, señalaba que los rasgos específicos siempre son más susceptibles de concitar entusiasmo y aprobación entre los ciudadanos, puesto que poseen un colorido y un poder de seducción del que los principios abstractos carecen, pero que esto puede acarrear un excesivo énfasis en las identidades y en las diferencias, en vez de en las cosas que nos unen y por las que realmente vale la pena trabajar.

La forma que tiene Nussbaum de limitar el patriotismo para incluirlo en una psicología política saludable parece apropiada. Aunque no la defenderé con demasiado ahínco, porque las dificultades existen, y porque las personas son como son, y nos como nos gustaría que fueran, hay una objeción que puede realizarse a su exposición. Tengo la impresión de que tratar a los ciudadanos como si, efectivamente, necesitaran que los principios constitucionales fueran adornados por grandes relatos, personajes históricos atractivos, y narraciones de sufrimientos compartidos implica asumir, de algún modo, la cultura del entretenimiento y el espectáculo, y tratarles no como seres racionales y razonables, sino como criaturas que necesitan acción y héroes para sentirse identificados con un proyecto.

Es preciso admitir, no obstante, que las figuras de las que habla la autora no son sensibleras y vulgares, sino figuras dignas de ser admiradas, como Lincoln, Gandhi o incluso el poeta Walt Whitman. Nussbaum menciona también otros símbolos notables, aparte de personajes históricos, como el ya mencionado himno *Jana Gana Mana*, que invita a la tolerancia, el respeto y la convivencia pacífica y colaborativa entre las diversas etnias y religiones de la nación India.

En el caso de EEUU, escoge, entre otros, los discursos y la persona de Martin Luther King. Las imágenes que evocan esos discursos son las de una nación de personas libres e iguales, en la que la dignidad de todas ellas, con independencia de sus características particulares, es reconocida. Nussbaum señala que King conecta de esta

forma los ideales del pasado, estrechamente unidos a la fundación de EEUU, con un problema de su presente. Asimismo, King, igual que Gandhi, es un símbolo de cómo una lucha política se puede llevar a cabo prescindiendo de la violencia. Los discursos miran, asimismo, hacia el futuro, invitando a los ciudadanos a unirse para cooperar juntos en la construcción de una nación en la que haya un espacio para todos. Los elementos compartidos en los que los ciudadanos pueden pensar cuando nos referimos a la narrativa de la nación no tienen que ver con la épica o un pasado glorioso, sino con los valores de libertad, igualdad, no violencia y cooperación. Nussbaum, por tanto, no apela a unas ideas románticas y espectaculares que hablen de las hazañas de la nación, y de su superioridad frente a otras, sino a aquellas personas, paisajes, himnos, arquitecturas, conmemoraciones, etc. en las que los principios y los valores abstractos verdaderamente valiosos se encarnan.

Así pues, la autora hace un gran esfuerzo por presentar una idea de patriotismo sensato, contenido dentro de unos límites, que además resulta convincente: lo que propone es seleccionar una narrativa que sea inclusiva, y que se centre, principalmente en los valores que se reflejan en los principios constitucionales, pero aceptando que dichos principios sean acompañados de ciertas imágenes concretas de tal modo que resulten más atractivos para los ciudadanos. Mi única objeción sería que considero más conveniente poner el acento en la adecuada educación en ideas, principios abstractos y valores, porque los ciudadanos deben adquirir un criterio y una capacidad reflexiva para comprender qué símbolos encarnan ideales que merece la pena defender.

### *7.5.3. Una propuesta de cosmopolitismo arraigado*

Otra forma de conciliar cosmopolitismo y patriotismo muy acorde con la propuesta de Nussbaum es la que ha defendido la profesora Adela Cortina. Cortina, como Nussbaum, sostiene la idea de raíces estoicas de que “la *lealtad fundamental* de las personas es la que deben a las personas como tales”.<sup>706</sup> En la línea de la ética del discurso, la autora tiene la convicción de que, por más que hablemos desde una de-

---

<sup>706</sup>Adela Cortina, *Alianza y contrato: política, ética y religión*, (Madrid: Trotta, 2001), p. 128.

terminada cultura, o desde una determinada lengua, podemos entendernos con cualquier ser dotado de competencia comunicativa. Esto quiere decir, obviamente, que podemos comunicarnos con cualquier persona. La consecuencia que podemos extraer de este hecho es que “resulta imposible trazar un límite irrebalsable entre «nosotros» y «vosotros»”.<sup>707</sup> Ahora bien, puesto que las personas nacen y se desarrollan en lugares concretos (una familia, un vecindario, una comunidad política), pensar a las personas como si de átomos se tratara no es un análisis adecuado de nuestra psicología política.

Los autores provenientes de la tradición comunitarista, también han realizado aportaciones valiosas a la discusión sobre cómo deben organizarse las sociedades. Estos autores han puesto encima de la mesa la idea de que los individuos están conformados por el *éthos* de su comunidad. Retomando a Aristóteles y a Hegel, han sostenido que el hombre no puede sino ser un animal político, que además necesita del reconocimiento de sus pares para ser. Por decirlo con la jerga hegeliana: el individuo no es fuera del universal concreto, que para él es una segunda naturaleza. MacIntyre, por ejemplo, ha defendido que el hombre no puede ser ni otológica ni éticamente previo a la sociedad; y Sandel, que no existe un yo sin atributos, sino yoes concretos nacidos en lugares y contextos particulares.

En otra línea de argumentación distinta, Barber ha sostenido que, en un mundo globalizado, en el que las personas se ven a sí mismas como meros votantes, consumidores o clientes, la necesidad de algún tipo de arraigo apremia. Por esta razón, las personas buscan ser miembros de una comunidad que les proporcione el abrigo que los mercados y los Estados (que son, a fin de cuentas, los que mueven el mundo), no les brindan.

Cortina también ha sostenido que las éticas sustancialistas y las procedimentalistas están más próximas de lo que pudiera parecer a primera vista, puesto que unas y otras están de acuerdo en un núcleo básico de valores.<sup>708</sup> Así, ninguna sociedad está dispuesta, por lo menos en lo que refiere a la imagen que quiere dar de sí misma, a averse de cosas tales como “el compromiso con la democracia, el respeto a la dife-

---

<sup>707</sup>Ibid., 128.

<sup>708</sup> Para una clasificación de las diferentes corrientes éticas ver Cortina, *Ética sin moral*, p. 42-97.



rencia” o “la potenciación de diálogos abiertos en la sociedad”.<sup>709</sup> Las diferencias entre sociedades, por tanto, por lo menos en las que tienen una democracia liberal, no son de tipo moral, sino consuetudinario, debido a que, a la postre, comparten unos valores básicos: los valores constitucionales.

Con razón dice Cortina que la ética del discurso tiende un puente entre el universalismo abstracto y las comunidades concretas: en primer lugar, sostiene la autora, porque en la ética discursiva el punto de partida no es el individuo, sino la intersubjetividad o, en otras palabras, “el reconocimiento recíproco de dos seres dotados de competencia comunicativa, que se reconocen mutuamente su capacidad para elevar pretensiones de validez y para ofrecer una respuesta argumentada, en el caso de que alguna de ellas fuera puesta en cuestión”.<sup>710</sup> En segundo lugar, las personas que se comunican emplean una “regla lingüística”, compartida por la “comunidad de hablantes”. Y, en tercer lugar, porque para dirimir si una norma de acción es válida, la ética del discurso se refiere a una “comunidad ideal de habla”, que “constituye una anticipación contrafáctica de la razón”. Así, la ética discursiva asume que partimos de una eticidad concreta, pero también que podemos ser críticos con ella, poniendo a prueba las normas a las que dicha eticidad ha dado lugar si éstas no son justas, mediante la situación ideal de habla. Y esto sería, precisamente, lo que posibilita el progreso moral de las sociedades.

Nussbaum y Cortina coinciden también en lo que refiere a la educación cívica y moral. “¿Es el vínculo nacional o político uno de los que obligan moralmente a las personas a ser parciales y a ayudar antes a los de la propia comunidad nacional que a los demás seres humanos?”, se pregunta Cortina. La autora concluye que en modo alguno podemos defender que existe una obligación moral de parcialidad. Convenirá, por tanto, “educar en primer término en la universalidad (no en la particularidad)” y “en la ciudadanía cosmopolita (más que en la ciudadanía política).”

Al hilo de estas consideraciones, Cortina señala que, puesto que tanto el sentimiento de arraigo como el sentido religioso son cosas que existen de hecho, lo mejor que podemos hacer es “encauzarlos en una buena dirección para que no degene-

---

<sup>709</sup>Cortina, *Alianza y contrato: política, ética y religión*, p. 83.

<sup>710</sup>Ibid., p. 105. Las citas siguientes son de la misma página.

ren en fundamentalismos intolerantes, e incluso violentos”.<sup>711</sup> Por este motivo, la autora aboga por un “*cosmopolitismo arraigado* que trate de integrar en su seno lo mejor del *cosmopolitismo abstracto* y del *particularismo arraigado*”.<sup>712</sup> Lo que se defiende mediante esta clase de cosmopolitismo arraigado es precisamente la necesidad de articular las múltiples identidades de los individuos. “Por eso importa- afirma Cortina- encontrar fórmulas que hagan posible vivir de forma armónica las distintas identidades de la ciudadanía política, para que cobre su auténtico valor el hecho de vivir con lealtad en cada una de las comunidades, prestando la fundamental a la comunidad humana”.<sup>713</sup>

## 7.6. EL AMOR Y LA EXTENSIÓN DEL INTERÉS MORAL

Nussbaum ha abogado insistentemente por la inclusión de las humanidades en el currículo educativo, poniendo de relieve la importancia de las artes liberales en la formación de los ciudadanos. Y, puesto que la educación de los ciudadanos es también la ilustración de las disposiciones sentimentales, la autora examina con atención cada emoción particular, y expone de qué manera cada una de ellas puede ser conformada de la mejor forma posible. En el caso que nos ocupa, el del amor, ya hemos visto que Nussbaum lo liga con una forma limitada de patriotismo, y también con el desarrollo de las facultades de crítica y discernimiento.<sup>714</sup>

Algunas de las ideas que hemos expuesto a lo largo de este capítulo conectan con las que hemos presentado en el capítulo dedicado al cosmopolitismo moral. En primer lugar, Nussbaum sostiene que el respeto por la igual dignidad de todos los seres humanos puede ser nutrido y desarrollado por la recreación imaginativa de las

---

<sup>711</sup>Ibid., p. 125.

<sup>712</sup>Ibid., p. 128.

<sup>713</sup>Ibid., p. 129.

<sup>714</sup> En lo que respecta al pensamiento crítico, Nussbaum sostiene que es preciso fomentarlo desde los primeros años de escolarización. Cuando aprendan la historia de la propia nación, por ejemplo, será preciso que los alumnos ahonden en las razones que pueden llevar a una guerra, en los argumentos u opiniones de las partes en liza, que se ejerciten en valorar unas y otras, etc.

vidas de los otros (recordemos la máxima de Marco Aurelio, que invita a entrar en la mente del otro y dejar que la del otro entre en la propia). El objetivo de toda educación moral y cívica es que las personas sean capaces de percibir al otro en su plena e igual dignidad.

Los estoicos, como vimos, tenían muy presente que la política está llena de enfrentamientos, divisiones, y de que los grupos en liza siempre son vistos como elementos extraños y hostiles a los que hay que temer y ante los que es preciso mantenerse precavidos. Uno de los aspectos más destacados de su propuesta consistía, precisamente, en no otorgar privilegios morales, y en tratar con respeto a cualquier ser humano, incluso a los enemigos. Lo que Nussbaum propone, tomando las ideas de los estoicos, es extender nuestros afectos personales más allá de lo que nos es próximo. Puesto que el proyecto cosmopolita de Nussbaum consiste en lograr que ninguna persona quede fuera de nuestro círculo de incumbencia moral, será preciso rehabilitar la función que algún tipo de amor puede proporcionarnos para este propósito.

Ahora bien, cuando Nussbaum afirma que el amor es algo que importa para la justicia, no quiere decir que éste sea “un fundamento para los principios políticos”. Tampoco “que consiga cosas buenas por sí mismo, sin recurrir a los argumentos y las normas generales”. Ni tampoco “que todos los ciudadanos deban ser movidos por el amor”. Ni siquiera que deba ser una experiencia constante.<sup>715</sup> Como hemos visto, la autora apunta que el amor se dirige a cosas particulares, cosas por las que nos sentimos particularmente concernidos. Por ello, la autora sostiene que el amor a la nación puede servir de gozne entre el individuo y la humanidad: la nación es lo suficientemente particular, concreta y abarcable como para concitar el interés del individuo, y hacer que sea capaz de renunciar a la satisfacción de su propio autointerés en pos del bienestar general.

Como hemos visto tanto en el capítulo anterior como en éste, el amor a la patria conlleva numerosos peligros, pero esta emoción, limitada y bien encauzada, también debe cultivarse en la cultura pública. Ya hemos visto que la noción de amor patriótico que plantea la autora no tiene nada que ver con una perspectiva desde la

---

<sup>715</sup>Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, p. 320.

que se contemple a las otras naciones con odio, con soberbia o con cualquier otra disposición negativa. Antes bien, Nussbaum aboga, igual que los estoicos, por una percepción de nuestros conciudadanos, y de los ciudadanos de otras naciones como una suerte de organismo, cuyas partes forman parte de un todo y deben cooperar para resolver problemas.<sup>716</sup>

Este hecho también pone de relieve que las emociones requieren algo externo que las ayude a ser estables. Esta afirmación, como veremos, es de crucial importancia, porque distingue la propuesta de Nussbaum de otras que se centran exclusivamente en lo que las emociones por sí mismas son capaces de proporcionarnos para la deliberación pública. Nos referimos aquí al trabajo de Sharon Krause, que será examinado con detalle en el capítulo final. Nussbaum considera que incluso las emociones con las potencialidades más positivas, como la compasión o la ira, son falibles si no están conformadas de la forma apropiada y dirigidas hacia los objetos correctos. Recordemos de nuevo a Adam Smith: una persona se puede conmover hondamente por un terremoto que ocurra en China, pero que esta emoción se disuelva como azúcarillo, a los pocos minutos, tan pronto el sujeto centre su atención en otra cosa. Nussbaum concluye que cualquier programa social de redistribución que pretenda sustentarse exclusivamente en las emociones está condenado al fracaso.<sup>717</sup>

---

<sup>716</sup> La autora nos habla de que el progreso de unos conlleve el beneficio de todos. *Ibid.*, p. 56.

<sup>717</sup>*Ibid.*, p. 135.

## VIII. La compasión como virtud moral y política

En el capítulo IV hemos realizado un análisis de la estructura cognitiva de la compasión, y hemos visto por qué ésta es una emoción que tiene una enorme importancia para la ética. La compasión hace que nuestro pensamiento atienda a determinados hechos humanos. Hace también que seamos capaces de sufrir con el sufrimiento de otras personas, y de tomar a estas personas, y, en consecuencia, también su malestar, como un asunto de nuestra incumbencia. Hemos visto, asimismo, que estas reacciones están con frecuencia mediadas por la idea de que podríamos haber sido nosotros mismos los que nos encontráramos en una situación parecida, siendo la imaginación empática el mecanismo psicológico que nos permite ponernos en el lugar del otro. Por todas estas razones, Nussbaum sostiene que la compasión es una emoción que nos predispone a la agencia moral, a ayudar a los demás y a aliviar sus sufrimientos.

En el plano de lo político, la compasión se transforma en una emoción que tiene que ver no tanto con compartir el sufrimiento de los otros, sino con comprender su vulnerabilidad, hecho que, como veremos, tiene una gran repercusión en cuestiones de políticas públicas, de redistribución y en cómo las sociedades se enfrentan a la fragilidad humana. En este sentido, la compasión tiende un puente entre la esfera de lo moral (agencia individual) y la de la justicia (agencia colectiva o política, puesto que las decisiones en este terreno afectan a todos).

En el siguiente capítulo examinaremos el papel de la compasión en la vida pública. Pero antes consideraremos algunas de las objeciones que se han hecho a esta emoción.

## 8.1. LA COMPASIÓN EN EL CONJUNTO DE EMOCIONES MORALES Y LAS OBJECIONES A LA MISMA

La compasión no es la única emoción que tiene alguna relevancia para la moral. En un capítulo anterior ya vimos que la vergüenza, limitada y bien encauzada, puede impulsar a la persona a esforzarse por ser mejor. También que la indignación o ira justificada tendrían cierta legitimidad, puesto que mueven a las personas cuando ha sido cometida una injusticia. De una forma peculiar, también la envidia tiene un cariz positivo, puesto que puede dar cuenta de que en una sociedad existen unas desigualdades excesivas. Por lo que hace al amor, ya hemos visto que, partiendo del afecto por las cosas particulares y cercanas, nos hace extender nuestro círculo de interés moral.

Así, aunque la compasión no sea la única emoción a tener en cuenta en la reflexión ética y política, ya hemos visto que ésta posee un lugar privilegiado. En primer lugar, porque es una suerte de intuición moral básica, inmediata, que nos hace dolernos por el sufrimiento del otro y que trae a nuestra conciencia la vulnerabilidad humana. Y, en segundo lugar, porque hace que reconozcamos al otro como un ser digno, y que valoremos como una tragedia el hecho de que su dignidad se haya visto quebrada de algún modo.

La compasión como veremos, no sólo es potencialmente beneficiosa para la agencia moral, sino que también puede desempeñar una importante función en la política. A lo largo de este capítulo argumentaremos en favor de una ciudadanía compasiva, que comprenda que la vida humana es frágil y se enfrenta a una serie de vicisitudes que pueden romperla; abogaremos asimismo por la necesidad de unas instituciones en las que se vea reflejada esta virtud. No obstante, la compasión, como todas las emociones, puede ser desatinada por varios motivos. Por esta razón, algunos autores la han criticado con dureza.

En primer lugar, algunos pensadores han considerado que la compasión era una suerte de ataque a la igual dignidad de los seres humanos. Nussbaum sitúa el inicio de la tradición contraria a la compasión en Sócrates, para quien “una buena persona no puede ser dañada”.<sup>718</sup> El argumento principal de esta tradición es que la compasión se basa en creencias falsas sobre el valor de los bienes externos. Puesto que el ideal del sabio corresponde a una persona capaz de ser autosuficiente, una de las consignas básicas será no conceder demasiada importancia a esos bienes cuyo control escapa a nuestras manos. La razón y la voluntad del sujeto se presentan aquí como los elementos más valiosos de la agencia. Esta capacidad para la *proairesis* o propósito moral, como la denominó Epícteto, es el núcleo de nuestra facultad de elección moral, “y su empleo virtuoso siempre está en nuestro poder, sin importar lo que haga el mundo”.<sup>719</sup> La única forma de ser realmente dañado es realizar malas elecciones o ser injusto.

Como consecuencia de esta caracterización de la agencia humana, la tradición estoica considera que compadecer a alguien es casi equivalente a menospreciarlo, es decir, a insultar su dignidad, puesto que cuando compadecemos a alguien estamos presuponiendo que la persona que sufre es dependiente en exceso de los bienes externos. La actitud apropiada ante las pérdidas, por tanto, no es compadecer, sino exhortar a ser fuertes, y censurar a la persona si ésta se derrumba. En caso contrario, no estamos considerando a la persona como un ser digno, con capacidad para la autosuficiencia y propósito moral basado en la razón (esto es, como un *agente* completo), sino como una mera víctima, incapaz de sobreponerse a las veleidades de la fortuna.

Por decirlo de otro modo que enlaza directamente con las ideas expuestas en la primera parte de esta tesis, la tradición estoica considera que “la compasión tiene una estructura cognitivo-evaluativa *falsa*”,<sup>720</sup> y que, por lo tanto, es censurable. Desde la perspectiva de la compasión, se adopta una jerarquía de valores equivocada, puesto que se otorga una importancia desproporcionada a cosas que en realidad no la tienen, y no se valora aquello que realmente importa, que es la dignidad del agente basada

---

<sup>718</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 397.

<sup>719</sup>Ibid., p. 398.

<sup>720</sup>Ibid., p. 398.

en su capacidad de propósito moral (y, por lo tanto, de ser libre de las ataduras que nos ligan a los bienes externos). Recordemos que las emociones entendidas como juicios de valor se definían por contener unas ideas relevantes: la idea de una valoración cognitiva de los objetos externos o evaluación, que siempre se realizaba a partir de la idea de los propios objetivos y proyectos importantes (es decir, la idea de florecimiento propio).<sup>721</sup> Una emoción equivocada, por tanto, tiene ciertos presupuestos epistemológicos: o bien una idea equivocada sobre los objetos hacia los que se dirige, o bien una idea equivocada respecto al lugar que dichos objetos pueden ocupar en el esquema de objetivos y fines propios.

Platón arremete contra la tragedia en la República, diciendo que el hombre bueno será “el que más se baste a sí mismo para vivir bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otro (...). Y para él menos que para nadie, será terrible verse privado de un hijo o de un hermano, o bien de riquezas o de cualquier otro bien”.<sup>722</sup> Los héroes trágicos, por tanto, no deben ser vistos con compasión, sino con desdén, por sus errores a la hora de juzgar de forma adecuada y obrar en consecuencia. El verdadero sabio debe mantener la serenidad de ánimo, y permanecer firme ante las desgracias. Otros autores como Descartes, Spinoza o Kant retoman el planteamiento platónico. Descartes, por ejemplo, señala que es lógico sentir compasión por el sufrimiento de los otros, pero que esto debe hacerse permaneciendo fuerte y magnánimo.<sup>723</sup> Kant habla de la conmiseración como “un modo ultrajante de benevolencia”, que jamás debería producirse entre los seres humanos, y Nietzsche afirma que conceder compasión equivale a despreciar.<sup>724</sup>

---

<sup>721</sup>Ibid., p. 24.

<sup>722</sup>Platón, *República (en Diálogos IV)*, (Madrid: Gredos, 1982), 387d-e.

<sup>723</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 400.

<sup>724</sup>Kant, *Metafísica de las costumbres*, § 34, y Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), p. 135. Hay que decir, no obstante, que Nietzsche sí reserva un espacio en su pensamiento para una clase especial de compasión: aquella que siente cuando contempla “un gran despilfarro de preciosas cualidades” o cuando “alguien no da los frutos esperados” (Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La voluntad de poder*, (Madrid: EDAF, 2000), p. 364. Es decir, que Nietzsche sólo siente compasión cuando las personas no se superan o no son capaces de buscar su propio perfeccionamiento. En lo que respecta a Kant, el modo de benevolencia ultrajante al



Al argumento del atentado contra la igual dignidad de los seres humanos, tanto Nietzsche como Kant añaden otro argumento: que la compasión no hace sino aumentar el sufrimiento total que hay en el mundo, pues hace que sufran varias personas en vez de sólo una.<sup>725</sup>

A pesar de que Nussbaum se inscribe en la tradición que otorga a la compasión un papel en la vida pública, la autora no es totalmente contraria a la tradición opuesta, ya que la motivación que subyace al rechazo de la compasión, al menos en la mayoría de estos autores, es profundamente igualitaria y cosmopolita. Ciertamente, los pensadores de esta tradición, consideran que el respeto por la dignidad humana es fundamental. Ahora bien, esta tradición pasa por alto un aspecto central de la vida política y en el que hemos insistido a lo largo de esta tesis: que los denominados bienes externos fomentan o disminuyen drásticamente las posibilidades de éxito en la vida de las personas, o, en otras palabras, que unas condiciones sociales injustas son un impedimento para que las personas puedan llevar a cabo un proyecto de vida buena.

Cabe recordar que los consejos estoicos son formulados por primera vez en una época histórica en la que cualquiera estaba expuesto a demolidores infortunios. Tampoco las épocas en las que vivieron los filósofos modernos que retomaron estas ideas estoicas pueden compararse a la contemporaneidad. Estos autores tuvieron que resignarse a vivir en unas condiciones de vida en las que la enfermedad, el dolor y la muerte tenían presencia en la vida cotidiana de todas las clases sociales. No cabía, por tanto, otra actitud que la *resignación*. En la actualidad, sin embargo, disponemos de muchos recursos para que las personas no sólo puedan sobrevivir, sino también hacerlo con calidad. El problema en las sociedades actuales no es la escasez de recursos para contribuir a la calidad de la vida, sino el *reparto desigual* de los mismos. La propuesta de Nussbaum, por tanto, resulta más apropiada para nuestros tiempos, puesto que una de sus preocupaciones principales es la consecución de un mundo

---

que se refiere es la *conmiseración*, no la compasión. En el capítulo VI ya defendimos que Kant sí que considera útil la compasión a la hora de dar forma a nuestras disposiciones morales.

<sup>725</sup>Kant, *Metafísica de las costumbres*, § 34 y Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, p. 134.

más justo donde las personas puedan desarrollar en pie de igualdad sus capacidades fundamentales.

Según Nussbaum, las ocasiones en las que solemos sentir compasión son aquellas en las que acontecen pérdidas realmente importantes. En otro capítulo, ya vimos que el juicio de gravedad era esencial para que el espectador experimentara la compasión. Esta emoción, por tanto, no aparece ante pérdidas triviales, sino ante la pérdida de cosas tales como la libertad, los seres queridos, el alimento, la ciudadanía o la vivienda. Por este motivo, nuestra autora defiende que la compasión constituye “una guía razonablemente confiable de la presencia de un valor real”.<sup>726</sup> Más adelante, veremos cómo las situaciones razonables para la compasión son precisamente aquellas en las que alguna de las capacidades básicas no ha sido respetada, puesto que integrar la compasión como un elemento de nuestra psicología política no significa dar por buenos todos y cada uno de los tipos de necesidad o de dependencia humana.

Otro de los argumentos que se han esgrimido en contra de la compasión es que ésta se enlaza a menudo con otras emociones que son perniciosas. Cuando nos hacemos conscientes de nuestra menesterosidad no sólo nos ponemos en la disposición adecuada para sentir compasión, sino también miedo, ansiedad, ira o envidia. Nussbaum nos recuerda aquí que la exhortación estoica a la eliminación de la compasión no proviene de la crueldad, sino, muy al contrario, de su voluntad de eliminar los apegos a los bienes externos y los sufrimientos que éstos nos puedan acarrear.

La compasión, para Séneca, puede convertirse en la prima hermana de la crueldad, puesto que esta última proviene de un exceso de cólera retributiva.<sup>727</sup> Nietzsche defiende, según nuestra autora en la misma línea que los estoicos, que prescindir de los apegos a las cosas y mostrar insensibilidad hacia las vicisitudes de la fortuna es el único modo de sustraerse al deseo de venganza.<sup>728</sup> La compasión en Nietzsche se presenta como estrechamente vinculada al odio y al rencor.

---

<sup>726</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 416.

<sup>727</sup>Ibid., 404.

<sup>728</sup> Hay autores que discrepan con situar a Nietzsche en la misma línea que los estoicos. Michael Weber, por ejemplo, acepta que el pensamiento de Nietzsche tiene algunos rasgos que pueden considerarse estoicos, pero que no por ello podemos englobar la totalidad de su pensamiento bajo la esta corriente.

En *Sobre la ira*, Séneca advierte de los peligros de la actitud retributiva: el sabio jamás puede caer en esta trampa. Recordemos que el ideal del sabio estoico es el de la imperturbabilidad del ánimo. Dejarse llevar por la ira es, en consecuencia, un signo de debilidad tan evidente como verter lágrimas. Pero Nussbaum niega que la compasión lleve asociada de forma inevitable cualquier ánimo revanchista. Muy al contrario, la autora sostiene que un espectador verdaderamente compasivo, jamás juzgará con excesiva dureza al otro, y, por tanto, en modo alguno pensará que merece un castigo cruel. Consciente de la igual dignidad de las personas, el espectador compasivo no puede abogar por un castigo humillante que insulte dicha dignidad. Por otra parte, la mirada compasiva dirige su atención al historial vital del infractor, para tratar de comprender si existe alguna posibilidad de atenuar su culpa, o, por lo menos, de explicar su responsabilidad en la acción. Una compasión bien entendida, por tanto, se encuentra más ligada a la misericordia que a la ira o la venganza.<sup>729</sup>

Pero, a mi juicio, uno de los obstáculos más grandes a los que la compasión debe hacer frente es la parcialidad de que adolece y, en consecuencia, las dificultades con que nos podemos encontrar para que se haga extensiva más allá de aquellos que forman nuestro reducido círculo de interés, o aquellos que guardan alguna similitud con nosotros. Nussbaum emplea el siguiente texto de Adam Smith para ilustrar la dificultad ante la que nos encontramos a la hora de confiar en la piedad.<sup>730</sup>

Supongamos que el enorme imperio de China, con sus miríadas de habitantes, súbitamente es engullido por un terremoto, y consideremos cómo un hombre humanitario de Europa, que no tuviera ningún tipo de conexión con esa parte del mundo, se vería afectado al recibir la noticia de tan horrible calamidad. Imagino que, ante todo, expresaría su profunda pena por la mala fortuna de esas gentes infelices, haría muchas reflexiones melancólicas acerca de la precariedad de la vida humana y la vanidad de todas las labores del hombre, el cual

---

te filosófica. Weber, *Compassion and Pity: an Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense*, 487-511, p. 507. Sobre la interpretación que Nussbaum hace de Nietzsche ver "*Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism*." En Richard L. Schacht, ed., *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'*, p. 139-167. Berkeley: University of California Press, 1994.

<sup>729</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p.440 y 441.

<sup>730</sup>"Piedad" se emplea aquí como sinónimo de "compasión".

puede ser así aniquilado en un instante (...). Y una vez esta hermosa filosofía hubiera terminado, cuando todos estos sentimientos humanitarios hubieran sido expresados honestamente, continuaría con su quehacer o su recreo, su descanso o su diversión, con la misma despreocupación y tranquilidad, como si ningún accidente hubiese sucedido. El contratiempo más frívolo que pudiera ocurrirle daría lugar a una conmoción mucho más genuina. Si fuese a perder su dedo meñique mañana, no dormiría esta noche; pero, como no los ha visto nunca, roncará con la más profunda seguridad sobre la ruina de cien millones de semejantes, y la destrucción de tan inmensa multitud claramente le parecerá algo menos interesante que esta insignificante desgracia suya.<sup>731</sup>

Smith deja patente que la compasión es una emoción poco fiable, cuando de motivar la agencia moral se trata. En primer lugar porque, a pesar de que en ocasiones podamos imaginar la desgracia ajena como algo que realmente nos afecta, esta reacción suele desvanecerse en cuanto nuestra mente se consagra a cualquier otra tarea, o en cuanto nos ocurre el más mínimo contratiempo, que, por pequeño que sea, siempre nos parecerá más importante. Y en segundo lugar, porque la compasión difícilmente se dirige hacia aquellos que no conocemos o bien que tienen poco en común con nosotros. Esto también constituye un problema a la hora de considerar el papel que la compasión puede tener en la deliberación pública, puesto que las personas que conviven en una comunidad política son muy diversas, y, en ocasiones incluso tienen intereses contrapuestos: si sólo nos preocupa la suerte de aquellos que se parecen a nosotros o nos son cercanos, ¿a qué preocuparnos por lo que pueda ocurrirles a las personas de otras clases sociales, otro sexo, o con ideas distintas a las nuestras?

La historiadora Ute Frevert propone un ejemplo que ilustra con exactitud el problema que estamos describiendo. Cuando en 2010 hubo un terremoto devastador en Haití, que causó numerosos muertos y heridos, los medios de comunicación se volcaron con las víctimas de la tragedia, de tal modo que consiguieron que en los países occidentales aflorara la compasión y el sentido de responsabilidad de la ciudadanía, y que las gentes se mostraran proclives a la ayuda económica, tanto a nivel

---

<sup>731</sup>Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 157.

institucional como en lo que refiere a las donaciones particulares. Ese mismo año, en Pakistán, unas terribles inundaciones causaron unos estragos similares, con abundantes destrozos materiales y grandes cifras de muertos y heridos. Sin embargo, ni los medios de comunicación ni los ciudadanos se vieron inclinados a actuar de la misma manera. La imagen negativa de Pakistán, asociada con el fanatismo religioso, el terrorismo y la corrupción (es decir, la imagen de los pakistaníes como seres con los que no nos identificamos en absoluto) explica en gran parte la poca conmoción y voluntad de ayudar que estos hechos suscitaron.<sup>732</sup>

Nussbaum advierte otra dificultad. No sólo es complicado que extendamos nuestras lealtades morales porque simplemente tenemos una preferencia por los que nos son cercanos, sino que, en ocasiones, los cauces que sigue aprendizaje social de esta emoción dificultan aún más las cosas:

Es altamente probable que las personas aprendan la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y de excluidos. Los factores emocionales que originan tales divisiones están demasiado bien asentados como para que sea fácil erradicarlos. (...) Así pues, si nos basamos en la compasión puede que reforcemos las jerarquías de clase, de raza y de género.<sup>733</sup>

Esta dificultad, por tanto, se presenta como un obstáculo poderoso a la hora de extender nuestra compasión. Nos encontramos con que una emoción que parecía prometedora termina por descarrilar “hacia lealtades locales con sus correspondientes rivalidades, cegueras o incluso odios”.<sup>734</sup>

Por emplear otro ejemplo de la historiadora Ute Frevert, la autora explica cómo en la Alemania nazi, eslavos, rusos y judíos eran representados como razas subhumanas, cuyo destino era ser aniquiladas o esclavizadas. Un alemán no podía

---

<sup>732</sup>Ute Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, (Budapest: Central European University Press, 2011), p. 203.

<sup>733</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 429.

<sup>734</sup>Ibid., p. 430.

oponerse en modo alguno estas ideas, y decir que eran crueles. La compasión o la simpatía no podían ser, por tanto, reacciones apropiadas. El amor, la simpatía, la honestidad o la decencia eran comportamientos incorrectos, además de peligrosos, si tenían como objeto algo que no fuera germánico.<sup>735</sup>

Un correcto ejercicio de la compasión como virtud requerirá, por tanto, no sólo saber calibrar la importancia de los bienes externos con la finalidad de saber ver qué ocasiones son apropiadas para la compasión, sino que también deberá incluir una teoría sobre el adecuado interés por los demás. A lo largo de este capítulo, desarrollaremos estas ideas con más detalle.

A pesar de que Nussbaum confía en nuestra capacidad de modelar la compasión de tal modo que ésta pueda tener un papel relevante en la vida moral y política, afirma que la mejor forma de no estar a merced de las vicisitudes de la emoción personal es un diseño justo de las instituciones políticas.<sup>736</sup> Esto da buena muestra de que Nussbaum no abraza la inclusión de las emociones en la deliberación pública ciegamente o de forma ingenua, sino que la autora pone de relieve la necesidad de las instituciones para que la justicia pueda ser garantizada. No obstante, ello no es óbice para que la compasión también pueda constituir un recurso valioso para el diseño de dichas instituciones, como también veremos.

## 8.2. COMPASIÓN Y DISCURSO PÚBLICO: LÍDERES POLÍTICOS, MEDIOS DE COMUNICACIÓN, ÁMBITO LEGAL.

La compasión de los ciudadanos y la presencia de esta emoción en las instituciones sociales es una vía de dos direcciones: ambas se influyen mutuamente. Así, la formación de una ciudadanía compasiva contribuirá a que los ciudadanos se sientan concernidos por las dificultades por las que pasan otros miembros de la sociedad, y a

---

<sup>735</sup>Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, p. 187.

