



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

La naturaleza de las emociones.
Una propuesta intuicionista para la
educación moral desde la filosofía y
la neurociencia

Tesis doctoral dirigida por Carlos J. Moya Espí

Autora: SARA MARTÍNEZ MARES

R.D. 778/1998

Dedicada a mis padres, Santiago y Amparo

Índice

Índice	3
Agradecimientos	7
1. Introducción	9
1.1. Resumen	9
1.2. Terminología y marco interpretativo	13
1.3. Metodología	18
1.4. Estructura de la tesis	20
2. Planteamiento del problema.....	27
2.1. La ciencia moderna y la filosofía: consecuencias para la ética.....	29
2.2. Justificación del trabajo: la apelación a la psicología moral.....	39
2.3. Introducción a la investigación en neurociencia: los niveles de la emoción..	43
2.3.1. El cientificismo: presupuestos de la teoría categorial de las emociones.	50
3. Sobre la supuesta universalidad de las emociones básicas.	60
3.1. Técnicas de medición de la actividad cerebral en las emociones.....	60
3.2. Las técnicas de medición de estados cerebrales presentan limitaciones para medir estados mentales.	64
3.3. Parecido entre las respuestas emocionales de diversas culturas.....	69
3.4. Lo único que parece constante en una emoción es el pensamiento de que se trata, no tanto la reacción corporal.....	71
3.5. Lo “básico” en un ser humano puede tornarse complejo	73
4. Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.	82
4.1. La teoría del marcador somático (MS).....	82
4.1.1. Sobre la supuesta automaticidad y rapidez de las respuestas emocionales básicas según la hipótesis del “marcador somático” ..	85
4.2. Diferenciación entre memoria implícita y memoria explícita.....	86
4.3. Algunas dudas y problemas sobre la teoría del marcador somático (MS) y teorías de la decisión	93
4.3.1. Dos modelos científicos de la toma de decisiones.....	109
4.3.2. Paréntesis: la toma de decisiones en cuestiones morales.....	115
4.4. Sobre la relación del <i>internismo biológico</i> y el <i>neoconductismo</i> en la comprensión de la emoción.....	128

4.4.1.	Sobre la supuesta prioridad sensorial en el inicio de la emoción....	129
4.4.2.	Hacia una concepción adecuada de lo que provoca una emoción: el estímulo/ <i>objeto</i>	134
4.4.3.	La necesidad del <i>objeto formal</i> y del <i>foco</i> para entender la emoción	149
4.5.	El problema de la consciencia en las emociones	156
4.5.1.	La rapidez emocional no implica necesariamente inconsciencia....	159
4.5.2.	La respuesta emocional inconsciente no implica que sea “no-significativa”	168
4.5.3.	La auto-consciencia específica de los seres humanos.....	185
5.	Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.	193
5.1.	“Una emoción humana pura y <i>descorporeizada</i> es una no-entidad” (James)	194
5.2.	“El objeto de la emoción no es el cuerpo” (Nussbaum).....	197
5.2.1.	Neurociencia de la emoción y el sentimiento: “Repensando el cerebro emocional” (LeDoux).	204
5.3.	¿Separar una emoción de las sensaciones corporales que la acompañan?	212
5.4.	Las hipótesis <i>ad-hoc</i> en los sentimientos emocionales: el adaptativismo.	217
6.	Características filosóficas de las emociones propiamente humanas.....	227
6.1.	El carácter cognitivo de las emociones.....	230
6.1.1.	“Las emociones parecen ser eudaimonistas” (Nussbaum).....	232
6.1.2.	“Las creencias aspiran a la verdad” (Williams).....	238
6.2.	El carácter significativo de las emociones.....	247
6.2.1.	Sobre el emotivismo, la teoría perceptivista y el neo-sentimentalismo en la adecuación moral.	255
6.2.2.	La experiencia emocional no es equivalente a la experiencia desiderativa.	280
6.3.	El carácter imperioso de las emociones.....	294
6.4.	Matices y consecuencias prácticas de la teoría de las emociones	303
6.4.1.	Paréntesis: una explicación a la actual carencia de satisfacción emocional.....	308
6.4.2.	La compleja <i>arqueología</i> de nuestro mundo mental.....	312
6.4.3.	La razón emocional y la” <i>akrasía inversa</i> ”	327
7.	Las emociones morales y sus deficiencias.....	341
7.1.	Concepto de emoción moral	343
7.2.	La compasión.....	356

Índice

7.2.1.	Patologías de la compasión: el egocéntrico, el <i>wanton</i> ético y la “persona de media moral”.....	371
7.2.2.	La compasión como esencial en la educación moral	385
7.3.	Sobre la vergüenza.....	396
7.3.1.	Patologías de la vergüenza: el narcisista, el burgués tolstoyano y el “villero”	413
7.3.2.	Notas sobre educación desde el terreno moral de la vergüenza.....	421
7.4.	La gratitud y la admiración moral	425
7.4.1.	Patologías de la gratitud y la admiración en su sentido moral: el fariseo.....	429
7.4.2.	Notas sobre la educación en la admiración	431
8.	Conclusiones.....	434
8.1.	Sobre la libertad y las emociones	434
8.2.	Conclusiones generales de la tesis	442
	Referencias bibliográficas	447

Agradecimientos

Sobre las intuiciones que han motivado esta investigación cabe decir unas palabras de agradecimiento. En primer lugar están conformadas por toda la riqueza aportada por el amor y preocupación de mis padres, y por su generosidad dándome hermanos con quienes he aprendido a pelear y discutir, pero también a pedir perdón, a perdonar y a querer y, con ellos, a experimentar la intensidad de las emociones típicas de la infancia. Conocer la particularidad de cada uno de ellos ha contribuido a poder conocerme más en esos recovecos tanto egoístas como virtuosos que tenemos las personas. Por lo que tengo que agradecer el compartir de los años vividos con mi familia de origen. En segundo lugar, las intuiciones que he trabajado en la tesis están también conformadas por varios profesores universitarios a los que debo mi más sincero agradecimiento. A Vicente Sanfélix por esa imaginación filosófica característica que ha compartido en sus clases y por su pasión en descender esos pensamientos a la realidad cotidiana. A José Montoya por su insistencia en la necesidad de ser filósofos críticos. A José Sanmartín por enseñarnos a reflexionar sobre la historia de la ciencia occidental que también tiene su aparición en este trabajo. A Josep Corbí y Julián Marrades, de quienes surge una de las principales preocupaciones del trabajo: la importancia de las emociones morales en la crítica al subjetivismo moral propiciado, entre otras cosas, por la ciencia moderna; así como la intensidad fenomenológica y filosófica vivida en sus clases, que ha hecho que pueda cuestionarme muchos de los presupuestos filosóficos sobre la agencia moral. Quiero agradecer especialmente a Carlos Moya, de quien, como profesor, he aprendido el método atento, detallado y humilde que *debería* tener la filosofía y por quien siento una profunda admiración como persona, como filósofo y también como director (muy) paciente tanto en mi Trabajo de Investigación como en esta tesis. También tengo que agradecer a Eduardo Ortiz por sus comentarios, orientaciones y ayuda prestada durante la elaboración de la tesis, así como por su insistencia en uno de los temas humanos más importantes y que la filosofía ha dejado de lado: el amor. Debo hacer una mención especial a un amigo, Vicente, cuyas conversaciones han servido de guía hacia nuestra interioridad, por lo que muchas de las reflexiones hechas sobre mis actitudes y motivaciones concretas han contribuido a establecer una teoría de las emociones más realista que aquella esbozada en un primer momento. Tengo que agradecer también a los alumnos que he tenido durante los años de elaboración de la tesis; a aquellos con los

que ha habido cierto *feed-back* gracias al cual se percibe satisfactoriamente el sentido de la filosofía en una esfera que no pertenece a las ciencias humanas, pero también a aquellos que sólo miraban el móvil en clases, puesto que el hecho de percibir en muchos de ellos cierta pereza intelectual o ignorancia reflexiva sin ánimos de cuestionarse nada ha motivado que este trabajo tenga objetivos de carácter pedagógico.

Por último, cabe agradecer enormemente a Alberto, a Sofía, a Juan y a Daniel, mi familia hoy. La motivación, ayuda, consuelo y cariño de Alberto han sido decisivos para la conclusión de este trabajo, así como la confianza depositada en mí. Asimismo, mi relación con él ha contribuido a conocer vivencialmente e intensamente el tópico de este trabajo. Mis hijos, Sofía, Juan y Daniel, tienen también su especial contribución en la tesis: el hecho de descentrar el objetivo de mis acciones de mí misma y enfocarlo hacia otros y hacia el mundo, y en concreto hacia ellos que necesitan de cariño y educación constantes, ha generado, a pesar del cansancio, una gran satisfacción emocional. A su vez, han abierto un mundo nuevo de reflexiones, emociones y valores desconocidos para mí antes de la maternidad.

Asimismo, sobre las aportaciones en neurociencia y sobre algunos tópicos científicos discutidos en el trabajo ha sido imprescindible la ayuda prestada por profesionales de la neurología e investigadores propiamente en el área de neurociencia que han contribuido en la selección de información, en tanto que las hipótesis planteadas por la neurociencia estándar y divulgativa son demasiado accesibles en general, además de haber sido rápidamente traducidas al castellano, mientras que sus detractores en el mismo campo hay que encontrarlos en fuentes propias de la investigación científica a través de una búsqueda más selectiva y concreta. Por eso, debo agradecer al doctor en neurología, Francisco Coret y al investigador en neurociencia, Jose Víctor Orón, por sus correcciones, revisiones, aportaciones bibliográficas y discusiones interesantes que se dejan caer a lo largo de la primera parte de la tesis, así como también, agradecer su amistad.

1. Introducción

1.1. Resumen

El auge de la neurociencia en nuestros tiempos ha estimulado una serie de investigaciones sobre las emociones que pone de manifiesto mucho interés por llegar a conocer el funcionamiento real del “cerebro emocional”. Las emociones han sido un tema recurrente en la filosofía y ahora lo son para la ciencia en tanto que son movimientos que “irrumpan” en nuestra supuesta tranquilidad racional y, a su vez, participan en muchas patologías psicológicas y psiquiátricas. Sin embargo, el apremio con el que a menudo surgen las emociones ha hecho que se teorice sobre ellas, en general, como un mundo opuesto a la razón. En lo que a la neurociencia se refiere, el trabajo fundamental de Antonio Damasio muestra, frente a esto, una aparente novedad – ‘aparente’ porque ya hay filósofos que han hablado de esto previamente y ‘novedad’ porque incluye el paradigma científico al que se le otorga, *acríticamente*, una mayor credibilidad que a otros tipos de conocimiento: la emoción influye en la toma de decisiones y en la racionalidad práctica, incluidas las decisiones morales, por lo que emoción y razón no son esferas separadas.

Asimismo, son numerosos los filósofos que, trabajando en el tema de las emociones, hacen referencia a los estudios divulgativos de la neurociencia¹ en los que, lamentablemente, se percibe una deriva más bien reduccionista que contiene los siguientes presupuestos generales: el agente que experimenta emociones lo hace sin ser consciente del estímulo ni del proceso porque la parte cerebral involucrada es, en un sentido evolutivo, antigua; esto quiere decir que las emociones están ligadas a circuitos de activación de recompensa y castigo –sistemas básicos de aprendizaje cerebral sobre el medio. Por eso, las emociones suceden en un modo automático, es más, parecen ser independientes de la consciencia y la voluntad del sujeto porque, entre otras cosas, las emociones forman parte de un sistema adaptativo necesario para la supervivencia en un mundo hostil. Si la filosofía toma como referencia los estudios estandarizados en

¹ Dentro de los estudios divulgativos comprendemos lo que Pessoa (2010) denomina la concepción estándar de las emociones. Sus mayores exponentes son Damasio y LeDoux; que tenga el calificativo de “divulgativo” no significa que su metodología no sea estrictamente científica.

neurociencia para contribuir a su análisis de las emociones, tenemos aquí la primera razón por la que, creemos, se necesita una investigación más profunda en las hipótesis básicas que maneja la neurociencia divulgativa. Si sumamos a esta premisa que muchas emociones tienen un papel importante en nuestras acciones morales –ira, compasión, vergüenza, culpa, etc. – y que a los seres humanos nos importa nuestro actuar moral en función de conseguir una vida lograda, entonces obtenemos algunas consecuencias para la filosofía moral algo desesperanzadoras:

La implicación es que somos más pasivos de lo que los racionalistas asumen –lo que indica que la teoría moral asume estándares de agencia que simplemente están fuera de nuestro alcance. (...) Si las emociones se manejan independientemente de la cognición y las decisiones, ¿cuál es el propósito de las normas que hacen que atribuyamos responsabilidad a la gente por sus emociones? Llama la atención el hecho de que conclusiones escépticas sobre la legitimidad de la ética normativa puedan ser trazadas sólo si se añade un supuesto específico sobre las emociones, a saber, que somos pasivos respecto a ellas. (Bagnoli, 2011, pág. 17).

Por eso, desde nuestra formación filosófica, hacemos nuestra la preocupación y la pregunta lanzadas por Carla Bagnoli en su edición del libro *Morality and the Emotions*: “(...) *La visión de que las emociones preceden a la cognición y a la decisión nos invita al escepticismo sobre la autonomía cognitiva y del agente, y mina el propósito de ofrecer parámetros normativos de justificación y deliberación. ¿Está la teoría ética equipada para afrontar estos retos?* (Bagnoli, 2011, pág. 18). (Cursiva mía).

Nuestro trabajo intentará responder a esta pregunta indagando en las hipótesis y conclusiones de las publicaciones neurocientíficas provenientes de los modelos estándar y de sus críticos, bajo el supuesto de que la filosofía y la ciencia no son contrarias sino complementarias. Con esto tenemos dos objetivos prioritarios que corren paralelos: el primero, el análisis de los presupuestos científicos nos permitirá indagar en la naturaleza de las emociones humanas y, de esta forma, segundo objetivo, especificar el lugar que deben tener las emociones y, más especialmente, las emociones morales, en la educación de las personas.