<sup>736</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 430.

que exijan de las instituciones una protección de los individuos en épocas de vulnerabilidad. Al mismo tiempo, son las instituciones las que deben hacer un esfuerzo por inculcar valores de solidaridad y compasión entre los ciudadanos para generar un sentimiento de humanidad compartida y de proyecto político común.

Según Nussbaum, las instituciones enseñan a los ciudadanos concepciones de la responsabilidad y del interés adecuado por los demás, así como ideas a propósito de lo que son los bienes elementales imprescindibles para vivir una vida digna de ser vivida.<sup>737</sup> Queda claro entonces que no sólo es importante la formación moral de los individuos, sino que también la cultura política deje traslucir ciertos valores políticos que tienen una fundamentación moral (como, por ejemplo, la idea de igual dignidad de todas las personas).

Las instituciones pueden fomentar, disuadir y, en definitiva, dar forma a la economía emocional de la sociedad. Por tanto, habrá que estar atentos al tipo de emociones que promueven y con qué finalidad. Mientras que el fomento de emociones como la compasión y la indignación formaría parte de una pedagogía política y moral apropiada para la formación de la ciudadanía, la excitación de pasiones tales como la repugnancia, la envidia y la vergüenza entraña peligros contra los que hay que estar prevenidos.

Nussbaum defiende que la capacidad de practicar una compasión racional sería una cualidad exigible a los líderes políticos, entendiendo por ello la capacidad de dominar los hechos pertinentes relativos a su sociedad y su historia, así como la capacidad de hacerse cargo de las vidas de las diversas personas que forman parte de ella. Según Nussbaum, Lincoln fue un político extraordinario que tuvo un comportamiento ejemplar ayudado por la compasión, “cuya empatía por la situación de los esclavos fue una de las más importantes fuentes de fuerza moral en su retórica pública”.<sup>738</sup> Nuestra autora considera que el tipo de posturas que adopten los políticos respecto de determinados temas (bienestar, educación, relaciones entre sexos, inmigración, etc.), y el tipo de discurso que articulen a propósito de ellos, expresan las actitudes públicas que es apropiado tener ante dichas cuestiones. Estas actitudes pueden

---

<sup>737</sup>Ibid., p.449.

<sup>738</sup>Nussbaum, *Compassion: the Basic Social Emotion*, 27-58, p. 51.

contribuir a ensanchar los límites de la compasión y del interés por los demás, o, por el contrario, pueden inflamar otras pasiones y encauzar a las gentes en la dirección totalmente opuesta.

La historia está plagada de ejemplos de este tipo de anti-pedagogía cívica, donde los políticos han tenido un papel protagonista en la tarea de azuzar hostilidades entre diversos grupos. Esto fue exactamente lo que ocurrió en la guerra entre Serbia y Croacia, o en la guerra de entre hutus y tutsis. Slobodan Milosevic sería un caso claro de político sin la más remota capacidad para la compasión. Warren Zimmerman, embajador de EEUU en Yugoslavia de 1989 a 1992, que había tenido un trato frecuente con el líder serbio, afirmó de él que es una persona fría, que no tenía reparos para mentir y, que, a diferencia de otros líderes nacionalistas, que profesaban un ardoroso fervor por sus ideas,<sup>739</sup> Milosevic estaba únicamente atraído por el poder: “Había hecho un pacto fáustico con el nacionalismo como medio de conquistar y retener el poder. Es un hombre de extraordinaria frialdad. Nunca le he visto conmovido por un caso individual de sufrimiento humano; para él las personas son grupos (serbios, musulmanes) o simples abstracciones. Tampoco le he oído nunca una palabra piadosa o generosa respecto de cualquier ser humano, ni siquiera de un serbio”.<sup>740</sup> A juicio de Zimmermann, este rasgo de la personalidad de Milosevic explica la facilidad para consentir, estimular o incluso organizar las atrocidades que se cometieron bajo su liderazgo.

Del mismo modo en que la compasión es una virtud muy deseable en el líder político, lo es para los jueces. A pesar de que el juez se encuentra comprometido con la neutralidad en sus valoraciones, esto es, que sus juicios deben estar basados en razones objetivas e imparciales, esto no constituye una exigencia de eliminar de la escena por completo la realidad social que rodea el caso que juzga. La importancia de comprender empáticamente las implicaciones que una realidad social determinada tiene sobre las acciones de las personas se puede contemplar, por lo menos, en dos

---

<sup>739</sup> Zimmerman se refiere aquí a Franjo Tudjman, líder nacionalista croata, y que describe como un auténtico fanático. Ver Glover, *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*, p. 181.

<sup>740</sup> En *Ibid.*, p. 181.



ámbitos distintos: la comprensión de la equidad y la desigualdad, y el juicio de los acusados en las causas penales.

Examinemos el primer ámbito. Según Nussbaum, una sociedad que se pretenda democrática puede tratar de construir la equidad a través de las leyes e instituciones. En tal caso, nos limitaríamos a respetar la igualdad de derechos de los demás y ya está. Pero este planteamiento, que de entrada puede parecer bueno, entraña ciertas dificultades. La autora trae a colación un ejemplo para mostrar algunas de ellas: en el año 1959, M. Jeter, una mujer negra, y R. Loving, un hombre blanco, se casaron en el distrito de Columbia, que permitía el matrimonio interracial. Cuando regresaron a Virginia, lugar donde establecieron su hogar, ambos fueron procesados por violar la prohibición de ese mismo Estado contra el matrimonio interracial. Fueron condenados a un año de cárcel, aunque el juez suspendió su condena, no sin antes opinar que el hecho de que Dios creara las razas y las diseminara por los diferentes continentes del mundo dejaba patente su voluntad de separarlas. Consentir los matrimonios de este tipo sería, según el juez, interferir en los planes de Dios.<sup>741</sup> Más tarde, el Tribunal Supremo de Virginia argumentó que la ley contra el mestizaje no perjudicaba a ninguna de las dos razas en particular, sino a las dos por igual, de manera que no era discriminatoria. Los Loving apelaron al Tribunal Supremo de los Estados Unidos, logrando que éste reconociera que, aunque la aplicación de la ley en Virginia era equitativa y afectaba por igual a blancos y negros, dicha ley tenía como finalidad confirmar la supremacía blanca, incurriendo en discriminaciones arbitrarias y objetables sobre la base de la raza a la que pertenecían los individuos.

A partir del ejemplo expuesto, nuestra autora argumenta, refiriéndose a los legisladores, que: “al abordar un problema de igualdad de una forma externa y formal, sin emplear la imaginación para tratar de comprender el sentido humano y el impacto de las leyes en cuestión, lo normal es que se muestren cerriles en su visión de la equidad, tomando la neutralidad formal como si fuera suficiente para la igualdad ante la ley”.<sup>742</sup> Al dejar de lado cuestiones tales como el papel de las jerarquías de género y raza, se omite un dato fundamental a la hora de procurar que la protección

---

<sup>741</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 489.

<sup>742</sup>Ibid., p. 490.

que los ciudadanos reciben sea realmente efectiva. La educación del corazón y la imaginación se presenta de nuevo como un requisito para hacer que los legisladores y jueces enriquezcan su capacidad de razonamiento, y tengan en cuenta no sólo datos desnudos y fríos formalismos, sino también la forma en que sus decisiones afectarán las vidas particulares de las personas: su cotidianidad, sus expectativas, su bienestar, etc.

El otro aspecto de la racionalidad legal que a Nussbaum le parece de particular interés es el papel de la compasión ante el delincuente en un proceso penal. En primer lugar, la autora defiende que en la valoración de un criminal es oportuno sopesar los factores sociales y familiares que han podido contribuir a conformar una persona rota y cuya agencia moral se encuentra enormemente marcada por estas circunstancias. Dice Nussbaum: “la voluntad del juez de conferir importancia a las circunstancias de una vida humana individual muestra que no está tratando al criminal como aun ser infrahumano, o irremediablemente ajeno”.<sup>743</sup> El criminal, por tanto, no es visto como un monstruo, sino como un agente moral que debe hacerse responsable de sus acciones y que tiene posibilidades de cambiar. Por otra parte, en este ejercicio de compasión racional se encuentra implícito el razonamiento de que las circunstancias vitales pueden cercenar gravemente la personalidad, y que cualquier ser humano, incluso nosotros mismos, si nos hubiéramos visto sometidos a las mismas vicisitudes, quizá nos hubiéramos convertido en alguien parecido, y quién sabe si también en la clase de individuo que es capaz de cometer un crimen.

Nussbaum insiste en que la compasión sólo debe ser tenida en cuenta a la hora de considerar el historial vital y las circunstancias del acusado, mientras que otros teóricos defienden que también debería haber un lugar para la compasión por la víctima, admitiendo sus declaraciones, o las de sus seres queridos, relativas al impacto del crimen en cuestión sobre su vida. Nuestra autora arguye que, siendo la compasión parcial y falible, y tratándose de una emoción que depende de nuestra capacidad de empatizar con el sujeto sufriente, parece razonable pensar que los jurados tenderán a ver más similitudes, a sentir más simpatía y, en definitiva, a compadecer más fácilmente a una víctima que a su verdugo o, en el caso de un crimen sin víctimas, a

---

<sup>743</sup>Ibid., p. 494.

un malhechor cualquiera. Por otra parte, es de suponer que toda información relativa a la víctima, a su vulnerabilidad, o sobre el daño que el delincuente ha causado, ya ha sido presentada en el juicio. Por tanto, la introducción de un relato triste no proporciona aquí un mejor conocimiento de los hechos, sino que únicamente serviría para espolear los sentimientos de cercanía y compasión hacia la víctima y el de venganza hacia su agresor. Por esta razón, Nussbaum afirma que: “tenemos que preguntar lo que necesitamos saber, y qué límites se imponen a nuestro conocimiento”.<sup>744</sup>

Por último, Nussbaum no olvida la importante influencia que los medios de comunicación tienen, para bien o para mal, en la conformación de las capacidades morales de los ciudadanos. En este sentido, la autora señala que la regulación del ámbito de los medios de comunicación es, de hecho, materia de controversia. Si la televisión reproduce estereotipos misóginos, racistas, o alienta a la confrontación entre diversos grupos de personas que coexisten en un mismo espacio, es obvio que ésta no contribuye en absoluto a elevar la salud de la vida pública y a cultivar la agencia moral de los ciudadanos.

Ahora bien, uno de los problemas más severos a los que se enfrentan los partidarios de regular aquello que aparece en los medios de comunicación de masas es que éstos se encuentran totalmente a merced de las presiones del mercado. Mientras un profesor universitario puede incluir en los programas de su asignatura cuestiones que considere de especial interés para la formación de sus alumnos, “la televisión y los medios escritos son mucho menos libres, están mucho más presionados para justificar sus elecciones de acuerdo con orientaciones del mercado que funcionan a corto plazo”.<sup>745</sup> Por otra parte, dado que el formato televisivo por antonomasia es el entretenimiento, es difícil preparar el terreno para lograr que los telespectadores se sientan atraídos por temas que podrían cultivar su conciencia sobre cuestiones de interés moral, como por ejemplo, la situación en la que se hallan las mujeres en muchos países del mundo o las personas que viven en la más absoluta de las miserias en otros continentes. La información de que podría proporcionar este mensaje resulta crucial, según nuestra autora, para que los ciudadanos conozcan las dificultades a las que se

---

<sup>744</sup>Ibid., p. 496.

<sup>745</sup>Ibid., p. 481.

enfrentan muchas personas y empaticen con ellas. Nussbaum propone impulsar unos “medios de comunicación públicos, independientes y bien financiados”.<sup>746</sup>

Los medios de comunicación, sin ninguna duda, contribuyen a conformar los objetos apropiados para la compasión, es decir, qué personas (y en qué situaciones) son merecedoras de este sentimiento humanitario. La televisión, la prensa escrita o la información y las imágenes que nos llegan a través de la Internet, influyen de forma decisiva en la construcción del otro, es decir, en la imagen que tenemos de los demás. También nos predisponen, como con insistencia señala Nussbaum, a sentir compasión y asumir responsabilidades. Retomando un ejemplo de la historiadora Ute Frevert que ya hemos empleado en otro momento, vale la pena recordar las reacciones de la gente ante dos catástrofes naturales de similares características.<sup>747</sup> En Enero de 2010, Haití fue asolado por un terremoto en el que murieron muchas personas y provocó terribles daños en las infraestructuras del país. Pakistán padeció, ese mismo año, espantosas inundaciones que causaron estragos similares. Pero mientras que en el primer caso, los ciudadanos de Occidente se vieron inclinados a ayudar mediante donaciones privadas y acciones de los gobiernos, en el segundo la solidaridad fue mucho menor. Pakistán es asociado con el terror, la corrupción, y, sobre todo, con el fanatismo religioso. Y esta es una imagen construida, principalmente, a través de la información que nos llega por los medios de comunicación.

Pero la influencia de los medios es ambivalente. Como bien indica Frevert, en épocas anteriores, como la que vivieron los filósofos del sentimiento moral, jamás se pudo sospechar que las imágenes de sufrimiento ajeno pudieran llegar a saturar y fatigar de tal modo la capacidad para la empatía y la compasión.<sup>748</sup> La autora sostiene que el hecho de estar sometidos a muestras de sufrimiento humano a través de los medios de comunicación de forma incesante termina por causar la atrofia del telespectador ante la violencia y las desgracias ajenas.

---

<sup>746</sup>Ibid., p. 482.

<sup>747</sup>Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, p. 202-203.

<sup>748</sup>Ibid., p. 203-204.

### 8.3. IMAGINACIÓN COMPASIVA, RACIONALIDAD ECONÓMICA Y CONTRATO SOCIAL

#### 8.3.1. *Empatía, compasión y economía del desarrollo y el bienestar.*

La imaginación compasiva contribuye a “mostrar el sentido humano de los sufrimientos y privaciones que diferentes grupos de personas deben afrontar”.<sup>749</sup> Por esta razón, proporciona una información que resulta crucial a la hora de llevar a cabo la planificación económica. Nussbaum considera que los modelos económicos tradicionales suelen dejar de lado la valiosa información que podría aportar la compasión a la hora de programar medidas. Nuestra autora se remite un ámbito de estudio en el que se ha especializado, la economía del bienestar y el desarrollo, para argumentar su propuesta.<sup>750</sup>

Tradicionalmente, las agencias de desarrollo medían el bienestar de una nación recurriendo al registro del PNB *per capita*. Según la visión tradicional, el progreso de una nación se encuentra estrechamente ligado a la renta *per capita*, y, según este modelo de desarrollo, el objetivo de cualquier nación debería ser el crecimiento económico.<sup>751</sup> Ahora bien, esta información no proporciona ningún dato sobre la calidad de la vida de las personas. Así, no describe “la distribución de la riqueza y los ingresos”, y tampoco nos dice nada sobre otras cuestiones importantes, como “la mortalidad infantil, el acceso a los cuidados sanitarios, la esperanza de vida, la calidad de la educación pública, la presencia o ausencia de libertades políticas o el estado

---

<sup>749</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 486. Esta idea fue propuesta por Amartya Sen, para quien el desarrollo “consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia razonada”. Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, (Barcelona: Planeta, 2000), p. 16. Respecto a la crítica del PNB *per capita* como instrumento de medida del desarrollo, Sen insiste en que “lo esencial es que la influencia del crecimiento económico depende mucho de cómo se utilicen los frutos de ese crecimiento económico” (p. 64).

<sup>750</sup>Ver Nussbaum, Sen, y World Institute for Development Economics Research, *La calidad de vida*; Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*; Nussbaum, *Crear capacidades*.

<sup>751</sup>Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, p. 34.

de las relaciones de raza o género”.<sup>752</sup> Sudáfrica constituye un buen ejemplo de todo lo que deja fuera el modelo de desarrollo tradicional: en los años del *apartheid*, este país aparecía entre los más desarrollados de dicho índice, ya que poseía una gran riqueza. Aun así, es sencillo ver por qué un país en el que existían semejantes desigualdades sociales, deficiencias sanitarias, educativas, y brutalidad no puede ser considerado como un modelo a imitar.

Nussbaum considera que, aunque un gran número de pensadores y teóricos ya rechaza abiertamente dicho modelo, éste sigue siendo predominante en la elaboración de políticas, debido a la influencia de EEUU. La dificultad de implementar nuevos modelos es manifiesta. El Banco Mundial, por ejemplo, reconoció la necesidad de adoptar una concepción menos limitada del desarrollo bajo la dirección de James Wolfensohn (período 1995-2005). No obstante, terminó por desandar parte del camino ya recorrido. El Fondo Monetario Internacional, por su parte, ni siquiera llegó a admitir la exigencia de un nuevo enfoque.<sup>753</sup>

Por estos motivos, siguiendo al economista Amartya Sen, Nussbaum defiende que la economía del desarrollo y el bienestar no debe focalizarse en los recursos por sí mismos, como si tuvieran un valor intrínseco, sino en el rol que dichos recursos cumplen en el *fomento de las capacidades* de los seres humanos. Como hemos visto, el enfoque de las capacidades está muy ligado al desarrollo de una serie de garantías constitucionales básicas que deberían proporcionar un buen resultado para todos los ciudadanos. Por otra parte, dicho enfoque puede influir enormemente en la forma en que las agencias internacionales miden el bienestar. Así, los *Informes sobre el Desarrollo Humano*, publicados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo desde los años 90, “han presentado información sobre el bienestar de una forma plural, subrayando el sentido humano de las mediciones económicas para la capacidad de los ciudadanos de funcionar en ciertos ámbitos fundamentales”.<sup>754</sup> De este modo, el crecimiento económico y la riqueza no tienen valor más allá de las posibilidades que abren a las personas para que lleven a cabo un proyecto de vida en unas

---

<sup>752</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 486.

<sup>753</sup>Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, p. 35.

<sup>754</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 486.

buenas condiciones. Se trata, por tanto, de que la riqueza económica sirva a las personas, y no de alcanzar mayores niveles de riqueza sin atender a más consideraciones. El crecimiento económico es un medio, y no un fin en sí mismo, puesto al servicio del florecimiento humano.

No es que los defensores del modelo tradicional no piensen en otros beneficios más allá de la riqueza económica, pero lo que autores como Amartya Sen, Jean Drèze o la propia Nussbaum ponen de relieve es que el crecimiento económico no siempre es capaz de traer por sí mismo mejoras en otros ámbitos como la salud, la educación o las desigualdades socioeconómicas.<sup>755</sup> En ocasiones, incluso se puede afirmar que existe una escasa correlación entre crecimiento económico y avances en materias como educación, salud o igualdad social.<sup>756</sup> Por otra parte, el aumento de la riqueza tampoco supone una garantía de la libertad política. Un ejemplo claro es China, un país en el que el crecimiento económico no ha traído consigo la democracia o la igualdad de oportunidades.

Ahora bien, ¿qué tienen que ver todas estas reflexiones sobre los modelos de desarrollo económicos con la compasión? Nuestra autora piensa que existe una relación íntima entre los diferentes criterios que pueden ser adoptados para medir la calidad de la vida y los conceptos de empatía y compasión que hemos desarrollado a

---

<sup>755</sup> Sen y Drèze han estudiado las diferencias en cuanto a desarrollo en el seno de India, país que ha crecido económicamente de forma asombrosa durante los últimos años, pero cuyo nivel de desarrollo es desigual. Esto conduce a situaciones paradójicas: a pesar de que su renta *per capita* ha aumentado, la mortalidad infantil es muy elevada en algunas regiones y la esperanza de vida está por debajo de la de otros países más pobres; son un país productor de medicamentos genéricos, pero su sistema de salud es deficiente y la gente enferma y muere por causas evitables; y así un largo etcétera. Ver Jean Drèze y Amartya Sen, *An Uncertain Glory: India and its Contradictions*, (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2013).

<sup>756</sup> Sen nos pone el siguiente ejemplo: “los afroamericanos pueden muy bien ser mucho más ricos en cuanto a renta (...) que la población de los países del Tercer Mundo”. Ahora bien, “¿qué ocurre con la capacidad básica para vivir hasta alcanzar la edad adulta sin sucumbir a una muerte prematura?” Si nos ceñimos a esta cuestión, entonces “los hombres afroamericanos se encuentran en mucha peor situación que hombres inmensamente más pobres de China o del estado indio de Kerala”. (Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 124-127). Así, por más que la de EEUU sea una de las economías más potentes del mundo, su sociedad está colmada de desigualdades, y algunos de sus ciudadanos ni siquiera tienen garantizados ciertos mínimos para desarrollar sus capacidades básicas.

lo largo de la tesis. Según Nussbaum, cuando hablamos de recursos materiales debemos tener en cuenta que “no tenemos bastante información que nos diga cómo operan estos recursos a menos que los veamos en el contexto del funcionamiento humano. En otras palabras, debemos imaginarnos la representación global de una vida”.<sup>757</sup> Así pues, es preciso imaginarse qué tipo de recursos y en qué medida se necesitan en función de la situación particular de cada persona, y de sus expectativas y objetivos vitales. Esto quiere decir que hay que prestar atención al hecho de que los seres humanos tienen unas necesidades de recursos variadas para alcanzar un mismo nivel de capacidades. Por ejemplo, una persona que se mueve en silla de ruedas necesita una serie de recursos materiales (como rampas, elevadores, espacios más grandes) para poder explotar su capacidad de movimiento al mismo nivel en que lo haría una persona que no necesita silla de ruedas. Del mismo modo, una persona que tenga un nivel de actividad física elevado necesitará más alimento que una persona que lleva una vida sedentaria; y una persona con necesidades educativas especiales tendrá unos requerimientos específicos para alcanzar el mismo nivel académico que otros. Imaginar la representación global de una vida y las necesidades de recursos que tienen las personas en función de sus particularidades también supone realizar un ejercicio de imaginación empática con las personas que pertenecen a grupos que han sido tradicionalmente desaventajados. La compasión y la empatía contribuyen a concienciar al ciudadano de la necesidad de una redistribución justa para que cualquiera pueda llevar a cabo un plan de vida, por difíciles que resulten sus condiciones de partida.

Así pues, Nussbaum defiende que concebir la diversidad humana y los diferentes recursos que las personas necesitan para desarrollar una capacidad constituye un ejercicio de *imaginación empática*. Pensar en la suerte de otros, y en las necesidades que se derivan de su situación puede contribuir a que sintamos empatía con las personas de otras naciones y también con los diferentes grupos que conforman una nación. Nussbaum reconoce que esto no significa que automáticamente vayan a darse sentimientos compasivos. Ello dependerá “de nuestros juicios de gravedad, responsabilidad e interés apropiado”, es decir, de que los ciudadanos incluyan a todas las personas en su círculo de interés moral, comprendiendo que las vidas de otras gentes, cualquiera que sea su procedencia o cosmovisión, son parecidas en cuanto a expecta-

---

<sup>757</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 487.



tivas y problemas a las nuestras propias. Es por esta razón que Nussbaum defiende que, sin las habilidades de imaginación empática y compasión, los ciudadanos difícilmente serán capaces de tomar una decisión informada sobre lo que deba ser una distribución adecuada de los recursos.<sup>758</sup>

La imaginación empática y la compasión, por tanto, resultan imprescindibles en nuestros razonamientos como criaturas políticas, haciendo que nuestras aspiraciones y demandas se guíen por la preocupación mutua, y por una atención consciente a la vulnerabilidad humana.

### 8.3.2. *La estrecha racionalidad del homo economicus*

Nussbaum defiende con gran acierto que una concepción de la racionalidad que deje de lado las emociones es una noción de racionalidad incompleta. Asimismo, nuestra autora recuerda que cualquier teoría que quiera dar cuenta de la racionalidad y la acción humanas no puede obviar que no sólo nos movemos conforme a aquellas emociones involucradas en la maximización de nuestro propio beneficio, sino que también somos capaces de preocuparnos de forma sincera por la suerte de los demás. En consecuencia, puesto que “es de suponer que la economía no sólo busque la simplicidad, sino también, y sobre todo, la verdad”,<sup>759</sup> no podemos quedarnos con una imagen sesgada y reduccionista de la motivación y la acción humanas. Así pues, “la realización de las actividades económicas necesita de una racionalidad más completa que el estrecho egoísmo del *homo economicus*”.<sup>760</sup>

Esta es precisamente la tesis que sostiene Amartya Sen en un célebre artículo de 1977 sugestivamente titulado “Rational Fools”. Según Sen, la teoría económica tradicional, desde Edgeworth, ha considerado que “el primer principio de la Econo-

---

<sup>758</sup>Ibid., p. 487.

<sup>759</sup>Ibid., p. 488.

<sup>760</sup> Esta frase de Félix Ovejero resume muy bien esta idea. Ovejero, *Emociones razonables*, 22-28, p. 23.

mía es que cada agente actúa únicamente con arreglo a su propio interés”.<sup>761</sup> De este modo, la economía tradicional piensa que existe una identidad entre la elección personal y el beneficio personal. Lo que Sen trata de poner en cuestión es que la única forma de definir la racionalidad sea entenderla como un conjunto de preferencias orientadas a nuestro beneficio egoísta, sin atender a ninguna otra consideración. En primer lugar, en ocasiones no somos tan coherentes como el frío y lógico *homo economicus*, pues actuamos no en base a un criterio maximizador ordenando juiciosamente todas nuestras preferencias, sino que procedemos de una forma determinada para conformarnos a los usos y costumbres o a las normas éticas, por la presión de los pares, porque es la moda, o porque creemos que eso es lo que se espera de nosotros, entre otras razones. La idea de Sen no es que no nos comportemos como *homines economici* en ocasiones, o que éste no sea un modelo explicativo útil, sino que esta fórmula, por sencilla y elegante que sea, no puede dar cuenta de la complejidad de la acción humana.

Una buena muestra de lo que venimos aduciendo en los párrafos anteriores la encontramos en el famoso juego del ultimátum, introducido en 1982 por Güth, Werner, Schmittberger y Schwarze.<sup>762</sup> En diversos tipos de experimentos económicos se recurre con mucha frecuencia a este juego y sus variantes.<sup>763</sup> El juego del ulti-

---

<sup>761</sup>Amartya Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory," *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317-344, p. 317.

<sup>762</sup>W. Guth, R. Schmittberger, and B. Schwarze, "An Experimental-Analysis of Ultimatum Bargaining," *Journal of Economic Behavior & Organization* 3, no. 4 (1982): 367-388.

<sup>763</sup>Ahora bien, me gustaría señalar un punto débil de esta idea. Aunque estoy más de acuerdo con una idea del hombre como a que hemos descrito que con una antropología reduccionista, creo que hay que prestar atención a la situación en la que se debe realizar la elección, que, a mi juicio, tiene una importancia decisiva en la elección final. Así, me parece lógico y natural que rechacemos las ofertas que nos parecen injustas y humillantes. Pero sólo podemos hacer esto cuando las circunstancias lo permiten. Si nos encontramos en una situación de necesidad extrema, es probable que aceptemos una oferta injusta, por indigno y humillante que nos resulte. Recientemente hemos tenido noticia de un catastrófico accidente en una fábrica textil de Bangladesh. Al parecer, el edificio en el que trabajaban los empleados se encontraba en muy mal estado, y, tanto patronos como trabajadores fueron alertados de ello. Los empleados, no obstante, se vieron obligados a "escoger" seguir yendo a trabajar, por injusto y peligroso que les pareciera. Aunque pensemos que el *homo reciprocans* es una versión más fidedigna del agente humano que el *homo economicus*, y, en ese sentido, pensemos que es una teoría

mátum consiste en lo siguiente: tenemos dos jugadores (A y B) y una cantidad de dinero, por ejemplo, 100 euros, y uno de los jugadores (A) debe proponer al otro (B) el modo en que pueden repartirse el dinero. Si B acepta la oferta propuesta por A, entonces ambos se llevan una parte de dinero. Pero si B rechaza la oferta, ninguno se lleva nada. ¿Cuál sería la estrategia apropiada para que cada jugador saliera beneficiado? En principio, de acuerdo con las teorías que conciben al hombre como un maximizador egoísta, cualquier cantidad mayor que cero sería suficiente para que ambos ganaran algún dinero. Así, con un reparto de 99 euros para A y 1 euro para B, los dos saldrían beneficiados. Ahora bien, que esta sea la estrategia más “racional” desde el punto de vista de la ganancia económica no significa que los participantes vayan a aceptar cualquier tipo de oferta. De hecho, como demuestran numerosos estudios, es probable que una oferta en la que A gana mucho y B muy poco sea rechazada por B. La razón por la que esto ocurre es que el agente no toma su decisión basándose únicamente en la posibilidad de obtener un beneficio material, sino que las valoraciones de tipo ético y las emociones también juegan un papel crucial en su elección. Si la oferta es muy desigual, es probable que B la encuentre injusta y humillante, y puede que incluso se indigne y se enfade ante la actitud de A, prefiriendo no ganar nada antes que aceptar algo que considera un ultraje. Vale la pena mencionar que los estudios también muestran que los participantes que tienen el papel A suelen presentar ofertas más o menos equitativas, porque saben bien la reacción que podría causar una propuesta injusta.<sup>764</sup> Queda claro que sentimientos tales como la indigna-

---

antropológica más acertada, lo cierto es que para elaborar una teoría de la motivación y la acción también hemos de tener en cuenta diversos factores, como la situación en la que se encuentra el agente, y esto implica tomar en consideración múltiples aspectos, desde su estado de ánimo hasta los valores que rigen su vida, pasando por su estado de salud y su situación económica.

<sup>764</sup> El juego del ultimátum pone de relieve que el modelo del *homo economicus* debe ser puesto a revisión. A tenor de esto, algunos autores proponen sustituir la noción de *homo economicus* por la de *homo reciprocans*, que tiene en cuenta elementos tales como los valores, la influencia de la cultura o las emociones a la hora de explicar la acción humana. Esta es la opinión de autores como los economistas Samuel Bowles o Herbert Gintis Samuel Bowles and Herbert Gintis, "The Revenge of Homo Economicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy," *The Journal of Economic Perspectives* (1986-1998) 7, no. 1 (1993): 83.; Samuel Bowles, "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and Other Economic Institutions," *Journal of Economic Literature* 36, no. 1 (1998): 75-111.; Samuel Bowles and Herbert Gintis, "Homo reciprocans," *Nature* 415, no. 6868 (2002):

ción, la ira, o el sentido de lo que es justo y lo que no constituyen un elemento irrenunciable de la racionalidad económica.

Como señala Nussbaum, “imaginado como alguien sin compasión hacia los demás el *Homo economicus* no es en absoluto una norma a la que debemos aspirar”. Ni siquiera, señala la autora siguiendo a Sen, “es una buena descripción del modo en que generalmente pensamos y elegimos”.<sup>765</sup> Precisamente, una de las aportaciones más valiosas de Nussbaum es otorgar un lugar privilegiado a las tendencias más humanitarias del ser humano en la deliberación sobre el diseño de una sociedad justa. En el siguiente apartado examinaremos el papel que pueden desempeñar las emociones en el contrato social.

### *8.3.3. La imaginación compasiva, el enfoque de las capacidades y el contrato social*

El enfoque de las capacidades de Nussbaum es muy exigente con los seres humanos, puesto que demanda una suerte de benevolencia generalizada y un alto grado de formación y compromiso moral por parte de los ciudadanos, ya que requiere de ellos ser atentos a las necesidades de los demás, comprender su propia vulnerabilidad y dependencia mutua, ser compasivos y, en general, hacer los mayores esfuerzos por que la dignidad humana sea respetada. La autora hace gala aquí de cierto optimismo moral, y de la voluntad ilustrada de imaginar que podemos pensar en otros modelos de justicia mejores a los actuales, o por lo menos que presten atención

---

125-8. En el ámbito de la biología evolutiva, Mark Hauser ha sostenido que somos una especie híbrida entre el *homo economicus* y el *homo reciprocans*. Hauser, *Moral Minds. The Nature of Right and Wrong*. La filósofa Adela Cortina ha defendido una línea similar en Cortina, *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, especialmente en el capítulo cuarto, dedicado al contractualismo moral y político, y en Adela Cortina, "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 42 (2010): 129-148.

<sup>765</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 488.

a algunas de las injusticias que quedan pendientes de resolver en los modelos tradicionales.<sup>766</sup>

La mayoría de pensadores de la tradición del contrato social se mostraban escépticos ante la posibilidad de incluir los sentimientos morales como un elemento relevante del contrato. Y no es que estos autores excluyeran, ni mucho menos, cualquier tipo de inclinación afectiva de sus explicaciones de la psicología y la racionalidad humanas. Hobbes, por ejemplo, puso la necesidad de vivir sin miedo como base para su teoría política. Kant, por su parte, no confiaba en las pasiones, puesto que, al dejarnos llevar por la pasión, éstas nos acaban dominando. Estar sometido a las emociones y las pasiones, dice Kant, es “*una enfermedad de la mente*, porque ambas excluyen el imperio de la razón”.<sup>767</sup> Pero este no es el principal motivo para descartar las pasiones a la hora de establecer el contrato social, sino que hay otra razón que parece todavía más importante: a menudo, desde el prisma de las pasiones los otros no son vistos como fines en sí mismos, sino como meros medios para conseguir cosas. Esto sería lo que ocurre, por ejemplo, con los afanes de dominio, de poder y de poseer.<sup>768</sup> De acuerdo con Nussbaum, Locke parece tener una opinión más optimista a propósito de las pasiones, pero también desdeña la posibilidad de derivar de ellas unos principios políticos justos.<sup>769</sup> Incluso Hume, defensor del papel fundamental de la simpatía y la benevolencia en nuestro comportamiento moral y político, admite que necesitamos unas reglas de justicia para preservar el orden en la sociedad. Nussbaum considera que el contractualismo de Rawls es más complejo, puesto que, en su descripción de la “sociedad bien ordenada” de *Teoría de la justicia*, el autor otorga una notable atención a los sentimientos morales como garantes de la concepción política para que ésta pueda mantenerse estable a lo largo del tiempo.

En resumen, ya que la existencia de una benevolencia generalizada parece poco factible, la tradición del contrato social “deriva sus principios políticos de la

---

<sup>766</sup> Algunos de los aspectos que quedan por resolver en el contractualismo clásico son precisamente aquellos que la autora trata en las *Fronteras de la justicia*: el trato a las personas con discapacidad, el alcance de la justicia más allá de las fronteras nacionales y nuestros deberes hacia los animales.

<sup>767</sup> Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, (Buenos Aires: Losada, 2010), §73, p. 220.

<sup>768</sup> *Ibid.*, § 82-85, p. 247-256.

<sup>769</sup> Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, p. 401.

idea de *ventaja mutua*".<sup>770</sup> A pesar de que esta tradición es rica, y presenta diferencias entre sus autores, Nussbaum considera que hay una serie de premisas muy generales que han marcado profundamente nuestras ideas sobre la justicia, las políticas públicas y las relaciones internacionales. Así pues, hay un conjunto de elementos constitutivos a los que hay que atender para comprender la crítica que Nussbaum realiza a los modelos contractualistas clásicos:<sup>771</sup>

1. En primer lugar, las *circunstancias de la justicia*. El proyecto de establecer unos principios políticos básicos surge en un cierto tipo de situación. Para Rawls, por ejemplo, en unas "condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es a la vez posible y necesaria".<sup>772</sup> Éstas se dividen en dos tipos: las *circunstancias objetivas*, que consisten en que las partes de la negociación sean aproximadamente iguales en capacidad física y mental, sean vulnerables a las agresiones, y se encuentren en unas condiciones de escasez moderada de recursos, de tal modo que sea necesario discutir sobre su distribución; y, por otra parte, las *circunstancias subjetivas*, que implican que las partes tienen unos intereses y necesidades similares o complementarios, pero también diferentes planes de vida (causantes de potenciales conflictos), así como conocimientos limitados.

2. Las partes son concebidas como "*Libres, iguales e independientes*". Los pensadores del contrato social suelen sostener que las partes son naturalmente *libres*: nadie es dueño de nadie, ni esclavo de nadie. Como insiste Locke, nadie debe ser sometido. Así, la libertad sería una suerte de derecho prepolítico (pertenece a cada miembro por el hecho de ser humano) y lo que se debe exigir es que cada persona limite su libertad propia para hacerla compatible con la de los demás. Estos autores sostienen asimismo que las partes son *iguales*, no sólo en el sentido moral del término, sino también en lo que refiere a poderes y recursos. La idea de que las grandes diferencias provienen de las condiciones sociales, más que de los talentos naturales, es recurrente en el siglo XVIII (Hobbes, Locke, Adam Smith). Por último, se postula

---

<sup>770</sup>Ibid., p. 401. La cursiva es mía.

<sup>771</sup> Ver Ibid., pp. 45- 53.

<sup>772</sup>Ibid., p. 46.

que los individuos son *independientes*, esto es, que no se encuentran en una situación de dominación o de dependencia en relación a otros.

3. Se entiende que *la finalidad de la cooperación social es el beneficio mutuo*. La benevolencia o el altruismo, por tanto, no tendrían un papel relevante aquí. El bien de los demás sería más bien un medio para alcanzar un fin (disfrutar de una convivencia segura y pacífica), y no un fin en cuanto tal, provocado por un deseo de justicia.

4. Los *motivos de los participantes*. Según lo que hemos dicho anteriormente, las partes actúan motivadas por su propio beneficio. Esto no quiere decir que no pueda existir una concepción del propio bien que incluya el bienestar de los otros como un elemento importante.

A pesar de que la figura del contrato social es imaginaria, y no una descripción de un momento histórico concreto, Nussbaum considera que la concepción de la persona y de sus motivaciones que representan los autores del contrato social, alimenta cierta visión del mundo y de las interacciones que las personas tenemos en él que en ocasiones elude algunos aspectos de la realidad enormemente relevantes a la hora de pensar sobre cuestiones de justicia. Así, la antropología de los teóricos del contrato social no tiene en cuenta a las personas cuyas capacidades físicas o mentales son muy distintas de las de una persona normal. Del mismo modo, cuando se refiere a las relaciones internacionales, no repara en las enormes diferencias de recursos y poder que existen entre unos países y otros. Y tampoco contempla el respeto que debemos a los animales, por muy diferentes de nosotros que sean.

Para Nussbaum, mientras que todas las personas son iguales desde el punto de vista moral (ésta es una de las ideas que se encuentra como telón de fondo tanto en el enfoque de las capacidades como en su cosmopolitismo moral y político), no todas lo son en lo que refiere a sus poderes y recursos, o incluso en lo que tocante a sus necesidades. Por obvia que sea ésta afirmación, parece adecuado prestarle atención, ya que sus consecuencias no son baladíes. Tal y como hemos señalado, las diferencias entre las personas son causadas por las condiciones sociales. Y las distinciones de rango y clase suponen siempre una diferencia de oportunidades. Dos personas iguales en dignidad moral serán tanto más distintas y entre ellas habrá una diferencia de

oportunidades mayor, cuanto más desigualdad de recursos materiales y poder haya entre una y otra. La ausencia de condiciones favorables, por tanto, hace a las personas desiguales y menos libres. Por otra parte, a pesar de que las personas podemos tener un conjunto de necesidades y aspiraciones más o menos compartido, éstas variarán en función de varios factores (edad, si existe o no algún grado de discapacidad física o psíquica, si tiene familia o no, etc.). En lo que refiere a las relaciones entre naciones también nos encontramos con que existen grandes diferencias y jerarquías entre países dominantes y dominados. ¿Cómo pensar acerca de los problemas globales y sus posibles soluciones sin tener en cuenta estas diferencias?

Por último, por las mismas diferencias que existen en cuanto a necesidades, no todas las personas son independientes: los niños dependen de sus padres y de los adultos; las personas mayores, también; los desempleados dependen de algún tipo de subsidio estatal; los enfermos, de un sistema de salud, etc. Las necesidades de estos individuos, observa Nussbaum, no dan forma a la elección de los principios políticos básicos, aunque siempre quepa la posibilidad de que sus necesidades sean atendidas en un estadio ulterior.

Así pues, la imagen que proyectan los teóricos del contrato social es la de unos individuos productivos que acuerdan renunciar a algunas prerrogativas con la finalidad de obtener beneficios de la cooperación con los demás miembros de la sociedad. Nuestra autora, partiendo de nuestra común humanidad y la fragilidad de la existencia, confronta la idea de ventaja mutua con las ideas de benevolencia y compasión como base del enfoque de las capacidades. La idea fundamental es que “en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana”.<sup>773</sup>

Desde el enfoque de las capacidades se parte de una antropología que no ve al ser humano como alguien que se aúna con otros en pos del beneficio propio, sino como un ser sociable por naturaleza que encuentra en la vida política una realización personal. Siguiendo a Aristóteles, Nussbaum sostiene que el bien del ser humano es

---

<sup>773</sup>Ibid., p. 89.



también político y social.<sup>774</sup> Asimismo, en la medida en que somos animales políticos, nuestros propios intereses se encuentran sólidamente ligados con los intereses de los otros. Por esta razón, a pesar de las preferencias personales, podemos hablar de fines compartidos. Por otra parte, también subraya que esta propuesta se diferencia de algunos tipos de contractualismo en que es una teoría orientada al resultado, y no una teoría procedimental. Como ya hemos visto, también parte de una concepción política de la persona menos ideal y más ajustada a la vida real, que contempla los períodos de necesidad o de dependencia asimétrica como un elemento ineludible de nuestra existencia.

En lo que refiere a las motivaciones de las partes para forjar el contrato social y a la finalidad de la cooperación entre las mismas, el enfoque de las capacidades se opone a la idea de que el contrato sea subsidiario del beneficio mutuo. Para Nussbaum la sociedad debe ser justa, y ello implica ocuparse incluso de aquellos miembros que no se encuentran en condiciones de cooperar como iguales con los demás.<sup>775</sup>

Por otra parte, Nussbaum otorga un papel privilegiado a la compasión en las motivaciones de las partes. Esto, junto con su concepción política de la persona como naturalmente sociable y susceptible de compartir fines con los demás, le hace incluir los sentimientos benevolentes desde el principio. Por lo que hace a la compasión, recordemos que, para la autora, esta emoción entraña “el convencimiento de que el bien de los demás es una parte importante de mis propios fines y objetivos”.<sup>776</sup> Si otros ciudadanos padecen algún tipo de limitación o recorte en sus capacidades, el individuo compasivo sentirá que aliviar los padecimientos del sufriente forma parte de su

---

<sup>774</sup>Ibid., p. 97.

<sup>775</sup> En este sentido, Adela Cortina señala que la justicia es un valor. Y, dado que “las personas se ponen en movimiento por el deseo de encarnar un valor o de alcanzar un bien”, la justicia “es capaz de despertar conductas” (Cortina, *Alianza y contrato: política, ética y religión*, p. 117). El alcanzar una sociedad justa se presenta, en consecuencia, como la mejor de las motivaciones. Ahora bien, como complemento a lo que señala Nussbaum, podríamos añadir que, si bien estamos de acuerdo con que la justicia es el valor que debe gobernar una sociedad, lo que nos hará falta entonces será descubrir cómo podemos establecer qué es lo justo. El procedimentalismo propuesto por la ética del discurso viene a llenar este vacío.

<sup>776</sup>Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, p. 102.

propio bien. La compasión se presenta aquí como un apoyo a la hora de ensanchar las inclinaciones redistributivas de los miembros de una sociedad.

Una sociedad que aspire a ser justa hará bien en fomentar este tipo de sentimientos morales. Al fin y al cabo, la imagen del ser humano y del contrato social que nos ha llegado a través de la tradición no es más que eso, una imagen, y no una descripción real de lo que los seres humanos son. Menos aún de lo que los seres humanos pueden y deben llegar a ser. Tenemos, por tanto, libertad para modelar nuestras aspiraciones como comunidad política. En cuanto a la imagen de nosotros mismos como criaturas políticas, la educación de la imaginación compasiva nos sirve para hacernos una idea vívida de los sufrimientos de otras personas en nuestro propio ser, y a predisponernos a la ayuda y la solidaridad mutuas. Nussbaum concluye que nuestro material constitutivo básico parece más rousseauiano que hobbesiano, puesto que si se nos concientia adecuadamente acerca de las privaciones y los padecimientos de otras personas, así como de la común humanidad que nos une, consideraremos un imperativo moral acabar con estos sufrimientos.

#### *8.3.4. ¿Imaginación empática o diálogo entre los afectados?*

Una última cuestión que es preciso tratar antes de hablar de la educación de las emociones es de la posibilidad que abre la ética del discurso como complemento a la imaginación empática y viceversa.

Nussbaum insiste en recurrir a la imaginación empática: cuanto más conscientes seamos de los sufrimientos y las carencias de los otros, más proclives seremos a prestar nuestra ayuda. En otras palabras: empatizar con el otro, ponernos en su lugar, y compadecernos de sus padecimientos, hace que nos preocupemos por él, y que deseemos que el mundo sea de tal modo que esos padecimientos sean paliados. Ahora bien, hay una objeción que podría lanzarse contra esta forma de proceder. La imaginación empática es totalmente monológica. Las criaturas políticas de Nussbaum conjeturan cómo sería estar en la piel de los otros, incluso aquellos que son muy distintos de sí mismos, y esto da forma a su agencia moral y a la manera en que afrontan las decisiones que a todos nos afectan.

Ahora bien, como señala Adela Cortina, según la ética del discurso, los seres humanos no somos únicamente individuos que decidimos o no sellar un pacto; tampoco seres que experimentan una simpatía y un respeto hacia otros, o que pueden dar respaldo a una legislación en que se tenga en cuenta a todos los seres humanos. Somos todas esas cosas, pero también somos “*en relación con otros sujetos*”,<sup>777</sup> es decir, que todo cuanto hacemos y somos se encuentra en el territorio de la intersubjetividad.

A pesar de que Nussbaum sostiene que el ser humano es vulnerable y dependiente, y de que ésta es una de las ideas centrales de su pensamiento, el modelo de racionalidad política que presenta es monológico: no pivota en torno a la capacidad de los seres humanos para dialogar, sino en torno a su capacidad para imaginar cómo sería estar en el lugar del otro. Mecanismo valioso, sin duda, pero que no presta la suficiente atención a la dimensión dialógica no ya de la existencia, sino de toda actividad política. El paradigma de la ética discursiva, por el contrario, pone el acento en esta capacidad discursiva. Los agentes morales son “interlocutores válidos” que deben ser reconocidos como tal por el resto. Con razón afirma Cortina que “cualquiera que realiza una acción comunicativa, cualquiera que argumenta en serio, ha reconocido que su interlocutor, actual o virtual, es –como él– un ser dotado de competencia comunicativa y, por lo tanto, que ambos están ligados por un vínculo comunicativo, que lleva aparejadas determinadas obligaciones”. Y a lo que nos obligamos es, precisamente, a darnos razones. Dado que entre nosotros existe un *vínculo*, una *ligatio*, nos sabemos “mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa”.<sup>778</sup> Lo justo o injusto de las normas, en consecuencia, se dirime en el diálogo, un diálogo que abarca virtualmente a todos los afectados y satisface intereses universalizables.

Pese a esta objeción, qué duda cabe de que la capacidad de imaginación empática posee un gran valor. Incluso en la situación ideal de diálogo, aquella en la que la desfiguración sistemática de la comunicación queda anulada, las oportunidades de elegir y realizar actos de habla son repartidas de forma simétrica, y existe la garantía

---

<sup>777</sup>Adela Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, (Oviedo: Nobel, 2007), p.160.

<sup>778</sup>Ibid., p. 161.

de poder intercambiar los roles de diálogo,<sup>779</sup> la imaginación empática es necesaria para articular el plano de lo abstracto y los intereses universalizables y prestar atención a las vidas particulares.

#### 8.4. LA EDUCACIÓN MORAL Y EL CULTIVO DE LA IMAGINACIÓN

##### *8.4.1. La literatura en la educación moral*

Nussbaum insiste en la necesidad de cultivar la capacidad de imaginar las razones que mueven a actuar a personas que son distintas de nosotros, así como a preguntarnos por sus opciones y formas de vida, para que dejemos de verlas como “extraños que nos amenazan” y pasemos a verlas como “seres que comparten con nosotros muchos problemas y oportunidades”.<sup>780</sup> De lo que se trata, por tanto, es de lograr resquebrajar las diferencias de género, nacionalidad, religión o clase social que nos llevan a desatender y abandonar la preocupación por nuestra común humanidad. Las humanidades y las artes, como veremos, poseen un papel fundamental a la hora de lograr este cometido, puesto que “cultivan poderes de la imaginación que son esenciales para la construcción de la ciudadanía”.<sup>781</sup> La democracia requiere de institucio-

---

<sup>779</sup>Adela Cortina, *Ética mínima*, (Madrid: Tecnos, 1986), p. 60. Adela Cortina también ha sostenido que es “imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan sólo por lo que satisface intereses universalizables sin sentirse atraído por determinados valores, sin incorporar un cierto carácter, sin contar con sentimientos morales. En suma, sin una razón cordial”. Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, p. 183.

<sup>780</sup>Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 121.

<sup>781</sup>Ibid., p. 121. Un estudio reciente en neurociencia y psicología de la New School for Social Research sugieren que la literatura (a diferencia de otros formatos como la ficción popular, la no ficción o a la ausencia total de lectura), mejora nuestra capacidad para elaborar “teorías de la mente”, esto es, para comprender los estados mentales de los demás, habilidad que constituye un elemento básico de las relaciones humanas. Ver David Kidd and Emanuele Castano, "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind", *Science* 342, no. 6156 (2013): 377-380.

nes y procedimientos; pero éstas, a su vez, necesitan de una ciudadanía formada y preocupada por los asuntos públicos para mantenerse saludables.

Nuestra autora defiende que la literatura es un recurso especialmente valioso para dar forma a nuestras capacidades morales, y, en particular, para configurar nuestra capacidad para comprender a personas que son distintas de nosotros. Aunque otorga un lugar privilegiado a la literatura, también contempla la importancia de otras artes. Así, sostiene que la danza, la música, la pintura, la escultura y la arquitectura, todas “cultivan nuestras capacidades de juicio y sensibilidad”.<sup>782</sup> El motivo que hace que la literatura tenga un lugar preeminente es que ésta hace que seamos capaces de aproximarnos a las vidas ajenas “con un interés mayor al de un turista casual”,<sup>783</sup> puesto que predispone nuestro entendimiento de un modo más receptivo a los problemas que acucian la vida de las personas, y hace que nos sintamos involucrados incluso con aquellos que parecen muy diferentes de nosotros mismos.

La lectura también ensancha nuestra capacidad para comprender cómo las circunstancias pueden impulsar o destruir los proyectos vitales de las personas. Proyectos que, con frecuencia, no difieren mucho de los nuestros propios, puesto que todos los seres humanos compartimos un conjunto básico de necesidades y expectativas vitales (relativas a cosas tales como la familia, la amistad, la salud, el hogar, etc.), por más que la plasmación particular que tomen unas y otras sea tan diversa como personas existen. Esta idea guarda estrecha relación con el ejercicio de una compasión racional que contribuya a hacernos ver las desgracias ajenas (como, por ejemplo, la pobreza o la falta de educación) no como un mal merecido, sino como un acontecimiento sobrevenido que también hubiera podido truncar nuestras propias vidas, o haberlas hecho muy distintas de lo que son.

Por lo común, la compasión por el otro sufriente entendida como agitación interna, o como sentimiento, es un fenómeno que se dirige a otro individuo (o conjunto de individuos) en particular, y no a abstracciones. No obstante, el ejercicio de la compasión racional puede penetrar de tal modo en el carácter que no sólo se dirija

---

<sup>782</sup>Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 122.

<sup>783</sup>Ibid., p. 125.

a objetos particulares, sino que sea capaz de extenderse a otros objetos indefinidos (por ejemplo, los seres humanos en general). Esta capacidad de compadecer al otro en abstracto tendría cierta relevancia en nuestras deliberaciones como ciudadanos. La conciencia de que algunos males como la enfermedad, o la falta de empleo son algo que simplemente ocurre, y no algo que dependa únicamente de la diligencia o la dejadez individual, llevará a los ciudadanos a apoyar lo que Rawls denominó “el principio de diferencia”, “que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.<sup>784</sup> La compasión, como reitera Nussbaum, entraña la comprensión de la propia vulnerabilidad ante la desgracia. Esta emoción hace que alberguemos “el pensamiento de que la persona que sufre podría ser yo”.<sup>785</sup> Este resorte psicológico nos persuade para que consideremos que es conveniente ayudar a aquél que se encuentra en una situación de necesidad: contemplar su desgracia nos hace pensar que podríamos ser nosotros los que nos encontráramos en su lugar, y que también deseáramos ser amparados en tal circunstancia. La compasión, por tanto, puede enriquecer nuestra faceta no ya como agentes morales, sino como ciudadanos, haciéndonos más sensibles a las necesidades de los demás e inclinando nuestras decisiones políticas hacia la cooperación y la solidaridad.

Nussbaum toma estas ideas para la educación moral principalmente de Rousseau, para quien una buena formación debe prepararnos para las vicisitudes de la fortuna. Y esto pasa por reconocer al otro, cualquiera que sea su condición: esclavo, enfermo, miembro de otra clase social, etc. La postura de Rousseau se recoge con claridad en el siguiente fragmento:<sup>786</sup>

---

<sup>784</sup>Rawls, *El liberalismo político*, p. 36.

<sup>785</sup>Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 128.

<sup>786</sup>Ibid., p. 130-131.

Dejémosle sentir las calamidades humanas (...) Inquietemos y asustemos su imaginación con los peligros que constantemente rodean a los seres humanos. Permitámosle contemplar todos estos abismos que los circundan y que escuche vuestra descripción, bien asido a ustedes por miedo a caer en sus profundidades.

Rousseau considera importante educar a su pupilo en la conciencia de su propia vulnerabilidad y debilidad. Esto, como hemos visto en la primera parte de esta tesis, es una condición necesaria para la compasión, para que el espectador comprenda que sus posibilidades son muy parecidas a las del otro sufriente.

Pese a esta visión de la literatura y del arte, Nussbaum reconoce que “la imaginación cívica no es la única función de la literatura”, pero aun así, sostiene que ésta es “una función primordial”.<sup>787</sup> Así pues, no pasa por alto que la enseñanza moral que podamos extraer de una obra de arte no agota, ni mucho menos, su belleza. Está claro que las grandes obras destacan por su perfección formal y por su valor estético. No obstante, la autora considera que es imposible leer una tragedia de Sófocles o una novela de Dickens sin sentirse conmovido por las desventuras de sus protagonistas, y que, si éstas nos producen una perturbación del ánimo es porque somos capaces de contemplarlas a través de un elenco de ciertas categorías morales y políticas. La lectura se entrelaza de este modo con nuestras creencias relativas a los elementos que toda vida buena necesita para ser tal, y con aquellas creencias que tienen que ver con las dificultades que encaran las clases más desfavorecidas de la sociedad. Según Nussbaum, aquellos críticos pertenecientes a la “Nueva Crítica”, que defendían una lectura exclusivamente formal de las obras literarias, excluyendo toda preocupación por las dimensiones históricas y sociales de las mismas, también llevaron a cabo un acto político: un acto inmovilista. A pesar de que la formación del agente moral y del ciudadano no es el principal objetivo del arte y la literatura, queda claro que ambos pueden ser empleados con esta finalidad.

Algo que es preciso valorar a la hora de tener en cuenta el papel que la literatura puede tener en la formación moral es que ésta, por sí misma, no siempre enseña cosas buenas. Una narración también puede estar del lado de la crueldad, si el lector

---

<sup>787</sup>Ibid., p. 125.

no es capaz de realizar una reflexión debido a su juventud, a su falta de formación o a la carencia de ciertas categorías mentales necesarias para poder ser crítico (pensemos en una lectura superficial de una novela como *American Psycho*). También puede ocurrir que, simplemente, las obras literarias reproduzcan o fomenten estereotipos y prejuicios. Simone de Beauvoir, por ejemplo, estudió la imagen que afamados escritores como Montherlant, D.H. Lawrence, Claudel, Breton o Stendhal proyectaron de la mujer como un ser ignorante, incapaz de captar la realidad, deficiente por naturaleza, cuya vocación era la inmanencia y la dejación de su autonomía.<sup>788</sup>

Nuestra autora cree que la propia literatura también tiene un papel importante en el desarrollo del espíritu crítico. Así, la lectura no sólo debería estimular la capacidad empática del lector, sino también su capacidad para cuestionar algunas prácticas y valores. Ahora bien, según lo que hemos argumentado, la literatura por sí sola no es suficiente para adquirir un sentido crítico. Precisamente por esta razón, en los próximos apartados hablaremos de las habilidades y los conocimientos que los jóvenes deben adquirir para ser capaces de desarrollar sus habilidades de juicio y evaluación. Convenimos con Nussbaum en que lo que parece ser una exigencia irrenunciable es el cultivo de la capacidad crítica, que posibilita un acercamiento a los textos y también al mundo, con aquella “actitud socrática” a la que con tanta frecuencia alude la autora.

#### *8.4.2. Ciudadanía universal, relativismo y políticas de identidad*

Nussbaum sostiene que el objetivo de insuflar una conciencia de ciudadanía mundial en los individuos “se opone profundamente al espíritu de fomento de la identidad grupal, según la cual la afiliación primaria de alguien es hacia el propio grupo local, ya sea religioso étnico o basado en la sexualidad o el género”,<sup>789</sup> y denuncia que la oferta académica actual se basa precisamente en dichas políticas de identidad: “bajo el distintivo de “multiculturalismo” –que puede hacer referencia al ade-

---

<sup>788</sup>de Beauvoir, *El segundo sexo*.

<sup>789</sup>Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, p. 151.



cuando reconocimiento de la diversidad humana y la complejidad cultural- ha surgido algunas veces una nueva visión antihumanista, una que alaba la diferencia de un modo poco crítico y que niega toda posibilidad de intereses y entendimiento comunes”.<sup>790</sup> La autora propone un ejemplo literario para mostrar dos lectoras opuestas de una misma obra.

Desde la óptica de las políticas de identidad, *El hombre invisible* de Ellison negará la posibilidad de comprensión, o de tener una experiencia compartida, a todo aquél que no sea afroamericano. Nussbaum, por el contrario, es de la opinión que una persona no tiene por qué pertenecer a un grupo que ha sido tradicionalmente oprimido para comprender las vivencias que un individuo trata de transmitir a través de la escritura. Si las cosas fueran así, la experiencia de las heroínas trágicas sería incomprendible para el hombre contemporáneo, y una novela que tuviera como protagonista a un esclavo negro sería incomprendible para un europeo blanco de nuestros días. Desde la perspectiva cosmopolita se considerará que la obra contribuye a revelar universales humanos como la búsqueda del sentido de la vida, el sufrimiento relacionado con la pérdida de los seres queridos, o las pasiones levantadas por el amor. En el caso del ejemplo propuesto por Nussbaum, la lectura invita a que cualquiera se sienta concernido por el problema de la discriminación racial.

La idea de bien común es una de las ideas de fondo que guía la deliberación pública. De acuerdo con esta concepción, “los ciudadanos aparecen esforzándose por deliberar y por entender más allá de las divisiones”,<sup>791</sup> y entienden que hay metas comunes que podemos alcanzar mediante la cooperación. La perspectiva identitaria, por el contrario, aborda la deliberación política de una forma muy distinta, describiendo el cuerpo ciudadanos “como un mercado de grupos de interés basados en la identidad, que compiten por el poder”.<sup>792</sup> Según la autora, esta concepción mercantilista de la democracia se debe en gran parte a las concepciones reduccionistas de la racionalidad económica, que no hacen sino debilitar la cultura política. Por otra parte, esta visión de las políticas de identidad hace de las diferencias algo que debe afir-

---

<sup>790</sup>Ibid., p. 151.

<sup>791</sup>Ibid., p. 151.

<sup>792</sup>Ibid., p. 151.

marse, en vez de algo que debe comprenderse. Se adopta así una actitud beligerante, que reviste su causa de una estética combativa, y que siempre busca unos Otros (teóricamente muy diferentes) a partir de los cuales definir la propia esencia. Desde esta perspectiva, además, parece que se renuncia a la idea de deliberación racional, puesto que, los grupos de interés, ni tienen intención de entenderse (cada uno busca su autoafirmación, aun si esto va en detrimento de una utilidad que beneficia a todos, incluyéndolos a ellos), ni pueden hacerlo (ya que, supuestamente, son tan diferentes entre sí, y sus objetivos difieren tanto, que sería imposible pensar en un proyecto común). Convendrá por tanto, estar prevenidos ante los excesos de este tipo de políticas y de las derivas perniciosas que puedan imprimir en la educación.

#### *8.4.3. Las artes y las humanidades en la formación de una ciudadanía democrática*

Uno de los principales problemas que preocupa a Nussbaum es la deriva actual que está siguiendo la educación. Ésta, sometida a los imperativos del crecimiento económico, está viendo cada vez más marginadas las artes y las humanidades en sus programas de estudios. Nuestra autora, que en sus trabajos sobre el desarrollo humano ya se ocupó de desmentir la falacia que asocia el crecimiento económico con el aumento de la calidad de la vida, considera también que las artes y las humanidades conforman los cimientos de una buena ciudadanía, puesto que son imprescindibles para desarrollar la inteligencia y la capacidad crítica, el pensamiento autónomo, y los medios para poner en cuestión las tradiciones irracionales o la presión de los pares.

Estos cambios en los planes de estudios vienen impulsados principalmente por los Estados, que, obsesionados con la productividad y el crecimiento económico, están relegando a un plano secundario ciertas disciplinas que sirven para formar y fortalecer algunas de las aptitudes que son necesarias para mantener la buena salud de la democracia. En una época en la que los recortes, y en especial los recortes de aquellas cosas que supuestamente resultan inútiles o improductivas, la mutilación de las materias relacionadas con las artes y las humanidades es presentada por los gobiernos como una medida en pos de la competitividad.

Pero los gobiernos no son los únicos responsables de la remisión de estas áreas de estudio en los centros de enseñanza, sino que los padres también han participado activamente en su descrédito. La mayor parte de los progenitores consideran que el objetivo de la educación no es otro que conseguir un empleo bien remunerado. La idea de que sus hijos serán algún día no sólo trabajadores, sino también ciudadanos, miembros de una comunidad política y de convivencia, en la que se deberán tomar decisiones que afecten tanto a otros como a ellos mismos, les resulta totalmente ajena. También los jóvenes que empiezan sus estudios universitarios prefieren las carreras denominadas “con futuro”, es decir, con buenas posibilidades de empleo y promoción, que las carreras humanísticas, cuya “utilidad” (siempre se utiliza este término) son incapaces de comprender, puesto que ellos mismos conciben su *formación* no como algo integral, que les ayude a comprender sus propias experiencias internas, sus relaciones con los demás y otras cuestiones de indudable interés (la libertad humana, cómo somos capaces de entender el mundo y de representárnoslo, la diferencia entre hechos e interpretaciones, el miedo ante la muerte, la distinción entre lo descriptivo y lo normativo ...), sino como una herramienta para triunfar en el mercado laboral.

Como asimismo señala Nussbaum, también en el ámbito académico se ha dejado de lado la Universidad concebida como lugar de transmisión de conocimiento y cultivo del saber, y se ha pasado a una concepción centrada en la producción y la rentabilidad.

Nuestra autora insiste, por tanto, en que el crecimiento económico por sí mismo no traerá consigo una disminución de las desigualdades sociales, mejoras en la educación, libertades civiles y religiosas, un progreso en el estado de las relaciones entre sexos y entre razas, o un sistema de salud de calidad para todos los ciudadanos. Como ya hemos sugerido, China constituye un ejemplo de país que ha logrado un asombroso crecimiento económico que deslumbra al resto de naciones, pero que deja mucho que desear respecto del estado de otras cuestiones que tienen que ver con la calidad de la vida de sus habitantes. También es un ejemplo claro de que la productividad y la competitividad no se traducen en un florecimiento de la democracia. Como también hemos visto, por oposición a las perspectivas que ponen el crecimiento económico como medidor de la prosperidad de un país, Nussbaum, junto al econo-

mista Amartya Sen, propone un modelo alternativo para medir la calidad de la vida, el “paradigma del desarrollo humano”, según el cual:

Lo que importa son las oportunidades o “capacidades” que posee cada persona en ciertas esferas centrales que abarcan desde a vida, la salud y la integridad física hasta la libertad política, la participación política y la educación. Este modelo de desarrollo reconoce que todas las personas gozan de una dignidad humana inalienable y que ésta debe ser respetada por las leyes y las instituciones.<sup>793</sup>

La autora insiste en que dos de las cuestiones clave que se deben abordar para lograr sociedades verdaderamente democráticas son la redistribución y la igualdad de oportunidades.

Ahora bien, un ciudadano difícilmente podrá identificar de qué problemas adolece la sociedad a la que pertenece y cuáles pueden ser las posibles soluciones, ni tampoco adquirir un interés por las dos cuestiones clave referidas, si no sabe nada acerca de la lucha de clases; acerca del modo en que las diferencias de clase o de otro tipo (de raza, sexo, religión, etc.) afectan las oportunidades de las personas; sobre las diferencias que hay entre la vida urbana y la vida rural, o la vida en países del primer mundo y países en vías de desarrollo; sobre cómo las oportunidades vitales vienen determinadas en gran medida por la organización política; sobre qué tipos de organización política existen, y qué ventajas e inconvenientes aporta cada una; acerca de cómo los roles de género fijan el papel de los hombres y las mujeres, tanto en el ám-

---

<sup>793</sup>Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, p. 47. La propuesta de Nussbaum, no obstante, se separa de la de Sen en algunos aspectos. Nuestra autora, por ejemplo, enumera diez capacidades básicas, mientras que Sen prefiere evitar dotar de contenido sustantivo su visión de las capacidades. Otro aspecto es que Nussbaum postula la noción de “umbral”, que es el nivel mínimo que cada ciudadano debería gozar de cada una de las capacidades. Otra cuestión a destacar es que la autora pretende articular una explicación de cómo las capacidades (junto con la idea de “umbral”) pueden proporcionar las bases para unos principios constitucionales que los ciudadanos puedan exigir a sus gobernantes. Sobre las diferencias entre Sen y Nussbaum, explicadas por ella misma ver la Introducción de Nussbaum, Sen, y World Institute for Development Economics Research, *La calidad de vida*.

bito público como en el interior del hogar; etc. Como con gran tino señala la propia Nussbaum: “aunque el conocimiento no garantiza la buena conducta, la ignorancia es casi una garantía de lo contrario”.<sup>794</sup>

Una sociedad que quiera mantener la buena salud de la democracia y promover la igualdad de oportunidades para todos sus miembros, deberá fomentar un conjunto de aptitudes en la ciudadanía:<sup>795</sup>

- 1) La aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación, analizarlas, examinarlas, argumentarlas y debatirlas, con la posibilidad de impugnar también la autoridad o la tradición.
- 2) La aptitud de reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos que uno, aunque sean de distinta raza, religión, género u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación.
- 3) La aptitud para interesarse por la vida de los otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.
- 4) La aptitud para imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos.
- 5) La aptitud para emitir un juicio crítico sobre los dirigentes políticos, pero con una idea realista y fundada de las posibilidades concretas que éstos tienen a su alcance.

---

<sup>794</sup>Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, p. 115.

<sup>795</sup>Ibid., p. 48-49.

- 6) La aptitud para pensar en el bien común de la nación como un todo, no como un grupo reducido a los propios vínculos locales.
- 7) La aptitud de concebir a la propia nación como parte de un orden mundial complejo en el que distintos tipos de cuestiones requieren de una deliberación transnacional inteligente para su solución.

Pero todas estas aptitudes no se pueden desarrollar si uno no conoce la historia de los países, la historia del trabajo, la historia del pensamiento, la historia de las religiones o la historia del arte. Tampoco sin las habilidades de análisis crítico, de síntesis, de abstracción y de razonamiento, propias de la filosofía, y tan necesarias para abandonar la repetición de tópicos irreflexivos y estereotipos y aprender a pensar por uno mismo, apoyándose en las ideas que otras mentes más brillantes han formulado. Saber leer y escribir bien en la propia lengua, no es un asunto baladí, aunque a menudo no se le preste la menor atención; y, si se aprende a hacerlo también en alguna otra lengua, tanto mejor.

Asimismo, será preciso que los ciudadanos desarrollen la capacidad discursiva de poner en el lugar del otro, de tratar de comprender su punto de vista. Cuanto más completa sea formación de uno en cuanto a la comprensión de las desigualdades, el conocimiento de las diferencias entre clases sociales, o entre sexos, por poner sólo algunos ejemplos, mejor pertrechado se encontrará para entender al otro como un ser merecedor de respeto, por lo demás con una serie de aspiraciones, expectativas y problemas muy parecidos a los suyos propios.

De forma similar, el conocimiento del medio social es preciso para comprender que el bien de todos los seres humanos se encuentra interconectado, ya que, en un mundo cada vez más globalizado, las decisiones que se toman en una parte del mundo afectan irremediablemente a los ciudadanos que se encuentran al otro lado del globo.

Por último, la capacidad para dar un sentido a la propia existencia y para conocerse a uno mismo, y los placeres que se derivan de este tipo de conocimientos no son una cuestión menor, por más que en los planes de estudios rara vez se muestre una preocupación por ellas. Con toda probabilidad, podríamos ahorrarnos grandes

dosis de infelicidad y de descontento con la vida (y las consecuencias sociales que de ello se derivan) si la meta de la educación fuera formar a las personas para que tuvieran una inteligencia rica (y no sólo orientada a la adquisición de riqueza) y la capacidad de ser autónomas, en vez de meros productores de objetos (eficaces y competitivos, eso sí), piezas de un engranaje cuya actividad no puede dotar de sentido a sus vidas.

Nuestra autora insiste en que también es importante tener en cuenta la forma en que estas materias son transmitidas a los alumnos. Nussbaum invoca aquí las ideas del gran pedagogo y filósofo John Dewey, que defendió que un programa de estudios adecuado debería tener en cuenta más dimensiones de la historia que la historia de las vicisitudes militares y políticas. Por el contrario, “la historia económica es más humana, más democrática y por tanto más liberalizadora que la historia política. No trata de la elevación y caída de los príncipes y los potentados, sino del desarrollo de las libertades efectivas (...).”<sup>796</sup> De forma similar, es importante comprender la economía global no sólo en términos económicos, sino también en términos humanos. Nussbaum señala la importancia de que los alumnos comprendan cuál es el origen de los productos que compran. Para ello es preciso recurrir a una historia del trabajo, recrear el modo en que la nación ha ido construyendo su economía, su mercado laboral y las oportunidades para las personas que se derivan de ello, creando así conciencia de las distintas condiciones de vida que se encuentran detrás de cada bien consumido.