Bagnoli, sin embargo, comenta que para resolver la cuestión de la responsabilidad por nuestras emociones no podemos hacerlo solamente desde las consideraciones de lo que la emoción es, sino que también hay que proponer un modelo normativo de responsabilidad. No obstante, nuestra investigación intentará indagar primero en la

naturaleza de las emociones, ya que su descripción quizá ofrece respuestas a las dudas que arrojan los resultados científicos a nuestras cuestiones más intuitivas –como que, en la vida real sí que atribuimos responsabilidad por ciertas emociones, o que, mejor dicho, parece que hayamos contribuido a manifestar ciertas emociones, no teniendo un papel tan “pasivo”. No obstante, cabe advertir que averiguar la naturaleza de las emociones va de la mano de ciertas recomendaciones implícitas dirigidas, si no a la responsabilidad estricta por nuestro mundo afectivo, al menos al conocimiento de aquello que nos conforma afectivamente, pudiendo, así facilitar una mejor gestión del mundo emocional. Por tanto, la segunda cuestión a la que apela Bagnoli para resolver el reto a la moralidad –lo relativo a la propuesta de un modelo normativo de responsabilidad – es algo que podremos tocar de manera secundaria como resultado de las críticas y comentarios obtenidos desde la neurociencia y la filosofía misma. En este sentido, seguimos la estela de Lawrence Blum:

(...) Muchos... teóricos morales contemporáneos asumen que el objeto último de la teoría de la moralidad es una explicación del juicio moral. Pero, ¿por qué no ver como un objetivo igualmente valioso una teoría de la responsabilidad moral –*algo que incluye emociones morales y motivos morales y las acciones animadas por ellos?* Con esta perspectiva, uno estaría menos predispuesto a equivocarse en devolver el cambio completo cuando trata con la distinción moral entre sufrimiento personal o contagio emocional y una preocupación genuina por los demás.” (Blum, 2011, pág. 191). (Cursiva mía).

Así pues, a modo de recapitulación, en esta tesis trataremos la cuestión de la naturaleza de las emociones y su papel en la vida y florecimiento humanos, dentro de una visión anti-reduccionista y anti-cientificista –que no anti-científica. Pretendemos contribuir con ella a elaborar sugerencias para mejorar el estilo de vida lograda y de florecimiento personal, a través de la elaboración de ideas de carácter pedagógico enfocadas a la educación emocional y, dentro de ella, la educación moral. Pensamos que, si bien no hay una responsabilidad genuina en muchas de nuestras predisposiciones emocionales, sí que la hay –salvo alguna excepción –en las emociones que tocan cuestiones morales: dada la naturaleza de las emociones, *no* podemos forzar su expresividad, ni modificar una evaluación por el hecho de decidir modificarla, pero sí podemos intervenir en el origen de la emoción, es decir, en lo que la persona considera valioso y que hace que tenga un patrón de emociones concreto. Tenemos una posibilidad de cambio moral *no* a través de la voluntad o de los procesos de decisión,

sino a través de una atenta y educada percepción de la realidad, por lo que los valores asignados a los objetos y personas pueden cambiar. Con esto devolvemos a la ética el papel que le corresponde, *no* por una obstinación filosófica y dogmática sobre la existencia de la ética, sino por las consecuencias prácticas que ella trae. Además, vista la actualidad, *no* podemos quedarnos en el “sillón del filósofo”, sino que vemos necesario un compromiso con la educación moral y ética de las personas, *no* en abstracto, sino en concreto, esto es, a través de las emociones. De ahí que nos manifestemos a favor de la apelación fuerte que han hecho algunos filósofos a la psicología moral para poder tener una idea acertada del agente que, en muchas ocasiones, se representa como un agente descarnado y poco humano.

La tesis tiene, por tanto, dos áreas diferenciadas de trabajo: el análisis de algunas conclusiones importantes extraídas de la neurociencia (capítulos 3, 4, y 5), y las características filosóficas de las emociones propiamente humanas entre las que se encuentran las emociones morales (capítulos 6 y 7).

En la primera parte veremos la complejidad de la expresión emocional humana que no se deja encerrar en ciertas visiones deterministas ni modulares del cerebro, a través del cuestionamiento de varias premisas de la teoría categorial o estándar de las emociones. Pero a lo largo de nuestra investigación, hemos percibido que el análisis científico se topa continuamente con un obstáculo, tal y como reclama Bennet Helm: “El problema es que el importe (*import*), como una clase de valor, no parece tener un lugar en la naturaleza tal y como la concibe la ciencia, que no parece tener sitio para lo valioso.” (Helm, 2009, pág. 250). Sin este marco, las explicaciones científicas caen en hipótesis *ad-hoc* o en argumentos reiterativos sobre la adaptación y la supervivencia o hacen uso, también, de argumentos oportunistas cuando pretenden explicar cómo surgen las emociones.

Con esto, en la primera parte de la tesis tenemos varios objetivos:

1. Indagar los presupuestos neurocientíficos de las teorías biologicistas advirtiendo de los reduccionismos en los que suelen caer.
2. Averiguar si el nivel de significatividad de los métodos de investigación de la neurociencia es suficiente para establecer conclusiones de carácter normativo.

3. Saber hasta qué punto influye la automaticidad adaptativa en una emoción, en tanto que una emoción suele ser explicada en términos de mecanismos no intencionales.
4. Advertir que el esquema de fines y valores de una persona tiene un papel fundamental en la comprensión –tanto filosófica como científica –de la emoción.
5. Averiguar si el papel de la consciencia, en sus varias etapas de manifestación, es significativo para que se dé una emoción.

En cuanto a la segunda área, la parte filosófica, tenemos los siguientes objetivos:

1. Investigar en los componentes de las emociones humanas en sus tres características: el carácter cognitivo, el carácter significativo o racional y el carácter imperioso.
2. Conocer las caracterizaciones que hacen que una emoción sea moral.
3. Averiguar hasta qué punto la educación moral precisa de las emociones.
4. Intentar responder al objetivo primero de la tesis: ¿se puede decir que, dada la fenomenología de las emociones, podemos tener algún margen de responsabilidad sobre ellas?

1.2. Terminología y marco interpretativo

Debido a numerosos factores históricos, religiosos, filosóficos, etc., las emociones han comprendido la parte fenomenológica de las acciones que tiene que ver con movimientos no-calmados del ánimo humano o con todos los movimientos afectivos que contrastan con la racionalidad, entendida ésta como un proceso de elaboración de conclusiones a partir de ciertas premisas –deducción o también inducción –, la racionalidad de medios-a-fines –instrumental –, procesos de deliberación, etc. También han sido englobadas en el mismo lugar que todo lo relativo a las cuestiones fisiológicas placenteras o dolorosas que van ligadas a los instintos. Por eso, cabe especificar lo que entenderemos, de ahora en adelante, por emoción o, al menos, señalar aquello que no incluimos en una emoción por razones conceptuales o de acotación del tema. Si bien se clarificará a lo largo del trabajo, nos parece más oportuno explicarlo a base de ejemplos

y contrastes con otro tipo de acciones humanas que también implican situaciones fenomenológicamente sentidas:

1. Una emoción no es un instinto –apetito, sueño, deseo sexual, huida, etc. –una alteración hormonal o un estado de ánimo. Éstas están conectadas con las emociones en tanto que, no conseguir un alimento –instinto –por ejemplo, genera cierta frustración o enfado –emoción. También se parecen a las emociones en su forma de surgir: a modo de impulso o con un carácter de urgencia y como si la raíz del movimiento viniera desde “fuera” del sujeto. No obstante, los tres patrones de acción mencionados tienen factores de afectación internos al organismo, manifestados normalmente en sensaciones corporales –o no necesariamente –que no son intencionales o que no tienen un objeto concreto. Aunque, de los tres, el más dudoso respecto a involucrarlo en una emoción es un estado de ánimo. Un estado de ánimo es una disposición psicológica constante y duradera en el tiempo que colorea la realidad según se exprese una evaluación concreta. Normalmente, tienen que ver con algún tipo de depresión, euforia o aburrimiento que, si bien se produce por una valoración afectiva reiterada –como una emoción, por ejemplo, la creencia de que aquello por lo que valía la pena luchar en la vida ha desaparecido –también pueden estar ligados a una alteración fisiológica, sin descartar, a su vez, que una alteración fisiológica sea producida por pérdida de sentido, falta de interés, duelo, etc. Ahora bien, si un estado de ánimo surge a raíz de la astenia primaveral (falta de energía), del tiempo (mal humor), o de una situación hormonal (humor depresivo), si bien involucra emociones, no es en sí mismo una emoción. Las alteraciones hormonales, en efecto, no son emociones sino que influyen sobre el estado de ánimo y pueden facilitar la irrupción de las emociones –ira, tristeza, alegría etc. –debido a que las hormonas afectan a los receptores de las células que producen los neurotransmisores cerebrales.
2. Una emoción no es una pasión en su sentido clásico. Ciertamente, las pasiones tienen muchos componentes emotivos en su fenomenología, cuya forma de sentimiento parece idéntica, por lo que causan una confusión comprensible. Una pasión, siguiendo a Séneca, incluye un elemento malicioso así como, cuando aparece en un principio, un espacio de reflexión que deja al agente alimentar esa pasión o frenarla –cierta libertad, como veremos. Asimismo, si no hay una

maldad consciente, sí que hay una creencia obsesiva sobre las características de un hecho o una persona que hace que las percepciones sobre la realidad en su formato epistemológico, esto es, por lo que respecta a su verdad o falsedad, sean desvirtuadas. Las pasiones serían, en este sentido, la envidia, los celos posesivos, el rencor, la venganza, la ira desmedida, la arrogancia –que no el orgullo, como corregiría Gabriele Taylor –etc. Ahora bien, incluir una pasión dentro de la visión de las emociones tampoco sería inadecuado dada la fenomenología común y la intencionalidad que comparten. Simplemente, en este trabajo, no incluiremos a las pasiones en el término “emoción” –de lo contrario, sería muy extenso.

3. Una emoción no es un deseo. Muchas veces coinciden en su formato intencional: el sujeto quiere adaptar el mundo a su mente (*world-to-mind direction of fit*) en tanto que tiene proyecciones de valoraciones que le son propias y muestran que tiene un prisma especial con el que percibe la realidad –perspectivismo. Pero la fenomenología de la emoción también participa en la otra dirección de la intencionalidad –como si fuera una creencia (*mind-to-world direction of fit*) –y además, mientras que un deseo tiene un contenido *intencional* concreto siendo que el sujeto sabe, antes de conseguir el objeto, lo que quiere, con la emoción no sucede lo mismo: hay cosas que pensábamos que nos traerían satisfacción y nos han traído todo lo contrario.
4. El amor no es una emoción. Si bien es uno de los fenómenos que probablemente más *afecten* a la persona desde su nacimiento, es muchísimo más complejo que una emoción. Involucra todos los componentes comentados previamente, esto es, afectación pasiva, movimientos pasionales y de apego, incluye también a la voluntad –cosa que no sucede estrictamente en una emoción –y, a su vez, es una de las mayores fuentes de emociones –alegría, ira, sorpresa, etc. Si bien este trabajo no trata el amor humano –sería muy extenso –sí que lo tomamos en cuenta implícitamente al participar en la psicología de las personas y en su conformación de la identidad.
5. Las fobias, la ansiedad y los bloqueos mentales no son emociones, son trastornos neuróticos. Es interesante saber el hecho de que muchas fobias se repiten de idéntica forma en muchos sujetos –aracnofobia, claustrofobia, agorafobia, etc. –pero tienen que ver, más bien, con una respuesta fisiológica ante una situación traumática en su sentido estricto y muchas de ellas aparecen

bajo el rótulo de *trastornos* de la ansiedad en cualquier manual de psiquiatría. Un bloqueo mental se puede definir en los mismo términos que una fobia aunque su forma de expresión consiste más bien en mantener cierta rigidez ante la evocación o recuerdo de un hecho traumático. La ansiedad, sin embargo, es un estado generalizado de preocupación, fundamentado o no, con una respuesta fisiológica concreta –hiperventilación, hiperreactividad ante sucesos, dolor muscular, etc. –pero, aunque pueda comenzar en una emoción, al extenderse hacia situaciones generales de la vida del sujeto que *cree* que no podrá manejar, normalmente carece de objeto intencional concreto y no la consideramos una emoción.

Ahora podemos establecer la teoría de las emociones de la que partimos. En un principio, nos parecía más atractiva la visión *cognitivista* de Martha Nussbaum. No obstante, si bien su obra es nuestra principal fuente de argumentación e inspiración, creemos que la teoría más acertada se inserta en las denominadas *teorías del sentir no-reduccionistas*, siguiendo la clasificación de Vendrell (2009), de la que participan filósofos como Bennett Helm, Charles Taylor, Michael Stocker, Lawrence Blum, etc. Una teoría del sentir no reduccionista significa que un componente esencial en la definición de emoción es la afectividad, manifestada en sentir alegría o tristeza por el auge o la pérdida de un objeto o situación importante para la persona. Esto permite que la emoción sea distinta de otras facultades epistemológicas porque es una forma de conocimiento *sensible*; aunque no descarta la intencionalidad ni los factores cognitivos o evaluativos. En oposición a esta visión estaría la teoría que sostiene Nussbaum que, aunque contrariamente a otras opiniones, pensamos que forma parte de las teorías *cognitivistas no-reduccionistas*: lo principal en una emoción es la creencia que subyace en el trasfondo de la emoción, entendida ésta como un “levantamiento del pensar”, mientras que la afectividad se queda en un elemento necesario pero no suficiente para la emoción o, incluso a veces es irrelevante debido a la variabilidad emocional intersubjetiva, a la plasticidad cerebral, a la diferencia cultural de expresión emocional, etc. Cabe decir, no obstante, que la obra de Martha Nussbaum ofrece un análisis refinado y exquisito de todo lo que conforma el mundo emocional, por lo que será citada a lo largo del trabajo en numerosas ocasiones; de hecho, es nuestra mayor referencia en las cuestiones de educación y gestión emocional debido a que el análisis de corte cognitivista permite ver con más facilidad algunas explicaciones y creencias

que subyacen a las emociones. Por eso, para definir la emoción de acuerdo con la visión que pensamos que es más acertada –teorías del sentir no-reduccionistas –también añadiremos una premisa de Nussbaum que nos parece esencial.