## 8.5. SOBRE LA EDUCACIÓN DE LAS EMOCIONES

En el apartado anterior hemos enumerado un conjunto de aptitudes que es necesario que las personas desarrollen para que puedan hacer un ejercicio plenamente informado y responsable de su ciudadanía. Ahora bien, es preciso averiguar por qué en ocasiones resulta tan difícil que los miembros de una sociedad se comprometan con este tipo de actitudes de respeto e interés mutuo y no se comporten, por el

---

<sup>796</sup> John Dewey. *Democracy and Education*. Nueva York: Dover, 2004. p. 207. Citado en *Ibid.*, p. 120.

contrario, con animadversión hacia otras personas y grupos sociales distintos de ellos mismos. Como hemos visto, las emociones poseen una importancia capital a la hora de explicar estas conductas. Admitiendo que en ellas hay un potencial humanizador enormemente valioso para la vida moral y política, hemos defendido que también hay que estar muy atentos a las inclinaciones perversas que en ocasiones se encuentran vinculadas a emociones como la vergüenza o la repugnancia, así como al papel que desempeñan las instituciones a la hora de administrar las economías emocionales de las sociedades.

Los repertorios emocionales se empiezan a adquirir a una edad muy temprana, como también hemos explicado. En la primera infancia aparecen el amor y el odio, la vergüenza originaria y la envidia, la culpa y la reparación del mal. También aparece, algo más tarde, la repugnancia, mezcla de reacción fisiológica e imaginación, relacionada con las ideas de contaminación e impureza, que posteriormente puede proyectarse sobre personas o grupos estigmatizados.

La repugnancia, pero también el resto de emociones, son “un poderoso vehículo de enseñanza social”.<sup>797</sup> A través de cada emoción se transmiten un conjunto de actitudes hacia diversas cuestiones. Por ejemplo, a través de la repugnancia, se aprenden “actitudes hacia la condición animal, la mortalidad y aspectos relacionados de género y sexualidad”. Si bien, tal y como hemos visto, los objetos primarios de la repugnancia son más o menos universales precisamente porque son cosas susceptibles de enfermarnos, otros objetos “se convierten en blanco de repugnancia como resultado de formas altamente variables de educación y tradición social”. Mediante este mecanismo, el “nosotros”, y, en última instancia el “yo” procuran mantenerse alejados de la contaminación y la impureza que es inherente a los objetos señalados como repugnantes. Como señala Nussbaum, los juegos del tipo “caza-piojos” constituyen las primeras tentativas de llevar a cabo estas separaciones. Mediante este juego, que suele aparecer alrededor de los siete u ocho años, los niños simulan que cazan alimañas o piojos de la cabeza de otros niños, generalmente aquellos por los que sienten antipatía, o son más débiles, o son vistos como ajenos al grupo dominante. El

---

<sup>797</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 118. Las citas que siguen son de la misma página.



juego constituye una “forma de subordinación basada en la repugnancia, conocida en todas las sociedades, y de ese modo dan origen a grupos de humanos que supuestamente tienen las propiedades repugnantes de suciedad, mal olor, contaminación”.<sup>798</sup> Los niños aprenden de esta forma a establecer desigualdades y jerarquías marginando a algunos de sus compañeros y elevándose por encima de ellos mediante su estigmatización.

Otra de las fuerzas que tiran en dirección opuesta la capacidad de pensamiento autónomo y la disposición a interesarnos por la vida de los demás es la obediencia a la autoridad. Nussbaum cita los famosos experimentos de Stanley Milgram para explicar este mecanismo psicológico. En estos experimentos, Milgram mostró cómo las personas podemos llegar a hacer a otros cosas que consideramos horribles, simplemente si nos lo pide alguien a quien otorgamos cierta autoridad, como un científico con bata blanca. Y actuamos de esta manera incluso si ejecutamos la orden con remordimientos por hacer sufrir a otro ser humano.<sup>799</sup> De forma similar, Solomon Asch, mostró que la presión de nuestros pares también puede deformar nuestro juicio. Estamos dispuestos a decir que vemos una cosa del modo en que los demás dicen que la ven, aún si en realidad no la vemos así. Nadar a contracorriente resulta demasiado duro, y, con frecuencia, sucumbimos con suma facilidad ante la presión de los pares, ya que buscamos la aprobación de los mismos.<sup>800</sup>

Una tendencia humana bastante ubicua, y que está relacionada con las dos anteriores, es la de sumarse a la humillación y la estigmatización de los que son considerados distintos, o anómalos, por el mero placer (si es que se le puede llamar así) de dominar y someter, y en particular de hacerlo con los que se encuentran más indefensos. Existen innumerables ejemplos de esta tendencia cuyos indicios, además, comienzan a atisbarse a una edad muy temprana (como ya hemos visto que ocurre en el caso de la repugnancia). Nussbaum ejemplifica estas inclinaciones precoces con un estudio realizado en un aula con niños. En este estudio, Jane Elliot, una profesora de

---

<sup>798</sup>Ibid., p. 119.

<sup>799</sup> Ver Asch, *Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against an Unanimous Majority*, 1-70; Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*.

<sup>800</sup>Asch, *Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against an Unanimous Majority*, 1-70.

primaria, persuadió a sus alumnos de que los niños de ojos azules eran mejores que los niños de ojos marrones. Pronto, los pequeños que creían ser mejores, comenzaron a obtener mejores resultados académicos, y a tener un comportamiento desdeñoso y altivo hacia sus compañeros menos agraciados. Algún tiempo después, la profesora informó a sus alumnos de que se había equivocado: los niños de ojos marrones eran en realidad más inteligentes que los de ojos azules. ¿Qué ocurrió entonces? Pues que los pequeños de ojos marrones se comportaron exactamente de la misma forma en que los del otro grupo se habían comportado con ellos. Es decir, que el sufrimiento y la marginación que ellos mismos habían padecido no les sirvieron, por sí solos, para ser más compasivos o benévolos.<sup>801</sup> En los experimentos de la prisión de Stanford dirigidos por Philip Zimbardo parecemos encontrar un mecanismo psicológico muy similar al de los niños: los participantes que desempeñaban el rol de vigilantes, tampoco tardaron en maltratar y humillar a los que representaban el rol de prisioneros.<sup>802</sup>

---

<sup>801</sup>Hubiera sido bueno poder comprobar qué hubiera ocurrido si, con la inversión de roles, se hubiera hecho reflexionar a los niños de ojos marrones sobre su situación precedente, de tal modo que se hubiera aprovechado el material emocional previo (relacionado con el sufrimiento, la tristeza, la vergüenza, etc.) para que los niños comprendieran por qué es malo que los demás sean crueles con uno. Esto quizá hubiera servido para orientar tanto las disposiciones emocionales como las acciones que estaban por venir. Es preciso señalar, no obstante, que la intención de la profesora no era que los niños desarrollaran inclinaciones compasivas, sino que tuvieran experiencia en carne propia de lo que era la discriminación para que no repitieran esos comportamientos, cosa que, a juzgar por las opiniones expresadas por los participantes años después, consiguió con éxito. El vídeo del estudio, así como una batería de entrevistas posteriores pueden encontrarse en:

<http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/divided/etc/view.html>.

<sup>802</sup> Zimbardo habla de estos experimentos en Philip Zimbardo, *Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, (Nueva York: Random House, 2008). Tanto los experimentos de Zimbardo como el resto de los estudios mencionados recuerdan de forma inevitable la “banalidad del mal” postulada por Arendt, según la cual los motivos y el carácter que llevan a hacer el mal no son monstruosos, sino banales. Los especialistas que tuvieron que realizar un informe psicológico para el juicio, describieron a Eichmann como una persona normal, no como aun monstruo o un enfermo. Él mismo afirmó que no era un canalla, sino alguien que cumplía órdenes de forma diligente y meticulosa. Y esto planteó, al parecer de Arendt, la mayor dificultad moral y jurídica para los jueces, que zanjaron la cuestión asumiendo que el acusado era un embustero. Arendt concluye que sus acciones derivaron de la falta absoluta de pensamiento (la filósofa distinguió claramente la falta de pensamiento de la estupi-

En los apartados anteriores, hemos dedicado gran atención a la participación de emociones como la vergüenza y la repugnancia a la hora de establecer jerarquías de incluidos y excluidos, de privilegiados y marginados, de denigradores y humillados. Mediante el recurso a alguna de estas emociones, el *otro* es representado como un ser repulsivo, aberrante y vil. De lo que se trata es de despojar a ese otro de todo indicio de humanidad, para establecer una frontera bien delimitada entre los que son como él, *ellos*, y *nosotros*. Una persona que no ha recibido una adecuada formación ciudadana, será propensa a buscar un chivo expiatorio sobre el que descargar la rabia y la indignación por los problemas. Dado que la comprensión del mundo se le escapa, este mal llamado ciudadano busca una explicación fácil con la que satisfacer la necesidad de entender y de posicionarse ante una cuestión de interés público.

Pero no todo son malas noticias. También hemos visto cómo los niños tienen inclinaciones con una carga moral positiva desde sus primeros meses de vida, tanto mecanismos empáticos que provocan automáticamente su llanto ante el llanto de otros bebés, como unas ideas rudimentarias de justicia y reparación que aparecen tan pronto como el pequeño comprende que está mal hacer daño a las personas que quiere. Las emociones, por tanto, no son ni buenas ni malas en sí mismas, sino que terminarán siendo una cosa u otra en función de la forma que tomen. Como hemos indicado al principio de este apartado, y como hemos ido viendo a lo largo de los capítulos, las emociones son un poderoso vehículo de enseñanza social, desde las que se transmiten a los niños ideas acerca de lo temible, lo odioso, lo repugnante, lo digno de ser amado o compadecido.

Ahora bien, como señala Nussbaum, no es apropiado creer que el temor o el odio racial son impulsos irracionales que, o bien reprimimos por la fuerza, o bien nos arrastran. Por el contrario, “pensamos que es posible razonar al respecto: que las personas cambiarán una vez se deshagan de –o, mucho mejor, nunca adquieran– las

---

dez, insistiendo en que no era esto último a lo que ella se refería). Sobre la “normalidad” de Eichmann ver el capítulo segundo de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, (Barcelona: Lumen, 2003). La idea de banalidad del mal tal como la hemos descrito se puede encontrar en el Post Scriptum de la misma obra.

creencias equivocadas respecto de cuestiones de hecho y valoración que forman la base de estos odios”.<sup>803</sup>

Precisamente a causa del vínculo que existe entre creencias y emociones, nuestra autora insiste reiteradamente en la importancia de sostener una concepción cognitiva de las emociones. De nuevo, Nussbaum tiene una voluntad práctica: mostrarnos no sólo que es posible, sino también que es necesario, hacernos responsables de nuestras emociones, tanto en la esfera de la conducta individual, como en lo que refiere a su dimensión pública. De este modo, actitudes tales como el sexismo o el racismo, así como las emociones relacionadas con estas actitudes, no serían defendibles sobre la base de un supuesto naturalismo, sino que serían formas de comportamiento susceptibles de ser instigadas o suprimidas a través de los procesos de socialización y aprendizaje, que inculcan creencias y formas de valorar los hechos del mundo.

Pero Nussbaum no sostiene una postura ingenua o irrazonable respecto a las posibilidades de educación (o reeducación) de las emociones. Antes bien, la autora afirma que “el esfuerzo por tener emociones apropiadas es una batalla cuesta arriba (...) para todos los seres humanos”, y añade que en ningún caso tenemos garantías de que este proceso vaya a resultar exitoso, puesto que la mayoría de las personas carece de la determinación, la formación o la paciencia para dedicarse a ello de forma constante.<sup>804</sup>

Las emociones nos hablan de nuestro excepcional lugar entre naturaleza y cultura, y también de nuestra capacidad para adaptar las fuerzas biológicas a las normas sociales y morales. Por esta razón, el estudio de las emociones debe abordarse desde distintos frentes: desde las ciencias empíricas y desde las humanidades. La neu-

---

<sup>803</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 50. Sobre la idea de ser responsables de nuestras emociones, ver Nancy Sherman, "Taking Responsibility for Our Emotions," *Social Philosophy and Policy* 16, no. 2 (1999): 294-323.; Nancy Sherman, "Of Manners and Morals," *British Journal of Educational Studies* 55, no. 3 (2005): 272-289.; Robert C. Roberts, "Solomon on the Control of Emotions," *Philosophy and Phenomenological Research* 44, no. 3 (1984): 395-403 y Jerome Neu, "Emotions and Freedom," in *Thinking About Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, ed. Robert Solomon (Oxford: Oxford University Press, 2004), 163-182.

<sup>804</sup>Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 50-51.

rociencia, la biología, y las disciplinas que investigan con una metodología empírica proporcionan datos objetivos y, en consecuencia, su aportación es muy valiosa. Pero no por ello hay que desdeñar las contribuciones de las humanidades, cuya misión no es la investigación empírica, sino la *reflexión*, igualmente necesaria. Como señala Adela Cortina con gran acierto, junto a las bases cerebrales, también existen otras bases que deben ser estudiadas a la hora de analizar nuestra conducta. Factores sociológicos, educativos, económicos, históricos y demás elementos coyunturales deben ser tenidos en cuenta para comprender la agencia humana.

Pero, además, ocurre que el hecho de ofrecer una explicación empírica de la conducta no es suficiente, ya que estas disciplinas nos sirven para describir la realidad y también para explicarla (aunque sea de forma imperfecta), pero no pueden decirnos «por qué debemos» actuar de un modo u otro, cómo podemos ser mejores o qué es digno de ser considerado valioso. Para ello es preciso recurrir a la reflexión filosófica.<sup>805</sup> Por estas razones, recurrir a la psicología, las neurociencias, la sociología u otras áreas de estudio empíricas nos puede servir para comprender las emociones, pero no para orientar nuestra acción. La tarea de la filosofía consiste en complementar estos conocimientos, prestando atención a los aspectos normativos: pensar por qué unas emociones son más apropiadas que otras, por qué algunas apoyan y otras subvierten los principios democráticos sobre los que debe asentarse una sociedad justa, o qué objetos son apropiados para las emociones y cuáles no.

---

<sup>805</sup>Cortina, *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*, p. 94-96.



## **IX. La teoría de las emociones de Nussbaum VS el enfoque del sentimiento moral imparcial de Sharon Krause**

### 9.1. EL ROL DE LOS SENTIMIENTOS EN LAS TEORÍAS RACIONALISTAS DE LA JUSTICIA Y LA JUSTIFICACIÓN DE NORMAS

En este capítulo examinaremos la propuesta de Sharon Krause como alternativa al modelo de afectividad deliberativa que presenta Nussbaum. Krause presta especial atención a los planteamientos de Nussbaum, porque considera que sus contribuciones a la reflexión sobre la emociones son muy notables, tanto en cantidad como en calidad, y que su teoría apunta a cuestiones fundamentales que cualquier teoría de la afectividad deliberativa debería afrontar. Pero Krause sostiene que Nussbaum termina cayendo en un exceso de cognitivismo, relegando los afectos a un papel secundario, y otorgando un rol demasiado privilegiado a la razón. La propuesta de Krause es recuperar la importancia de los afectos, y para ello escoge la teoría de Hume como hilo conductor. Comencemos por ver la crítica que la autora realiza a lo que ella ha designado como teorías racionalistas de la justicia y la justificación de normas.

Sharon Krause sostiene que, tradicionalmente, se ha considerado que las pasiones eran algo que debía dejarse de lado en la deliberación sobre cuestiones políticas o sobre asuntos de justicia. Es decir, que la mejor forma de llevar a cabo una deliberación era hacerlo protegiendo este proceso de la perniciosa influencia de los excesos pasionales. La autora denuncia que esta ha sido la visión dominante en la historia del pensamiento político de Occidente. Su propuesta consiste en una réplica a esta tradición. Krause se suma así a un conjunto de pensadores que en los últimos años viene reivindicando la necesidad de incluir los afectos en la deliberación ética y política o, por decirlo de otro modo, recuperar la importancia de los sentimientos para la racionalidad práctica.

Este renacimiento de las pasiones –y decimos renacimiento porque el interés por ellas no es nada nuevo: filósofos como Aristóteles, los estoicos, Hume, Adam Smith o Max Scheler ya las tomaron en consideración en sus teorías éticas- no ha

tenido lugar únicamente en el ámbito de la ética y la filosofía política, sino que se ha dado también en otras áreas del saber. Como hemos visto, desde la filosofía, Martha Nussbaum ha argumentado en favor de la inclusión de las emociones en la vida pública, señalando el destacado papel que emociones como la compasión o incluso la ira podrían tener en las deliberaciones públicas, y criticando la presencia de emociones perniciosas tales como la vergüenza y la repugnancia en las instituciones. El neurocientífico Antonio Damasio, desde otra disciplina de estudio distinta, ha insistido en la necesidad de reconocer la importancia de las emociones en nuestra racionalidad práctica, mostrando a través de sus estudios que, cuando las partes del cerebro que están vinculadas con las emociones han sido dañadas, la capacidad para tomar decisiones y hacerlo con sensatez queda seriamente comprometida.<sup>806</sup> Éstos son sólo dos ejemplos de una larga lista de pensadores y estudiosos, cuyos trabajos tratan de poner de relieve la relevancia de los sentimientos en la deliberación pública y en la racionalidad práctica.<sup>807</sup> Krause no sólo se suma a esta corriente, sino que además sostiene una pretensión más ambiciosa: demostrar que la imparcialidad en los juicios morales y en la deliberación sobre la justicia se puede alcanzar a través de los sentimientos o, por emplear una expresión que ella misma utiliza con frecuencia, los “modos afectivos de la conciencia”, poniendo especial énfasis en la idea de que las experiencias afectivas (deseos, aversiones, preocupaciones, simpatías, etc.), poseen un rol esencial en la toma de decisiones.

El principal foco de crítica de Krause son lo que ella denomina las “teorías racionalistas” de la justicia y la deliberación. Estas teorías son aquellas que han sido

---

<sup>806</sup> Ver Damasio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*; Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*; Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*.

<sup>807</sup> Ver, entre otros, los trabajos de: Rebecca Kingston, Leonard Ferry, *Bringing the passions back in*, (Vancouver: UBC Press, 2008); W. Russell Neuman, George E. Marcus, y Michael Mackuen, *The affect effect*, (Chicago: University of Chicago Press, 2007); G. E. Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002); George Lakoff, *Moral Politics. How liberals and conservatives think*, (Chicago: University of Chicago Press, 2002); John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberlas, Critics, Contestations*, (Oxford: Oxford university Press, 2000); Camps, *El gobierno de las emociones*, Adela Cortina, *Justicia Cordial*, (Madrid: Trotta, 2010); Cortina, *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*.



propuestas por los autores más influyentes de la teoría política contemporánea: John Rawls y Jürgen Habermas. No obstante, aunque la autora construye su propuesta oponiéndola a esta perspectiva, reconoce que tanto en Rawls como en Habermas hay un reconocimiento de la importancia de los afectos en sus modelos de juicio y deliberación.

Rawls tilda su propia propuesta de “deontológica”, oponiéndola de este modo a las teorías utilitaristas de la justicia. Con ello quiere decir que lo justo no se identifica con una maximización de los intereses racionales de los miembros de una sociedad. Mientras que lo bueno puede ser bueno para unos grupos o individuos, pero no para otros, lo justo tiene carácter universal. En el *Liberalismo Político* Rawls aboga por una idea de justicia particular: una *concepción política de la justicia*, que consiste en proporcionar un marco neutro que sea capaz de acoger las diversas concepciones del bien, es decir, la pluralidad de doctrinas filosóficas, morales, o religiosas que sostienen los ciudadanos, siempre que éstas sean razonables.

Ahora bien, según la interpretación que Krause hace de Rawls, no podemos deliberar sobre la justicia en ausencia de una idea del bien. Es decir, que para ser razonables, hay que partir de nuestra condición de seres racionales. Esto ocurre así porque, para que uno piense que de la cooperación con otros puede sacar algún provecho, debe tener primero un conjunto de fines y objetivos vitales, esto es, una concepción del bien. Y tener una concepción del bien implica, afirma Krause, tener apegos y vinculaciones afectivas: “el razonamiento práctico sobre la justicia, aunque idealmente imparcial, es afectivamente comprometido, más que desinteresado” (p. 29). Los deseos, y, en particular, el deseo de las partes de procurarse unos bienes primarios, determinan el resultado de la deliberación una vez son filtrados a través del velo de la ignorancia. A pesar de que los deseos pueden ser caprichosos y egoístas, el hecho de que éstos se encuentren limitados por los bienes primarios, sumado al velo de ignorancia introducido en el proceso, conducen a un resultado imparcial. Krause concluye que para alcanzar la imparcialidad del punto de vista moral no es

preciso trascender los sentimientos, sino orientarlos de forma apropiada o razonable.<sup>808</sup>

Krause considera, por otra parte, que el sentido de la justicia también puede entenderse como una suerte de sentimiento moral, puesto que Rawls postula dos capacidades que constituyen el núcleo de la personalidad moral: la capacidad de perseguir un plan de vida (lo racional) y la capacidad para tener un sentido de la justicia (lo razonable). Krause identifica esta última idea con la capacidad para comprometerse con esquemas equitativos de cooperación. Según otra cita de la autora, el sentido de la justicia sería una suerte de deseo de “actuar en relación a los demás en unos términos que ellos también puedan aceptar públicamente”.<sup>809</sup> Así, según Krause, la deliberación racional es precedida por una vinculación afectiva con la idea de ser una persona justa.<sup>810</sup>

Krause señala, por otra parte, que Rawls también afirma la importancia de otros sentimientos implicados en la deliberación: la empatía, por ejemplo, junto con la imaginación, sería imprescindible para el proceso de toma de perspectivas entre las partes; también la preocupación por el bienestar de las generaciones futuras es para Krause un tipo de afecto que influye en la deliberación.

Según la interpretación que la autora hace de Rawls, por tanto, la teoría de la justicia se encuentra absolutamente permeada por los sentimientos: las normas de justicia deben ser racionalmente deseables (deseables desde el punto de vista de nuestras preocupaciones afectivas)<sup>811</sup>. Por otra parte, lo razonable es impensable sin el recurso a la empatía. Todo esto, sugiere Krause, pone de relieve una tensión entre “las aspiraciones racionalistas de Rawls y sus presupuestos sentimentales”.<sup>812</sup> Puesto

---

<sup>808</sup>Sharon Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008), p. 30.

<sup>809</sup>Ibid., p 31.

<sup>810</sup> Quizá sería más apropiado decir que ambos procesos se dan conjuntamente, más que decir que uno precede al otro, puesto que Rawls no parece otorgar un privilegio a uno de los rasgos de la personalidad moral. Sí que considera, no obstante, que lo bueno debe subordinarse a lo justo.

<sup>811</sup> Traduzco aquí “*concerns*”, que es el término que emplea Krause constantemente, por “preocupaciones”. Por “preocupaciones” entiendo aquello que nos importa, que nos afecta, que nos atañe.

<sup>812</sup>Ibid., p. 37.

que Rawls se encuentra comprometido con la propuesta deontológica de Kant, pretende fundamentar los principios de la justicia en un procedimiento capaz de trascender las meras disposiciones psicológicas. Sin embargo, argumenta la autora, tanto el afán de situar lo justo por encima de lo bueno, como la voluntad de hacer de la razón algo trascendente son una ilusión: lo justo y lo bueno se encuentran en una relación de dependencia mutua e inexorablemente impregnados por los afectos.

En lo que respecta a Habermas, también existe una preocupación por lo justo por encima de lo bueno. Habermas observa, igual que Rawls, que el pluralismo es un hecho en las sociedades contemporáneas, y que, en consecuencia, éstas no pueden descansar en una única concepción del bien (Rawls) o en una única *eticidad* particular de una forma de vida o cultura. No obstante, Habermas considera que Rawls yerra a la hora de introducir determinados elementos en su teoría que hacen que ésta se aleje del procedimentalismo y el universalismo que se encuentran en la base de su propio proyecto. En primer lugar, Habermas considera que la caracterización que Rawls lleva a cabo de la deliberación en la posición original, centrada en la idea de elección racional conlleva que la elección de las normas y los principios de justicia puede ser representada en términos de intereses o valores, es decir, en términos de preferencias.<sup>813</sup> Por otra parte, Habermas señala que la idea de llegar a un consenso entrecruzado entre las diversas concepciones del bien que sostienen los miembros de una sociedad, introduce elementos propios de la “vida ética”, específicos de cada comunidad o tradición, por oposición a los elementos morales universales.<sup>814</sup> Por estas razones, sostiene Krause, Habermas introduce elementos sustantivos en su teoría, en vez de presentar una propuesta estrictamente procedimental.

Según Krause, la noción de racionalidad que maneja Habermas es distinta de la utilizada por Rawls, puesto que aquélla concibe la razón como orientada al entendimiento. La racionalidad no es ya aquello que propone los mejores medios para alcanzar un fin, sino que es un instrumento al servicio del entendimiento mutuo. Desde este punto de vista, sólo puede convertirse en norma aquello que puede ser válido para todos los afectados por la deliberación racional. La razón trata aquí de liberarse

---

<sup>813</sup>Ibid., p. 38.

<sup>814</sup>Ibid., p. 38.

de las determinaciones contingentes para dar forma a normas universalmente válidas.<sup>815</sup>

Sin embargo, afirma Krause, los sentimientos irrumpen inevitablemente en el punto de vista moral. La autora considera que la universalización de normas requiere de un ejercicio de toma de perspectiva, es decir, de empatía, con el resto de participantes, de forma similar a lo que ocurre con la posición original de Rawls.<sup>816</sup> Por tanto, Habermas apela a la sensibilidad empática para tomar la perspectiva del otro en la deliberación. Por otra parte, Habermas afirma que la capacidad para realizar juicios morales de forma madura depende de “la integración de operaciones cognitivas y disposiciones y actitudes emocionales” (p. 40). Krause añade que la esencia de la justificación de las normas proviene de un “sentimiento de afirmación” o “sentimiento de validez”, y que por este motivo “la justicia descansa en un sentimiento, una afirmación afectiva de las normas a las que estamos sujetos”.<sup>817</sup>

Así pues, Krause sostiene que, a pesar de los esfuerzos de Habermas por conseguir lo contrario, el proceso de justificación de normas entraña referencias a lo bueno. La autora mantiene que en *Conciencia moral y acción comunicativa*, el pensador alemán afirma que las normas justas descansan en “un consentimiento universal puesto que encarnan perceptiblemente un interés común a todos los afectados”.<sup>818</sup> De este modo, la justicia no sirve a un interés particular, sino a intereses generales: aquellos que las personas afectadas pueden reconocer como suyos propios. Krause insiste en que esto significa que las personas tenemos una vinculación afectiva con los bienes a los que la justicia sirve y que es precisamente por esta razón por lo que

---

<sup>815</sup>Ibid., p. 39.

<sup>816</sup>Ibid., p. 40.

<sup>817</sup>Ibid., p. 41. Cabe recordar que Habermas habla de pretensión de validez, más que de sentimiento de validez, refiriéndose con ello a tres requisitos que resultan imprescindibles para la comunicación: el hablante tiene la pretensión “de que el enunciado que hace es verdadero”, “de que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente”, y “que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa”. Ver Jürgen Habermas and Manuel Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, (Madrid: Trotta, 2010), 943, p. 135 y 136.

<sup>818</sup>Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, p. 42.

Habermas reconoce que queda un “remanente de lo bueno en el núcleo de lo justo”.<sup>819</sup>

Por último, Krause asevera que hay aún otra forma más en que los elementos sustantivos se introducen en el procedimiento de justificación de normas en la teoría de Habermas. En este procedimiento también intervienen elementos del “mundo de la vida”, como las tradiciones culturales, los órdenes sociales o las identidades personales. Las necesidades y los deseos, en consecuencia, “siempre son interpretados a la luz de los valores culturales”.<sup>820</sup> Por estos motivos Krause resuelve que la teoría de Habermas no alcanza el procedimentalismo puro que él pretende.

Krause concluye que el procedimentalismo puro presenta numerosos problemas, y que es preciso tratar “la moralidad y la vida ética, la razón y el sentimiento, lo justo y lo bueno, la normatividad y la psicología moral como interdependientes e igualmente necesarias para la deliberación moral y la justificación de normas”.<sup>821</sup> Como hemos visto, los denominados modelos racionalistas de la deliberación priman la importancia de la justicia por encima del bien, privilegiando los aspectos procedimentales por encima de los sustantivos. Sin embargo, la tesis de Krause es que tanto Rawls como Habermas terminan incorporando los afectos a sus modelos procedimentales. Así, ambos tienen en cuenta la importancia de las emociones en la racionalidad práctica al considerar el importante papel de las vinculaciones afectivas con aquello que consideramos bueno.

## 9.2. LA TEORÍA COGNITIVA-EVALUATIVA DE NUSSBAUM: ¿UNA TEORÍA RACIONALISTA?

El racionalismo que caracteriza las ideas de Rawls y de Habermas ha sido, no obstante, discutido por un número considerable de autores, que han incidido en la importancia de los afectos en el juicio moral y político. Krause invoca aquí la propuesta de Alasdair MacIntyre, que en la década de los 80 defendió que la forma de

---

<sup>819</sup>Ibid., p. 42.

<sup>820</sup>Ibid., p. 42.

<sup>821</sup>Ibid., p. 46.

conseguir la excelencia en el juicio moral no debe buscarse en argumentaciones abstractas sobre obligaciones universales, sino en el cultivo de las habilidades prácticas que nos permiten incorporar a nuestro carácter las denominadas virtudes morales. El comunitarista Michael Sandel, por su parte, sostiene que la idea de que la deliberación moral puede abstraerse de concepciones particulares del bien o formas de vida concretas que nos identifican como miembros de una comunidad es errónea. Desde otra perspectiva teórica, la de la teoría de la diferencia, Iris Marion Young ha defendido que el punto de vista moral (que autores como Rawls y Habermas caracterizan como imparcial) representa en realidad la perspectiva de los privilegiados y los poderosos, quedando excluidos de la deliberación los demás. Las normas resultantes de esta deliberación no pueden ser, por tanto, universalmente válidas.

Krause considera que, a pesar de que todos estos autores han realizado críticas valiosas a los modelos racionalistas, ninguno de ellos ha sostenido un planteamiento explícitamente centrado en los afectos y los sentimientos. Aun así, parece que para la autora hay dos propuestas que merecen especial atención: en primer lugar, la de Carol Gilligan, cuyo trabajo *In a different voice* introdujo la noción de “ética del cuidado” oponiéndola a la desinteresada moralidad de los principios abstractos y, en segundo lugar, la propuesta de los autores que ella denomina “del juicio emocional”, entre los que se encuentra Martha Nussbaum quien, en opinión de Krause, pese a estar comprometida inicialmente con una teoría moral y política de los sentimientos, acaba cayendo en un cognitivismo extremo. No obstante, es preciso señalar que la intención de Krause no consiste en demoler la teoría de Nussbaum, sino en tratar de ir un paso más allá. Como veremos, aunque no parece que consiga superar la el planteamiento de Nussbaum, por lo menos sí que logra poner sobre la mesa algunos problemas que suscita el mismo.

Como decíamos, a pesar de que la crítica de Krause es oportuna, puesto que señala uno de los puntos débiles de la teoría de Nussbaum, lo cierto es que, después de ser examinada con detalle, esta última sigue conservando su valor para la vida moral y política. Lo que trataremos de mostrar, por tanto, es que, si bien el planteamiento teórico de Nussbaum puede ser criticado en algunos puntos, sus consecuencias prácticas son de todos modos muy acertadas. Las objeciones que Krause plantea a

Nussbaum podrían agruparse en tres grandes bloques, que examinaremos con más detalle a continuación.

La primera crítica que Krause dirige a Nussbaum es que en su teoría de la emoción, especialmente en lo que respecta a sus últimos trabajos, “su cognitivismo está tan arraigado que, en ocasiones, parece minimizar la influencia del afecto casi hasta el punto de extinguirlo”.<sup>822</sup> Krause considera que Nussbaum no sólo pone de relieve la evidente vinculación que existe entre las creencias y las emociones, sino que en ocasiones reduce las emociones a creencias, y asegura que “el concepto de emoción que ella emplea pierde con demasiada frecuencia el contacto con el modo afectivo de la conciencia que distingue a las emociones tanto de las cogniciones como los pensamientos y las creencias”.<sup>823</sup>

En segundo lugar, y en estrecha conexión con la crítica anterior, Krause señala que Nussbaum no distingue entre los estados cognitivos de la mente y los estados conativos. Si las emociones se identifican exclusivamente con estados cognitivos, ¿entonces dónde queda el aspecto evaluativo de la emoción? Es decir, si pensamos que las emociones son meras cogniciones, resulta imposible que éstas puedan estar al servicio del juicio y el razonamiento moral. Krause emplea el siguiente ejemplo: si yo siento ira, es porque la justicia es algo que importa para mí. La creencia de que ha sido cometida una injusticia contra mí, y de que la injusticia es algo malo se encuentra, sin lugar a dudas, presente. Pero también se encuentra presente el *deseo* (estado conativo) de que el mundo sea de una determinada manera, el deseo de que la justicia prevalezca.<sup>824</sup>

---

<sup>822</sup>Ibid., p. 60.

<sup>823</sup>Ibid., p. 60.

<sup>824</sup> Krause recurre aquí a la distinción entre “estados cognitivos de la mente” y “estados conativos de la mente” postulada por Elizabeth Anscombe. Los primeros tendrían una “dirección de ajuste” “de-la-mente-al-mundo”: un estado cognitivo, como una creencia o pensamiento, es cierta cuando éste es conforme el mundo, es decir, cuando representa el mundo correctamente. Si no lo logra diremos, evidentemente, que la creencia o el pensamiento son falsos. Los deseos, por el contrario, tendrían una dirección de ajuste “del-mundo-a-la-mente”, y no representan el mundo tal como es, sino como al sujeto le gustaría que fuera. Por otra parte, es importante señalar que, mientras que los estado cogniti-

La tercera y última crítica se encuentra relacionada con la percepción de ciertos valores morales que son inherentes al mundo. Krause denomina a esta cuestión “valor del particularismo en el juicio moral”. Los partidarios del particularismo moral sostendrían que, a pesar de que las normas generales tienen un papel incuestionable en el juicio moral, éstas no deben ser vistas como “normativas para la percepción, como las autoridades últimas mediante las que es aquilatada la corrección de las elecciones particulares”.<sup>825</sup> A modo de ejemplo, podemos decir que el buen juez no sólo se remite a la norma general para emitir un dictamen, sino que también presta atención a la naturaleza peculiar de cada situación. Por tanto, para el defensor del particularismo en el juicio moral de lo que se trata no es de aplicar normas generales a la elección particular, sino de sopesar minuciosamente y con detalle las singularidades de cada caso.

Sin embargo, tengo la impresión de que la crítica de Krause a Nussbaum no está correctamente etiquetada bajo el rótulo de “particularismo en el juicio moral”, puesto que, en el fondo, lo que critica Krause no es el particularismo, sino la suerte de cognitivismo moral que Nussbaum sostiene. Según la interpretación que Krause hace de Nussbaum, la función de las emociones en el juicio moral sería la de servir como guía a la percepción. Las emociones nos permitirían descubrir los rasgos morales relevantes en distintos escenarios. Así, el juicio moral sería una especie de respuesta a una situación dadas unas percepciones de la misma guiadas por la emoción. Retomando las ideas de Aristóteles, Nussbaum mantiene que la percepción moral implica ver las cosas del modo en que realmente son. El buen juicio, por tanto, entraña la percepción adecuada del significado moral de una situación, y las emociones actúan como “modos de visión o reconocimiento” que nos permiten penetrar en la naturaleza ética de la realidad.

Por otra parte, Krause sostiene que Nussbaum maneja una concepción de la naturaleza humana que actúa como estándar normativo: el juicio moral favorecería aquello que la vida humana necesita para ser completa. Según esta interpretación,

---

vos pueden ser evaluados como verdaderos o falsos, los estados conativos no están sujetos a esta evaluación.

<sup>825</sup>Ibid., p. 58.



“podemos identificar las verdaderas emociones y los juicios morales sensatos basándonos en el hecho de que hay un conjunto fijo de estos componentes y en que podemos distinguirlos con exactitud”.<sup>826</sup> Desde esta perspectiva, el contenido evaluativo de las emociones viene determinado por la asistencia que presta la situación que las haya suscitado al florecimiento de la persona. Si la situación va en su detrimento, la evaluación emocional será negativa; si la situación impulsa el florecimiento humano, la evaluación será positiva. Así las cosas, decimos que la ira provocada por una injusticia es apropiada. En este caso, la ira podría traducirse como una evaluación negativa de una circunstancia que perjudica el propio florecimiento. Asimismo, la reacción nos indica que la injusticia es percibida por los seres humanos como algo malo, es decir, que la emoción orienta la percepción de un aspecto de la realidad: la justicia es buena, mientras que la injusticia es mala; la primera conviene a nuestro florecimiento, mientras que la segunda lo perjudica.

Así pues, la noción de florecimiento humano sería una suerte de criterio, o por lo menos una idea fundamental, a la hora de distinguir qué emociones son apropiadas en cada ocasión y qué juicios morales son adecuados según las peculiaridades del escenario moral al que nos enfrentemos. Krause reconoce que la teoría de Nussbaum es muy valiosa en este punto, puesto que su propuesta resulta conveniente a la hora de evitar el relativismo moral. Uno de los puntos fuertes de Nussbaum, por tanto, es que para ella no todo vale: ni todas las emociones son apropiadas, ni todos los juicios morales son acertados. Este argumento es de singular importancia, y más adelante veremos cómo se convierte en uno de los puntos débiles de la propuesta de Krause. Pero lo relevante aquí es que esta es, precisamente, la cuestión que constituye el núcleo de la tercera objeción de Krause a Nussbaum: Krause defiende lo que ella misma denomina “una perspectiva humeana”. Según esta perspectiva, no hay entidades morales verdaderas que nosotros captemos. La acción de valorar los objetos o situaciones del mundo es dependiente de las preocupaciones humanas (*human concerns*). Krause insiste en que no existen valores morales inherentes a las cosas, sino que éstos están sujetos a dichas preocupaciones humanas. En el siguiente apartado examinamos con más detalle la perspectiva humeana de Krause.

---

<sup>826</sup>Ibid., p. 59.

### 9.3. EL ENFOQUE HUMEANO Y EL SENTIMIENTO MORAL IMPARCIAL

Krause defiende lo que ella denomina un “enfoque humeano”. La autora considera que el trabajo del filósofo escocés puede dar cuenta, al mismo tiempo, de la importancia de los afectos en la razón práctica y sentar las bases para un juicio moral y una deliberación política imparciales.

La idea de la que parte Hume se inscribe en la misma estela que la de autores como Shaftesbury o Hutcheson, para quienes la razón por sí misma no es capaz de motivar la acción. Por esta razón, en el *Tratado sobre la naturaleza humana* se propone desentrañar los entresijos de nuestra naturaleza como seres morales. Pero, para ello, Hume examina primero los dos componentes básicos de la naturaleza humana: el entendimiento y las pasiones. Así, si otros filósofos, como Descartes o Leibniz habían privilegiado el papel de la razón, Hume otorga un rol aventajado a las pasiones, tal como queda reflejado en una de las sentencias más célebres de la historia de la filosofía occidental: “La razón es, y debe ser, esclava de las pasiones”.<sup>827</sup>

Para Hume, la función de la razón es realizar razonamientos abstractos o relaciones de ideas y considerar cuestiones de hecho.<sup>828</sup> Y, puesto que la razón sola no puede motivar la acción, Hume busca el fundamento de la moral en el sentimiento.

Así, la autora afirma que la imparcialidad puede lograrse a través de tres elementos: a través de la construcción social del sentimiento moral; mediante la perspectiva generalizada del sentimiento moral; y a través del mecanismo de la naturaleza humana que subyace al sentimiento moral.<sup>829</sup> Krause señala que el juicio moral (el juicio a propósito de lo que consideramos que está bien o mal, es justo o injusto, o cae dentro del vicio o la virtud) incorpora “deseos y aversiones, o preocupaciones afectivas”<sup>830</sup>, y afirma que estas preocupaciones son las que guían nuestro juicio moral

---

<sup>827</sup>Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II.3.3, 415, p.561.

<sup>828</sup> Ver David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, (Madrid: Alianza, 2001).

<sup>829</sup>Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, p. 79.

<sup>830</sup>Ibid., p. 78.

dándonos cosas por las que preocuparnos. Así, juzgamos favorablemente las cosas que proporcionan placer y negativamente las cosas que producen dolor. Asimismo, experimentamos sentimientos de aprobación y desaprobación cuando observamos las acciones y el carácter de los demás. Realizar el juicio de que alguien es virtuoso, por ejemplo, es sentir una suerte de satisfacción al observar su comportamiento: “el *sentimiento* mismo es lo que constituye nuestro orgullo o admiración”.<sup>831</sup>

La principal objeción a la perspectiva humeana es que el juicio moral basado en los afectos puede caer fácilmente en la arbitrariedad y el relativismo, puesto que las pasiones nos hacen volubles. Krause, no obstante, defiende que la perspectiva humeana salva estos obstáculos. Su principal argumento para enfrentar esta crítica, y apuntalar su propuesta, es que el punto de vista moral se puede, o, más bien, se debe, alcanzar a través de las pasiones. A continuación, examinaremos con más detalle estos tres elementos.

Cuando Hume habla de un sentimiento moral no se refiere a una mera respuesta subjetiva o privada, sino que considera que en nuestra forma de evaluar el mundo emocionalmente, también se encuentran reflejados los usos y costumbres de una sociedad. En este sentido, el juicio moral basado en el sentimiento tiene una dimensión intersubjetiva. El mecanismo psicológico de la simpatía resulta de especial relevancia aquí: a través de la simpatía sentimos los placeres y los dolores de los otros en nuestro propio ser. Se establece así una comunicación de sentimientos sobre la cual construimos nuestros juicios morales.

Krause señala que Hume entiende la simpatía de una forma peculiar, en dos sentidos distintos. En primer lugar, el filósofo describe la simpatía no tanto como una virtud, o como una disposición, sino más bien como una facultad de la mente con una función de tipo informativo. Como la imaginación o la memoria, la simpatía sería una suerte de engranaje automático. Hay que tener en cuenta, por tanto, que según esta descripción la simpatía sería distinta de la piedad o la compasión, que sí que serían virtudes en tanto pasiones cultivadas que nos mueven a actuar por preocupación por el otro. La simpatía, por el contrario, no podría mover a la acción, puesto

---

<sup>831</sup>Ibid., p. 78.

que, al no tratarse de una pasión, sino de una facultad mental, no sería capaz de erigirse por sí misma en motivación. En este caso, la simpatía serviría para que tanto nosotros captemos las emociones de los demás, como para estimular pasiones similares en nosotros mismos. Nótese que esta distinción entre la simpatía y la compasión también es recogida por Nussbaum, que distingue entre el mero mecanismo psicológico de la primera (al que ella denomina *empatía*), y las posibilidades morales de la segunda.

La segunda acepción de simpatía que Hume emplea es aquella que refiere a la misma, esta vez sí, como estado afectivo o pasión. En este caso, la simpatía sería un equivalente a la compasión o la piedad, puesto que sería una emoción que hace que me sienta preocupado por las penas de un desconocido. No es difícil ver por qué Hume cree que la simpatía es la piedra angular del punto de vista moral o perspectiva generalizada: ésta nos permite ponernos en el lugar del otro y preocuparnos y sentirnos preocupados por las mismas cosas que él. Desde la perspectiva generalizada, por tanto, los individuos son capaces de trascender sus intereses egoístas y establecer qué es bueno o malo, generando de este modo obligaciones hacia los demás. En consecuencia, el juicio moral “no es una cuestión de conformidad ciega a las normas sociales”. Por el contrario, entrena realmente una perspectiva intersubjetiva, ya que se basa en la capacidad para alcanzar una perspectiva imparcial a través de un proceso de intercambio de puntos de vista (mediante la simpatía) con los otros participantes en la deliberación.

La perspectiva generalizada del punto de vista moral nos permite ir más allá de nosotros mismos, y trascender el relativismo y la arbitrariedad de un punto de vista estrictamente personal. Mi aversión por el dolor, por ejemplo, hace que sepa que la crueldad es algo malo, y que, por tanto, sea lógico temer aquello o a aquellos que puedan ser crueles conmigo. Pero la perspectiva moral me hace llevar esta reflexión un paso más allá, y me lleva a colegir que la crueldad es algo malo en general, para cualquier ser humano, y que, por tanto, nadie debería ser tratado de forma cruel. Esto último también me indica, por cierto, que yo misma no debería proporcionar jamás un trato cruel a otra persona. Así, la perspectiva generalizada tiene una finalidad de coordinación social. Por estos motivos, Krause sostiene que “la perspectiva generalizada marca la diferencia entre los sentimientos morales y otros tipos de

sentimientos introduciendo la imparcialidad en el juicio”.<sup>832</sup> Esta imparcialidad nos ayudaría, además, a distinguir qué es aquello que deberíamos aprobar de aquello que debería suscitar nuestro rechazo.

En cuanto a la adquisición de la perspectiva generalizada, Krause insiste en la importancia de la educación y el cultivo del sentimiento moral. “Necesitamos cultivar la capacidad de sentir con el más amplio espectro de los otros, y no meramente familiarizarnos con sus prácticas culturales”.<sup>833</sup> La autora mantiene que para esto es preciso estimular las capacidades intelectuales, pero también afectivas de los alumnos y de la ciudadanía en general. Los ciudadanos deberían conocer cuáles son las instituciones de gobierno de sus respectivos países, así como los principios que subyacen a las mismas. Asimismo, deberían ser educados en la capacidad de imaginar las vidas de los otros y de ponerse en su lugar, incluso en el de aquellos miembros de grupos que han sido tradicionalmente negados o marginados. Krause alude aquí tanto al papel de la literatura como al del cine a la hora de ayudar a la gente a adquirir estas habilidades empáticas. Adviértase de nuevo la coincidencia de estas ideas con las de Martha Nussbaum.<sup>834</sup>

Al destacar el papel de la educación, Krause reconoce que la perspectiva generalizada no aparece de forma automática, por más que el sentimiento de simpatía sea una tendencia natural en los seres humanos, sino que el cultivo de determinadas disposiciones resulta imprescindible para alcanzar la ansiada imparcialidad en el juicio.

Llegados a este punto, resulta lógico preguntarse acerca del criterio al que es preciso remitirnos si queremos saber qué tipo de reacciones emocionales son apropiadas o inapropiadas. Es aquí donde Krause introduce las repetidas referencias de Hume a la idea de naturaleza humana, como aquello que “da forma a nuestras res-

---

<sup>832</sup>Ibid., p. 83.

<sup>833</sup>Ibid., p. 135.

<sup>834</sup> La coincidencia no es sólo en este punto, sino también en la importancia que se otorga a otras figuras a la hora de forjar los sentimientos cívicos de los ciudadanos, como las personas con relevancia pública, las instituciones, los jueces, los legisladores, etc.

puestas hacia el mundo y, en consecuencia, provee un fundamento común al sentimiento moral (y por lo tanto al juicio) incluso entre sociedades”.<sup>835</sup>

### *9.3.1. La noción de naturaleza humana*

Como hemos sugerido en el punto anterior, para deslindar qué es aquello que debemos censurar de aquello que debemos alabar, Krause propone remitirse a la idea de naturaleza humana. La autora advierte, no obstante, que el hecho de otorgar un estándar normativo a la naturaleza humana no equivale a afirmar que ésta sea buena en su totalidad: emociones y comportamientos tales como la envidia, el egoísmo o incluso la crueldad parecen estar presentes de forma natural en los seres humanos, y, aun así, son inclinaciones que deberíamos, si no desterrar de nuestro repertorio, sí por los menos mitigar. Convendrá distinguir, por tanto, entre los aspectos que tienen un peso moral y los que no lo tienen. Hay cosas como “la seguridad, la prosperidad, y las vinculaciones mutuas que son valiosas en cualquier parte porque responden a necesidades humanas básicas”.<sup>836</sup> Por decirlo de otra manera, estos elementos son comunes a todos los seres humanos, es decir, están presentes en cualquier cultura y contexto, y modelan poderosamente nuestras respuestas y nuestra forma de relacionarnos con el mundo y con nuestros semejantes.

Así, la noción de naturaleza humana refiere a aquellas cosas que constituyen respuestas y preocupaciones que los seres humanos comparten de forma generalizada. Según la autora: “los seres humanos están psicológica y fisiológicamente constituidos de tal modo que comparten en gran medida tales respuestas, por lo que la dimensión intersubjetiva del juicio coincide en sus bases con la naturaleza humana”.<sup>837</sup> Entre los ejemplos que Krause cita se encuentra nuestra común antipatía por la esclavitud, la tiranía o la crueldad; nuestro interés por los compromisos mutuos y por la capacidad para mantener promesas; o el poderoso impulso hacia la religiosidad.<sup>838</sup>

---

<sup>835</sup>Ibid., p. 89.

<sup>836</sup>Ibid., p. 90.

<sup>837</sup>Ibid., p. 97.

<sup>838</sup>Ibid., p. 96.

Pero, para que la idea de naturaleza humana esté al servicio del juicio moral, es preciso limitarla de algún modo, y tener en cuenta únicamente aquellos aspectos que se deriven de ella que sean compatibles con otros propósitos, como la coordinación social o el comportamiento humanitario: “la propuesta de la moralidad, desde el punto de vista humeano, es coordinar al individuo y al grupo de formas que generalmente hagan que las vidas humanas vayan a mejor”.<sup>839</sup>

Como la propia Krause admite, la guía que nos ofrece la idea de naturaleza humana es mínima, es decir, que hay muchos dilemas morales, así como cuestiones políticas y sociales a las que no se puede dar respuesta recurriendo a este criterio.<sup>840</sup> En tales casos, parece apropiado decir que habrá que atender a las particularidades de cada situación, sopesando bien todos los elementos a tener en cuenta, y deliberando sobre diversos cursos de acción. Y esto es precisamente lo que señala Nussbaum, como hemos visto en el apartado anterior. A pesar de que Krause critica el particularismo moral de Nussbaum, éste parece un complemento idóneo para su propuesta de sentimiento moral imparcial basado en la naturaleza humana.

Krause concede que la idea de naturaleza humana como criterio se queda corta incluso para el propio Hume, quien “sugiere que el buen juicio está guiado por características del mundo externo”.<sup>841</sup> La diferencia con Aristóteles (y, por extensión, con Nussbaum), según la autora, estriba en que, para el Estagirita, “el sentimiento moral es una respuesta al orden moral que es inherente al mundo mismo”. Para estos autores la aprobación moral aparecería cuando lo bueno se presenta en la realidad (por ejemplo, cuando vemos una acción bella, o cuando observamos un carácter virtuoso). Hume, en cambio, “es diferente”, de acuerdo con la interpretación de Krause, porque “en vez de transmitir o darnos noticia del valor, el sentimiento moral lo expresa, aunque expresa este valor de una forma impersonal”.

Krause parece tomar aquí las ideas de Simon Blackburn, quien también sostiene una perspectiva humeana, que Krause califica de “expresivismo”: “los juicios morales expresan una valoración humana del mundo, más que dar cuenta o describir

---

<sup>839</sup>Ibid., p. 90.

<sup>840</sup>Ibid., p. 91.

<sup>841</sup>Ibid., p. 92. Las citas que siguen son de la misma página.

valores independientes e inherentes al mismo”<sup>842</sup>. Según Blackburn, el orden del universo no es un orden ético, y, aunque lo fuera, sostiene que tampoco podríamos tener acceso a él. Por lo tanto, el juicio moral no puede consistir en captar el valor moral intrínseco de las cosas. La teoría de Blackburn se centra en la biología, en las necesidades de los seres humanos para la supervivencia. Desde este punto de vista, cosas tales como la capacidad para hacer y mantener promesas, la capacidad para cooperar, y el rechazo de la crueldad son comportamientos que encuentran su explicación en nuestra condición de seres vivos. La crueldad, por ejemplo, sería moralmente objetable desde este punto de vista, sencillamente porque en ella hay una intención de dañar al otro, y el daño y el dolor es algo que los seres humanos evitan de forma natural. Según Krause, la noción de naturaleza humana que defiende Blackburn “refiere a deseos y aversiones comunes a los seres humanos, más que a un ideal de perfección humana, o a la vida humana “completa”, como en Nussbaum”<sup>843</sup>. En el próximo apartado trataremos de mostrar que la propuesta de Nussbaum no tiene nada de idealista, y que, por el contrario, también toma como base nuestra naturaleza animal. Nussbaum, además, subraya con insistencia la importancia de nuestras necesidades básicas, y asienta su conocida teoría de las capacidades en la perentoriedad de satisfacer dichas necesidades básicas.

En mi opinión, la distinción entre lo que sostienen Aristóteles y Nussbaum, por una parte, y autores como Hume, Krause y Blackburn, no es tan acusada como Krause pretende. Si decimos que el sentimiento moral *expresa* el valor de las acciones o las cosas del mundo, ¿no estamos diciendo que hay cosas que valen, y que nosotros captamos, o percibimos, y que reaccionamos con determinados sentimientos ante la presencia de ese valor? Krause reconoce que “estos sentimientos responden a características reales del mundo externo y reflejan tendencias comunes a la naturaleza humana”; no obstante, señala que “expresan nuestra valoración del mundo más que dar cuenta del valor inherente al mismo”.<sup>844</sup> Aquí vemos cómo la postura de Krause no difiere tanto de la de Aristóteles y Nussbaum. Más bien parece que divergen porque Krause insiste en que desde su propia perspectiva, heredera de Hume, el

---

<sup>842</sup>Ibid., p. 70.

<sup>843</sup>Ibid., p. 72-73.

<sup>844</sup>Ibid., p. 94.



valor es algo que nosotros otorgamos a los objetos del mundo, de acuerdo con nuestras necesidades, y no es algo que resida en los objetos y que nosotros descubramos.

Mi objeción a Krause sería que, en mi opinión, no ha estudiado con suficiente profundidad la propuesta de Nussbaum, puesto que las emociones para Nussbaum también tienen una lógica que tiene que ver con el bienestar de las criaturas. Es lo que ella denomina perspectiva evaluativa-eudaimonista. Pero esta es una cuestión que desarrollaremos más extensamente más adelante.

### *9.3.2. La perspectiva generalizada y lo sentimientos de los afectados*

Krause defiende que un entorno político liberal democrático es preciso para fomentar la extensión de la simpatía. La simpatía, a su vez, es necesaria para introducir una mejora de la imparcialidad y la calidad de las deliberaciones. Como hemos visto, la autora dedica especial atención al cultivo del sentimiento moral y la simpatía, señalando que es preciso educar a los estudiantes tanto en la importancia de las instituciones y los principios que las gobiernan como en las capacidades imaginativas que resultan tan relevantes para el desarrollo del sentimiento moral.

Por otra parte, puesto que las decisiones de una comunidad política se hacen cumplir de forma obligatoria por el Estado, la legitimidad democrática exige que dichas decisiones conciten la aprobación de los ciudadanos. Por eso Krause insiste en que “la perspectiva generalizada debe ser sensible a los sentimientos de *todos* los afectados, porque sólo de esta manera podremos coordinar la acción social de una manera consistente y evitar las contradicciones internas del juicio que hacen inestable la deliberación práctica a lo largo del tiempo”<sup>845</sup>. La idea que se encuentra detrás de esta prescripción es que la igual dignidad de todos los seres humanos debe ser reconocida por sus pares. Los unos nos debemos a los otros un reconocimiento como iguales en el proceso de generación de normas porque, efectivamente, somos equivalentes en el plano moral. Así, partimos de un presupuesto moral para guiarnos en la

---

<sup>845</sup>Ibid., p. 107.

vida política: la idea de igual dignidad de los seres humanos se sitúa en el centro de la acción conjunta.

La idea que sostiene Krause de que los seres humanos están dotados de igual dignidad ha impregnado las ideas de los pensadores políticos a lo largo de los siglos. Nussbaum, por ejemplo, toma como hilo conductor las teorías de los estoicos antiguos, según las cuales todos los seres humanos debían ser tratados con respeto por el mero hecho de ser portadores de razón. La racionalidad sería un rasgo compartido que uniría a todas las personas en una comunidad universal, con independencia de su origen étnico, nacional, de su clase social o de su sexo. Para Cicerón, por ejemplo, incluso los enemigos debían ser tratados con respeto en tiempos de guerra, quedando prohibidas las mentiras y las trampas, así como la violencia innecesaria y el trato cruel.

Krause afirma que este reconocimiento entre iguales como participantes en la deliberación en el proceso de creación de normas “establece un derecho moral general a ser incluido en la esfera de la preocupación moral, de que los sentimientos propios cuenten en la perspectiva generalizada del juicio imparcial”<sup>846</sup>. Como se puede observar, Krause insiste en la necesidad de incluir los sentimientos de todos los afectados en la deliberación. En mi opinión, es preciso introducir aquí una distinción. Uno puede estar totalmente conforme con la idea de que todos los seres humanos tienen una igual dignidad moral, y con que esta idea deba guiar la vida política y los procesos de deliberación públicos. Pero, precisamente porque lo que pretendemos es tener en cuenta a todas las personas, a todos los afectados, no podremos referirnos únicamente a sus sentimientos, sino a la totalidad de su ser y de sus circunstancias. Un ciudadano no sólo necesita que sus sentimientos sean atendidos, sino que también se tengan en cuenta otros aspectos, como sus razones para sostener una idea u otra, sus creencias (religiosas, metafísicas, políticas), o sus condiciones particulares (una persona en silla de ruedas, por ejemplo, no juzgará tan útil ni provechoso que sus sentimientos sean contemplados como que sean tomadas en consideración sus necesidades especiales para desplazarse por el espacio urbano, para utilizar el transporte público, o para tener acceso a los edificios).

---

<sup>846</sup>Ibid., p. 108.

Krause afirma que los sentimientos de las personas marginadas, es decir, de las personas que se encuentran fuera del marco de referencia de la mayoría, no entran dentro del “punto de vista generalizado de los ciudadanos medios”<sup>847</sup>. Efectivamente, los que no disponen de poder, medios económicos o educación, no sólo se ven limitados para hacer valer sus intereses, sino que éstos suelen ser negados o ignorados por aquellos que sí que disponen de algunos privilegios. Por este motivo, es cierto, tal como señala Krause, que es preciso expandir los horizontes de preocupación de los poderosos para que también incluyan a los más desvalidos. Pero esto no implica, una vez más, tener en cuenta solamente sus sentimientos. En definitiva, lo que los ciudadanos queremos que sea tenido en cuenta son nuestros *intereses*. De hecho, “interés” es el término que los autores dedicados a la democracia deliberativa emplean, precisamente porque es la palabra apropiada para referirse aquello que importa a las personas. Los “*human concerns*” o preocupaciones humanas a los que la propia Krause hace referencia constantemente, bien pueden ser entendidos como intereses.

Por otra parte, la idea de igualdad moral de los seres humanos, se encuentra estrechamente ligada a la de racionalidad, como hemos visto, y, al mismo tiempo, a la idea de autonomía o capacidad de darnos nuestras propias leyes. Según Krause, es preciso considerar la importancia que tiene que las normas surjan “de los sentimientos reflexivos de los seres humanos”<sup>848</sup>, y que esto significa que nosotros mismos somos la fuente de las normas que nos gobiernan. Si bien esta última parte es cierta, es decir, que las normas por las que nos regimos deben tener su origen en nosotros mismos para conseguir que éstas sean aceptadas, y para que el orden social que de ellas deriva sea estable en el tiempo, lo que no parece tan obvio es que las normas emanen de los sentimientos, tal y como afirma la autora. Sería más apropiado decir que las normas provienen, o deberían provenir, del diálogo entre los afectados por las mismas. Un diálogo, por cierto, en el que lo que se aducen son razones.

No obstante, hay que conceder a la autora que el sentimiento moral sí tiene una presencia importante en la deliberación. Krause sostiene que el sentimiento moral entraña una preocupación por el otro, una inclusión de las otras personas en

---

<sup>847</sup>Ibid., p. 113.

<sup>848</sup>Ibid., p. 108.

nuestro círculo de interés moral “por medio de la identificación simpática con el dolor que los seres autónomos sienten cuando son tratados como meros medios, o les es denegada la consideración como participantes en la generación colectiva de valores”<sup>849</sup>. La simpatía (el equivalente a la compasión en Nussbaum) nos ayuda ver el sufrimiento ajeno como algo relevante para nosotros mismos.

Krause también acierta cuando señala que “puesto que el juicio y la deliberación no pueden existir sin la pasiones”, lo que deberemos hacer no puede ser “tratar de trascender las pasiones, sino reformar el contexto político que ayuda a darles forma”. La autora vuelve a coincidir aquí con Nussbaum. A pesar de que nuestras tendencias innatas, tanto las positivas como las negativas, forman parte de nuestra condición y, puesto que no podemos suprimirlas o extirparlas, nuestra única esperanza es darles forma para que se dirijan a los objetos adecuados, en su justa medida, y en las ocasiones apropiadas.

#### 9.4. ¿VALEN TODOS LOS SENTIMIENTOS?

En el apartado anterior hemos visto como Krause insiste en la importancia de los sentimientos de los afectados en la deliberación. La autora sostiene que “la comunicación de los sentimientos es crucial para el cultivo del sentimiento moral”<sup>850</sup>. De esta tesis podemos derivar dos ideas importantes para comprender el planteamiento de Krause. En primer lugar, que la deliberación pública contribuye a ampliar el alcance del sentimiento moral y viceversa, es decir, que el sentimiento moral puede resultar provechoso para la deliberación. Y, en segundo lugar, que el diálogo y el debate públicos son una suerte de intercambio de sentimientos. Nos mostraremos de acuerdo con la primera idea, pero no con la segunda. Esta última, además, tiene un peso tan grande en la propuesta de Krause que dedicaremos el siguiente apartado a examinarla con más detalle.

---

<sup>849</sup>Ibid., p. 108.

<sup>850</sup>Ibid., p. 113.

La deliberación pública favorece la expansión de nuestros sentimientos morales. Puesto que se trata de una actividad que no se realiza en solitario, sino junto al resto de ciudadanos, nos obliga a tomar en consideración al otro. Los caminos por los cuales llegamos a tener en cuenta al otro a través del proceso de deliberación son diversos: en la discusión sobre asuntos de relevancia pública, los participantes exponen sus argumentos, sus razones, los motivos por los que su postura debe ser atendida. En este proceso, éstos tienen que tratar de comprender a los otros participantes, y, para ello, tienen que contemplar diferentes formas de vida, visiones del mundo que no son iguales, o incluso ponerse en el lugar de grupos que han sido tradicionalmente marginados. Además de la educación como instrumento fundamental en la formación de buenos ciudadanos que sean capaces de preocuparse por las necesidades de sus conciudadanos, hay otros ámbitos en los que la forma que toma el discurso público configura el pensar y el sentir de los mismos. Las leyes que protegen a determinados colectivos, como, por ejemplo, los discapacitados, o la representación que de ellos hacen las instituciones, influyen en la ideas y los sentimientos que las demás personas tienen de estos colectivos. En este sentido, también es educativo el intercambio de argumentos tal y como lo llevan, o deberían llevar a cabo, los representantes públicos. En definitiva, de lo que se trata es de educar la conciencia pública y de conformar el carácter y los sentimientos de los miembros de la *polis* a través de las prácticas deliberativas.

Pero la influencia entre sentimiento moral y deliberación pública no se da en una sola dirección, sino en ambas: la deliberación también se ve beneficiada por la expansión del sentimiento moral dado que éste contribuye a ver la toma de decisiones colectiva no como un mero “agregado de preferencias, sino como un proceso de formación de juicios comunes basado en las creencias y principios de los participantes”<sup>851</sup>. La expansión de la simpatía permite adquirir sensibilidad por las necesidades ajenas y comprender que la reciprocidad es un requisito de la deliberación sobre asuntos públicos. El sentimiento moral, por tanto, favorece que la toma de decisiones sea vista no como un proceso en el que cada individuo vela únicamente por sus propios intereses, sino como parte de un proceso colectivo que nos pertenece y afecta a todos. El sentimiento moral ayuda a que la deliberación pública sea vista por los ciu-

---

<sup>851</sup>Ibid., p. 145.

dadanos como un lugar en el que el discurso debe expresar juicios sobre lo correcto, sobre lo justo, y no acerca de lo que es bueno, o de las preferencias personales.

Hasta aquí, la descripción del papel de los sentimientos de los afectados es acertada. Sin embargo, Krause lleva demasiado lejos su argumento equivocándose, a mi juicio, cuando insiste en que lo que hay que tener en cuenta son *los sentimientos de los afectados* y en entender la comunicación como expresión o intercambio de sentimientos entre las partes. Así, la autora habla de ser sensibles a los sentimientos de los afectados,<sup>852</sup> de estar abiertos a exponernos a los sentimientos de aquellos que caen fuera de nuestro ámbito familiar o de nuestro grupo social,<sup>853</sup> de la extensión de la simpatía allí donde somos conscientes de los sentimientos de los otros, especialmente de los individuos pertenecientes a colectivos marginados,<sup>854</sup> de tomar seriamente los sentimientos de los demás,<sup>855</sup> asimismo, habla de que las expresiones del sentimiento contribuyen a la deliberación pública,<sup>856</sup> de que el punto de vista imparcial recoge los sentimientos de todos los afectados;<sup>857</sup> de que los actos de juicio individual son intrínsecamente intersubjetivos, puesto que se construyen sobre “la historia de los *sentimientos comunicados*”,<sup>858</sup> de que al evaluar una ley o una política pública hay que consultar los sentimientos de los afectados, de que la reciprocidad debe entenderse como un compromiso con los sentimientos de los afectados.<sup>859</sup>

Si bien hay que tener en mente que la intención de Krause es alcanzar la imparcialidad en la deliberación y destacar la importancia de un punto de vista generalizado desde el que se tengan en cuenta las necesidades de todos los afectados, lo cierto es que su obstinación en prestar atención a los sentimientos de los mismos termina por situar su propuesta en una pendiente resbaladiza en la que los afectos y las opiniones pueden caer en el relativismo y la arbitrariedad. A mi juicio, el pro-

---

<sup>852</sup>Ibid., p. 107.

<sup>853</sup>Ibid., p. 110.

<sup>854</sup>Ibid., p. 113.

<sup>855</sup>Ibid., p. 139.

<sup>856</sup>Ibid., p. 118.

<sup>857</sup>Ibid., p. 133.

<sup>858</sup>Ibid., p. 142. La cursiva es mía.

<sup>859</sup>Ibid., p. 163.

blema se presenta del siguiente modo: que la democracia tenga como valores centrales la igualdad y la libertad, y que su protección sea imprescindible, no significa ni que toda opinión o creencia sea igual en valor a cualquier otra, es decir, que no haya ideas, creencias y opiniones mejores que otras, ni que todas las elecciones valgan lo mismo, ya que no todo el mundo sabe elegir bien. Por estos motivos sostendremos, en primer lugar, que para persuadir en la deliberación es preciso recurrir a la fuerza de los mejores argumentos; en segundo lugar, que lo que hay que tener en cuenta a la hora de contemplar las consecuencias de la deliberación es cómo dichas consecuencias afectarán a los intereses y las vidas de los afectados, no a sus sentimientos; y, en tercer lugar, defenderemos también que los sentimientos pueden estar equivocados y que éstos, por tanto, no podrán ser un criterio por sí mismos, sino que necesitarán apoyarse en otra instancia.

Veamos un ejemplo al que recurre la propia Krause: la seguridad social universal. Su función, dice Krause, ha sido proveer de una red de protección para que personas que, o bien no han podido planificar su futuro, o bien no han sabido hacerlo, no tengan que enfrentarse en su vejez a un estado de penosa pobreza y menesterosidad. Ahora bien, las personas que pueden permitirse planes privados con la misma función, dice Krause, a menudo tienen sentimientos de desaprobación hacia este tipo de políticas públicas. La autora resuelve que “ambos sentimientos son susceptibles de ser respaldados desde el punto de vista de la legitimidad política en tanto ninguno entra en conflicto directamente con los elementos nucleares de la razón pública”.<sup>860</sup>

Por otra parte, puesto que los sentimientos de unos y otros son válidos, entonces será preciso recurrir a otras consideraciones para poder llegar a una decisión. La autora propone remitirse al propósito al que sirve la seguridad social. Puesto que carácter humanitario y útil de los programas de seguridad social es evidente, esto lleva a concluir a la autora que, al deliberar sobre las posibles reformas de la seguridad social, “tiene sentido priorizar los sentimientos de aquellos que se vean afectados más directamente por los peligros contra los que el programa estaba diseñado”.<sup>861</sup> Y

---

<sup>860</sup>Ibid., p. 172.

<sup>861</sup>Ibid., p. 172.

prosigue “esta consideración nos proporciona una base para dar más peso a los sentimientos de las personas que se oponen a la privatización”.<sup>862</sup>

En mi opinión, aquí hay varias cosas que resultan controvertidas. En primer lugar, como ya he indicado varias veces, que tengamos que otorgar prioridad a los sentimientos de los contendientes. Y, en segundo lugar, que esas otras consideraciones que nos llevan a contemplar una opción como mejor (tal y como reconoce la propia Krause) no sean suficientes por sí mismas, y que tengamos que recurrir (de nuevo) a los sentimientos de los afectados. En una discusión, la propia postura debe defenderse con argumentos, con razones, demostrando un conocimiento adecuado sobre la materia a debate, y persuadiendo a los interlocutores con la fuerza de los mejores razonamientos. Hay emociones (del mismo modo en que hay razones, argumentos u opiniones) que no valen. No valen porque están basadas en creencias erróneas sobre el mundo, porque se dirigen a los objetos equivocados, o porque se dan con una intensidad desproporcionada. En el ejemplo propuesto por Krause, podemos observar cómo ella misma se decanta por una de las dos opciones en liza porque le parece que hay al menos una razón, a saber, que el propósito de la seguridad social es encomiable, para escogerla. Efectivamente, yo no sé cómo se sentirán los partidarios de una postura o de otra. Quizá, además de complacerse por la existencia de la seguridad social, se sientan liberados de miedos e inseguridades, más esperanzados de cara al futuro, etc. O quizá no. Pero eso poco importa. Lo que parece más relevante aquí es que uno piensa que la seguridad social es necesaria para proteger a los ciudadanos en forma de ayuda económica o sanitaria cuando éstos se encuentran en situaciones de especial vulnerabilidad, como en caso de enfermedad, discapacidad, vejez o desempleo, y que proporcionar a las personas tal asistencia es justo y humanitario.