Así pues, nuestra definición de emoción la hemos obtenido de dos teorías, en concreto de Bennet Helm y Martha Nussbaum. Según Helm, las emociones son *sentimientos intencionales de valor*, tal y como explica a continuación:

La fenomenología de las emociones ha sido entendida tradicionalmente en términos de sensaciones corporales implicadas en ellas. Esto es un error. Deberíamos, en cambio, entender su fenomenología en términos de su distintiva intencionalidad evaluativa. Las emociones son esencialmente modos afectivos de respuesta a las formas en que nuestras circunstancias llegan a ser importantes para nosotros. (Helm, 2009, pág. 248).

En cambio, Nussbaum pone como pilar fundamental el juicio valorativo –de acuerdo a la visión cognitivista –pero añade alguna premisa más que nos resulta atractiva para exponer la importancia de las emociones en la vida lograda porque señala explícitamente el carácter eudaimonista de las creencias que subyacen a las emociones: Según Nussbaum:

Las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera las emociones son un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia. (Nussbaum M. , 2008, pág. 44).

Nosotros tomamos junto con la definición de Helm, la segunda parte de la definición de Nussbaum, quedando de la siguiente manera: “*Las emociones son esencialmente modos afectivos de respuesta a ciertas cosas y personas que, fuera del control del ser humano, son importantes para el florecimiento del mismo. De esta manera, las emociones son un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia.*”

Así pues, participamos de esta división clásica entre emociones primarias o básicas y secundarias o morales, aunque más tarde se matizará la división en tanto que una emoción básica como el miedo puede ser también absolutamente compleja. Sin

descartar otras,² las emociones básicas que consideramos como tales son el miedo, el enfado o ira, la tristeza, el rechazo o asco, la alegría y la sorpresa o admiración. Las emociones secundarias o sociales/morales, en principio, serían el resentimiento, la culpa, la vergüenza, la compasión y la indignación.

1.3. Metodología

Al ser una tesis de humanidades propiamente, aunque se haya trabajado aspectos científicos pertinentes al ámbito de la neurociencia, la metodología es cualitativa; esto es, el investigador es el instrumento primario de búsqueda bibliográfica según ciertas ideas e intuiciones que dirigen lo que se quiere defender; y, a su vez, el investigador es un editor del desarrollo de conceptos o intelecciones. En concreto, se ha trabajado con esta metodología en dos áreas distintas. En el área de filosofía, la búsqueda de información parte del trato de las emociones en la obra de Martha Nussbaum. Desde su obra, a través de criterios de selección de acuerdo con el tópico del trabajo, hemos ido escogiendo bibliografía relevante, primero, sobre autores que tratan el tema como C. Taylor, de Sousa, Izard, Goldie, Helm, Stocker, G. Taylor, etc. y, posteriormente en cuestiones más específicas propias de la decantación por las teorías del sentir no reduccionistas en sus intentos de justificación moral (teóricos del neo-sentimentalismo, emotivismo, teorías subjetivistas, etc.). Estas últimas lecturas tenían el objetivo de poder encontrar algún criterio para definir una emoción como moral. Así pues, a través de la lectura continua, las *intuiciones* de la investigación se han ido modificando poco a poco hasta intentar elaborar una teoría que pretende comprender las emociones en una perspectiva holística y desde una atención detallada hacia la psicología humana.

Sobre el área de neurociencia la metodología ha sido similar: partiendo de Antonio Damasio como autor de referencia y al que muchos filósofos citan continuamente se ha realizado una búsqueda bibliográfica de acuerdo con la relevancia de los temas que han surgido en función de los objetivos planteados.

Algunas limitaciones encontradas en este trabajo son, en primer lugar, lo que atañe a la opción de tesis por un tema general. En este tema nos hemos visto limitados para realizar una investigación profunda en *todas* las ramas que se tocan, además del

² Quizá un amor entendido de forma básica, como el deseo, que quiere adquirir un objeto intensamente, algo contrario al rechazo. Helm también propone la confianza como emoción básica positiva.

riesgo de realizar un trabajo difícilmente concluyente o un trabajo extenuante. No obstante, muchas de las implicaciones expuestas en los objetivos centrales del trabajo, si no son tratadas con la debida meticulosidad, servirán seguramente para futuras investigaciones. Asimismo, otra limitación de este trabajo es que la teoría de las emociones aquí investigada es más afín a las visiones provenientes de la filosofía analítica y apenas se abarca la corriente continental o fenomenológica sobre las mismas.

En segundo lugar, esta tesis es una tesis de carácter filosófico, no de carácter científico. Se pueden encontrar limitaciones en el trato con el vocabulario científico así como, quizá, una rapidez conceptual filosófica no pertinente a algún tema concreto de neurobiología. No obstante, esta tesis si bien critica la arrogancia actual del saber científico como el único que ofrece criterios válidos de conocimiento también considera que la ciencia y la filosofía se pueden complementar, siendo que esto no es un campo ausente de problemática.

Otra de las limitaciones que hemos encontrado en esta tesis y por la que, quizá, es demasiado extensa, es la dificultad que tenemos en el pensamiento occidental de aceptar y describir la fenomenología de aquellas experiencias que tienen que ver con lo que es sentido –emociones, intuiciones, sensaciones, sentimientos... La dicotomía razón-pasión está profundamente anclada en nuestro vocabulario y parece que siempre se necesite apelar a una argumentación para racionalizar, por ejemplo, una intuición, o justificar o validar una emoción moral. Sin embargo, a veces no hace falta justificar ninguna emoción moral, simplemente sucede y, en este suceder, se justifica a sí misma: “El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real. De igual modo que un acto de amor. Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo, basta –lo demás se desprende por sí solo.” (Weil S. , 2001, pág. 155). Otra manera de decir lo mismo es que nuestra común formación racional intentará posicionarse en uno de los lados de la pregunta del *Eutifrón*: ¿las cosas son buenas y por eso nos atraen? ¿O es nuestra atracción hacia las cosas lo que las hace buenas? Aunque nos inclinemos por responder afirmativamente a la primera en tanto que defendemos el realismo moral, nuestra sincera respuesta es: a veces una, a veces otra. Hay cosas buenas que nuestra naturaleza compensa en su atracción hacia ellas, y hay emociones que parten de una actitud pasiva por nuestra parte y que nos invitan a dotar a ciertas cosas y acciones de una bondad desconocida.

1.4. Estructura de la tesis

La tesis se divide en ocho capítulos. Los dos primeros son introductorios y el último recoge las conclusiones del trabajo intentando responder directamente al reto que plantea el **capítulo 2**: el avance de las ciencias cognitivas, y no sólo éstas, sino también la filosofía de corte estrictamente moderno. Este avance provoca dos situaciones posibles en lo que respecta a nuestra comprensión de las emociones y de la agencia moral: o bien somos sujetos de una actitud pasiva ante nuestros mecanismos corporales, o bien, las emociones tienen su campo significativo pero son cuestiones pertenecientes al terreno exclusivo de la subjetividad y, como tal, nuestras reacciones sentimentales son legítimas sólo en nuestra vida privada (sección 2.1.). Asimismo, el capítulo 2 describe la motivación que guía este trabajo: nos unimos a la queja que muchos filósofos han expresado sobre el hecho de explicar la disciplina ética como una cuestión perteneciente a los razonamientos teóricos y especulativos, contribuyendo a la desnaturalización del agente moral en la medida en que se cuenta poco con las emociones o con el peso de la particularidad de la historia personal (sección 2.2.). La sección 2.3., es una introducción al estudio de la neurociencia divulgativa de las emociones. Esta sección plantea los tres presupuestos de los que parte esta concepción y que serán, a su vez, tratados en los tres capítulos posteriores. Los presupuestos son los siguientes: 1. Al menos las emociones básicas son universales e innatas, por lo que se pueden identificar en numerosas culturas y en especies no humanas (capítulo 3). 2. La percepción del estímulo es el inicio del proceso emocional, siendo que el estímulo es percibido por receptores sensoriales y no necesariamente por procesos de consciencia del mismo. (Capítulo 4). 3. La experiencia emocional (el sentimiento) no es un requisito indispensable para el proceso emocional. (Capítulo 5). Por tanto, los capítulos 3-5 tratan de la neurociencia de las emociones; mientras que los capítulos 6 y 7 tratan de las cuestiones filosóficas sobre las emociones.

El **capítulo 3**, por tanto, trata los argumentos a favor y en contra del primer presupuesto. Cuestiona qué se entiende por emoción *básica* a través de la presentación de los métodos de neuroimagen (sección 3.1.), sus limitaciones y la experiencia universal humana de sentir emociones. Sobre las limitaciones de las técnicas de neuroimagen es importante tener en cuenta que las imágenes provenientes de escáneres cerebrales deben ser una guía para elaborar teorías sobre la acción humana y nunca su fundamento (sección 3.2.). Sobre la experiencia universal de las emociones veremos en

las secciones 3.3. y 3.4., que, si bien la expresión emocional varía interculturalmente, ésta va condicionada por la forma de valoración de actividades y objetos significantes para la cultura concreta. Si las emociones fueran fenomenológicamente diferentes de una cultura a otra, las personas provenientes de otras culturas o personas emigrantes tendrían verdaderas dificultades para comprender lo que la cultura de destino entiende como valioso. Asimismo, la sección 3.5., advierte que no es lo mismo tener un simple episodio emocional que una emoción enriquecida con creencias elaboradas, con experiencias de la más tierna infancia, con estímulos condicionados con rasgos culturales o creencias metafísicas. Una emoción considerada comúnmente básica puede llegar a convertirse en un ‘esquema emocional’ complejo y, por tanto, se manifiesta en un repertorio amplio de variedad intersubjetiva.

El **capítulo 4** analiza los argumentos a favor y en contra del segundo presupuesto. Así pues, en sus argumentos a favor (sección 4.1.) analizaremos la teoría del marcador somático de Damasio, así como la hipótesis de la rapidez emocional debido a la teoría que plantea la existencia de una vía subcortical rápida que nos hace reaccionar automáticamente ante estímulos ecológicos (LeDoux) y la acertada clasificación que la psicología ha hecho de los tipos de memoria—explícita e implícita (sección 4.2.). El modelo de decisión en el que intervienen las emociones como factores muy influyentes en la acción final es acertado cuando no revolucionario según la trayectoria científica del último siglo; el problema surge cuando la decisión se deja abandonada a un marcador corporal que tiene componentes emotivos, siendo que estos componentes emotivos son evocados por un estímulo procesado sensorialmente y, con ello, previo al conocimiento explícito de la persona que decide. No obstante, este modelo ha sido criticado desde la misma neurociencia, como veremos en la sección 4.3. Asimismo, esta sección tratará algunas cuestiones relativas al proceso de decisiones. Creemos que uno de los errores no sólo aplicables a modelos de decisión científicos, sino también filosóficos, es que no toman en cuenta el contenido sobre el que se decide sino que sólo cuentan con los procesos inconscientes/conscientes basados en mecanismos de premio-castigo. Asimismo, con este motivo y a modo de paréntesis se analizarán algunas cuestiones relativas a las decisiones de carácter moral (sección 4.3.2.) cuyo análisis favorece la teoría del intuicionismo moral, no entendido éste como un mero respingo sentimental sino fundamentado en el suelo de vivencias significativas de la persona. A continuación (sección 4.4.) analizaremos con más profundidad los

presupuestos de las teorías científicas, como el internismo biológico, con el objetivo de introducir el elemento esencial sin el que la emoción no parece poder comprenderse, esto es, el foco de la emoción: el mundo significativo del sujeto que atribuye valor a ciertos objetos y personas. Desmitificar lo que atañe a la rapidez y automaticidad emocionales nos lleva a analizar lo que la neurociencia entiende por “consciencia” (Sección 4.5.). En la sección 4.5.1., se verá que en la misma neurociencia no queda tan claro el hecho de la “ausencia” de trabajo cortical en una respuesta emocional rápida, así como que tampoco se puede dar por hecho que en la acción inconsciente haya ausencia de significatividad (sección 4.5.2.). La sección 4.5.3., describe los niveles de consciencia necesarios para salvar las diferencias de interpretación en nuestra conducta, así como la necesidad de una autoconsciencia distinta en los seres humanos, al menos como ventaja interpretativa, para entender la complejidad de nuestras emociones y acciones.

El **capítulo 5** trata el tercer supuesto. Los argumentos a favor del mismo se exponen en la sección 5.1., provenientes de la teoría de James. No obstante, la acogida de la teoría de James por parte de la ciencia tiene sus problemas y ha sido criticada tanto desde la filosofía (sección 5.2.) como desde algunas observaciones de la neurología clínica (sección 5.3.). Separar la emoción –objetiva—del sentimiento –subjetivo—hace que no se comprenda la emoción en su totalidad. Esto ha llevado a que el mismo LeDoux se replantee, por ejemplo, el concepto de miedo (sección 5.2.1.). Asimismo, la ciencia afirma, en numerosas ocasiones, que el sentimiento o la consciencia fenomenológica existen por sus ventajas adaptativas. El hecho de atribuir muchas lagunas emocionales a la adaptación de la especie como una de las causas por la que muchos vacíos interpretativos se explican, nos lleva a cuestionarnos si el adaptativismo es una fuente de hipótesis *ad-hoc* para la interpretación de las emociones (sección 5.4.).