De este modo, si pensamos que hay buenas razones para persuadir a nuestro interlocutor de que está equivocado, lo apropiado será exponer nuestros argumentos, aún a riesgo de herir sus sentimientos. No hay que confundir el respeto por las personas con perder de vista el objetivo de la deliberación por temor a ser desconsiderado hacia los sentimientos de los demás. Existe un contraste entre emociones acertadas y desacertadas, del mismo modo en que existe un contraste entre opiniones o

---

<sup>862</sup>Ibid., p. 172.



creencias o acertadas y desacertadas. Las emociones, asimismo, pueden estar bien apuntaladas con razones o no estarlo en absoluto; ser acordes con los hechos o no serlo, y así un largo etcétera. Por este motivo, no todos los sentimientos pueden valer lo mismo. Siguiendo este razonamiento, un buen estudioso de los sentimientos ha defendido que “no nos parece que valga lo mismo el amor que el odio, la admiración que la envidia, la benevolencia que la sed de venganza”.<sup>863</sup>

Al sostener que cualquier sentimiento que no entre directamente en conflicto con los elementos nucleares de la razón pública es aceptable, se igualan todos los afectos, como si todos valieran lo mismo o fueran igualmente legítimos siempre y cuando cumplan con ese requisito. Los sentimientos, por el contrario, al igual que ocurre con las opiniones, deben medirse en el foro público, y los que deberán prevalecer serán los mejor fundados. Poner en cuestión las creencias y las opiniones ajenas no implica despreciar a los que piensan de una forma distinta, sino, al contrario, ser plenamente conscientes de que en una discusión nuestro parecer o nuestro sentir ante una cuestión puede ser inapropiado, o estar equivocado por basarse en argumentos más débiles que los que sostiene nuestro contendiente. En definitiva, aceptar que existe una jerarquía entre opiniones, creencias y sentimientos implica reconocer que en ocasiones será nuestra propia opinión la que valga menos, nuestras emociones las que sean inapropiadas o nuestras razones las que no sean tenidas en cuenta, simplemente porque hay otras razones u opiniones mejores.

Una vez más, es preciso recordar que el objetivo de la deliberación es la comunicación, pero no para dar parte de los sentimientos de los afectados, sino para llegar a una decisión conjunta cuyo resultado nos concierne a todos. Prestar demasiada atención a los sentimientos puede conducirnos más bien al aislamiento individual o al repliegue en los sentimientos del propio grupo. Tendencias éstas totalmente

---

<sup>863</sup> Arteta, Aurelio. *Tantos tontos tópicos*, (Barcelona: Ariel, 2012). La idea de que no toda opinión, creencia o sentimiento vale lo mismo es precisamente uno de los caballos de batalla del autor, que desmonta con gran perspicacia algunos de los tópicos o lugares comunes en los que nos solemos apoyar para evitar tomarnos el esfuerzo de pensar por nosotros mismos (y el esfuerzo aún mayor de conformar nuestro criterio a base de lecturas, de tomar ejemplo de aquellos que saben más, de poner a examen nuestros prejuicios, etc.).

contrarias al punto de vista generalizado y a la imparcialidad que tanto persigue Krause.

#### *9.4.1. Un criterio para evaluar las emociones*

La tolerancia ante cualquier sentimiento no es una actitud tan respetuosa y liberal como puede parecer a primera vista, puesto que, si todo vale, quedamos desamparados ante la ignorancia, la manipulación y las intenciones totalitarias. Las emociones pueden ser banalizadas, manipuladas, explotadas, y un largo etcétera por vías igualmente diversas. La publicidad, por ejemplo, trata de seducirnos interpellando a nuestras ganas de gustar, nuestros miedos y complejos o nuestra necesidad de sentirnos protegidos; el populismo, explota el temor de las personas y lo transforma en odio al diferente; los nacionalismos, recurren con insistencia al orgullo nacional, y, a menudo, lo custodian con el desprecio por los otros países.

Pero las emociones no sólo pueden ser manipuladas por terceros. Sino que también pueden ser sencillamente erróneas por inadecuadas. Las emociones, como hemos indicado, y como bien señala Nussbaum, se encuentran estrechamente vinculadas con las opiniones, las creencias y los juicios. De juicios incorrectos o imprecisos, se derivarán emociones asimismo incorrectas o imprecisas. Nussbaum nos ha proporcionado un ejemplo con el caso de Stephen Carr, un vagabundo que, merodeando por un bosque, encontró a una pareja homosexual haciendo el amor y mató a una de ellas de un disparo. En el juicio, su abogado trató de convencer al jurado de que Carr actuó movido por una repugnancia inusualmente fuerte, pero perfectamente razonable dadas sus circunstancias vitales (algunos antecedentes de su infancia), con la finalidad de convertir una causa por asesinato en primer grado en homicidio culposo. El juez dictaminó que la provocación resultante de la observación de tal escena no constituía en modo alguno una provocación razonable, y señaló que “una persona razonable simplemente hubiese interrumpido su observación y abandonado la escena; no mataría a las amantes”.<sup>864</sup> La creencia de que la homosexualidad es re-

---

<sup>864</sup> La cita es de Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, p. 155. Para más referencias a este caso ver Ibid., p. 14-15; 54-55 y 156-160.

pugnante, y que lo es en tal medida que puede llegar incluso a suscitar reacciones de tipo violento incontrolables no sólo es errónea, sino que tampoco puede justificar acciones movidas por esta creencia.

Un ejemplo similar, lo encontramos en los crímenes de honor, los cuales, por cierto, están aumentando de forma preocupante en todo el mundo asociados a una radicalización de las comunidades musulmanas. Estos crímenes se basan en los sentimientos de vergüenza y ofensa, así como en los deseos de venganza originados en la creencia de que el honor de una familia encuentra estrechamente vinculado al comportamiento sexual de sus miembros femeninos. Si una mujer no se comporta como es esperado de ella, su conducta impúdica y deshonesto debe ser castigada para restablecer el honor. Se piensa que dicho castigo devolverá el estatus perdido a la familia ultrajada. Tanto el agravio como su reparación se basan en creencias erróneas. Por esta razón, si el sentimiento se sigue de forma irreflexiva, conduce a una acción inapropiada.<sup>865</sup>

Parece que la propia Krause es consciente de las dificultades que estamos planteando, y se pregunta si el juicio basado en el sentimiento no puede estar en ocasiones sesgado y reflejar la obstinación e intransigencia de las mayorías. Las uniones homosexuales, por tomar el ejemplo que emplea la propia autora, siguen provocando el rechazo de muchos. La solución para este problema, según Krause, consiste en no tener en cuenta los sentimientos de aquellos que basan sus opiniones en el prejuicio, la ignorancia o la superstición<sup>866</sup>. La autora defiende que, si uno adopta el punto de vista generalizado y reflexiona sobre la utilidad y la conveniencia de las uniones gays tanto para las propias parejas implicadas como para los demás, necesariamente decidirá adecuadamente, incluso si es en contra de la opinión dominante. Otro ejemplo que propone la propia Krause lo encontramos en la obsesión estadounidense por la defensa de la seguridad nacional. El sentimiento de miedo, en este caso, se extiende

---

<sup>865</sup> Ver Frevert, *Emotions in History. Lost and Found*, p. 65-68.

<sup>866</sup>Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, p. 126. La frase completa es como sigue: “el sentimiento de aquellos que sienten aversión por las uniones gays será apropiadamente excluido del punto de vista generalizado si está basado en el prejuicio, la ignorancia o la superstición”.

de forma tan poderosa que a menudo lleva a los estadounidenses a emprender medidas que van en contra de la libertad de las personas.

La respuesta que da Krause para solucionar este problema consiste en señalar que nuestros deseos de libertad individual y de respeto por nuestros iguales constituyen una buena fuente para corregir estas derivas perniciosas, puesto que éstos, en realidad, “expresan deseos y aversiones más profundos (...) que justifican esos principios”<sup>867</sup>. Es decir, que tanto nuestro deseo de que la libertad no sea violada, como el deseo de que el respeto por los demás y por nosotros mismos no sea atropellado, son más poderosos que nuestro miedo. En consecuencia, Krause considera que nuestros deseos de libertad y respeto son capaces de contrarrestar el deseo de protección a toda costa que se deriva del miedo.

Sin embargo, la sabiduría necesaria para tomar la decisión de hacer primar unas emociones por encima de otras no puede tener su origen en las emociones mismas. Lo que Krause pretende constituye todo un logro ético en sí mismo. Parece que la autora ya presupone un carácter virtuoso, en el que el agente moral está habituado a sentir de forma apropiada, y en la medida adecuada, y a dirigir sus emociones hacia los objetos oportunos. Sin duda, esto es posible, pero la construcción de tal carácter, y de semejante capacidad para discernir la acción correcta de la acción incorrecta, se apoya necesariamente en ideas y razonamientos.

Las emociones no pueden ser un criterio por sí mismas, sino que necesitamos de un criterio externo, o, si se prefiere, por no caer de nuevo en la separación entre razón y emoción, de un elemento adicional. De lo contrario, existe el peligro de vernos atrapados en un sentimentalismo incapaz de apelar a otra cosa que no sean los propios apegos y hostilidades, en un capricho sin fundamento, o en un egoísmo infantil. Será preciso, por tanto, ser capaz de trascender las propias emociones para ponerlas a examen, y ver si tienen cierto grado de universalidad; dirimir si es razonable que las haya suscitado una circunstancia determinada, si la clase de persona que nos gustaría ser hubiera respondido de la misma manera, etc. Será preciso, por

---

<sup>867</sup>Ibid., p. 159.

decirlo de otro modo, formarse un criterio. Cultivar nuestro sentir y nuestro pensar mediante el pensamiento y la reflexión atentos.

#### 9.5. RECUPERANDO LA TEORÍA COGNITIVA-EVALUATIVA DE NUSSBAUM

Como hemos visto, Krause, a pesar de reconocer la importante labor de Nussbaum en el estudio de las emociones, considera que ésta acaba perdiendo el contacto con lo que Krause denomina “modos afectivos de la conciencia”,<sup>868</sup> y que termina por reducir las emociones a meras cogniciones. Según esta interpretación, no habría forma de distinguir entre emociones y pensamientos o creencias. En este apartado trataremos de ver cómo la propuesta cognitiva-evaluativa de Nussbaum puede salvar estas críticas, y también veremos cómo en algunos puntos las conclusiones a las que llegan las dos autoras no son tan distintas.

En primer lugar, para Nussbaum, las emociones son un tipo de juicios distintos a las creencias o los pensamientos. Nuestra autora ya se enfrentó a una objeción similar lanzada por el filósofo Aaron Ben-ze'ev, el cual se preguntaba: “qué es lo que distingue el contenido cognitivo de las emociones de otros tipos de cognición?”.<sup>869</sup> Nussbaum basa la defensa de su teoría en una idea: los juicios emocionales son juicios de tipo evaluativo-eudaimonista. Además, señala Nussbaum, tal y como observaron los estoicos, las emociones se dirigen hacia objetos cuya existencia y vicisitudes escapan a nuestro control, y registran nuestra vulnerabilidad ante lo que les pueda ocurrir a esos objetos que son importantes para nosotros. Es decir, que el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad es una suerte de contenido cognitivo que se encuentra presente en las emociones.<sup>870</sup>

El eudaimonismo de Nussbaum comprende varios elementos, como hemos visto en los primeros capítulos de esta tesis. Recordemos cuáles son esos elementos

---

<sup>868</sup>Ibid., p. 60.

<sup>869</sup>Martha Nussbaum, "Responses," *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2 (2004): 473-486, p. 476.

<sup>870</sup> Salvo algunas excepciones, como ocurriría en el caso del asombro.

fundamentales para ver hasta qué punto las emociones-cogniciones que postula Nussbaum se distinguen de las cogniciones de otro tipo, como las creencias. En primer lugar, las emociones se dirigen al mundo (esto es lo que la autora denomina “intencionalidad de las emociones”), y lo hacen de una forma peculiar: desde la perspectiva de lo que es importante para el sujeto que las experimenta. Y, en segundo lugar, toda emoción tiene como trasfondo un esquema vital de objetivos y fines que la dota de parte de su contenido cognitivo. Las emociones, por tanto, entrañan una preocupación (en el mismo sentido en el que Krause emplea el término “concern”) por determinados objetos del mundo que, desde el punto de vista personal, están revestidos de una particular significación e importancia por cumplir un papel esencial dentro de los planes vitales del individuo.<sup>871</sup> La muerte de un ser querido es algo que causa una profunda tristeza, puesto que dicha persona es alguien considerado de particular importancia para la vida del sujeto. Por otra parte, también es un acontecimiento que pone de relieve nuestra falta de control sobre las cosas que nos importan (ejemplo: aunque me gustaría proteger de cualquier mal a las personas que amo, esto no es posible, es algo que escapa a mi capacidad de influir en el mundo), y esto nos confronta con nuestra menesterosidad y vulnerabilidad. Nussbaum apunta, por último, que esta caracterización de las emociones no pretende poner de relieve que éstas sean una reacción esencialmente egoísta. Que parte del contenido cognitivo de la aflicción sea que se ha sufrido la pérdida de un ser que tenía un gran valor para uno mismo, no es incompatible con el reconocimiento de la otra persona como ser autónomo y con un valor intrínseco.<sup>872</sup>

Siguiendo con el mismo ejemplo, Nussbaum contrasta este juicio evaluativo-eudaimonista con otros juicios que no dicen nada acerca de la importancia de un objeto particular para el sujeto. Así, el conocimiento de que un ser querido tiene ojos marrones, o la edad de cincuenta años, son creencias de otro tipo. La idea de que la persona es un ser querido, formaría parte del contenido evaluativo eudaimonista de

---

<sup>871</sup> Nussbaum emplea el término “objeto” en un sentido amplio, que no sólo refiere a cosas, sino también a personas y nociones abstractas. Por ejemplo, alguien que se sienta comprometido con la igualdad de las personas, experimentará emociones de diversa índole en función de cómo los acontecimientos del mundo favorezcan o entorpezcan la realización efectiva de la igualdad.

<sup>872</sup> Nussbaum, “Responses”, p. 477.

la emoción, pero las otras dos serían cogniciones que no afectarían en nada a la misma, sino que simplemente nos proporcionarían información adicional.

Como hemos tratado de mostrar en la primera parte de esta tesis, las teorías cognitivas de la emoción y, en consecuencia, también la propuesta de Nussbaum, han recibido numerosas críticas, pero el hecho de que Nussbaum añada el elemento evaluativo-eudaimonista a su teoría cognitiva hace de ella un mejor modelo explicativo que coincide también con algunas de las teorías más relevantes provenientes de la psicología, y que son compatibles con las teorías de la adaptación evolutiva, puesto que las emociones son concebidas como un mecanismo que se encuentra al servicio de la supervivencia y el bienestar de los organismos, sin olvidar otras dimensiones de las mismas (por ejemplo, su papel en las dinámicas de grupo).

En cualquier caso, parece claro que lo que hay que concederles la existencia de una indefectible vinculación de las emociones con las creencias, los pensamientos, los recuerdos, las percepciones, las proyecciones de valores, etc. En definitiva, que las emociones están ligadas a otros fenómenos cognitivos de la mente. Para Nussbaum, este cariz cognitivo es, precisamente, lo que hace de las emociones algo permeable al pensamiento y susceptible de ser cultivado.

No obstante, hay un aspecto particular de la crítica que realiza Krause con el que sí estamos de acuerdo: Nussbaum cae en ocasiones en un exceso de cognitivismo. Por una parte, insiste en hablar de las emociones como juicios. Esto puede llevar a confusión, y es lo que ha propiciado una de las críticas más frecuentes a su teoría: la identificación de los juicios con proposiciones lingüísticas.<sup>873</sup> Por otra parte, Nussbaum sostiene no sólo que las emociones tienen un contenido cognitivo, sino que, para que afloren, éstas necesitan unos requisitos cognitivos. Sin estas ideas, por tanto, la emoción no puede aparecer. Recordemos que Nussbaum postula tres de estos requisitos para que surja la compasión: el juicio de gravedad, el juicio de merecimiento y el juicio eudaimonista. Nosotros argumentamos que estos tres requisitos no eran precisos para que apareciera la compasión. Asimismo, señalamos que la caracterización de esta emoción que hace nuestra autora olvida el aspecto pasivo de la emoción,

---

<sup>873</sup> Hemos examinado con detalle esta objeción y la respuesta que da Nussbaum en el capítulo segundo.

el sentimiento entendido de forma irreflexiva, como una suerte de dolor, que nos permite distinguir entre la emoción como pasión, como algo que nos ocurre y sobre lo que no tenemos capacidad de influencia, y la compasión como virtud, como un hábito moral que cultivamos a voluntad.

Otra de las críticas que Krause dirige a Nussbaum es que ésta no distingue entre estados cognitivos y estados conativos de la mente. Como hemos visto, Krause introduce esta distinción tal como fue formulada por G. E. M. Anscombe. Anscombe distinguió entre dos tipos de “direcciones de ajuste” de los estados intencionales. Por un lado, estarían los estados que tienen una dirección de ajuste de la mente al mundo, que proporcionan al individuo una representación sobre cómo es el mundo. Una creencia es correcta cuando aquello que representa se ajusta al mundo. Los estados mentales que tienen una dirección de ajuste del mundo a la mente, por el contrario, consisten en representaciones no de cómo es el mundo, sino de cómo le gustaría al sujeto que el mundo fuera. Aquí no podríamos hablar de representaciones verdaderas o falsas, como en el caso de las creencias, sino de deseos. Y el deseo de que el mundo sea de una determinada forma, dice Krause, se encuentra vinculado “a la actitud de preocuparse por algo”, “los estados conativos que distinguen las emociones de los meros pensamientos y creencias –prosigue– son estados en los que participan los afectos (*affective engagement*)”.<sup>874</sup>

Nussbaum puede salvar las objeciones propuestas, en primer lugar, porque su teoría ya distingue los pensamientos y las creencias de las emociones, aunque éstas sean explicadas en términos cognitivos, tal y como hemos visto. Y, en segundo lugar, porque las emociones, para Nussbaum, también tienen el elemento conativo del que habla Krause, el deseo de que el mundo sea de una determinada manera habida cuenta de que hay cosas que importan.

Examinemos dos ejemplos que proponen Krause y Nussbaum para ilustrar sus respectivas teorías y para ver hasta qué punto ambas coinciden y ambas tienen en cuenta el carácter conativo de las emociones. Krause afirma: “mi sentimiento emocional de ira ante una injusticia (...) refleja mi deseo frustrado de que la justicia pre-

---

<sup>874</sup>Ibid., p. 62.



valezca (...). La razón de mi enfado, en otras palabras, es que la justicia es algo que me *importa* (*matters to me*). Y decir que la justicia me importa es decir que quiero que el mundo sea de una forma determinada, esto es, justo”.<sup>875</sup> Y Nussbaum, por su parte, sostiene que una persona con inclinaciones aristotélicas, “persigue la justicia social en cuanto bien en sí mismo: por eso la ha incluido en su concepción de *eudaimonía*”.<sup>876</sup> Por decirlo de otro modo, la persona de la que habla Nussbaum ha incluido en el conjunto de cosas que le importan la justicia. En primer lugar, puesto que la justicia en general es un elemento importante de su propio florecimiento, esta persona experimentará emociones en función de si la justicia es algo que se hace efectivo o no. Y, en segundo lugar, podemos afirmar que si la justicia es algo que persigue, entonces la justicia es algo que desea.

Los dos ejemplos anteriores ponen de relieve no sólo que Nussbaum tiene en cuenta el cariz conativo de las emociones, sino que ambas autoras mantienen una idea de lo que las emociones son parecida, vinculándolas a lo que de verdad nos importa y a nuestro bienestar. En mi opinión, las coincidencias llegan más allá, y me atrevería a afirmar que Krause y Nussbaum tienen en mente algo muy similar cuando hablan de preocupaciones afectivas (*affective concerns*) y de emociones, respectivamente. Ni Nussbaum se olvida del componente conativo, como hemos visto, ni Krause del cognitivo, como veremos a continuación.

Krause lleva a cabo una distinción entre emociones y preocupaciones (*concerns*), argumentando que son “conceptualmente distintos”, pero que se encuentran “enlazados en la práctica”.<sup>877</sup> La autora sostiene que las preocupaciones “a menudo se experimentan en conexión con emociones específicas”. La ira, por ejemplo, surgiría cuando aquello que a uno le importa ha sido dañado o arrebatado de nuestras manos. Similarmente, uno puede tener un anhelo de justicia, y sentirse preocupado por ella sin experimentar ninguna emoción (como la ira o la aflicción). Así pues, Krause parece entender las emociones de una forma muy limitada, con lo que en esta tesis hemos identificado con emociones básicas o *affect programs*. De hecho, la propia auto-

---

<sup>875</sup>Ibid., p. 62. El énfasis es de Krause.

<sup>876</sup>Ibid., p. 55.

<sup>877</sup>Ibid., p. 8.

ra llega a aludir aquí a las aportaciones de las neurociencias, que correlacionan la actividad de ciertas partes del cerebro con la experiencia de las emociones. Dicho de otro modo, Krause parece entender las emociones del mismo modo en que lo hacen los autores no cognitivistas. No obstante, a pesar de que Krause concibe las emociones de esta manera, reconoce que éstas se encuentran estrechamente vinculadas a las creencias. Retomando el mismo ejemplo, la ira entrafña la creencia de que he sido dañado.

El último rasgo que caracteriza a las emociones según Krause, es que éstas no son capaces de motivar la acción. Al contrario de lo que ocurre con las emociones, prosigue, los deseos, las aversiones y las vinculaciones sí que tienen poder para movernos a escoger un curso de acción u otro. Estos fenómenos “tienen una conexión especial con la voluntad, porque involucran un deseo de que el mundo sea o llegue a ser de una forma y no de otra”.<sup>878</sup> Así pues, Krause separa las emociones del deseo, la voluntad y nuestras preocupaciones. Es ella misma, por su concepción reduccionista de las emociones, y no Nussbaum, quien asume que las éstas no tienen un carácter conativo.

A diferencia de las emociones, los *concerns* son concebidos por Krause como aquellas cosas por las que nos preocupamos, aquellas cosas que verdaderamente nos importan, y que nos proporcionan razones para actuar de una manera u otra.<sup>879</sup> Éstos, además, pueden ser reflexivos e incorporar creencias. Así pues, los *concerns*, según los describe Krause, se encuentran vinculados tanto a los modos afectivos de la conciencia, como a los modos cognitivos. Esta noción de *concern* tal como señala la autora, se asemeja a lo que Cheryl Hall, y también Hume, denominan *pasiones*. Las pasiones para Hall tienen una valencia cognitiva, y también otra afectiva. Así, cuando consideramos que un objeto es valioso no sólo pensamos, de forma fría e impasible, que es mejor, sino que nos preocupamos por él y sentimos ciertas experiencias (pasiones) en relación al mismo. Las pasiones, en definitiva, “involucran una percepción cognitiva del objeto de la pasión como valioso”.<sup>880</sup>

---

<sup>878</sup>Ibid., p. 7.

<sup>879</sup> Krause toma esta caracterización de Simon Blackburn.

<sup>880</sup>Ibid., p. 8.

Analizada la caracterización de lo que Krause denomina *concerns*, y teniendo en cuenta que para Nussbaum las emociones son evaluaciones eudaimonistas que valoran la importancia de un objeto determinado para el florecimiento del sujeto, resulta difícil ver dónde reside el desacuerdo entre estas dos explicaciones de las emociones. Las diferencias entre ambas parecen ser más terminológicas (cada una asigna a los términos empleados un significado distinto), que de contenido. Podemos concluir, por tanto, que las emociones de Nussbaum y los *affective concerns* de Krause son realmente parecidos. La principal diferencia, según nuestra exposición, residiría, simplemente, en que Krause otorga al término “emoción” un significado más restringido (que excluye la dimensión conativa).

#### 9.6. LA NATURALEZA HUMANA, LAS EMOCIONES Y EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES

Como hemos visto, Krause sostiene, basándose en Hume, que hay algunas cosas que son valiosas para cualquier ser humano porque responden a necesidades humanas básicas. Krause insiste en que “el valor moral existe siempre ligado a unas preocupaciones humanas”.<sup>881</sup> Algunas de estas exigencias básicas serían cosas tales como preservar la integridad física, la posibilidad de prosperar, o la posibilidad de tener relaciones interpersonales. Dichas necesidades básicas, como no puede ser de otro modo, dan forma a nuestras respuestas y reacciones ante el mundo. Krause añade que, dado que los seres humanos compartimos este conjunto de respuestas, la idea de naturaleza humana proporciona a los juicios morales una dimensión intersubjetiva. Como resultado de esto último, abominamos la esclavitud, la crueldad o las mentiras. En el juicio moral, por tanto, queda reflejada esa preocupación por proteger las cosas que realmente nos importan. Conviene recordar que la idea de naturaleza humana no proporciona una guía moral para cualquier asunto, sino que únicamente nos proporciona un criterio mínimo.

Podríamos decir que, puesto que Krause hace depender la idea de naturaleza humana de unas necesidades elementales, la autora vincula el criterio que emplea-

---

<sup>881</sup>Ibid., p. 60.

mos para apreciar lo que es valioso a la utilidad para la supervivencia y el bienestar. Es preciso insistir en que esta idea no está en absoluto alejada de lo que sostiene Nussbaum. Para nuestra autora, la valoración positiva o negativa de un objeto o situación dependía del valor o de la utilidad que dicho objeto o situación pudiera tener para el florecimiento de la persona. La última de las objeciones de Krause a Nussbaum que hemos examinado se centra, precisamente, en este punto. Para Krause no existen unos valores inherentes al mundo que sean captados por el sujeto, sino que los juicios morales expresan la valoración que nosotros hacemos del mismo. Pero, ¿sitúa Nussbaum realmente los valores fuera de las preocupaciones humanas? Teniendo en cuenta que las emociones son evaluaciones que juzgan los objetos del mundo en función de la importancia que tienen para nuestro florecimiento, la objeción de Krause no tiene sentido. Las emociones para Nussbaum son tan dependientes de las necesidades humanas como para Krause.

En lo que respecta al enfoque de las capacidades, éste también entraña su propia concepción de la naturaleza humana: nos entiende como seres con un conjunto de habilidades (para el pensamiento, la deliberación, o la cooperación) que deseamos poner en funcionamiento y desarrollar, pero también como seres menesterosos, cuyos proyectos y planes se pueden ver truncados por falta de recursos materiales, por falta de salud, o por la más radical de las realidades: la muerte. En otras palabras, el enfoque de las capacidades, y la teoría de las emociones que defiende Nussbaum, no olvidan esa naturaleza humana a la que hace alusión Krause, sino que da cuenta de sus diferentes facetas para proponer una concepción política que tenga como tarea primordial responder a las necesidades humanas y proporcionar los medios apropiados para que las personas florezcan.

El enfoque de las capacidades, además, aunque no pretenda constituir una lista cerrada e inmutable, da cuenta de esas cosas que realmente importan a los seres humanos. Por lo tanto, las capacidades pueden tomarse como telón de fondo de las emociones. Allí donde uno se vea impedido para desarrollar una capacidad, sentirá ira o tristeza; allí donde no haya justicia, se impondrá la indignación; allí donde sea otro el que sufra por ver el desarrollo de sus capacidades frustrado, aflorará la compasión, etc.

Las emociones también se encuentran ligadas a la preocupación por la justicia que subyace al enfoque de las capacidades en otro sentido. Respecto de la compasión, por ejemplo, Nussbaum dice que puede ser una gran aliada a la hora de alcanzar juicios éticos correctos. La introducción de la compasión en el razonamiento práctico puede promover una adecuada extensión de nuestro interés por los demás, con la ventaja que ello supone a la hora de que los ciudadanos se interesen por conseguir un orden político y social más justo para todos. Por ejemplo, si las instituciones transmiten a la ciudadanía la idea de que todas las personas son portadoras de igual dignidad, y de que todos formamos parte de un proyecto conjunto porque nuestro propio bien se encuentra ligado al de los otros y viceversa, los individuos serán más proclives a sentir compasión por sus conciudadanos allí donde éstos sean dañados por una situación injusta. Los individuos serán capaces entonces de contemplar los problemas ajenos como si fueran suyos, y de adoptar la conquista de una sociedad justa como un elemento importante del propio esquema de objetivos y fines vitales.

No obstante, pese a señalar la influencia que la educación en la compasión puede tener para alcanzar una sociedad más justa, la postura de Nussbaum no es ingenua. La autora advierte que podríamos imaginar una sociedad que fuera, al mismo tiempo, compasiva e injusta. Esto ocurriría, por ejemplo, en una sociedad en la que no hubiera redistribución mediante los impuestos pero en la que las personas realizan actos de solidaridad privada haciendo donaciones a entidades tipo ONG. Esta sociedad imaginaria también podría incurrir en la injusticia si sólo tuviera en cuenta los problemas de unos pocos e ignorara los del resto.<sup>882</sup>

Un ejemplo de la ausencia total de emociones, que se suma a una desdeñosa ignorancia por cualquier cosa que les ocurra a las personas que se encuentran más allá del limitado círculo de interés personal, lo encuentra Nussbaum en sus propios conciudadanos. De acuerdo con la autora, los estadounidenses reciben con indiferencia e insensibilidad lo que ocurre más allá de sus fronteras nacionales, y esto constituye un mayúsculo fracaso moral. Hacer a la ciudadanía permeable a algunas de las ideas a las que hemos hecho referencia en el párrafo anterior también le hará com-

---

<sup>882</sup> En el capítulo octavo ya hemos analizado los problemas y limitaciones de la compasión en la vida pública.

prender que la política consiste precisamente en la existencia de unos problemas compartidos, esto es, que nos atañen a todos, que deben ser resueltos o, por utilizar las palabras de Nussbaum, “que requieren soluciones internacionales también compartidas”.<sup>883</sup>

El ejemplo de la compasión, que puede resultar un apoyo para la justicia o no, en función de cómo sea orientada y conformada, o el de la indiferencia estadounidense por todo aquello que cae fuera del círculo de interés pone de relieve que las emociones no sólo valoran los objetos del mundo, sino que ellas mismas también pueden ser valoradas. Así pues, para dirimir si mediante los juicios emocionales estamos realizando valoraciones adecuadas, tendremos que someter las emociones a un examen minucioso: preguntarnos por la situación que las provoca, por los objetos a los que se dirigen, por la intensidad con que se dan, etc. Una parte elemental de este análisis será preguntarnos acerca de la importancia de los bienes externos, ya que las emociones se hallan necesariamente relacionadas con ellos. Por este motivo, si las emociones dan cuenta del valor que determinados objetos tienen para nosotros, será preciso encontrar, como señala Nussbaum, “una concepción que responda a la venerable pregunta sobre el valor de los diversos “bienes externos”: ¿cuáles son verdaderamente importantes y hasta qué punto?”.<sup>884</sup> El enfoque de las capacidades se presenta como una teoría muy bien pertrechada para dar cuenta de esos bienes que importan. Mientras que la referencia a la noción de naturaleza humana de Krause es más vaga e imprecisa, las capacidades constituyen una excelente síntesis de las cosas que realmente importan, y en relación a las cuales las emociones deben ser orientadas y limitadas.

En cuanto a la evaluación de las emociones, Krause propone ver si las éstas son compatibles con el punto de vista generalizado para comprobar si éstas son apropiadas. Otro de los motivos por los que la propuesta de Nussbaum parece más completa es que su proyecto no se queda en un mero procedimiento. Recordemos que el planteamiento de Krause consiste en incorporar el “sentimiento moral imparcial” a la deliberación, y que éste descansa en dos cosas: “la adopción de una perspectiva im-

---

<sup>883</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 467.

<sup>884</sup>Ibid., p. 460.

personal que incorpore, a través de la facultad de la simpatía, y la práctica de la toma de perspectivas, los sentimientos reflexivamente fundados de todos los afectados; y la atención a la naturaleza humana concebida como un conjunto de preocupaciones humanas comunes y empíricamente modificables”.<sup>885</sup> Para Krause, por tanto, es preciso tomar la perspectiva del otro y tener en consideración las preocupaciones humanas básicas. En estas directrices se encuentra el procedimiento para alcanzar el sentimiento moral imparcial.

Nussbaum, por el contrario, incorpora los sentimientos de una forma distinta, más próxima a una ética de contenidos que a las teorías procedimentales y aboga por examinar las emociones una por una, con la finalidad de averiguar cuáles pueden tener un papel relevante para la ética y la democracia, y cuáles deben ser desterradas de la vida en común. Por otra parte, la propuesta de Nussbaum es sustantiva también en otro sentido, como ya hemos indicado, puesto que, mediante el enfoque de las capacidades, explica qué clase de bienes básicos deberían estar al alcance de todos los ciudadanos en una sociedad democrática.

Hay quien expresa estos mínimos que todos deberían estar en condiciones de disfrutar en términos de derechos económicos y sociales. Nussbaum traduce esos derechos básicos en capacidades, que son oportunidades de funcionar en ciertas esferas fundamentales de particular importancia para cualquier vida humana. Todas las sociedades, por tanto, deberían asegurar al conjunto de la ciudadanía un nivel superior al umbral mínimo de cada capacidad de la lista.

Ya hemos indicado que las emociones tienen un papel esencial en el razonamiento práctico y en la formación de un carácter moral. Nussbaum sostiene que prestar atención a las capacidades también contribuye a dar forma a la agencia moral y a las ideas políticas de los ciudadanos, puesto que educar a los mismos en la importancia de cada una de estas capacidades, y en la idea de que todos deberían tener igual derecho a desarrollarlas, también conforma el juicio moral y las decisiones políticas que aquéllos estén dispuestos a apoyar o condenar. Si la educación ciudadana contempla la importancia de las capacidades, los miembros de la sociedad adquieren

---

<sup>885</sup>Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, p. 17.

conciencia “no sólo de que ciertas calamidades son particularmente graves, sino que incluso son injustas, incorrectas”.<sup>886</sup> Es decir, que ninguna persona, en modo alguno, debería sufrirlas. Así, no solo hay adversidades que nos sobrevienen de forma natural, como la enfermedad y la muerte, sino que también hay desgracias que acontecen por la ineptitud de las instituciones. Un país en el que no hubiera libertad de prensa o de información, o que no proporcionara los medios para que sus ciudadanos recibieran una educación sería un ejemplo de la última clase de catástrofes. Nussbaum incide precisamente en ellas porque, aunque no somos capaces de evitar cualquier tipo de sufrimiento, la configuración política y social que elijamos puede paliar enormemente el sufrimiento de diversas formas.