A partir de las bases establecidas desde la crítica y la revisión de algunos planteamientos neurocientíficos, nos adentramos en el **capítulo 6** que trata la descripción filosófica de la naturaleza de las emociones. Hemos dividido su estudio en tres características. La primera es el *carácter cognitivo* de las emociones (sección 6.1.). Partiendo de la definición cognitivista de Nussbaum y viendo que hay ciertos objetos y personas que tienen una especie de “poder” sobre nuestro quehacer cotidiano, la pregunta es qué tipo de propiedad poseen esos objetos o personas como para desencadenar ciertos sentimientos en nosotros. La respuesta se divide en dos secciones,

la primera atribuye a esos objetos un peso eudaimonista (sección 6.1.1.): que las emociones sean eudaimonistas quiere decir que hablan de aquello que el sujeto percibe como importante porque puede hacer florecer su vida y, a su vez, no se encuentra bajo su propio control. Esto no está reñido con sostener una concepción adecuada de lo que tiene valor en el mundo y saber defender ciertos bienes básicos imprescindibles para una vida lograda del ser humano. Ahora bien, si en la definición de las emociones aparece una creencia, ¿qué características adquiere la emoción gracias a ella? En la sección 6.1.2., analizamos, siguiendo a Williams, las características de la creencia, adelantando que las emociones no están distantes en su estructura intencional de las creencias epistémicas, pero las características de la creencia eudaomonista cambian en su puesta en práctica. Esto quiere decir que, si los objetos por los que reaccionamos están ligados a nuestra concepción de bienestar, entonces no pueden actuar de la misma manera intencional que la simple creencia epistémica porque aparece el factor de la voluntad y los deseos que pueden, también, modificar un estado afectivo hacia el mundo. Partiendo de esta idea, la sección 6.2., analizará las emociones en su *carácter significativo*, esto es, analizará algunas teorías de la adecuación emocional. Se trata de una sección compleja porque parece haber un fallo común en ellas: al ser teorías sobre la adecuación al final se encierran sólo en el proceso epistemológico o subjetivo de la persona que valora la realidad. En este sentido, cuando se intenta explicar qué hace de un oso enfurecido un objeto/situación amenazante, por el que es racional/adecuado sentir miedo, parece que estas teorías se olviden de la relevancia del “oso enfurecido” – contrariamente a las posturas más científicas –y traten de describir la situación desde el sentimiento perteneciente a la subjetividad. La subjetividad tiene un papel fundamental en la emoción pero si no acertamos en darle su lugar caemos en dos posturas similares en tanto que comparten un declive subjetivista en la concepción de las emociones: las teorías provenientes del emotivismo y el neo-sentimentalismo (sección 6.2.1.) y teorías desiderativas sobre las emociones (sección 6.2.2.). El análisis sobre la deriva subjetivista nos lleva, no obstante, a defender junto con Nussbaum 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. Esto ocurre también en el campo moral: la respuesta emocional ante el tipo de objeto que alcanza la percepción hace cambiar substancialmente el nivel de nuestras respuestas, accediendo también así a las propiedades morales. A raíz del análisis de la adecuación en las emociones con características morales también podemos decir que *en la respuesta*

emocional adecuada se puede incluir la relevancia ontológica y el peso moral ante lo que la persona responde. Otra de las conclusiones de esta sección es que el carácter significativo de las emociones también apunta a que los sujetos puedan tener una visión eudaimonista, lo más real posible sobre sus estados afectivos y sobre aquello que vale la pena incorporar a su sistema de fines y valores. El *carácter imperioso* de las emociones es analizado en la sección 6.3. La urgencia emocional marca la diferencia fenomenológica con otro tipo de estados mentales y advierte con más notoriedad nuestra falta de auto-suficiencia respecto a lo que nos ayuda en nuestra vida lograda. Asimismo, este factor externo de las emociones apunta a que el nivel de satisfacción emocional tiene cierta autoridad sobre la diferenciación entre aquellos objetos necesarios en nuestro bienestar o aquellos que sólo son accesorios o, directamente, no necesarios. Una vez establecida la teoría de las emociones a lo largo de las secciones anteriores, la sección 6.4., tratará cuestiones prácticas emocionales de gran interés para la vida lograda, como la carencia de satisfacción emocional o la creciente depresión actual (sección 6.4.1.); el pensamiento desiderativo y el autoengaño (sección 6.4.2.) y la participación de las emociones en algunos fenómenos de extrema complejidad como la *akrasía* (sección 6.4.3.).

El **capítulo 7** trata propiamente las emociones morales y las cuestiones educativas pertinentes. Primero veremos que el concepto de emoción moral es dependiente de la concepción de moralidad de la que se parte. En nuestro caso, partimos de la *ética del cuidado* para la que *no sólo importa la acción externa o los resultados visibles por los que se nos atribuye una responsabilidad explícita, sino también importa el fundamento sentimental y cognitivo sobre el que se asientan nuestras acciones morales*. Partir, pues de esta concepción ética hace que tomemos muy en serio las formas de valoración propiciadas por las emociones puesto que son indicativas de estados interiores que cabría analizar. En este sentido, seguimos la línea de Stocker: “El conocimiento práctico emocional tiene prioridad epistemológica sobre otro conocimiento, como es el conocimiento teórico articulado y reflexionado. Se puede decir que el corazón tiene razones que la razón no tiene, o no puede tener.” (Stocker M. , 2003, pág. 186). La prioridad epistemológica del conocimiento práctico, tesis que de otra forma también defiende Nussbaum, se podría describir como “intuicionismo moral”. El intuicionismo propuesto no se basa en una reacción espasmódica y meramente sentimental. El núcleo de la persona (el corazón según la cita de Stocker), como veremos a lo largo del trabajo,

está conformado por elementos significativos y de valor, por un esquema de fines y aspiraciones, por cómo nos han introducido en el mundo nuestros educadores y por la relación que hayamos tenido con ellos, siendo que no es lo mismo una relación basada en el amor y en el cuidado que una relación basada en la hostilidad o, incluso, en la indiferencia. Todo ello genera un patrón coherente de emociones que hace que reaccionemos rápidamente con un flash inicial cuando el contexto es moralmente relevante. En otras palabras, la intuición emocional, si bien es rápida, adquiere validez moral cuando tiene las características de “experiencia básica”: experiencia de sentirme acogido, valorado, querido, educado, respetado, etc., experiencias que forman nuestro suelo emocional. Desde este punto de vista, una emoción moral es aquella que tiene como fuente principal de preocupación (foco de la emoción y fuente de motivaciones y actitudes) el respeto humano y un respeto hacia la calidez de las relaciones humanas, siendo que no es algo reñido con el propio florecimiento, sino que, más bien, lo fomenta. Ahora bien, aunque el suelo emocional haya sido formado en una parte importante por cuestiones involuntarias, no quita que desproveamos de responsabilidad moral al hecho de no manifestar las emociones adecuadas ante una situación: la falta de compasión o de indignación, la falta de gratitud o la des-vergüenza pueden ser reprobables moralmente en los casos en los que sea adecuado tener esas emociones. Por tanto, a través de mostrar ejemplos sobre casos de deficiencia emocional se ofrecerán argumentos para ver el peso que tienen los elementos a los que apuntan estas emociones en nuestra agencia moral: en el caso de la compasión, poder paliar y conocer el sufrimiento ajeno (sección 7.2.), dar la importancia merecida a la vida interior que provee la estructura de la vergüenza (sección 7.3.), ser capaz de reconocer elementos valiosos en el mundo que valen la pena incorporar en un sistema de creencias a través de la admiración y la capacidad de salir de uno mismo (sección 7.4.). La mayor parte de la argumentación sobre la atribución de responsabilidad moral por nuestras emociones se desarrollará, por tanto, en modo negativo: ¿qué sucede cuando hay deficiencia emocional en cuestiones morales? Por eso, trataremos varios personajes patológicos tomados de figuras descritas por otros filósofos o extraídos de la literatura y de alguna narración religiosa. Las patologías de la compasión las veremos retratadas en “el egocéntrico, el *wanton* ético y la persona de media moral” (sección 7.2.1.). En las patologías de la vergüenza veremos los personajes de Hipólito o el narcisista, el burgués tolstoyano y el “villero” (sección 7.3.1.). La patología de la admiración y la gratitud es retratada por “el fariseo” (sección 7.4.1.). Cada sección, a su vez, tiene un apartado en el

que se ofrecerán pautas para la educación moral, como, por ejemplo, algunas formas para fomentar la compasión; algunas formas de corrección no humillante y de percepción de la interioridad que proporciona el trato con la vergüenza originaria; o la educada y humilde atención a la realidad en la que la emoción de la admiración tiene un papel importante. Consideramos esencial las conclusiones obtenidas en los apartados educativos porque la visión adecuada sobre el que sufre y acudir junto a él constituye, como dice Glover, una importante limitación a la impiedad y a la crueldad.

Finalmente, en el **capítulo 8**, además de las conclusiones generales de la tesis (sección 8.2.) también se ha elaborado un apunte más concreto sobre la responsabilidad por nuestras emociones basada en procesos cognitivos y no sólo volitivos (sección 8.1.).

2. Planteamiento del problema.

El discurso sobre las emociones ha cobrado relevancia en la actualidad después de varios años en el que, debido a la influencia de la ciencia moderna, ha sido subestimado o relegado a la subjetividad sin la validez plena de un conocimiento objetivo. No obstante, la pugna entre razón –como una forma de conocimiento supuestamente más clara –y emoción ha estado muy presente en Occidente. En la Antigüedad, algunos filósofos incluían las emociones en sus tratados o en sus lecciones éticas de cara a sus pupilos –baste pensar en el gran tratado aristotélico *Ética a Nicómaco*. Incluso junto a la filosofía, o antes que ella, las religiones antiguas orientadas a ofrecer parámetros básicos de felicidad, como es el ejemplo del judaísmo, desarrolla en sus libros sapienciales la importancia de la reflexión y la sabiduría de la mano de los movimientos de las “vísceras y el corazón”. Asimismo, por lo general, la concepción de la persona en las religiones orientales es unitaria, en tanto que somos un ser que reflexiona y siente, y no menosprecian los movimientos emotivos –valga la redundancia –a favor del movimiento del pensar, como sí ha sucedido posteriormente de acuerdo con ciertos patrones de pensamiento filosófico, como el platónico, que han tenido prioridad en la historia del pensamiento occidental.

La división entre razón/emoción o lo racional/pasional sigue existiendo incluso en las obras divulgativas actuales que tienen la intención de rescatar el mundo emocional dando un papel relevante a lo que han denominado “inteligencia emocional”: en la obra de Goleman (1996) se defiende una adecuada vida emocional como un parámetro de éxito social, aunque en el fondo apela al constante control sobre las emociones; no obstante, baste por ahora mencionar el cambio de rumbo que recientemente ha habido en este tema a nivel filosófico y científico. Las referencias bibliográficas aluden a que la recuperación del debate de las emociones se ha dado primero en la filosofía; pero según Vendrell (2009) el cambio no ocurre antes en la filosofía analítica, como se piensa comúnmente, sino en la filosofía alemana: “...Fue primero en Alemania y Austria donde se desarrolló a finales del s. XIX un fuerte debate sobre la estructura de las emociones. Este debate fue importado a EUA y a Reino Unido por algunos estudiantes ingleses que se doctoraron en Centroeuropa (como William James o Edward B. Titchener).” (Vendrell I. , 2009a, pág. 218). Mientras que en Europa

se siguió teorizando sobre las emociones desde la fenomenología, a partir de aquí cobra sentido también que la ciencia haya retomado e impulsado discurso emocional en una dirección nueva. William James divulgó, a nuestro entender, una teoría revolucionaria, aunque un año antes, como indica Vendrell, también el danés Carl Lange propuso una concepción similar: las emociones, si bien son subjetivas en lo referente al sentimiento, ese sentimiento, no obstante, es describible en tanto que sucede a nivel de cambios corporales; dicho de otra forma: si se retiran los cambios corporales no hay sentimiento –y, por tanto, no hay emoción. A esta concepción, que ya emplea el término *objetivo* en su sentido científico, se le suma también una premisa proveniente del evolucionismo: las emociones tienen un sentido adaptativo y las compartimos con otras especies. Con esto, no es de extrañar que diversas corrientes de la neurociencia tengan a James como su mayor fuente argumentativa aunque no entren a indagar en los presupuestos filosóficos que su teoría contiene.

Así pues, este capítulo introductorio tratará la problemática que surge en la actualidad en torno a las emociones una vez instaurado el método científico como paradigma predominante de conocimiento. Desde el auge de la neurociencia a finales de siglo XX plantearemos la dificultad que existe en un trato adecuado de las emociones que haga justicia a la riqueza de la experiencia humana. En la sección 2.1 veremos la aparente pugna que hay entre la ciencia moderna y la filosofía en tanto que la primera –no sin la ayuda filosófica pertinente del siglo XVII –abre un camino escéptico y materialista a temas de gran importancia para los seres humanos como la ética, la consciencia, la libertad, etc. Según este panorama, en la sección 2.2., hacemos nuestro el eco de la llamada de la filosofía a la psicología moral porque algunos filósofos se dan cuenta del sujeto sin persona ni personalidad que ha legado la filosofía moderna, percibiendo que la psicología, y dentro de ella, las emociones, juegan un papel fundamental en la filosofía moral; es aquí donde se planteará más detalladamente la motivación y justificación de este trabajo. En la sección 2.3., veremos ya en escena las premisas que maneja la neurociencia y que, junto con el uso creciente de las resonancias magnético-funcionales, hace prácticamente suya la investigación en el terreno emocional. No obstante, parece que las teorías neurocientíficas de más renombre tienen algunas grietas en los presupuestos con los que parten para hacer una experimentación. La teoría estándar de las emociones en neurociencia es aquella que propone que las emociones son mecanismos que procesan estímulos por una vía subcortical o rápida, a

la vez que deja de lado la consciencia y, contra sus afirmaciones, atribuye un papel secundario a la evaluación y reflexión cognitivas. De esta teoría, también llamada categorial, extraeremos tres presupuestos que la sostienen (sección 2.3.1.) para ir analizándolos respectivamente en cada uno de los tres capítulos posteriores.