#### 9.7. PROCEDIMENTALISMO Y CONTENIDO SUSTANTIVO EN LA AFECTIVIDAD DELIBERATIVA

Ya hemos indicado que el tratamiento que cada una de las autoras da las emociones es distinto en cuanto a que la propuesta de Krause es procedimental, mientras que Nussbaum se va a la sustancia ética de las emociones, a los contenidos concretos de las mismas, para estudiar qué papel pueden desempeñar en nuestra vida ética y política.

Krause habla de un “sentimiento moral imparcial” de una forma un tanto indeterminada. Este sentimiento sería una suerte de disposición a tener en cuenta los demás, a tomar su perspectiva y sus intereses en consideración. Su planteamiento consiste básicamente en describir cómo se llega a ese estado en el que el agente moral y político alcanza dicho sentimiento moral imparcial.

Lo que la autora se propone es hacer explícito el procedimiento por el cual deberíamos obtener normas legítimas, afirmando que esto no puede hacerse sino a través del sentimiento moral imparcial. Para Krause, los contenidos concretos no deberían ser tenidos en cuenta, puesto que éstos son variables y dependientes del contexto y, en consecuencia, no universalizables. El sentimiento moral imparcial, por el contrario, tiene vocación de universalidad: su contenido no depende de un

---

<sup>886</sup>Nussbaum, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, p. 464.



contexto histórico o cultural determinado, sino que siempre es válido, y las normas a las que se llega bajo su influencia son universales, puesto que su trasfondo no lo conforman unas formas particulares de vida u otras, sino la naturaleza humana misma.

Nussbaum, por su parte, nos habla en su propuesta de contenidos concretos, pero sin renunciar por ello a la universalidad. Lejos de tomar una única forma de vida buena como la única válida, Nussbaum, mediante su enfoque de las capacidades simplemente trata de poner de relieve aquello que es preciso para que cada cual pueda escoger cómo desarrollarse, puesto que dicho enfoque no es más que una explicitación de esos mínimos, tan estrechamente vinculados a las emociones, que son necesarios para que cualquier ser humano pueda florecer. Merece la pena recordar que el hecho de que una sociedad facilite unas oportunidades de desarrollo a sus ciudadanos no obliga a éstos a desarrollarlas. El enfoque de las capacidades nos habla de unos contenidos mínimos que refieren a aquello que hace falta para que una vida humana pueda ser vivida con dignidad, con independencia de cómo se escoja después vivir la vida.

Así pues, la concepción de Nussbaum no implica ninguna clase de teleologismo, es decir, que no enuncia ningún fin metafísico. Tampoco se circunscribe a una tradición o forma de vida particular. Por el contrario, se trata de un proyecto que puede ser adoptado por cualquier sociedad, cuyo trasfondo no es otro que el ideal de respeto por la dignidad de todo ser humano, que ninguno sea tratado jamás como un simple medio, sino necesariamente como un fin en sí mismo.

En cuanto al rol de las emociones en la deliberación pública, Nussbaum otorga un papel distinto a cada una. Para ello, estudia cada emoción con detalle, desde su función psicológica, ligada a la biología, hasta sus consecuencias potencialmente perniciosas o humanizadoras, pasando por las creencias a las que se encuentran vinculadas a ellas.

La compasión, como hemos visto, tiene un papel fundamental en la deliberación pública y en la educación de la ciudadanía, puesto que inculca una preocupación por los demás y genera una sensibilidad por la justicia, de tal modo que los ciudadanos se sienten concernidos por la suerte de un número mayor de personas (ampliación del círculo de interés moral). Como hemos podido comprobar a lo largo del

capítulo anterior, Nussbaum reserva para la compasión un papel privilegiado en el conjunto de las emociones que merecen tener presencia en la vida pública.

En lo que respecta a la envidia, se trata de una emoción que aparece naturalmente cuando las personas tienen la creencia de que “el objeto disfrutado por otro está cargado de un valor significativo”.<sup>887</sup> A pesar de que la envidia podría existir de todos modos en una sociedad en la que todos los ciudadanos tuvieran garantizados los medios para desarrollar sus capacidades (los talentos naturales seguirían estando ahí, no habría oportunidad de poseer la juventud eternamente, habría quien envidiara lo que otros poseen por el mero hecho de que ellos mismos no lo tienen, etc.), el esquema público de justicia puede paliar esta emoción perniciosa procurando que nadie quede excluido del disfrute del conjunto de objetos significativos que son necesarios para el florecimiento de cualquier ser humano.

Por lo que hace al asco, como hemos visto, es una emoción que no debe tener ningún papel en una democracia liberal. Las instituciones no pueden permitir que las reacciones de asco que algunos ciudadanos dicen sentir respecto de determinadas prácticas (como la homosexualidad o el aborto) sean tomadas como base para realizar políticas públicas (como, por ejemplo, ilegalizar las prácticas mencionadas). Tampoco pueden admitir la justificación que algunos pretenden hacer de determinadas conductas recurriendo a la repugnancia (como en el caso del hombre que alegó que mató a dos personas homosexuales porque éstas le habían provocado con su conducta repugnante, tratando de excusar así su crimen). A diferencia de otras emociones como la ira o la indignación, a las cuales subyace la idea de un daño injusto que ha sido infligido sobre otros o sobre uno mismo (aspecto cognitivo), y la idea de que el daño debe ser reparado (aspecto conativo), el asco sólo entraña creencias que tienen que ver con una contaminación imaginaria del yo (aspecto cognitivo), conduciendo a conductas de evitación y de rechazo del objeto que se considera repugnante (aspecto conativo).

Como hemos indicado en el capítulo dedicado al análisis de esta emoción, la repugnancia no sólo se dirige a objetos del mundo, sino que en ocasiones se proyecta

---

<sup>887</sup> Ibid., p. 469.

sobre individuos o grupos sociales que son considerados indeseables. Este desprecio por algunas personas, que ya de por sí constituye una violación grave del respeto por las mismas, se vuelve todavía más peligroso cuando esta inercia se convierte en violencia contra dichas personas, o contra determinados grupos, sobre los que se proyecta la emoción. Una sociedad preocupada por la justicia, por tanto, no puede aceptar la aparición de la repugnancia en la deliberación pública. Y no sólo eso, sino que las instituciones deben ocuparse de divulgar públicamente un discurso en el que las personas tradicionalmente estigmatizadas y consideradas repugnantes sean reconocidas en su igual dignidad.

Miedo y amor serían las dos caras de la misma moneda. Mientras que la primera consiste en la fijación del sujeto o de un grupo consigo mismo (con su propia autoconservación o bienestar, y con las cosas que puedan suponer una amenaza para ellas), el amor entraña la idea de renunciar a una parte del pastel para que sea otro quien lo pueda disfrutar. Como hemos visto, el miedo posee una gran influencia en las dinámicas de hostilidad entre grupos sociales. Por esta razón, Nussbaum alerta de que un estado de inquietud generalizada en la población puede ser terreno abonado para dichos procesos de hostilidad. Por lo que hace al amor, Nussbaum propone una forma limitada de amor patriótico que inocule en los ciudadanos la capacidad de sacrificar parte de la comodidad o el beneficio propios en pos de cosas tales como la igualdad o el bienestar de los que se encuentran en una situación más vulnerable.

Así pues, el miedo puede tener cierto papel en la deliberación pública, puesto que, si sirve para alertarnos sobre peligros objetivos, cumple una función de protección. Sin embargo, el miedo mismo se puede convertir en una trampa cuando es azuzado con el fin de manipular a la ciudadanía. En lo que respecta al amor, Nussbaum considera no sólo que puede tener presencia en la vida pública, sino que es saludable que las instituciones lo fomenten entre la ciudadanía.

La vergüenza, por último, es una emoción que aflora ante la propia imperfección cuando nuestra debilidad o nuestros fallos se hacen evidentes, ya sea ante nosotros mismos o, peor aún, ante la mirada del otro. Una civilización en la que el individualismo, la competitividad, el éxito, el dinero o una belleza física cercana a la perfección son consideradas cosas buenas y deseables, alberga en su seno a muchas per-

sonas para quienes estas cosas son inalcanzables. Cualquier sociedad que adopte estos valores (o antivalores, según se mire), por tanto, contará con un número importante de ciudadanos invadidos por sentimientos de fracaso, frustración y vergüenza. Por esta razón, Nussbaum defiende que una sociedad que se pretenda justa tendrá que admitir que la debilidad y la vulnerabilidad forman parte de nuestra condición humana. Algunas de las cosas que hemos mencionado, como cierta cantidad de dinero o un aspecto físico saludable, son sin duda atributos deseables, pero su ausencia no debería condenar a nadie a la vergüenza pública. Si bien las instituciones no pueden ocuparse de que todos seamos inteligentes, bellos y atléticos, jóvenes, completamente autónomos, y prósperos, sí puede ocuparse de que algunos trances sean menos amargos y vergonzantes. Cuando se atiende a aquellos que no pueden valerse por sí mismos, a los enfermos, a las personas mayores, o, en un sentido amplio, a aquellos que se encuentran en una situación de especial vulnerabilidad, como las personas que han perdido su empleo, no sólo se realiza una labor de sustento material, sino que se transmite la idea de que la debilidad y la imperfección no deben ser humillantes: éstos pueden ser estado transitorios o permanentes en toda vida humana. Así pues, si bien la vergüenza tiene potencialidades positivas para el cultivo de la personalidad moral, puesto que, en su forma menos abrupta, puede impulsarnos a querer ser mejores, la humillación (su versión más agresiva), puede ser una forma cruel de degradación que, según Nussbaum, debemos desterrar del discurso público.

La tarea que se propone Krause, a saber, la de desentrañar el procedimiento por el que las normas nos parecen justas tratando de descubrir dónde y cómo intervienen las emociones en este proceso no es desdeñable en absoluto. Pero, desafortunadamente, las conclusiones a las que llega la autora son banalmente ciertas: para alcanzar un punto de vista imparcial cuando deliberamos sobre cuestiones de justicia, hemos de incorporar el sentimiento moral imparcial, que es una suerte de disposición a escuchar, respetar y tomar en consideración a todos los afectados por la decisión. Evidentemente, nadie puede negar que ese es el objetivo de la deliberación sobre las cuestiones que nos afectan a todos, y que la idea de fondo que se encuentra detrás de este planteamiento es la de respeto por la dignidad humana. Pero esta propuesta no saca a la luz las actitudes que amenazan esta dignidad, los vicios ocultos que pueden dinamitar la deliberación desde dentro, las trampas que son verdaderos escollos para la democracia. Por decirlo de otro modo, Krause no hace más que describir lo

que sería una suerte de situación ideal de habla. Pero deja de lado la tarea crítica, el esfuerzo por mostrar cuáles son los elementos que distorsionan sistemáticamente la comunicación. En Nussbaum, por el contrario, sí que encontramos un gran empeño por desvelar aquellas violencias que nos sitúan en una pendiente resbaladiza. Al realizar esta descripción de los mecanismos psicológicos y de las implicaciones para nuestra vida moral y política que cada emoción puede tener, Nussbaum analiza con más hondura el papel que las emociones pueden tener en la deliberación pública. Esta propuesta, por tanto, es más rica y completa que la del sentimiento moral imparcial.

## 9. 8. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, hemos expuesto las objeciones que Krause plantea a la teoría de Nussbaum, y hemos tratado de mostrar por qué algunas de sus críticas no son acertadas. Asimismo, hemos intentado recuperar la teoría cognitiva-evaluativa y la hemos conectado con el enfoque de las capacidades para poner de relieve que la teoría de las emociones de Nussbaum no sólo constituye un excelente análisis del rol que algunas emociones pueden tener en la vida ética y política, sino que es una propuesta más sólida que la de Krause.

Podemos estar de acuerdo con Krause en que “no existe tal cosa como la justificación racional en ausencia de los modos afectivos de la conciencia”,<sup>888</sup> es decir, en que no existe tal cosa como una razón pura, sino que la razón es impura, puesto que ésta incorpora elementos que tradicionalmente se han considerado como elementos separados de la razón. Sin embargo, no por ello debemos renunciar a su función crítica. Y ésta no proviene de los afectos, sino de las formas más refinadas de la conciencia. Por lo tanto, si de lo que se trataba era de restablecer la racionalidad práctica en todas sus facetas, en toda su complejidad, no podemos pensar que ésta sólo puede ser reducida a sus aspectos afectivos. O que estos elementos afectivos pueden constituir por sí mismos el núcleo de la deliberación.

---

<sup>888</sup>Krause, *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, p. 155.

Las emociones, efectivamente, son una suerte de respuesta básica, inmediata, también en lo que respecta a las decisiones morales y políticas, tal como apuntan algunos autores.<sup>889</sup> De forma similar, pueden reducir el número de opciones disponibles a partir de un proceso de evaluación inconsciente y velocísimo.<sup>890</sup> Pero, a la postre, toda decisión moral o política no puede fiarse a este tipo de respuestas irreflexivas. La deliberación consiste, precisamente, en examinar los problemas de forma minuciosa, tantear diferentes alternativas, intercambiar argumentos, sopesar razones, concebir cursos de acción, etc.

En mi opinión, Nussbaum no relega las emociones a un rol accesorio; menos aún pretende deshacerse de ellas, o trascenderlas por completo para alcanzar una razón depurada. Simplemente, las estudia en detalle para comprender cómo funcionan. Tomando elementos de la psicología evolutiva, de la psicología del desarrollo moral; de la antropología, la filosofía y la historia, trata de elucidar cómo la sociedad da forma a las emociones, y cómo los seres humanos establecemos diferentes códigos y regímenes emocionales. Pero Nussbaum no realiza estos estudios para describir qué cauces siguen las emociones, sino para realizar una labor crítica y evaluar qué comportamientos en los que estas emociones tienen un papel central son peligrosos para la vida en común o atentan contra la dignidad de las personas. Puesto que no todos los sentimientos valen, por más que la razón sea impura, no tendremos más remedio que recurrir a ella para que tercie como instancia crítica.

---

<sup>889</sup> Ver Prinz, *Against Empathy*, 214-233; Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*; Lakoff, *Moral Politics. How liberals and conservatives think*.

<sup>890</sup> Antonio Damasio ha postulado la hipótesis del marcador somático para explicar este fenómeno. Ver Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*.

## Final conclusions

In the introduction we listed the objectives of this thesis: 1) to examine the theoretical frameworks from which scholars have attempted to explain the nature of emotions, paying special attention to Nussbaum's framework; 2) to test the author's cognitive-evaluative proposal; 3) to examine the cognitive content of the emotions studied by the author and see what role they play in public life.

Though this is a question which should remain open to constant re-examination, the first conclusion we can make regarding our first objective is that emotions have a complex nature involving distinct, often overlapping dimensions. First of all, we have the cognitive dimension, which includes things such as beliefs, thoughts, the imagination, memories, etc. Along with this dimension, we must also consider the bodily dimension, which would encompass sensations, bodily changes, automatic facial expressions, etc. Lastly, we must mention the conative dimension of emotion, which refers to desires, motivations, or the tendency to take action in general.

In the first chapters we saw that the major difference among theorists of opposing perspectives is the aspects which they choose to emphasise or downplay. In other words, the cognitivists, including Nussbaum, usually negate or excessively minimise the physiological dimension of emotions, whereas non-cognitivists hold that emotions cannot be identified with judgements, regardless of the role cognitions might have in their arising.

Meanwhile, I have maintained that it seems just as difficult for cognitivists to deny the physiological elements of emotions as it is for non-cognitivists to disregard beliefs and thoughts when explaining emotions. I have also held that on various occasions the theorists actually agree on important aspects. Take, for example, the intentionality of emotions: as we have seen, cognitive theorists have made much ado about including this concept in their theories, assuming that with it they could explain something non-cognitive theories were unable to. However, contemporary non-cognitive theorists also rely on this concept, as the notion of "intentionality"

also fits quite easily in their explanations of emotion. For this reason, I believe that we must assume a theoretical framework as a starting point, but whether it is cognitive or non-cognitive is not the most relevant question. Most important, in my judgement, would be to consider all of the dimensions we have addressed, given that, in order to understand them, we must attend to their cognitive, physiological and conative characteristics.

Regarding Nussbaum's theory, she defines emotions in almost exclusively cognitivist terms, lending only limited importance to the conative aspect and very little weight to the physiological dimension. This has led numerous authors (such as Lester Hunt, Sharon Krause or Roger Crisp) to accuse her of defending an extreme cognitivism. This affirmation may be partially true, given that the author engages in intricate digressions whose outcome is almost always the same (that emotion must be cognitive); however, we should also note that many of the objections brandished against her theory stem from a poor interpretation or an inattentive reading of it, rather than from errors committed by Nussbaum herself.

For example, Nussbaum is often criticised for, along with the stoics, characterising emotions as “judgements”. Recognising how confusing this concept can be, given that the author puts forth a substantially modified version of the stoic theory, what some critical theorists fail to address is that Nussbaum does not represent emotions as simple judgements, much less judgements which can be identified with linguistically formulable propositions, but rather as evaluative and eudaimonistic cognitions. Evaluative eudaimonistic judgements (or emotions) value worldly objects from the perspective of what is important for the subject (something relevant to his or her survival or well-being). This leads me to think that perhaps the author's theory would seem clearer if she were to forego labelling it as “neo-stoic”, or if she simply alluded to the stoics as preceding cognitive theories, this means, without actually having them form part of her approach.

I consider Nussbaum's inclusion of the eudaimonistic element one of her strongest points. Through it, she combines Aristotelian ethical theory with functionalist ideas from authors such as Richard Lazarus. In other words, the eudaimonistic element blends philosophy and psychology-derived notions to give rise to a



very complete emotional theory. Eudaimonistic evaluation is not a mere judgement of the world, rather it involves an evaluation of the situation or object in question which considers the vital purposes and ends of the owner of the emotion, whether animal or human. Furthermore, such evaluation focuses on how such purposes can be achieved or not, which renders this evaluation fundamental for the individual's well-being. Eudaimonistic evaluation, therefore, considers the adaptive function of emotions, depicting them as a sort of hinge between the external environment and the organism but without forgetting their importance, given that thoughts, the imagination and social learning constantly influence one's emotions.

The author's way of interpreting emotions, therefore, adds elements to the stoics' theory which lend it greater malleability and allow for accommodating for children's and animals' emotions within the theoretical framework. Moreover, it is compatible with current psychological theories of emotion, which consider evolutionary function of emotions as a fundamental element therein. Nussbaum's view of judgement is also fruitful for other reasons. Cognitive evaluations are not mere pieces of inert cogitation, but rather a dynamic process. When one makes a judgement, his or her cognitive faculties must examine, assent, refuse, or, in a single word: evaluate. It must be noted that emotions understood this way also highlight our vulnerability, given that through emotions we see both our dependence on external goods for surviving and maintaining our well-being, as well as our inability to control them.

Regarding our notions of "judgement" and "cognition", Nussbaum's ambiguity in using these terms has various consequences. On the one hand, both concepts are so elastic that they can adapt to any explanation, so much so that the author ultimately identifies theories generally considered physiological with (at least partially) cognitive theories. This is how she deals, for example, with the theories of neuroscientists Joseph LeDoux and Antonio Damasio. Nonetheless, the fact that Nussbaum allows these concepts certain degrees of openness, without limiting herself to a closed, immutable definition, lends her theory greater flexibility. When all is said and done, cognition has to do with various mental abilities, such as the capacity to maintain beliefs (be they conscious or unconscious), think, remember events, imagine things, etc. And to say that emotions are cognitive is nothing more than saying

that they are linked to these mental abilities. Therefore, it seems difficult to deny that emotions have a cognitive nature, though the latter may very well co-exist with other elements, such as pleasure or pain.

Even the non-cognitive authors, like Jesse Prinz, concede that some emotions must contain cognitive elements, given that they only appear in creatures which possess the complex capabilities of reasoning and relating distinct concepts. Jealousy, guilt, shame, indignation and all non-basic emotions necessarily imply a series of ideas related to fidelity, moral or legal transgression, or justice. Thus, given their cognitive aspect, these emotions pertain only to the emotional repertory of human beings.

Following this same logic, we can take one step further. In a species like ours, even an emotion as basic as fear can be understood as a complex phenomenon rather than just a case of stimulus and response. It is well known among neuroscientists that the sub-cortical structures developed before the arrival of the cortex and that we share with other animal species, don't have exactly the same way of functioning in a human brain, where the cortex has a very important role. We possess more evolved structures and, therefore, more elevated cognitive capacities which make our emotions operate distinctly. For instance, fear can be mixed with disgust and lead to apprehension, a sort of fear of contact with something inappropriate; fear can also be centred on an object, in which case we call it a phobia. Still more, although fear in all animals (humans included) is a survival mechanism, only humans understand that one day they will most certainly perish. Lastly, humans can control their fear and confront it through courage. All of these examples show that emotions, even the most basic ones, are a complex phenomenon in the case of humans, and that they are constantly interacting with other phenomena, such as other emotions, thoughts or desires.

For this precise reason, Nussbaum links the educability of emotions to their cognitive nature: if we manage to eliminate the erroneous beliefs associated with emotions, then we will be able to modify the latter. Having said that, we have also maintained that in order to hold that emotions are to some degree teachable, we need not deny that they are also a physiological process and can be accompanied by

bodily feelings. For example, in the second part of our thesis we posit that compassion, in addition to being linked to a series of beliefs, can also be experienced as a sort of malaise, like a type of pain felt upon seeing another person suffer.

In spite of it all, Nussbaum's theory, as we have seen throughout the first section, has proved to be a well-equipped theory for explaining the complexity of emotions: the author not only recognises their biological function in her cognitive-evaluative theory, but also, far from falling into any sort of biological reductionism, she highlights the importance of uses, customs and norms in the formation of societies' emotional repertoires.

In the second section of the thesis, we have tried to test this cognitive-evaluative framework by closely examining a particular emotion, compassion, and its cognitive structure. We have maintained that, in addition to involving certain beliefs (the aspects Nussbaum focuses most on) compassion also encompasses desired outcomes and feelings. Thus, compassion can motivate us in many ways. On one extreme, it might drive us to help someone who is suffering, while, on the other, it can push us to seek vengeance against whoever has caused a misfortune. When it comes to feelings, compassion entails some kind of malaise or pain upon contemplating another's suffering, that is, an element which we would place in a more bodily, rather than cognitive dimension.

Accordingly, we should make some objections to Nussbaum's cognitive explanation of compassion. First of all, although compassion seems to be accompanied by a series of beliefs, it seems excessive to maintain that these are a requisite for the emotion to arise. All in all, the fact that an undeserved hardship is more likely to awaken one's compassion does not imply that a person who deserves his misfortune can not also incite the same emotion. Moreover, the virtuous person should also be able to feel compassion for even those who are to blame for the bad situation they find themselves in.

We have also seen that Nussbaum's eudaimonistic judgement leads her to infer that, in order to feel compassion, we have to see the suffering individual as an important part of our scheme of objectives and ends. As far as I'm concerned, I hold that the criticisms made by some authors against the cognitive conception of com-

passion indeed point in the right direction: what allows us to pity someone is not that the person is important to us, rather, what awakens our interest in him or her is feeling moved by his or her suffering. Otherwise, compassion would be a short-range emotion: only the suffering of those people we feel responsible for would instil it in us.

But if we aim to extend our sense of moral responsibility, then we cannot think of compassion as something so limited. To this end, it is necessary understanding compassion in two distinct ways: as a passion and as a virtue. Understood as a virtue, it would be the result of rational decision-making and habit, and through it, the moral agent would be capable of going beyond the contingency of the moment, the situation or the level of intimacy of the suffering person. For this reason it is possible to maintain that compassion is not a virtue of the weak, rather it demands of the agent a great amount of moral vigour. Understood as a passion, compassion would be a mere malaise experienced before another's suffering. But even in its simpler form, compassion would have value for ethics, given that it would be one way to make us feel affected by another's pain. In short, distinguishing between emotion as a mere passion and emotion as a virtue draws attention to the fact that we should not dismiss another important difference, the difference between a descriptive point of view of analysis and a normative one.

On a separate issue, emotions have the potential to support or hinder our moral aspirations, depending on how they are guided. Given that emotions are closely related to beliefs, by shaping beliefs we can also shape emotions. But, as we have suggested, not all methods of forming emotional taxonomies are created equal. A society which foments hatred or the thirst for vengeance is not the same as one which aims to encourage the development of compassionate or benevolent dispositions. We must not be naive regarding the possibilities of constructing the citizenry's character, and we must decide which characteristics are worth cultivating and which we would be wise to avoid.

In any case, before devising plans for the type of society we would like to live in, we must understand the current problems we face. For this reason, it is important to shed light on the underlying psychological mechanisms of some emotions

and their effects on moral and political life. Which emotional dispositions would help to preserve democratic institutions? Which undermine the idea of respecting the dignity of others? How do emotions influence the processes of intergroup hostility and intragroup hierarchisation processes?

The first emotion to be wary of is disgust. This emotional reaction can be useful when it fulfils a biological function, that is, when directed towards environmental objects which may be toxic to our organism, thereby helping us to avoid them. Nonetheless, given its cognitive character, disgust can associate these ideas of contamination and impurity not just with dangerous objects, but also with people or social groups made to be seen as disgusting. People identified with impurity, filth, or infamy, are stigmatised and marginalised. An example would be what has happened with the homosexual population for quite some time. Still yet, this attitude becomes even more dangerous when combined with violence. As we have seen, recurring to disgust has been utilised as a dehumanisation instrument against some groups, such as Jews or other minorities (for example, Muslims in India). For this reasons, Nussbaum holds reasonably that any public discourse which resorts to disgust should be examined under a microscope, given that, unlike what would occur with other emotions, such as indignation, which entails beliefs about justice and the punishment a certain injustice might warrant, the normative possibilities of disgust are more questionable.

As a complement to Nussbaum's argumentation, we might point out that, even if we must avoid recurring to disgust when talking about individuals or groups, this means, about people, there might be some room for this emotion when talking about actions. When we say that we feel disgusted about something, we are not necessarily saying that we feel disgusted about the person who has made an action, but towards the action itself. What we usually mean with this is that some action is morally wrong and we strongly disapprove of it. In any case, Nussbaum's cautious way of approaching to this emotion seems right, given that her critique of the emotion is directed primarily towards its use with derogatory purposes.

Regarding shame, its cognitive content points towards human imperfection, since we experience it when our weaknesses or faults are visible. Obviously, institu-

tions cannot render us all healthy, prosperous and beautiful. But lacking these qualities, no matter how desirable they may be, must not be a reason for being stigmatised or humiliated. Thus, the way we treat things such as old age, sickness, incapacity, or the lack of economic means, says a great deal about our society and our level of commitment to protecting citizens' dignity. For this reason, shame is closely linked to the way societies approach vulnerability.

But the scope of shame it is not limited to the way we address human vulnerability. Our commitment to protect citizens' dignity might be broken in many different ways. As we have seen, communitarian authors argue that shaming punishments might be a good proposal in order to recover the respect for democratic societies' values. But, as Nussbaum points out, to use humiliating practices as a form of punishment could have undesirable effects, for example: the loss of the capability of the wrongdoer to think about himself as a complete moral agent, able to be responsible for his actions and willing to change, or unexpected reactions to frustration and emotional disturbance, like violence. But the most important reason for leaving aside shaming punishments is that they wreck the relationship between institutions and democratic values, as with these procedures not only institutions fail to protect some of their citizens from humiliation, but the institutions themselves engage in this practice.

But, there is some role shame can develop in a good society or, similarly to what happens with disgust, we will be wise if we try to minimise its presence in public life? I agree with Nussbaum's opinion on this matter: some limited forms of guilt and shame could be beneficial because, given that they attempt to correct particular actions or specific inappropriate personality traits, they would not be so destructive and humiliating and could even motivate the moral agent to improve him or herself either by righting a particular wrong or changing certain personality tendencies. The key is again the same: this negative emotion should be addressed to a particular action or a particular aspect of the individual, not towards the person as a whole.

Compassion, the primary focus of Nussbaum's attention, holds a pre-eminent position among moral emotions. Whereas in the second part of the thesis we have

examined its cognitive content along with some of the ways it affects moral agency, in the third part we have meticulously considered its relevance in political life. As we have seen, institutions and citizens mutually influence one another: the former disseminate ideas about those things which being part of a shared political space entails, and, therefore, have the responsibility of transmitting values which should make up a common political project (for example, religious tolerance or concern for others' ability to enjoy a certain level of material well-being); the latter can feel affected by others' misfortunes, and demand protection to their institutions in the greatest times of need, even if this implies some sort of sacrifice. In a similar vein, human beings are not always motivated by selfish inclinations, rather they have many reasons for action. Given that compassion can be found among these causes, we would do well to try to strengthen and orient it properly. For this reason, we have dedicated some pages to the education of emotions and to the role the humanities can play in the development of a citizenry capable of thinking critically and maintaining emotional attitudes which do not undermine, but rather, support, democratic values.

Shifting to another emotion, we have dealt only briefly with envy. Its cognitive content would consist in the belief that the object being enjoyed by another person has some value. Although envy could exist in a just society, it is important that the basic goods necessary for the flourishing of any human being are available to all citizens. We are not going to discuss here which goods are necessary for that aim, as this would involve an extensive discussion, but, to give a general idea, we can say that these goods could be identified with the ones described in the capabilities approach. So, even if Nussbaum does not say this explicitly, I think she is distinguishing between a class of objects which would be appropriate for this emotion, and a class of objects that would not be appropriate. In the second class, we would have things such as beauty, youth, or winning the lottery; in the first class, we would have things like education, be free to move around, or a basic level of income. Nussbaum does not devote much attention to this emotion, and, for this reason, neither did I in this thesis. She only seems to emphasize the link between the emotion and the lack of basic goods. But I think that envy is an emotion worth keeping in mind when it comes to study the moral and political emotional taxonomies of individuals and societies. For example, can we talk about a fair kind of envy, directed

towards a certain sort of objects, and a plainly malevolent kind of envy? To what extent has this second kind of envy something to do with hostility between social groups (as happened with nazi anti-Semitism)?

Another emotion which has a strong presence in antagonism between social groups is fear. In this thesis we have studied some of fear's underlying psychological mechanisms and their influence on intergroupal hostility processes. Fear, like disgust, is an emotion closely linked to our survival. But, by the same token, fear can be separated from mere instinct and come to be associated with complex ideas regarding potentially threatening things. Thus, fear has been as a guiding thread for reflecting on questions related to belonging and identity, and on why defining these two ideas based on contingent aspects (for example, race, religion or customs), instead of political ideals (for example, respect for the dignity of others), can lead to a sense of generalised anxiety in the population, a perfect stew for the aforementioned processes of hostility.

Broadly speaking, Nussbaum has focused on the abusive use of this emotion on behalf of political power in order to make population feeling threatened and insecure. Fear of others (or for those important things that others could steal from us) usually leads us to ask for protection and security, accepting with astonishing ease cutbacks in our freedoms or even in respect for dignity. Sometimes this fear might be caused for an objective danger, as when a society has to deal with terrorist attacks, but we the citizens must be aware of the inappropriate use of this emotion. The public appeal to fear requires from us great doses of critical thinking, and even different degrees of courage in order to confront a problem that must be solved, to face a terror that is inflicted intentionally, or to reveal the manipulative intentions of political leaders. This may sound naïve, but acting otherwise would mean to decline our responsibility as citizens and to give our freedom either to an external authority (for example, the government), or to someone else that wants to take it from us by means of violence (this is what happens with terrorism).

But if fear can cause individuals and groups to focus obsessively on their own preservation or welfare, the opposite is true of love, an emotion which leads us to give up part of our comfort so that others can enjoy something. Nussbaum proposes



a limited form of patriotic love as a mechanism for articulating individual interests and concerns for the common good. We should remember that such love-inducing objects would not deal with romance (allusions to the nation's grandeur, its need to expand or place itself before other nations) but rather the ideas embodied in the country's constitutional principles. Love's end, therefore, would be to persuade the citizen that sacrificing a part of his own well-being for the greater good is worth the effort.

Finally, I would like to leave aside each particular emotion and make some general remarks concerning the study of emotions and some of the topics we have dealt with in this thesis. As the reader would remember, in the last chapter of the thesis we have compared Nussbaum's theory with that of Sharon Krause, who recently proposed an alternative way of considering the role of emotions in public deliberation, maintaining that, in order to achieve impartiality in public deliberation, we must incorporate moral sentiment in it. In my opinion, although her intentions are laudable, her procedural proposal misses the mark given that it mentions neither emotions nor the role they may play in political life, and only confirms something we already know: if citizens were able to deliberate from the moral sentiment's point of view (this means, from an impartial point of view), democracy would be greatly benefited. Nussbaum's proposal, on the contrary, focuses on the threats to public deliberation embodied by certain emotional attitudes, on methods for eliminating the beliefs which cause them, and on cultivating those emotional dispositions which do hold some potential for ethical and political life. I think this way to approach emotions, at least in moral and political philosophy, is far more fruitful: as we have stressed earlier, the way in which Nussbaum studies emotions (understanding their underlying psychological mechanisms and understanding how some emotions acquire a collective dimension and how this can affect political decision-making, etc.) can help us both understand certain obstacles which our democracies must overcome and take advantage of the humanising potential of some of our natural dispositions.

We should also point out that emotions are not good or bad in and of themselves. The argument, therefore, cannot be whether to allow or completely ban emotions taken as a whole from public deliberation; rather we should discuss which

emotions will set us on the path to certain danger and which emotions reveal dispositions worth cultivating. Furthermore, if this is our position, it is because we assume that emotions are neither irrepressible nor totally unreasonable forces. Quite the contrary, given that beliefs are the foundation of emotions, it is indeed possible to think them through.

On a different note, emotions are also a vehicle of social learning which transmits ideas about what should be considered disgusting, detestable, fearsome or shameful. Precisely for this reason, paying attention to the presence of some emotions in public life can shed light on the ways we perceive the world and, if necessary, help us forge new ideas and ways of making judgements.

The fact that we can think about our emotions and their underlying ideas indicates that we are responsible for them, at least to a certain extent, but, this is particularly so when dealing with their social dimension. This means that we should reflect on how our emotions, especially the collective ones, must be managed. Therefore, we can also say that emotions are not just some sort of evaluative judgements about the world, rather they are liable to be judged themselves. This is deeply related with another topic upon we have insisted: the distinction between those disciplines whose objective is to describe and explain reality, and those whose seek to orient behaviour. In this current study we have tried to address both levels, and to separate them when they appeared mixed: on the one hand, we have attempted to clarify the nature of emotion and the emotional mechanisms which underlie certain attitudes and behaviours; on the other, we have focused on some normative aspects related to the study of emotions, such as, for example, which objects are appropriate for each emotion or why (or when) some emotions should come under suspicion.

As previously suggested in the body of the thesis, appropriately cultivating our emotions is no easy task, as is the case with forging a moral character. Quite often, humans simply lack the determination, willpower, or even the education necessary to carry out such tasks. Due to this, we have dealt with virtue, because the cultivation of emotion and morally virtuous character demand of us a great deal of strength and vigour, and this, as Nussbaum has pointed out, “is an uphill battle”, though no less imperative because of it.