2.1. La ciencia moderna y la filosofía: consecuencias para la ética

Parte de la filosofía moral de la segunda mitad del siglo XX se caracteriza por una fuerte apelación a la psicología moral, cuya mayor producción se ve reflejada, especialmente en la década de los 80, por ejemplo, en torno a la reflexión sobre las emociones humanas. Este hecho tiene un sentido pleno cuando se llega a percibir la enorme influencia del positivismo científico en la disciplina filosófica, y más especialmente, en la ética. El toque de atención viene dado porque la ciencia moderna ha tomado mucho más terreno de lo esperado o, más bien, ha tomado la parte por el todo. Quizá, una de las razones sea que las consecuencias de su método deductivo y experimental han repercutido en innovaciones y mejoras referidas al estilo de vida y a la percepción sobre el mundo en el que habitamos; no obstante, el sentido de la ciencia moderna es, a nuestro entender, aprehender aquello que nos rodea desde un punto de vista más reducido que el conocimiento filosófico, esto es, saber cómo funciona la naturaleza –lo que Aristóteles llamaba causa eficiente –para poder, entre otras cosas, servirnos –si no aprovecharnos –de ella. Según Gilson, un gran estudioso de la filosofía medieval y moderna, el método científico en la actualidad ha llevado a sus últimas consecuencias las ideas innovadoras de Descartes y Bacon. En cuanto a Descartes, dice en la sexta parte del *Discurso del método* lo siguiente:

Pues me han hecho ver [las nociones adquiridas en física] que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles en la vida, y que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza de las acciones del fuego, del aire, de los astros... podríamos emplearlos del mismo modo, en todas las ocupaciones que les son propias, haciéndonos así señores y dueños de la naturaleza. (Descartes, cit. (Gilson, 1980, pág. 55).

En cuanto a Bacon: “Las causas físicas arrojan luz sobre nuevas iniciativas *in simili materia*.” (Ibídem.). Gilson explica esta frase añadiendo lo siguiente:

Planteamiento del problema.

El conocimiento físico de la causa material hace posibles nuevas invenciones, mientras que el conocimiento abstracto de la causa formal es inútil en cuanto a su carácter práctico. No dice cómo actúan, funcionan o viven los seres. Puesto que no dice “cómo marchan”, los conceptos formales no sugieren manera alguna de hacer máquinas capaces de funcionar y de producir a su vez nuevos objetos. (Ibídem. Pág. 63).

A pesar de esta diferenciación de esferas histórica y filosóficamente inevitable, el conocimiento científico y el conocimiento filosófico se pueden complementar sin problema, en tanto que el primero estudia la causa eficiente, como hemos señalado, la mecánica y las leyes de la materia, y el segundo da sentido a lo observado o, en otras palabras, toma en cuenta la finalidad en la naturaleza e interpreta lo que percibe por el hecho mismo de conocer o en función también de establecer pautas normativas. El problema viene cuando la ciencia moderna trabaja centrada sólo en la utilidad práctica y la verificación a través del método experimental, haciendo de ellos el único criterio de verdad y con cierta arrogancia excluyente hacia otros métodos de conocimiento. Estas últimas características describen lo que, de ahora en adelante, denominaremos ‘*cientificismo*’.

La concepción cientifista de la realidad se podría resumir, siguiendo a C. Taylor, en lo siguiente:

a) El objeto de estudio se toma absolutamente (objetivamente). b) El objeto de estudio es lo que es independientemente de cualquier descripción que haga otro sujeto. c) En principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita. d) Es posible describir el objeto sin referencia a su entorno. (Taylor C. , 1996, pág. 50).

Parece que la introducción del método científico y sus avances tecnológicos, sin descartar el valor que tiene su contribución a mejorar las condiciones de vida y de la salud, han contribuido también en otra dirección, quizá, no deseada: primero se percibe que, lamentablemente, la motivación para la reflexión filosófica sobre la propia vida ha decrecido, siendo ésta una reflexión de carácter generalmente ético.³ Segundo,

³ Entendemos por *ética* aquí, y a lo largo de todo el trabajo, el sentido griego de la palabra, esto es, una reflexión de carácter filosófico sobre la moral –i.e. normas, obligaciones, leyes, costumbre sociales que, en principio, tienden al bien común –realizada a través de la búsqueda de parámetros *objetivos* para la vida lograda y que indaga en las cualidades de lo bueno y lo justo. Pensamos que la comodidad y la

sobreviene otro problema cuando se percibe una forzosa asimilación de la filosofía hacia la ciencia. El conductismo lógico, el positivismo, el conductismo metodológico, la sociobiología, etc., son algunas de las corrientes de carácter filosófico y psicológico que se dejan guiar por el método científico empeñado en un saber objetivo, validable, observable y universal. Como C. Taylor dice, parece bochornoso haber asimilado, por ejemplo, las emociones complejas que influyen con vigor en la vida ética de las personas a simples impresiones de carácter subjetivo, es decir, no susceptibles de validación intersubjetiva y por lo tanto, equiparables a sensaciones como experimentar calor o frío. Esto ha causado estragos en el trato tanto psicológico como epistemológico del ser humano.⁴

No obstante, la filosofía ha sabido responder con contundencia. El mismo Taylor, por ejemplo, responde a los cuatro ítems del cientificismo de la siguiente manera: respecto a a) y b), lo que soy yo está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas; respecto a c) es imposible una articulación explícita total: “Clarificamos el lenguaje con otro que, a su vez, puede embrollarlo más, y así sucesivamente.” (Ibídem.). Respecto a d), un *yo* no se entiende sin otros “yoes”. Sin entrar en mucho detalle, de momento, sobre la respuesta de la filosofía ante el cientificismo, habría que cuestionarse también por el lugar donde queda la ética en su sentido normativo si se cumple lo que dice Max Weber: “(...) La consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un significado del acontecer intramundano.” (Weber, 1992, pág. 553). Por tanto, ¿dónde quedan las evaluaciones

calidad de vida proporcionada por la tecnología junto con algún otro factor –Cfr. sección 6.4.1. –si bien fomentan el vivir más, sin embargo obstaculizan la reflexión sobre el sentido humano, el origen de las normas, la identidad propia y la reflexión sobre el *mal*. Más específicamente, dentro del “mundo civilizado” se dedica poco tiempo a asignaturas de carácter humanista en el currículum obligatorio de los jóvenes en edad escolar y en edad universitaria. En esta última, se enseñan las competencias y tecnicismos propios de su ciencia sin apenas contar con cierta reflexión ética. De hecho, cuando se ofrecen horas de estudio, por supuesto, obligatorio en la asignatura de *Ética*, la primera pregunta en general en una audiencia universitaria no humanista es, ingenuamente: “¿esto para qué sirve?”

⁴ Cuando Taylor se refiere a este tipo de estragos cita especialmente a la corriente conductista en psicología. De forma irónica, Pinker resume algunas cuestiones del conductismo de la siguiente forma: “En el conductismo, las dotes y las habilidades no importaban porque no existía nada que fuera una dote o una habilidad. Watson las había prohibido en la psicología, además de otros contenidos de la mente como las ideas, las creencias, los deseos y los sentimientos. Eran subjetivas, decía, no se podían medir y no eran aptas para la ciencia, que estudia únicamente cosas objetivas y medibles. Para el conductista, el único tema legítimo para la psicología es la conducta manifiesta y cómo la controla el entorno actual y el pasado. (En psicología existe un viejo chiste: “¿qué dice el conductista después de hacer el amor? “Estuvo bien para ti; ¿cómo estuvo para mí?”).” (Pinker, 2003b, pág. 44).

morales, las emociones morales y, en general, la búsqueda de la vida ética? Josep Corbí, siguiendo a Barry Stroud, dice que el cientificismo genera un *panorama bipartito* en nuestra concepción sobre el mundo:

Estas ciencias aparentemente conciben el mundo conformado por un número de propiedades causales cuyas condiciones de identificación son enteramente independientes de nuestra investigación y, en consecuencia, de cualquier preocupación o interés particular de nuestra parte. (...) Dado que los valores y las normas no pertenecen al mundo tal y como es en sí mismo, parece que nuestros juicios morales deben ser interpretados como parte de nuestra respuesta hacia algún tipo de características no-evaluativas del mismo. (Corbí, 2012, pág. 96).

Por eso, si existe esa concepción dividida, el mundo y sus características no tienen nada que ver con las disposiciones psicológicas del sujeto, a no ser de una forma arbitraria. Pero, de nuevo, “si las ciencias naturales quieren ofrecer una concepción completa del mundo deben comprender no sólo una descripción completa del mundo tal y como es en sí mismo, sino cómo es que hay en ese mundo criaturas que tienen valores y siguen normas.” (Ibídem.). En cualquier caso, esta concepción implica que si existe algún tipo de estado evaluativo y normativo en un sujeto, entonces o es un estado mental subjetivo que, a través de algún tipo de percepción *neutra* de algo en la naturaleza (causa), genera en un patrón de respuesta (efecto) en una conducta observable –teoría afín al conductismo –o los juicios evaluativos y normativos son simples proyecciones de estados psicológicos, de alguna manera, independientes del mundo, aunque tengan cierta base visceral o fisiológica –en este sentido el internismo biológico es similar al emotivismo. Por tanto, uno de los resultados de esta concepción bipartita para la esfera de los estados mentales es que, por ejemplo, en las emociones, hablar de adecuación o racionalidad es casi imposible, en tanto que son estados meramente subjetivos; y el resultado para las cuestiones morales, si es que existen, queda reducido también a este espacio.

En efecto, no podemos, ni debemos, descartar el método científico como colaborador en la búsqueda de un saber accesible y en la búsqueda de la verdad sobre el mundo en el que vivimos, pero tampoco vale tomar la parte por el todo: la filosofía, y con ella la ética, es imprescindible en la búsqueda de conocimiento sobre nuestra realidad. No tendría apenas sentido tener información válida sobre nuestro universo si eso no contribuyera a nuestras preguntas metafísicas o a nuestras preguntas éticas y

aquello que es valioso adquirir a lo largo de una vida. Por eso, estamos de acuerdo en que la labor de la filosofía dentro de los límites del imparable progreso científico podría ser el análisis de los presupuestos de los que parten las teorías científicas y sus hipótesis, así como sus implicaciones en la vida de las personas y, especialmente, velar por las consecuencias que las investigaciones científicas asépticas tendrían en la cosmovisión del ser humano: “La ciencia puede en ciertos momentos prescribir moralidad y cambiar su dirección, pero no puede contener moralidad, ni, por tanto, filosofía moral.” (Murdoch, 2001, pág. 35).

Pero también la filosofía ha dejado en muchas ocasiones el conocimiento en manos de la ciencia. En este sentido, podemos proponer un ejemplo curioso sobre la dificultad que supone trasladar los tópicos que trata la filosofía al campo del conocimiento científico. Wittgenstein fue un filósofo en quien la modernidad dejó su huella positivista, influido por el Círculo de Viena, pero que, a la vez, manifestó una dicotomía irresistible: en él se percibe ya la división entre el imperio conceptual y metodológico que impone la ciencia moderna y las cuestiones éticas o de búsqueda de sentido en la vida humana. En sus escritos –o los que académicamente pertenecen al segundo Wittgenstein –hace alusión constante a las experiencias vividas y a los sentimientos. Estas son situaciones que tienen duración real pero que, no obstante, muchas veces no sabemos cómo expresar en nuestro lenguaje; y si las expresamos, normalmente aparecen bajo la forma de símiles lingüísticos, como la palabra *milagro*. Claramente, dice el filósofo, usamos esta palabra para decir que todavía no hemos dado con los pasos científicos para la correcta descripción de un fenómeno que calificamos de milagroso, cosa que, se supone, se hará en un futuro. Ahora bien, las expresiones de carácter ético y religioso tienen una resistencia peculiar para dejarse describir en esos términos. Para intentar explicarlas acude a la equiparación con las experiencias de asombro por lo ordinario –observar un amanecer en el mar –, convertido, a través de la emoción de la admiración, en algo extraordinario. Luego aquí aparece el primer mediador en una experiencia placentera tan sencilla como pueda ser la percepción estética en la que uno se admira “por una tautología”, como que “el cielo es azul.” Si bien existe en Wittgenstein una dicotomía, puede ser porque hay experiencias sentidas que predominan en la cotidianidad de la vida humana pero que no parecen tener expresiones acertadas en nuestro lenguaje, convirtiéndose en *sinsentidos*. No obstante, en la conclusión de la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein deja caer un pensamiento

que apunta más allá de la dicotomía mencionada y que parece que algunos de sus discípulos han acogido y dado a conocer insistentemente:

La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia de espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría. (Wittgenstein L. , 2002, pág. 122).

Una discípula de Wittgenstein, Elisabeth Anscombe y, por otro lado, Iris Murdoch, por ejemplo, siguiendo a Simone Weil, se encargaron de hacer resonar y pedir a la filosofía moral que no se olvidara de la psicología que nos acompaña en nuestras acciones y decisiones: “Por el miedo a la metafísica, la filosofía moral analítica desacreditó tanto los conceptos metafísicos como sus análogos psicológicos, por lo que la idea de ‘acción’ se vio reducida a un comportamiento externo, ‘sin ningún fondo trascendente’.” (Murdoch, Cit. Bagnoli, 2011, pág. 3). Según el modelo que partía de la filosofía analítica y el cientificismo, tratar la moral desde los principios racionales o leyes consensuadas, o tratar el comportamiento humano en un marco de parámetros conductistas o, incluso, desde el simple control racional del agente de acuerdo a ciertos imperativos, imposibilita el trato con la complejidad de la experiencia humana: “La Revolución Copernicana de la filosofía moderna desplaza la noción de certeza del interior al exterior: las reglas públicas determinan ahora lo que es cierto.” (Murdoch, 2001, pág. 32). ¿Qué hay de las emociones, de las pasiones o de las virtudes o del mundo interior de la persona del que surgen, por cierto, tantas acciones externas? Todas estas cuestiones las podemos lanzar suponiendo que todavía confiemos en que la ética contribuye a una vida floreciente, y descartando que los parámetros morales sean sólo una cuestión de etiqueta perteneciente al mundo civilizado, o algo así como “un saber comportarse en sociedad y cumplir las leyes.”

Una reciente recuperación filosófica de la visión holista aristotélica sobre la excelencia del carácter en la vida ética⁵ recoge, por ejemplo, la idea de que las

⁵ Por razones de extensión y de autores en el trabajo, no hemos tomado la también reciente recuperación de los últimos escritos de Kant en los que, como señala Bagnoli, parece reconocer que los conceptos éticos fundamentales se basan en nuestra sensibilidad afectiva. Por lo que, finalmente, tampoco se

emociones son modos válidos de aprehensión de la realidad y de lo concreto y, más aún, modos de percibir lo valioso. Esta filosofía interpretada especialmente por Martha Nussbaum o por Amelie Rorty, entre otros, cobra especial importancia en un mundo como el actual. De hecho, a través de sus propuestas podemos lanzar dos críticas de fondo a esta sociedad que no parece dedicar una mirada atenta a lo relacionado con el mundo emocional. La primera crítica es la más común, está dirigida hacia el racionalismo que descarta, de principio, que las emociones sean modos de conocimiento acertados sobre la realidad –incluso, a veces, como dirá Nussbaum más acertados que el conocimiento puramente epistémico. La segunda crítica no aparece explícitamente pero creemos que se puede extraer de los autores que critican el abandono de las emociones humanas por parte de la filosofía: una creencia extendida entre las personas es que la vida privada debe ser guiada por sensaciones momentáneas y por movimientos pasionales únicamente, descartando cualquier apelación a una reflexión más profunda o incluso descartando el resultado emocional mismo de vivir sólo a base de coletazos y respingos emocionales.

En cuanto a la primera crítica, parece que la civilización creciente necesite ofuscar las emociones en tanto que una emoción deja entrever parte de la *debilidad* humana; o mejor dicho, deja entrever que no podemos controlar todas las circunstancias. A modo de ilustración, la novela escrita en la década de los 30 del siglo XX, *Un mundo feliz*, vislumbraba que la creciente tecnología o el uso de la ciencia estaría enfocada a la “felicidad” o estabilidad de los humanos perdiendo, no obstante, espacio en otro terreno de vital importancia: “Los sentimientos proliferan en el intervalo de tiempo entre el deseo y su consumación. Abrevidad este intervalo, abrevidad estos viejos diques innecesarios.” (Huxley, 2001, pág. 58). Los sentimientos entorpecen la felicidad de la gente porque molestan o señalan algo valioso sobre la realidad que el mundo impuesto por la civilización, en su ansia de perfeccionamiento, ha descartado. Según la novela hay al menos tres formas posibles de eliminar los sentimientos y que no están tan lejos de lo que se propone actualmente: la primera, a través de medicamentos administrados de forma crónica (sucedáneo de pasión violenta, sucedáneo de embarazo en mujeres, etc.); la segunda, con droga para momentos puntuales emocionalmente peliagudos (soma) y, tercera, a través de la creación una sociedad exageradamente individualista.

distanciaría demasiado de la ética de las virtudes aristotélica en lo que atañe a la excelencia del carácter moral y la preocupación por el razonamiento práctico.

Esta sociedad de carácter individualista se atisba especialmente en dos programas de acción. El primero, se trata de una estricta sociedad del trabajo en la que los individuos están especializados en sus tareas concretas sin la posibilidad de conocer otras cosas. Segundo, y más problemático, se sustituye el amor concreto a personas por encuentros eróticos periódicos en los que la repetición del encuentro con la misma persona es algo mal visto socialmente.⁶ Esta última opción es verdaderamente temible, especialmente por el precio que toca pagar en vidas humanas que se pueden vivir rica y profundamente; y no sólo eso, sino el precio que paradójicamente le toca pagar a la acción moral –aunque la acción moral sea percibida como una simple lista de normas sobre cómo comportarse en sociedad. Sólo a modo de adelanto, podemos ver la demanda de Martha Nussbaum cuando dice que para una correcta educación moral de la sociedad, incluida la educación política, hacen falta las emociones, especialmente la compasión, y ésta se fomenta en primer lugar dentro de relaciones familiares e íntimas: “Prescindir de la excepcionalidad cualitativa respecto de las personas y objetos ha socavado la fuente más potente de motivación humana para elegir el bien y la acción virtuosa.” (Nussbaum, 2003, pág. 230).

En efecto, no parece faltarle razón a Nussbaum. Se percibe en la actualidad que muchas personas saben lo que deben hacer o saben la lista de acciones relativas al buen comportamiento social –lo que está bien visto, lo que es simplemente correcto y las consecuencias de la desobediencia a la ley positiva –pero no hay mucho más lugar en el que se pueda hacer un intento de reflexión moral. Adentrándonos en un estereotipo social más concreto, cuando se pregunta por las características de una vida ética a estudiantes universitarios de clase media –el tipo de estudiante más común en nuestra sociedad –la mayoría apela a frases hechas con el siguiente formato: lo que uno debe hacer es respetar todo y a todos sin exclusiones ni discriminaciones, ser solidario, ser tolerante, “mientras yo no haga daño a nadie...”, no ser violento, favorecer la libertad de expresión, etc. En efecto, no es irrelevante el hecho de tener presente una lista de

⁶ En alguna de las conversaciones de la novela se puede observar lo siguiente: “No sé por qué –musitó – últimamente no me he sentido muy dispuesta a la promiscuidad. Hay momentos en los que uno debe... ¿No se te ha pasado nunca por la cabeza Fanny? La muchacha asintió con simpatía y comprensión: “Pero es preciso hacer un esfuerzo, (...) es preciso tomar parte del juego. Al fin y al cabo, todo el mundo pertenece a todo el mundo.” (Huxley, 2001, pág. 57). En esta sociedad perfecta, las emociones y las pasiones son un estorbo, y más todavía las emociones que surgen a raíz del amor. Amar a alguien es ver en ella algo especial, único, etc. Por tanto, para eliminar la posibilidad de amar, hay que eliminar antes la creencia de que las personas tengamos características especiales.

normas para la convivencia humana; no obstante, es importante evaluar el contenido de la lista de normas y para ello se necesita de otro tipo de herramienta reflexiva que toca antes el corazón que la razón: las emociones morales. Ligado a esto, tampoco hace falta elucubrar mucho para llegar a la conclusión de que se carece, en general, de cierto vocabulario moral, teniendo en cuenta que el vocabulario moral está ampliamente ligado a las emociones, sentimientos, pasiones y virtudes –envidia, pereza, injusticia, indignación, resentimiento, vergüenza, experiencia de culpabilidad, paciencia, egocentrismo, vanidad, soberbia, codicia, etc. No obstante, el punto importante al que llega Nussbaum es ofrecer una causa a la falta general de motivación para obrar el bien y para la acción virtuosa: el individualismo creciente que no permite mirar mucho por el sufrimiento de los demás. Para evitar esta situación Nussbaum, en su reinterpretación de Aristóteles, apela a varios objetivos: el primero, no perder de vista la importancia del núcleo social en el que se palpa el sufrimiento que vive un pariente, familiar o amigo porque esto ya predispone a la motivación para evitar injusticias o para reconocerlas en el caso de haberlas cometido; por eso Nussbaum hace hincapié en las relaciones de afecto íntimas y primordiales entre la familia y los amigos cercanos. El segundo, es necesario fomentar la literatura clásica para ejercitar la imaginación moral y la empatía, así como fomentar el estudio de las humanidades en la formación básica de las personas. No es Nussbaum la única que deja caer esta idea de la lectura de clásicos entre los jóvenes, Linda Zagzebski comenta algo parecido: “Las narraciones son el vehículo primario para la educación moral de los más jóvenes y la forma primaria en la que los humanos de cualquier edad desarrollan y alteran su sensibilidad moral. Las narraciones capturan la imaginación y provocan emociones que motivan a la acción.” (Zagzebski, 2013, pág. 196).⁷ También Nussbaum propone en otro lugar⁸ que los estudiantes universitarios viajen en la medida de sus posibilidades a mundos culturalmente

⁷ Linda Zagzebski, entre otros, apoya también esta visión sobre la narrativa: “Las narraciones son útiles para los propósitos de la educación y la mejora moral porque envuelven nuestras motivaciones mucho mejor que las teorías abstractas, las narraciones son cruciales también para formar nuestra visión sobre la vida buena; no obstante, es difícil ver cómo las narraciones pueden entretenerse dentro de un marco teórico.” (Zagzebski, 2013, pág. 193). Cabría advertir algo sobre el carácter de las narraciones, si bien Zagzebski se refiere a aquellos relatos de carácter cultural y enraizados en la tradición de un pueblo, también sirven para este propósito narraciones expuestas en otros medios de comunicación. No obstante, es decepcionante ver que las narraciones actuales de televisión para edad infantil apenas tienen sentido, valores, trama, dilemas morales, o moralejas que son lo que abre la puerta más fácilmente a la imaginación moral del pequeño.

⁸ Discurso en la ceremonia Premio Príncipe de Asturias 2013 –Nussbaum recibe el premio a las ciencias sociales por su preocupación en el fomento de las capacidades humanas, bienes básicos e igualdad de oportunidades en varias culturas en proceso de desarrollo.

distintos. Esto, suponemos, tiene que ver con que conocer otras culturas que valoran cosas distintas a las propias influye en una reflexión adecuada sobre la propia jerarquía de valores y bienes o también, propicia una reflexión moral sobre nuestras creencias eudaimonistas.

Otros autores, sin embargo, critican la mediocridad moral de nuestra sociedad advirtiéndolo de la separación entre el valor moral y su motivación a realizarlo. Stocker señala que las corrientes éticas provenientes de la modernidad facilitan entre la gente de a pie lo que él llama “esquizofrenia moral”: “No ser movido por lo que uno valora –lo que uno considera bueno, agradable, correcto, bello, etc. —indica una enfermedad del espíritu. No valorar lo que a uno le mueve también es indicador de una enfermedad del espíritu.” (Stocker M. , 1976, p. 454). Este diagnóstico moral no avizora buenos resultados. No sólo se percibe una falta de motivación para la acción moral concreta⁹ sino también se percibe lo siguiente: la visión sobre los bienes que vale la pena tener, de los que podemos disfrutar y a los que apela una teoría eudaimonista como la que se deja entrever en los escritos de Nussbaum, está siendo gradualmente relegada por una visión subjetivista y pragmatista de lo que se considera una vida lograda –traducida en frases como “lo que yo veo que para mí está bien, aunque, quizá, no para otros”. Una de las consecuencias de este subjetivismo, además de la pereza intelectual y de la indiferencia moral que puede generar, es la falta de imaginación sobre las posibilidades parecidas con otros: “Muchos juicios sobre el sufrimiento de los demás están sesgados por una falta de atención, por malos aprendizajes sociales o por alguna teoría falsa sobre la vida humana.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 349). Así pues, las propuestas a las que hacía referencia Nussbaum anteriormente para una educación correcta en las emociones morales son fundamentales como una terapia favorable para luchar contra este mal diagnóstico moral de la actualidad. Cuando las emociones morales han sido educadas y se manifiestan adecuadamente repercuten en una acción moral correcta, por lo que las emociones, como defenderemos posteriormente, parecen ser guías importantes en la

⁹ Por acción moral no entendemos la manifestación de ideologías de “justicia” o ideologías de vida que muchas veces se imponen, quizá sin sangre, pero de forma violenta. Que la juventud, por ejemplo se muestre apegada a ciertos prototipos políticos o morales que hablan de justicia no es incorrecto, pero viene a ser algo abstracto; de hecho, la paradoja viene cuando, en la vida privada y en las relaciones íntimas, no existe ayuda ni compasión por las personas cercanas; y es esto último lo que representa una acción moral concreta.

acción moral –aunque las emociones y la acción moral correcta no sea algo que tenga una relación necesaria, sí que aparecen normalmente juntas.

En cuanto a la segunda crítica que entresacamos de los autores que abogan por no descartar lo que las emociones quieren enseñarnos, podemos decir que existe una constante apelación acrítica sobre nuestras emociones y nuestras sensaciones como lo único importante para nuestra vida privada – el “sentirse bien”. No obstante, un análisis detenido sobre las acciones que llevamos a cabo guiadas por nuestras sensaciones nos lleva a deducir que lo que la gente y los medios de comunicación denominan emociones es, más bien, aquellas de carácter básico o primario, lo que veremos como *background emotions*; esto es, sensaciones fisiológicamente placenteras como el descanso psicológico y físico, el *subidón* de adrenalina en experiencias fuertes, el “sentirse bien” entre el grupo, sobresalir entre los demás, seguir la pasión del enamoramiento en la medida en que produce sensaciones de bienestar y momentos de euforia o incluso, realizar acciones morales porque uno “se siente bien”, a modo de capricho. Todas estas sensaciones están ligadas a nuestras bases fisiológicas de supervivencia y, por ello, generan cierto placer. No obstante, si bien estas sensaciones de disfrute que, ciertamente enriquecen nuestra vida, tienen componentes fenomenológicos, también es cierto que basar nuestro mundo emocional en este tipo de experiencias es una especie de “subjetivización” y empobrecimiento de nuestro mundo emocional. Es un hecho triste ver que a veces nuestra única guía para la acción sean estas sensaciones de base y que no abramos paso a la complejidad que implica el resto de emociones debido muchas veces a que no se entiende de cierto vocabulario moral, se carece de conocimiento del sufrimiento propio y ajeno o debido a que apenas salimos de nuestro pequeño mundo egocéntrico porque, quizá, hay que hacer esfuerzos “innecesarios”.