Lastly, we should mention those questions which we could not include in the current study. For example, I think in the future it would be worth comparing Nussbaum's characterisation of certain emotions and the practical consequences she deduces from it with other proposals. This means, to focus on each single emotion, or on groups of emotions that might be related between them. In this case, we would not be dealing with a specific author or with some abstract theoretical currents, rather we would follow the many paths which reflecting upon a specific emotion would lead us down. For this purpose, broadening the cast of emotions related to moral and political life would be of the utmost importance. We should include such phenomena as hatred, arrogance or pride in the catalogue of emotions that motivate our agency in private and public life. Thus, many subjects concerning the study of emotions have yet to be addressed. But given that making a choice always implies excluding alternatives, this study's conclusion can only be a starting point for future research. I hope to be able to address these questions in the near future.



## Bibliografía

### 1. OBRAS DE MARTHA NUSSBAUM

#### 1.1. LIBROS

Nussbaum, Martha. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

— *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Traducción española: *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor, 1995.

— *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990. Traducción española: *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2005.

— *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Traducción española: *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003.

— *Poetic justice: the literary imagination and public life*. Boston: Beacon Press, 1995. Traducción española: *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Andrés Bello, 1997.

— *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997. Traducción española: *El Cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós, 2005.

— *For love of country. Debating the limits of patriotism*. Boston: Beacon Press, 1996. Traducción española: *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona: Paidós, 1999.

— *Sex and social justice*, New York: Oxford University Press, 1999.

- *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Traducción española: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona: Paidós, 2008.
- *Women and human development: the capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Traducción española: *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Barcelona: Herder, 2002.
- *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*. New Jersey: Princeton University Press, 2004. Traducción española: *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires: Katz, 2006.
- *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Massachusetts: Harvard University Press, 2006. Traducción española: *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós, 2007.
- *The clash within: democracy, religious violence and India's future*, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. Traducción española: *India: democracia y violencia religiosa*, Barcelona: Paidós, 2009.
- *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*. New York: Basic Books, 2008. Traducción española: *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de la libertad religiosa*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- *From disgust to humanity: sexual orientation and constitutional law*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- *Not for profit: why democracies need the humanities*. Princeton University Press, 2010. Traducción española: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid: Katz, 2010.
- *Creating capabilities: the human development*. Massachusetts: Harvard University Press, 2011. Traducción española: *Crear Capacidades*, Barcelona: Paidós, 2012.
- *Philosophical interventions: Book reviews 1986-2011*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*, Massachusetts, Harvard University Press, 2012. *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona: Paidós, 2013.

— *Political emotions: why love matters for justice*, Massachusetts: Harvard University Press, 2013

## 1.2. ARTÍCULOS Y CONTRIBUCIONES EN OBRAS COLECTIVAS

Nussbaum, Martha. “ΨΥΧΗ in Heraclitus, I”, *Phronesis*, 17/1, 1972, p. 1-

16.

— “ΨΥΧΗ in Heraclitus, II”, *Phronesis*, 17/2, 1972, p. 153-70.

— “The Text of Aristotle's *De Motu Animalium*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, 1976, p. 111-59.

— “Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 1979, p. 63-108.

— “Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations by Edwin Hartman”, *The Journal of Philosophy*, 77/6, 1980, p. 355-65.

— “Aristotle and Socrates on learning practical wisdom”, *Yale Classical Studies* 26, 1980, p. 43-97.

— “Flawed Crystals: James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy”, *New Literary History*, 15/1, al *Philosophy*, 1983, p. 25-50.

— “Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam”, *New Literary History*, 15/1, 1983, p. 201-08.

— “Plato on Commensurability and Desire”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 58, 1984, p. 55-96.

— “Sophistry about Conventions”, *New Literary History*, 17/1, 1985, p.129-39.

— “‘Finely Aware and Richly Responsible’: Moral Attention and the Moral Task of Literature”, *The Journal of Philosophy*, 82/10, 1985), p. 516-29.

— “Aeschylus and Practical Conflict”, *Ethics*, 95/2, 1985, p. 233-67.

- “Nature, function and capability: Aristotle on political distribution”, *World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, Working Paper/31*, 1987, p. 1-50.
- "The Stoics and the Extirpation of the Passions." *Apeiron* 20, no. 2 (Junio 1987): 129-178.
- “Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love”, *Ethics*, 98/2, 1988, p. 225-54.
- “Comment on Paul Seabright”, *Ethics*, 98/2, 1988), p. 332-40.
- “Non-Relative Virtues: and Aristotelian Approach”, *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.
- “Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50/2, 1989, p. 303-51.
- “Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 51/3, 1991, p. 677-87.
- “The Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus”, *Arion*, 1/2, 1991, p. 75-111.
- “The Literary Imagination in Public Life”, *New Literary History* 22/4, 1991, p. 877-910.
- "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity." En *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 107-160.
- “Changing Aristotle’s Mind”, con H. Putnam, en Nussbaum, M. y Oksenberg Rorty, A., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 27-56.
- “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, 20/2, 1992, p. 202-46.
- “Non Relative-Virtues: an Aristotelian Approach” en Nussbaum, M. y Sen, A.K. (ed.), *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 242-269.
- “Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning”, *Modern Philology* 90/Supplement, 1993, p. 546-73.



- “The Use and Abuse of Philosophy in Legal Education”, *Stanford Law Review*, 45/6, 1993, p. 1627-45.
- “Equity and Mercy”, *Philosophy and Public Affairs*, 22/2, 1993, p. 83-125.
- "Pity and Mercy: "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism." En Richard L. Schacht, ed., *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's 'Genealogy of Morals'*, pp. 139-167. Berkeley: University of California Press, 1994
- “The Ascent of Love: Plato, Spinoza, Proust”, *New Literary History*, 25/4, 1994, p. 925-49.
- “Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies”, *Virginia Law Review*, 80/7, 1994, p. 1515-1651.
- “Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law”, *Harvard Law Review*, 107/3, 1994, p. 714-44.
- “Objectification”, *Philosophy and Public Affairs*, 24/4, 1995, p. 249-91.
- “Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination”, *The University of Chicago Law Review*, 62/4, 1995, p. 1477-519.
- “The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf’s ‘To the Lighthouse’”, *New Literary History*, 26/4, 1995, p. 731-53.
- "Compassion: The Basic Social Emotion." *Social Philosophy and Policy* 13, no. 1 (1996): 27-58.
- "Kant and Stoic Cosmopolitanism." *The Journal of Political Philosophy* 5, no. 1 (1997): 1-25.
- “Animal Minds and Human Morals”, *The Philosophical Review*, 105/3, 1996, p. 403-05. “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics”, *The University of Chicago Law Review*, 64/4, 1997, p. 1197-214.
- “Making Sense of Humanity and Other Philosophical Essays, 1982-1993 by Bernard Williams”, *Ethics*, 107/3, 1997, p. 526-29.
- “The Good as Discipline, the Good as Freedom”, en D. A. Crocker y A. T. Linden (ed.), *Ethics of consumption: the good life, justice, and global stewardship*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.

- “‘Whether from Reason or Prejudice’: Taking Money for Bodily Services”, *The Journal of Legal Studies*, 27/2, 1998, p. 693-724.
- “Still Worthy of Praise”, *Harvard Law Review*, 111/7, 1998, p. 1776-95.
- “Public Philosophy and International Feminism”, *Ethics*, 108/4, 1998, p. 762-96.
- “Political Animals: Luck, Love and Dignity”, *Metaphilosophy*, Oxford, 1998.
- “Reply to Papers in Symposium on Nussbaum *The Therapy of Desire*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59c/3, 1999, p. 811-19.
- “Virtue Ethics: A Misleading Category?”, *The Journal of Ethics*, 3/3, 1999, p. 163-201.
- “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, *The Journal of Legal Studies*, 29/2, 2000, p. 1005-36.
- “Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan”, *Ethics*, 111/1, 2000, p.102-40.
- “The Future of Feminist Liberalism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 74/2, 2000, p. 47-79.
- “Women’s Capabilities and Social Justice”, *Journal of Human Development*, 1/2, 2000, p. 219-47.
- “Political Objectivity”, *New Literary History*, 32/4, 2001, p. 883-906.
- “Comment on Quillen's ‘Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human’”, *Signs*, 27/1, 2001, p. 123-35.
- “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 54/3, 2001, p. 38-52.
- “Aristotelian Social Democracy”, en A. Tessitore (ed.), *Aristotle and modern politics: the persistence of political philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- “Capabilities and Social Justice”, *International Studies Review*, 4/2, 2002, p. 123-35.

- “Humanities and Human Development”, *Journal of Aesthetic Education*, 36/3, 2002, p. 39-49.
- “Milleian Liberty and Sexual Orientation: A Discussion of Edward Stein's ‘The Mismeasure of Desire’”, *Law and Philosophy*, 21/3, 2002, p. 317-34.
- “Sex, Laws, and Inequality: What India Can Teach the United States”, *Daedalus*, 131/1, 2002, p. 95-106.
- “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics*, 9/3, 2003, p. 33-59.
- “Compassion and Terror”, *Daedalus*, 132/1, 2003, p. 10-26.
- “Cultivating Humanity in Legal Education”, *The University of Chicago Law Review*, 70/1, 2003, p. 265-79.
- “Tragedy and Human Capabilities: a response to Vivian Walsh”, *Review of Political Economy*, 15/3, 2003, p. 413-18.
- “Beyond Compassion and Humanity. Justice for non Human Animals” en C. Sunstein y M. Nussbaum (eds.) *Animal Rights. Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 299-319.
- "Responses." *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2 (2004): 473-486.
- “Religious Intolerance”, *Foreign Policy*, 144, 2004, p. 44-45.
- “Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities”, *Journal of Human Development* 6/2, 2005, p. 167-83.
- “Carr’, before and after: Power and Sex in “Carr V Allison Gas Turbine Division, GeneralMotors Corp”, *The University of Chicago Law Review*, 74/Special Issue: Commemorating Twenty –Five Years of Judge Richard A. Posner, 2007, p. 1831-44.
- “On Moral Progress: A Response to Richard Rorty”, *The University of Chicago Law Review*, 74/3, 2007, p. 939-60.
- “Robin West, “Jurisprudence and Gender”: Defending a Radical Liberalism”, *The University of Chicago Law Review*, 75/3, 2008, p. 985-96.

- “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, "Philosophy & Public Affairs" vol. 39, no. 1, (2011), 3-45.
- “Democracy, Education, and the Liberal Arts: Two Asian Models”, *UC Davis Law Review*, 44 (2011), 735-72.
- “The Capabilities Approach and Animal Entitlements,” in *Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. Tom Beauchamp (New York: Oxford University Press, 2011), 228-51.
- “The Capabilities Approach and Ethical Cosmopolitanism: The Challenge of Political Liberalism,” en *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, ed. Maria Rovisco y Magdalena Nowicka (Surrey, England and Burlington, VT: Ashgate, 2011), 403-10.
- “Personal Laws and Equality: The Case of India,” en *Comparative Constitutional Design*, ed. Tom Ginsburg (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 266-293.
- “Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore,” *Victorian Studies*, 54 (2011), 7-34.
- “Abortion, Dignity, and a Capabilities Approach,” (with Rosalind Dixon), en *Feminist Constitutionalism: Global Perspectives*, ed. Beverley Baines, Daphne Barak-Erez, y Tsvi Kahana (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2012).
- “Children’s Rights and a Capabilities Approach: The Question of Special Priority,” (with Rosalind Dixon), *Cornell Law Review*, 97 (2012), 549-93.
- “Rawls’s Political Liberalism: A Reassessment,” *Ratio Juris* 24 (2011), 1-24.
- “Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom,” *University of Chicago Law Review*, 79 (2012), 213-50.
- “Rabindranath Tagore: Subversive Songs for a Transcultural ‘Religion of Humanity,’” Plenary Lecture at the International Musicological Society meeting in Rome, 2012, *Acta Musicologica* 84 (2012), 147-60.
- “Climate Change: Why Theories of Justice Matter,” *Chicago Journal of International Law*, 13 (2013), 469-88.

- “Romans, Countrymen, and Lovers” Political Love and the Rule of Law in Julius Caesar,” en *Shakespeare and the Law*, ed. Cormack, Nussbaum, and Strier (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 256-281.
- “Equality and Love at the End of The Marriage of Figaro”, en *On Emotions*, ed. John Deigh (New York: Oxford University Press, 2013), 29-58.
- “Responses to the Papers,” *International Journal of Social Economics* 40, issue 7 (2013).
- “The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations,” en James S. Taylor, ed., *The Metaphysics and Ethics of Death* (New York: Oxford University Press, 2013), 25-43.
- “Lockean Neutrality versus Religious Accommodation” (extract from The New Religious Intolerance), *The Dartmouth Law Journal* 11 (2013), 1-9.
- “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, With an Addendu,” en *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, ed. Claudia Baracchi (London and New York: Bloomsbury, 2014), 191-226.

## 2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Ackerman, Bruce. *La justicia social en el estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Angyal, Andras. "Disgust and Related Aversions." *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 36, no. 3 (1941): 393-412.
- Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford: Blackwell, 1963.
- Appiah, Anthony. *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Arendt, Hannah. *Eichmann En Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 2003.

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2007.
- *Retórica*. Madrid: Gredos, 1990.
  - *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- Arnold, Magda B. *Emoción y personalidad*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Arteta, Aurelio. *Tantos tontos tópicos*, Barcelona: Ariel, 2012.
- "Pasiones políticas." En *Teoría política: poder, moral, democracia*. Editado por A. Arteta, E. Guitián y R. Maiz. Madrid: Alianza, 2010, 49-63.
  - *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Asch, Solomon. "Studies of Independence and Conformity: a Minority of One Against an Unanimous Majority." *Psychological Monographs* 70, no. 9 (1956): 1-70.
- Austin, J. L. "Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle." En *Philosophical Papers*. Nueva York: Oxford University Press, 1970, 1-31.
- Averill, J. R. *Anger and Agression: An Essay on Emotion*. Nueva York: Springer, 1982.
- "A Constructivist View of Emotions." In *Emotion: Theory, Research and Experience. Vol 1: Theories of Emotion*. Editado por Robert Plutchik y H. Kellerman. Nueva York: Academic Press, 1980, 305-339.
- Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Barber, Benjamin. *Un lugar para todos*. Barcelona: Paidós, 2000.
- "Fe constitucional." En *Los Límites De Patriotismo*. Editado por Martha Nussbaum y Joshua Cohen. Barcelona: Paidós, 1999, 43-50.
- Batson, C. Daniel. "The Naked Emperor: Seeking a More Plausible Genetic Basis for Psychological Altruism." *Economics and Philosophy* 26, no. 2 (2010): 149-164.

– "These Things Called Empathy: Eight Distinctive but Related Phenomena." In *The Social Neuroscience of Empathy*. Editado por J. Decety y W. Ickes. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009, 3-15.

– "How Social an Animal: the Human Capacity for Caring." *American Psychologist* 45, no. 3 (1990): 336-346.

Batson, C. D., J. G. Batson, J. K. Slingsby, K. L. Harrell, H. M. Peekna, y R. M. Todd. "Empathic Joy and the Empathy Altruism Hypothesis." *Journal of personality and social psychology* 61, no. 3 (1991): 413-426.

Batson, C. D., C. L. Turk, L. L. Shaw, y T. R. Klein. "Information Function of Empathic Emotion: Learning that we Value the Others Welfare." *Journal of personality and social psychology* 68, no. 2 (1995): 300-313.

Bedford, E. "Emotions." *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, no. 1 (1957): 281-304.

Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Bennett, M. R., and P. M. S. Hacker. "Emotion and Cortical-Subcortical Function: Conceptual Developments." *Progress in Neurobiology* 75, (2005): 29-52.

Ben-Ze'ev, Aharon. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2000.

Berlin, Isaiah. *El erizo y la zorra: ensayo sobre la visión histórica de Tolstoi*. Barcelona: Muchnik, 1998.

Bilbeny, Norbert. *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós, 2007.

Bodei, Remo. *La ira: pasión por la furia*. Madrid: Antonio Machado, 2013.

Bowlby, John. *La pérdida afectiva: tristeza y depresión*. Barcelona: Paidós, 1993.

– *La separación afectiva*. Barcelona: Paidós, 1993.

– *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Madrid: Morata, 1986.

Bowles, Samuel. "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and Other Economic Institutions." *Journal of Economic Literature* 36, no. 1 (1998): 75-111.

Bowles, Samuel, y Herbert Gintis. "Homo Reciprocans." *Nature* 415, no. 6868 (2002): 125-8.

– "The Revenge of Homo Economicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy." *The Journal of Economic Perspectives (1986-1998)* 7, no. 1 (1993): 83.

Brentano, Franz. *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

Briggs, Jean. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970.

Calhoun, Cheshire, y Robert C. Solomon. *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Camps, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder, 2011.

Cannon, Walter. *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*. Nueva York/Londres: Appelton and Co., 1927.

Cassirer, Ernst. *Kant. Vida y doctrina*, (Fondo Cultura Económica: Madrid, 1993).

Chapman, H. A., D. A. Kim, J. M. Susskind, y A. K. Anderson. "In Bad Taste: Evidence for the Oral Origins of Moral Disgust." *Science* 323, no. 5918 (2009): 1222-1226.

Cicerón, Marco Tulio. *Los oficios*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.

Clore, Gerald L. "Why Emotions Require Cognition." In *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. Editado por P. Ekman y R. J. Davidson. Oxford: Oxford University Press, 1994, 181-191.

Conill, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos: Madrid, 2007.

– *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos, 2006.



– *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Tecnos ed. Madrid, 2004.

Cortina, Adela. *Neuroética y Neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos, 2011.

– *Justicia cordial*. Madrid: Trotta, 2010.

– "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 42, (2010): 129-148.

– *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus, 2009.

– *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.

– *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

– *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza, 1997.

– *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 1995.

– *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 1994.

– *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.

Crisp, Roger. "Compassion and Beyond." *Ethical Theory and Moral Practice* 11, no. 3 (2008): 233-246.

Damasio, Antonio R. *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010.

– *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 2006.

– *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005.

Damasio, Antonio, Thomas Grabowski, Antoine Bechara, Hanna Damasio, Laura Ponto, Josef Parvizi, y Richard Hichwa. "Subcortical and Cortical Brain Activity during the Feeling of Self-Generated Emotions." *Nature Neuroscience* 3, no. 10 (2000): 1049-1056.

Darwin, Charles. *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*. Buenos Aires: Sociedad de Ediciones Mundiales, 1967.

Davidson, Donald. "On the very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984, 5-20.

de Beauvoir, Simone. *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra, 2005.

de Sousa, Ronald. "Emotion." [Consultado en 2012]. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>.

– *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987.

– "Self-Deceptive Emotions ." *The Journal of Philosophy* 75, no. 11 (1978): 684-697.

de Waal, Frans B. M. "Homo Homini Lupus? Morality, the Social Instincts, and our Fellow Primates." *Neurobiology of Human Values* (2005): 17-35.

– "The Antiquity of Empathy." *Science* 336, no. 6083 (2012): 874-876.

– *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. Nueva York: Three Rivers Press, 2009.

– *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder, 1997.

Decety, Jean, and Margarita Svetlovab. "Putting Together Phylogenetic and Ontogenetic Perspectives on Empathy." *Developmental cognitive neuroscience* 2, no. 1 (2012): 1-24.

Deigh, J. "Nussbaum's Account of Compassion." *Philosophy and Phenomenological Research* LXVIII, no. 2 (2004): 465-472.

– "Cognitivism in the Theory of Emotions." *Ethics* 104, no. 4 (1994): 824-854.

DeLancey, Craig. *Passionate Engines*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Dewey, John. *Democracy and Education*. Nueva York: Dover, 2004.

Drèze, Jean, and Amartya Sen. *An Uncertain Glory: India and its Contradictions*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2013.

Dryzek, John S. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberlas, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford university Press, 2000.

Dworkin, Ronald. "Liberalism." En *Publicand Private Morality*. Edited by Suart Hampshire. Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1978, 60-79.

Ekman, Paul, y V. Friesen. " The Argument and Evidence about Universals in Facial Expressions of Emotion." En *Handbook of Social Psychophysiology*. Nueva York: John Wiley and Sons, 1989.

Ekman, Paul, y Wallace Friesen. *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*. Nueva Jersey: Prentice Hall, 1975.

Ekman, Paul. "Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of the Emotions." In *Explaining Emotions*. Editado por Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press, 1980.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo Cultura Económica, 1988.

Elster, Jon. *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

– *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península, 1988.

Fairbairn, W. Ronald D. *Estudio psicoanalítico de la personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1962.

Frazer, James George. *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

- Frevert, Ute. *Emotions in History. Lost and Found*. Budapest: Central European University Press, 2011.
- Frijda, Nico H. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University, 1987; 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Gallagher, Paul. "The Grounding of Forgiveness. Martha Nussbaum on Compassion and Mercy." *American Journal of Economics and Sociology* 68, no. 1 (2009).
- García Gual, Carlos. *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- García-Marzá, Domingo. *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta, 2004.
- Gigerenzer, Gerd. *Rationality for Mortals: How People Cope with Uncertainty*. Nueva York: Oxford University Press, 2010.
- Gigerenzer, Gerd, Peter M. Todd, and ABC Research Group. *Simple Heuristics: That make Us Smart*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- Glover, Jonathan. *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2007.
- Glover, Jonathan, y Martha Nussbaum. *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Goldberg, Elkhonon. *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Goldie, Peter. "Anti-Empathy." In *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Editado por Amy Coplan y Peter Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Griffiths, Paul E. *What Emotions Really Are*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Guth, W., R. Schmittberger, and B. Schwarze. "An Experimental-Analysis of Ultimatum Bargaining." *Journal of Economic Behavior & Organization* 3, no. 4 (1982): 367-388.

Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

– *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2010.

Harré, Rom, ed. *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell, 1986.

Hauser, Marc. *Moral Minds. The Nature of Right and Wrong*. Nueva York: Harper Collins, 2006.

Hauser, Marc, Fiery Cushman, Liane Young, Kang-Xing Jin, and John Mikhail. "A Dissociation between Moral Judgments and Justifications." *Mind & Language* 22, no. 1 (2007): 1-21.

Hein, Grit, Giorgia Silani, Kerstin Preuschoff, C. Daniel Batson, and Tania Singer. "Neural Responses to Ingroup and Outgroup Members' Suffering Predict Individual Differences in Costly Helping." *Neuron* 68, no. 1 (2010): 149-160.

Henriques, Fernanda. "A relação entre Filosofia e Literatura. Paul Ricoeur e Martha Nussbaum dois exemplos na filosofia do século XX". En Maria Celeste Natário y Renato Epifânio (coord.), *Entre Filosofia e Literatura*, Lisboa, Zéfiro, pp. 11-24.

Hilberg, Raoul. *La destrucción de los judíos europeos*. Tres Cantos: Akal, 2005.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 2004.

Hoffman, M. L. *Empathy and Moral Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

– "Is Altruism Part of Human-Nature." *Journal of personality and social psychology* 40, no. 1 (1981): 121-137.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Paidós, 1997.

Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 2001.

- *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza, 1982.
- James, William. *The Principles of Psychology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983.
- "What is an Emotion?" *Mind* 9, (1884): 188-205.
- Kahan, Dan, and Martha Nussbaum. "Two Conceptions of Emotion in Criminal Law." *Columbia Law Review* 96, no. 269 (1996): 374.
- Kahneman, D., P. Slovic, y A. Tversky. *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Nueva York: Cambridge University Press, 1982.
- Kakar, Sudhir. *The Colors of Violence*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- *Sobre La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 2005.
- *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1999.
- *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Kelly, David. *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2011.
- Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Kidd, David, y Emanuele Castano. "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind." *Science* 342, no. 6156 (2013): 377-380.
- Kingston, Rebecca y Leonard Ferry. *Bringing the Passions Back in*. Vancouver: UBC Press, 2008.
- Klein, Melanie. *Amor, culpa y reparación y otros trabajos (1921-1945)*. Barcelona: Paidós, 1990.

- *Envidia y gratitud: emociones básicas del hombre*. Buenos Aires: Hormé, 1980.
- Kohlberg, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- Konstan, David. *Pity Transformed*. Londres: Duckworth, 2001.
- Krause, Sharon. *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Kristjánsson, Kristján. *Justice and Deset-Based Emotions*. Hants, Inglaterra/Burlington, EEUU: Ashgate, 2006.
- Kuran, Timur, and Kass Susstein. "Availability Cascades and Risk Regulation." *Stanford Law Review* (1999): 683-678.
- Lakoff, George. *Moral Politics. How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Lamm, Claus, Daniel Batson, y Jean Decety. "The Neural Substrate of Human Empathy: Effects of Perspective-Taking and Cognitive Appraisal." *Journal of Cognitive Neuroscience* 19:1, pp. 42–58 19, no. 1 (2007): 42-58.
- Lamm, Claus, y Tania Singer. "The Role of Anterior Insular Cortex in Social Emotions." *Brain Structure & Function* 214, no. 5-6 (2010): 579-591.
- Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Larson, C. L., H. S. Schaefer, G. Siegle, C. Jackson, M. Anderle, and R. J. Davidson. "Fear is Fast in Phobic Individuals: Amygdala Activation in Response to Fear-Relevant Stimuli", *Biological Psychiatry* 60, (2006): 410-417.
- Lazarus, Richard S. *Estrés y emoción*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press, 1991.
- "Cognition and Motivation in Emotion." *American Psychologist* 46, no. 4 (1991): 352-367.
- "On the Primacy of Cognition." *American Psychologist* 39, no. 2 (1984): 124-129.

- LeDoux, Joseph E. *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. Nueva York: Simon & Schuster, 1996.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik, 2005.
- Libet, Benjamin. "Do we have Free Will." *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 8-9 (1999): 47-57.
- Lishner, David A., C. Daniel Batson, and Elizabeth Huss. "Tenderness and Sympathy: Distinct Empathic Emotions Elicited by Different Forms of Need." *Personality and Social Psychology Bulletin* 37, no. 5 (2011): 614-625.
- Lozano, José Félix. *Confiabilidad Humana. Valores, Ética y Liderazgo en la empresa*, Ediciones PMM, Institute for Learning, 2008.
- Lucio Anneo Séneca. *Diálogos: sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Gredos, 2000.
- Lucrecio Caro. *De la naturaleza de las cosas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- Lutz, Catherine. "Morality, Domination and Understandings of Justifiable Anger' among the Ifaluk." In *Everyday Understanding: Social and Scientific Implications*. Edited por Gün R. Semin y Kenneth J. Gergen. Londres: Sage, 1990, 204-225.
- *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Lyons, William. *Emotion*. Nueva York: Cambridge University Press, 1985.
- Macpherson, Crawford. *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1979.
- Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Marcus, G. E. *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.



Marina, José Antonio, y Marisa López Penas. *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View*. Nueva York: Harper and Collins, 2004.

Miller, David. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press/Blackwell Publishers, 2000.

Miller, William Ian. *Anatomía del asco*. Madrid: Taurus, 1998.

Modzelewski, Helena. *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión*, tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2012.

Morgado, Ignacio. *Emociones e inteligencia social*. Barcelona: Ariel, 2010.

Neu, Jerome. "Emotions and Freedom." In *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Editado por Robert Solomon. Oxford: Oxford University Press, 2004, 163-182.

Neu, Jerome. *A Tear is an Intellectual Thing*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Neuman, W. Russell, George E. Marcus, y Michael Mackuen. *The Affect Effect*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

– *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, 2000.

Oatley, Keith, y Jennifer M. Jenkins. *Understanding Emotions*. Oxford: Blackwell, 1996.

Ortony, Andrew, Gerald L. Clore, and Alan Collins. *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Ovejero, Félix. "Emociones Razonables." *Claves de Razón Práctica* 203, (2010): 22-28.
- Panksepp, Jaak. "On the Subcortical Sources of Basic Human Emotions and the Primacy of Emotional-Affective (Action-Perception) Processes in Human Consciousness." *Evolution and Cognition* 7, no. 2 (2001): 134-140.
- Panksepp, Jaak. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Papanicolaou, Andrew C. "Schachter y Singer y el enfoque cognitivo." *Revista Española de Neuropsicología* 6, no. 1-2 (2004): 53-73.
- Peña, Javier. *La ciudad sin murallas*. Barcelona: El viejo topo, 2010.
- Pinker, S. *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino, 2007.
- Pitcher, G. "Emotion." *Mind* 74, no. 295 (1965): 326-346.
- Pizarro, D. A., B. Detweiler-Bedell, and P. Bloom. "The Creativity of Everyday Moral Reasoning: Empathy, Disgust and Moral Persuasion." En *Creativity and Reason in Cognitive Development*. Edited by J. C. Kaufman y J. Baer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 81-98.
- Platón. *República (En Diálogos IV)*. Madrid: Gredos, 1982.
- Plutchik, Robert. *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. Nueva York: Harper and Row, 1980.
- Pogge, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Portmann, John. *When Bad Things Happen to Other People*. Nueva York/Londres: Routledge, 2000.
- Prinz, Jesse. "Is Empathy Necessary for Morality?" In *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Editado por Amy Coplan y Peter Goldie. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- "Against Empathy." *Southern Journal of Philosophy* 49, (2011): 214-233.

– "Emotion: Competing Theories and Philosophical Issues." En *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. Editado por Paul Thagard. Holanda: Elsevier, 2007, 247-266.

– "Which Emotions are Basic?" In *Emotion, Evolution and Rationality*. Editado por D. Evans y P. Cruse. Oxford: Oxford University Press, 2004.

– "Emotion, Psychosemantics and Embodied Appraisals." In *Philosophy and the Emotions*. Editado por Anthony Hatzimoysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

– *Gut Reactions*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2004.

Putnam, Hilary. "¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?" En *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Editado por Martha Nussabum y Joshua Cohen. Barcelona: Paidós, 1999, 113-120.

Ramelli, Ilaria. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Raventós, Daniel (coord.), *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*, (Barcelona: Ariel, 2001).

Rawls, John. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 2004.

Reich, Klaus. "Kant and Greek Ethics (I y II)." *Mind* 48, (1939): 338, 446-354, 463.

Rizzolatti, Giacomo, y Corrado Sinigaglia. *Las neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Paidós, 2006.

Roberts, Robert C. "Solomon on the Control of Emotions." *Philosophy and Phenomenological Research* 44, no. 3 (1984): 395-403.

Robinson, Jenefer. *Deeper than Reason: Emotion and its Role in Literature, Music, and Art*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Robinson, Jenefer. "Startle." *Journal of Philosophy* 92, (1995): 53-74.

Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío: una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 1997.

– "Los "Prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua." En *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Editado por Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán. Madrid: Tecnos, 1996, 125-154.

Rorty, Amélie Oksenberg. "Enough Already with Theories of Emotion." In *Thinking about Feelings: Philosophers on Emotions*. Editado por Robert Solomon. Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2003.

– *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

– "Explaining Emotions." In *Explaining Emotions*. Editado por Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles: University of California Press, 1980, 103-126.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio o de la educación*. Madrid: Edaf, 1985.

Rozin, P., J. Haidt, and C. R. McCauley. "Disgust." En *Handbook of Emotions, Third Edition*. Editado por M. Lewis y Haviland-Jones, J. M. y Barrett, L. F. Nueva York: Guilford Press, 2008, 757-756.

Rozin, P., y A. E. Fallon. "A Perspective on Disgust." *Psychological review* 94, no. 1 (1987): 23-41.

Rozin, P., L. Millman, y C. Nemeroff. "Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains." *Journal of personality and social psychology* 50, no. 4 (1986): 703-712.

Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus, 2007.

Scarantino, Andrea. "Insights and Blindspots of the Cognitive Theory of Emotion." *British Journal of Philosophy of Science* 61, (2010): 729-768.

Schachter, Stanley, y Jerome Singer. "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State." *Psychological Review* 69, no. 5 (1962): 379-399.

Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957.

Scherer, Klaus R. "What are Emotions? and how can they be Measured?" *Social Science Information Sur Les Sciences Sociales* 44, no. 4 (2005): 695-729.

Scherer, Klaus R., Angela Schorr, y Tom Johnstone, eds. *Appraisal Processes in Emotion*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press, 2001.

Sen, Amartya. *Rationality and Freedom*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

– *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.

– "Humanidad y ciudadanía." En *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Editado por Martha Nussbaum y Joshua Cohen. Barcelona: Paidós, 1999.

– "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory." *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 4 (1977): 317-344.

– *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz, 2007.

Sherman, Nancy. "Of Manners and Morals." *British Journal of Educational Studies* 55, no. 3 (2005): 272-289.

– "Taking Responsibility for our Emotions." *Social Philosophy and Policy* 16, no. 2 (1999): 294-323.

– "Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention." *Ethics & International Affairs* 12, no. 1 (1998): 103-119.

Singer, Peter. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.

Siurana, Juan Carlos. *Los consejos de los filósofos. Una introducción a la historia de la ética*. Barcelona: Proteus, 2011.

– "Reducción de la pobreza y promoción de la libertad desde la ética del discurso", en Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*. Madrid: Tecnos, 2009.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Solomon, Robert C. *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press (2004).

- *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- *The Passions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Alianza, 1998.
- Stevenson, Charles L. *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- Stocker, Michael y Elizabeth Hegeman. *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Tan, Kok-Chor. "The Demands of Justice and National Allegiances." In *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Editado por G. Brock y H. Brighouse. Nueva York: Cambridge University Press, 2005, 164-179.
- Taylor, Charles. "Por qué la democracia necesita el patriotismo." En *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Editado por Martha Nussbaum y Joshua Cohen. Barcelona: Paidós, 1999, 145-148.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Taylor, Gabriele. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Thagard, Paul. *Coherence in Thought and Action*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- Thalberg, Irving. *Perception, Emotion and Action*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Tomkins, Silvan S., y Carroll E. Izard. *Affect, Cognition, and Personality: Empirical Studies*. Nueva York: Springer, 1965.
- Torras, M., I. Portell, y I. Morgado. "La Amígdala: Implicaciones Funcionales." *Revista de Neurología* 33, no. 5 (2001): 471-476.
- Tversky, A., y D. Kahneman. "Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases." *Science* 185, no. 1124 (1974): 1131.

Tversky, A., y D. Kahneman. "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability." *Cognitive Psychology* 5, (1973): 207-232.

Van Parijs, Philippe. *Libertad real para todos*, (Barcelona, Paidós: 1996).

Van Parijs, Philippe y Yannick Vanderborght, *La renta básica: una medida eficaz para luchar contra la pobreza*, (Barcelona: Paidós, 2006)

Vendrell, Ingrid. "Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* XIV, (2009): 217-240.

Walzer, Michael. "Esferas de afecto." En *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Editado por Martha Nussbaum y Joshua Cohen. Barcelona: Paidós, 1999, 153-155.

– *Esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Weber, Michael. "Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense." *Ethical Theory and Moral Practice* no. 7 (2004): 487-511.

Wikan, Unni. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Wollheim, Richard. *Sobre las emociones*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2006.

Zajonc, R. B. "On the Primacy of Affect." *American Psychologist* 39, no. 2 (1984): 117-123.

– "Feeling and Thinking. Preferences Need no Inferences." *American Psychologist* 35, no. 2 (1980): 151-175.

– "Attitudinal Effects of Mere Exposure." *Journal of personality and social psychology* 9, (1968): 1-27.

Zajonc, R. B., S. T. Murphy, and M. Inglehart. "Feeling and Facial Expression. Implications of the Vascular Theory of Emotion." *Psychological review* 96, no. 3 (1989): 395-416.

Zimbardo, Philip. *Lucifer Effect: Understanding how Good People Turn Evil*. Nueva York: Random House, 2008.