2.2. Justificación del trabajo: la apelación a la psicología moral

Bernard Williams (1973a) llama la atención a la simplificación que la tradición ética hizo respecto de las emociones, comentando, entre otras cosas, que la afirmación filosófica sobre la existencia de una separación semántica entre lo que una persona expresa en un juicio moral y sus emociones es una afirmación no-realista sobre la psicología humana. El autor ataca esta visión desde el problema de la sinceridad. De hecho, un modo de probar la sinceridad en la expresión moral de una persona, no siendo una condición suficiente pero sí necesaria, es medir los sentimientos que deposita en esa

afirmación: “En general, la manifestación de una emoción y la expresión moral se toman juntamente, y la fuerza del sentimiento expresado sobre la cuestión se toma generalmente como *un* criterio de que esa persona tiene una visión seria o fuerte sobre lo dicho.” (Williams B. , 1973a, pág. 219).¹⁰ El autor intenta exponer algunas cuestiones de una vida *real*, en la que normalmente se pretende tener coherencia entre las creencias morales, las emociones y sus consecuentes acciones. Aunque no basta sólo con la coherencia que uno espera tener de sí mismo, sino que se requiere además la coherencia que también los demás exigen de nosotros: “Mi sugerencia es que, en algunos casos, la relevante unidad en el comportamiento de un hombre, el patrón por el que sus actos y sus juicios encajan, debe ser entendido en términos de una estructura emocional subyacente (...).” (Ibídem. pág. 222).

La “estructura emocional subyacente” se puede percibir en emociones de tinte más básico, como el miedo, la repugnancia, la alegría, etc., al menos se percibe una estructura biológica que, como veremos, es importante en función del aprendizaje sobre el mundo: las emociones son intermediarios esenciales en el conocimiento de lo que nos rodea. Gran parte de nuestro aprendizaje temprano ha sido entrelazado en el seno de experiencias emocionales. No obstante, en cuestiones referentes a la percepción de la moralidad, también existe una fuerte estructura emocional subyacente. Uno de los ejemplos que ofrece Charles Taylor para apoyar la mediación del sentimiento en la vida moral resulta muy iluminador: supongamos que una persona tiene creencias *instintivas* racistas, esto es, siente solidaridad moral con miembros de su raza y manifiesta otra clase de sentimientos, por ejemplo, repugnancia, frente a miembros de otra raza. Podríamos discutir con él y decirle que la cuestión de la raza no debería tener ninguna influencia debido a que lo que debemos valorar y respetar de la gente no tiene nada ver con la raza. Después de mucho discutir con él para intentar convencerle de que su posición no es del todo adecuada, puede llegar a admitir el “universalismo” racional mostrado a través de varios argumentos. De todas formas, como bien señala Taylor:

¹⁰ Como comenta Williams, siempre puede haber casos de insinceridad en la fuerza de una expresión moral, o que el sujeto manifieste emociones sin expresar coherentemente lo que en realidad le sucede, incluso puede pasar que una persona haga declaraciones importantes sobre una idea moral, pero que no sea para ella una visión seria. Pero lo que sí que comenta varias veces el autor, es que es un tema de insensatez moral (*moral insanity*) considerar que todas las cuestiones morales estén al mismo nivel; o también podemos hablar de una “autoindulgente frivolidad moral” cuando una persona tiene reacciones morales teñidas de emociones pero en la que no percibimos su involucración en la acción o en una investigación seria sobre los hechos.

Planteamiento del problema.

Aquí hay ciertamente razonamiento; pero es un razonamiento fuera de una percepción empapada en el sentimiento, y en la ausencia de este sentimiento no podríamos llevar a nuestro racista a la conclusión de que debe respetar a todos los hombres. Esto es porque nuestro argumento tenía que haber empezado desde una percepción valorativa por su parte. (...) Nuestra experiencia directa e intuitiva del importe/valor (*import*) se da través del sentimiento. (Taylor C. , 1985b, pág. 62).

La asistencia a charlas teóricas o algunas clases sobre el respeto y la tolerancia harán poco o nada respecto a la motivación moral; y si hacen algo, será dentro de un marco superficialmente deontologista, esto es, un marco de normas y parámetros sociales establecidos como “correctos” y que hay que seguir porque “así nos lo han dicho”, dejando una brecha epistemológica y moral entre lo que uno debe hacer y el porqué de ese mandato: “En tanto que son las estructuras abstractas (teorías morales) las que tienen éxito en explicar nuestras prácticas morales, fallan en la motivación para comprometernos adecuadamente con esas prácticas morales.” (Zagzebski, 2013, pág. 198). En este sentido, Williams ofrece una visión muy similar al criticar más explícitamente este tipo de educación abstracta:

Hay ciertamente áreas en las que “la inculcación de principios” es una frase adecuada en la empresa de la educación moral: decir la verdad, por ejemplo, y la esfera de la justicia. Pero más ampliamente, como Aristóteles percibió, estamos preocupados con algo que no está bien llamarlo ‘inculcación de principios’, sino, más bien, educación de las emociones. (Williams B. , 1973a, pág. 225)

Por tanto, para un adecuado estudio de esta “estructura emocional subyacente” creemos importante el encuentro interdisciplinar de la filosofía con otras ciencias encargadas del estudio empírico de la conducta humana. Ahora bien, parece que la ciencia avanza significativa y tecnológicamente y se ha explotado con rapidez la psicología cognitiva y la neurociencia. Como señala Carla Bagnoli, parece que el surgimiento de estas disciplinas no deja tan claro el papel de las emociones dentro del razonamiento práctico: “No es tan obvio que las ciencias cognitivas hayan ayudado a la filosofía moral a avanzar en la dirección que esperaban Anscombe, Murdoch o Williams. La llamada de estos filósofos a la psicología moral era una demanda dirigida principalmente a los filósofos morales.” (Bagnoli, 2011, pág. 12). La explosión de las ciencias cognitivas absorbe una buena parte del terreno en la psicología moral, dejando incluso al ámbito filosófico como una empresa obsoleta, “cuyo único logro es anticipar

las soluciones presumiblemente científicas a lo que eventualmente se percibe como un problema metafísico.” (Putnam, 1992, Cit. Bagnoli, 2001, pág. 12).

Así pues, este es el terreno en el que se circunscribe nuestro trabajo: averiguar si el método científico, con sus resultados obtenidos en la psicología empírica, en concreto en la neurociencia, realmente recoge lo que la disciplina filosófica debe hacer, o si la disciplina filosófica puede complementar de alguna forma los datos que proporciona la neurociencia. Hay filósofos que piensan que, por tener métodos de investigación distintos, la ciencia y la filosofía no tienen nada que aportarse entre ellas; hay otros que, no obstante, piensan que, aunque se disponga de distinta metodología, los resultados de los estudios empíricos pueden contribuir con los conceptos morales que inevitablemente se debe plantear la filosofía. Nosotros nos inclinamos hacia el segundo punto de vista. No obstante, creemos que, así como la ciencia puede contribuir con sus resultados a la psicología moral, también la filosofía puede contribuir con sus aportaciones más específicas respecto a las intuiciones científicas. De hecho, como se ha dicho previamente, el objetivo de la disciplina filosófica es mucho más amplio que el de la disciplina científica: a aquella, si bien le queda lejos el estudio de los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza, le es familiar el ámbito de la interpretación de los hechos y acciones observables. No es de menospreciar este último apunte dado que en numerosos estudios de laboratorio sobre las supuestas cuestiones ‘eventualmente metafísicas’, parece que las conclusiones varían dependiendo, muchas veces, de la *orientación antropológica*, incluso metafísica, de la que parte el científico que realiza el experimento. Hemos percibido a lo largo de la presente investigación que en algunos resultados de publicaciones científicas sobre las emociones no parece que existan los *hechos puros* o la toma de datos objetiva, sino que detrás de las conclusiones científicas existe una interpretación de la vida y de la realidad que hace que los datos obtenidos cobren un matiz u otro. Además, muchas veces, experimentos de laboratorios sobre la acción libre, la evaluación moral, la decisión, etc., cuestiones relativas a la filosofía moral, son artificialmente forzados: el ser humano que participa del experimento tampoco puede deshacerse de su sistema de creencias con el que da sentido al mundo, sabiendo que lo que experimentalmente se le pide puede predisponer más rápidamente al cerebro a actuar artificialmente.

Además, nos hacemos eco de una crítica que proviene de la tradición kantiana: “Los conceptos morales tienen un estatus similar a los conceptos *a-priori*, y esto indica

que no pueden ser apropiadamente tratados ni articulados dentro de un marco empírico.” (Bagnoli, 2011, pág. 14). La cita, no obstante, se puede matizar: el marco empírico sí que es importante para los conceptos morales, pero no debe ser algo exclusivo. Si bien el vocabulario moral, que también involucra emociones, posee una densidad apreciable a lo largo los siglos y ha servido para enmarcar perfectamente la fenomenología de las acciones humanas, esta densidad conceptual y fenomenológica no debería quedar tan fácilmente reducida a conceptos como “simple conexión neuronal”, “activación del estímulo”, “activación del sistema nervioso autónomo”, “respuestas fisiológicas”, “mecanismos placenteros de recompensa”, “activación de la corteza pre-motora”, etc.

2.3. Introducción a la investigación en neurociencia: los niveles de la emoción.

Hace relativamente poco, Antonio Damasio publicó un libro basado en patologías de ciertas áreas del cerebro relacionadas con la acción de las emociones, recordando el famoso caso de Phineas Gage.¹¹ La tesis de Damasio tiene cierta notoriedad porque llega a conclusiones que confirman la unidad de la vida personal no separada en varias facultades autónomas sino que interactúan entre ellas, llegando a unir lo que antes se solía considerar antagónico: la emoción y la razón. La misma neurociencia ve como urgente la investigación en las emociones también con un objetivo:

Los temas más apremiantes a los que nos enfrentamos hoy sobre salud, como la depresión, la adicción a las drogas y el sufrimiento incurable, se focalizan en patologías del sentimiento. Por tanto, aclarar la fisiología de los estados del sentimiento tiene una relevancia biomédica excepcional. (Damasio A. , 2013, pág. 143).

La defensa de Damasio en la unidad emoción-razón se centra, en un principio, en una concepción antropológica holística que se podría resumir en que el ser humano es

¹¹ El libro en el que se expone el caso tiene su primera edición en el año 1994, titulado *Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Phineas Gage era un hombre que, tras una explosión, una barra de metal le atravesó el cráneo. No murió, sus funciones biológicas básicas siguieron funcionando con normalidad, pero cambió de personalidad en tanto que, repentinamente mostraba desinhibición social, no sabía comportarse ante los demás, no manifestaba emociones sociales correctas, las pautas morales parecían no significar nada para él, ni siquiera las decisiones que racionalmente tomaba podría llevarlas a cabo.

un organismo unificado, no es sólo una unión de “facultades separadas” y, menos aún, considerando unas superiores a otras:

(M)i trabajo sobre daños en el córtex prefrontal me ha persuadido de que la emoción es integral a los procesos de razonamiento y de toma de decisiones, para bien o para mal. (...) Los estudios vienen de pacientes que aparentemente eran racionales en la forma en que gobernaban sus vidas hasta el tiempo en que, como resultado de un daño neurológico en sus cerebros, perdieron su habilidad de tomar decisiones racionales y también (...) su habilidad de procesar la emoción normalmente. (...) Su habilidad para abordar problemas lógicos permanece intacta. Sin embargo, muchas de sus decisiones personales y sociales son irracionales si se las considera desde la perspectiva de un individuo comparable. (Damasio A. , 2000, pág. 13).

Lo que sucedía con estos pacientes parecía algo contraintuitivo desde el punto de vista en el que las emociones han sido tratadas en la historia de Occidente. Personas con lesiones en la corteza frontal –especialmente en los sectores ventral y medial y en la región parietal derecha –venían con otro factor clínico añadido: “Atrofia de la habilidad para tomar decisiones ventajosas en situaciones que implican riesgo y conflicto y la reducción de la habilidad de manejo emocional en esas situaciones.” (Ibídem.) Lo curioso es que estos individuos muestran emociones básicas o primarias, como el miedo o la aversión, pero no muestran emociones secundarias, más caracterizadas por la interacción social. Todo esto condujo a Damasio a deducir que no es que la razón actúe mejor deshaciéndose de la emoción, sino que la emoción probablemente asiste a la razón, especialmente cuando la decisión a tomar proviene de motivos personales y sociales que envuelven riesgo y conflicto.¹²

Tras esta breve introducción, trataremos el significado del mundo emocional caracterizado por la reacción espontánea y una rápida adecuación a lo novedoso, sin que, en apariencia, incidan otros factores determinantes del actuar humano como la decisión o la deliberación. Dividiremos el trato de las emociones en dos niveles que, aunque se dan en la misma realidad –la persona –, nos sirven de marco metodológico

¹² Con esto Damasio tampoco quiere decir que las emociones sustituyan a la razón o que a veces parezca que nos lleven a actuar irracionalmente. Pero sí que se necesita una armonía, al menos eso sugiere la evidencia neurológica, en las emociones para que la razón actúe correctamente –esto es, podamos tomar decisiones racionales.

de acuerdo al paradigma de investigación científico: el nivel instintivo, básico o primario y el nivel específicamente humano.

Aun así, cabe advertir que las emociones, desde la revolución de James, se pueden estudiar desde distintos ángulos: **a)** órgano y proceso de producción de la emoción, esto es, el proceso cerebral y **b)** significado de la emoción y valoración del estímulo en cuanto a su utilidad, trascendencia y desarrollo eudaimonista del ser humano. Ambas se pueden estudiar por separado: **a** pertenece al campo de la ciencia y **b** al campo de la filosofía. Ambas deberían tomarse en cuenta desde el estudio opuesto porque hay estímulos trascendentes que desencadenan una emoción y cualquier emoción se lleva a cabo a través de sinapsis neuronales. Ahora bien, cuando la ciencia encargada de **a** pretende comprender a **b** en sus términos científicos, entonces habrá un reduccionismo y no se entenderá bien la emoción. Asimismo, estudiar las emociones desde **b** es posible y no es reduccionista a no ser que se rechace **a** explícitamente. Cabe tener en cuenta también que la ciencia estudia el campo propio que le pertenece y no por eso hay que incluir sus conclusiones como si fueran siempre reduccionistas (Cfr. sección 5.4.).

No obstante, al margen de las cuestiones comentadas arriba sobre cómo incurre la ciencia en un reduccionismo, también hay otras formas. Una de las tentaciones presentes en cualquier ciencia es hacer de una causa necesaria que, quizá, queda corroborada después de varias experimentaciones, también la causa suficiente de ese fenómeno, cosa que empobrece la investigación. A modo de ejemplo, la tentación sería equivalente a decir que, si para que se dé el miedo se necesita adrenalina, eso implica que el miedo *es* la segregación de adrenalina por parte de las glándulas suprarrenales. De tal forma que si inyectamos en un paciente una dosis de adrenalina, el paciente experimentará la emoción del miedo. Cualquiera podría decir que la emoción del miedo no es sólo adrenalina, sino también varios neurotransmisores más, cambios corporales, etc. El error sigue existiendo si seguimos sumando sustancias químicas o físicas corporales y decimos que la suma de todas ellas es el miedo. La emoción del miedo necesita de una explicación más profunda incluyendo en ella razones, motivos o creencias de la persona sin que llegue a ser algo necesariamente tan mecánico – reduccionismo que trataremos con mayor detalle en la sección 4.4. En palabras del psiquiatra Viktor Frankl, el reduccionismo comentado vendría escenificado también en su ejemplo:

Planteamiento del problema.

Existen casos de retraso mental que son debidos por ejemplo a una hipofunción del tiroides. Si a un paciente así se le administra extracto de glándula de tiroides, su cociente intelectual mejora y aumenta ¿Esto significa que la *psique*¹³ no es sino una sustancia tiroidea, como se decía en un libro que yo tuve que criticar en cierta ocasión? Yo diría más bien que la sustancia tiroidea no es más que una causa necesaria que el autor confundió con una causa suficiente. (Frankl V. , 1982, pág. 59).

Es decir, que la neurociencia tiene también la tendencia, como muchas ciencias humanas, de hacer de las causas necesarias para que se dé un fenómeno, causas también suficientes. A continuación señalaremos las corrientes más importantes o de mayor influencia en la investigación científica, sabiendo que algunas de ellas incurren en lo que ha criticado Frankl. El peligro que percibimos en ello no es tanto la diversidad de corrientes, sino que muchas de las conclusiones obtenidas en sus investigaciones son usadas por los profesionales de la psicología o los profesionales que se dedican al trato de pacientes con deficiencias emocionales, carencia de sentido, ansiedad o depresión—esta última, según la OMS, es una de las cargas globales de enfermedad más influyentes en el siglo XXI, por lo que, si los profesionales de la ciencia incurren en reduccionismos, tratarán a sus pacientes desde presupuestos reduccionistas. Así pues, dentro de la neurociencia existen corrientes más cognitivistas (Oatley, Johnson-Laird, Ortony, Fridja, etc.), biologicistas (Damasio, LeDoux, Ohman, Dolan, Morris, etc.), “fenomenológicas” (Izard), o constructivistas (Lindquist, Barrett, Rolls). No obstante, la corriente que creemos más influyente tanto dentro de la ciencia como en la psicología es aquella que tiene sus presupuestos en la teoría que proviene de William James, es decir, aquellas teorías partidarias del biologicismo —más adelante denominada como *internismo biológico*; o también, aquellas visiones que participan dentro de lo que Carmona y Perera (2012) denominan **modelo categorial** de las emociones. Por ejemplo, anticipando lo que se dirá sobre el *internismo biológico*, éste incurre en un reduccionismo material: los estados mentales son idénticos a estados físicos, precisamente porque el concepto de lo “mental” ya es en sí algo problemático. Además,

¹³ El autor habla en concreto de espíritu humano, cosa que en sus escritos implica numerosas funciones, entre ellas la capacidad de dar sentido, de fijar metas, etc. En otro de sus ejemplos cita algo descubierto por él mismo: casos de despersonalización que ocurren por una hipofunción de las glándulas suprarrenales. Si se administraba al paciente una dosis de “acetato de desoxicorticosterona” recuperaban el sentimiento de mismidad. “Significa esto que “el sí mismo” no es más que acetato de desoxicorticosterona?” (Frankl V. , 1982, pág. 59).

hay dos presupuestos que subyacen también a las corrientes que participan del internismo biológico y que suelen darse juntos: la superveniencia y la ascendencia causal. El concepto de superveniencia es el siguiente: “Si dos objetos difieren en sus propiedades funcionales difieren en sus propiedades físicas. No hay una diferencia funcional sin una diferencia física. Sin embargo lo inverso no es cierto.” (Moya C. , 2004, pág. 100). En cuanto a la causalidad ascendente: “Sucesos y procesos de estratos inferiores o más básicos (niveles físico-químicos) afectan causalmente los estratos superiores (biológicos y mentales, según orden de aparición), pero no son afectados por ellos.” (Moya C. , 2012, pág. 47). Por lo que el trato de la emoción siempre aparece en una relación de “abajo hacia arriba”: la emoción parece producirse a nivel somatosensorial y cerebral, y modifica estados cognitivos o volitivos, pero nunca podría ocurrir que estados cognitivos o estados intencionales modifiquen o provoquen reacciones físico-químicas. A modo de ejemplo rápido sobre cómo se plasma el fisicalismo en neurociencia podemos citar la siguiente entrevista a LeDoux:

Pregunta: La premio Nobel Rita Levi-Montalcini decía que cerebro y mente son la misma cosa. Otro neurocientífico insigne, Antonio Damasio, en su libro *El error de Descartes* establece la ecuación de que mente es igual a cerebro más cuerpo. ¿Usted qué dice?

Respuesta: Yo no creo que el cuerpo necesariamente deba ser incluido en esa ecuación, porque entonces podríamos decir que el cuerpo simplemente refleja la reacción del cerebro. Si incluimos el cuerpo podríamos añadir el entorno y al final resulta que todo influye sobre la mente. Yo diría más bien que la mente es un aspecto de la función del cerebro, pero algunos de estos aspectos no son mente.¹⁴

Resulta difícil creer que una emoción, si bien tiene componentes físico-químicos desencadenados en el cuerpo, no necesite de procesos mentales –intencionales, voliciones de segundo orden, razones de segundo orden, etc., como veremos más adelante –y, con ellos, la consciencia aparece como un fenómeno reincidente. Es aquí donde la pendiente del reduccionismo científico se hace todavía más resbaladiza porque muchas de las interpretaciones de los datos obtenidos en laboratorios deducen que la consciencia es innecesaria y, finalmente, podemos escuchar frases del tipo: “Yo soy mi cerebro”. A modo de ejemplo:

¹⁴ Joseph LeDoux, (Enero de 2013) “La emoción es más potente que la razón”, *Muy Interesante* Recuperado de <http://www.muyinteresante.es/salud/articulo/joseph-ledoux>.

Planteamiento del problema.

Estos autores [Francis Crick y Christof Koch] han buscado los correlatos neuronales mínimos necesarios para dar lugar a un aspecto específico de la conciencia. Crick ha señalado en su conocido libro *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, que todas nuestras alegrías y sufrimientos, nuestras ambiciones y memorias, el sentido de nuestra identidad y de nuestro libre albedrío, no son más que el funcionamiento de amplias redes neuronales y de las moléculas asociadas a estas conexiones neurales (...). (Giménez-Amaya & Murillo, 2007, pág. 618).

A pesar de estos problemas, recorreremos algunas investigaciones realizadas en el campo de la neurociencia sobre las emociones. En un principio, partiremos de la clasificación científica de las emociones según los dos niveles estándar. Aunque el uso de estos niveles no son tan acertados en la vida real, puesto que una emoción “básica”, como el miedo, compartida también con animales no humanos, puede cobrar una amplitud y profundidad enormes de acuerdo con lo vivido por la persona que siente miedo o de acuerdo con lo que ella valora. Por eso, cabe advertir previamente, que la clasificación de emociones en los niveles que emplea la ciencia –emociones básicas y emociones sociales o morales –no es del todo correcta. De ahora en adelante, si empleamos los niveles descritos –emociones básicas y emociones secundarias –será especialmente para una mayor *ventaja explicativa* en función de tratar la complejidad emocional del ser humano.

Así pues, el modelo categorial clasifica las emociones en tres niveles: emociones de trasfondo (*background emotions*) que son generadas por estímulos del propio organismo y cuyo objetivo es mayormente “homeostático” porque busca el equilibrio metabólico y visceral (esto es, nos sentimos relajados o en tensión, fatigados o enérgicos, sentimos bienestar o enfermedad, etc.); emociones primarias (felicidad, tristeza, miedo, ira, sorpresa y aversión) y emociones secundarias (celos, vergüenza, culpa, orgullo). (Damasio, 2000, pág. 18). Como hemos dicho, no tomaremos con exactitud la clasificación que hace la neurociencia, además de no entrar en las primeras –*background emotions* –porque sería hablar de niveles únicamente fisiológicos y descartamos comprenderlos en lo que consideramos una emoción. Además, considerar que el hambre o el cansancio sean emociones es algo dudoso. Nosotros, con todo, comenzaremos la división de las emociones en básicas/instintivas y emociones específicamente humanas. Las primeras, siguiendo el modelo categorial, se basan en parámetros instintivos orientados a proteger nuestra vida biológica, además de ser

compartidas por otras especies. En cuanto a las segundas, entendemos el “nivel específicamente humano” como un nivel que implica una elaboración exquisita y compleja, en sentido cualitativo, dentro de un “mecanismo” emocional. La complejidad aumenta con el tipo de creencias, las experiencias vividas con anterioridad, prejuicios, etc., que reflejan, especialmente los compromisos personales o necesidades volitivas que dan sentido a la vida de una persona. Respecto a las emociones que la ciencia denomina “secundarias”, nosotros las trataremos como “emociones morales”, que en nuestra investigación entran como un subconjunto de las emociones específicamente humanas.

Así pues, en la sección siguiente nos adentramos ya en las investigaciones científicas teniendo dos objetivos: usar como primer escalón de la argumentación en la defensa de una teoría adecuada de las emociones ciertos datos disponibles y teorías explicativas para dar con algunas premisas acertadas o falsas y, así, establecer comparaciones entre las descripciones científicas y filosóficas. Con esto tenemos algunas herramientas para responder de alguna manera al reto lanzado desde el avance de las ciencias cognitivas a la ética.¹⁵ Con ello llegaremos, poco a poco a esbozar el concepto de *emoción moral*.¹⁶ El segundo objetivo es sencillamente advertir del peligro de los reduccionismos comentados, teniendo de fondo la intuición comentada por Neil Levy:

Somos animales auto-interpretativos, (...), y *los términos de nuestras interpretaciones afectan profundamente a la clase de criaturas que somos*. Cómo nos entendemos a nosotros mismos, la clase de historias que nos contamos a nosotros mismos afectan efectivamente a la clase de seres que somos. Por tanto, debemos ser cuidadosos en evitar las variedades de explicaciones mecánicas sobre nuestras acciones y pensamientos que son propias de las máquinas. Podemos explicar apropiadamente por qué un ordenador responde de una determinada

¹⁵ Si recordamos el reto planteado, es el siguiente: “(...) La visión de que las emociones preceden a la cognición y a la decisión nos invita al escepticismo sobre la autonomía cognitiva y del agente, y mina el propósito de ofrecer parámetros normativos de justificación y deliberación. ¿Está la teoría ética equipada para afrontar estos retos? (Bagnoli, 2011, pág. 18).

¹⁶ Para el concepto adecuado de emoción moral necesitamos primero de las conclusiones extraídas de la neurociencia, pero muchas de ellas no son acertadas. De hecho la visión categorial de las emociones considera que las emociones secundarias, sociales, o morales son también mecanismos adaptativos para la supervivencia, igual que las primarias, instintivas o básicas, ya que muchas veces son descritas con el mismo vocabulario de causa-efecto o estímulo-respuesta; siendo diferenciadas únicamente por su complejidad, expresada ésta en niveles cuantitativos y no cualitativos

Planteamiento del problema.

manera haciendo referencia a sus estados internos en términos mecánicos, pero tratar a los demás como un Yo (*self*) implica tratar las respuestas que damos como valoraciones reflexivas de situaciones y no como meros procesos mecánicos. (Levy, 2007, pág. 79). (Cursiva mía).

2.3.1. El cientificismo: presupuestos de la teoría categorial de las emociones.

Los seres humanos experimentamos ciertas emociones en función de ser organismos que vivimos en un medio en el que tenemos que sobrevivir –tal y como dice Charles Taylor (1985b) “emociones *qua* organismos vivos” en contraste con otras más complejas, “emociones *qua* seres humanos”.¹⁷ El primer tipo de emociones lo hemos llamado, en la sección previa, *emociones básicas*. Están enraizadas en mecanismos fisiológicos que activan procesos corporales con gran rapidez y podemos compartirlas con más especies. Siguiendo al psicólogo Izard, están presentes en cualquier momento porque tienen funciones mayormente adaptativas: “Las emociones básicas son el resultado de la evolución y están activadas por estímulos ambientales con valor evolutivo, es decir, son necesarias para la supervivencia, y no (activadas) por esquemas cognitivos.” (Perera & García, 2012, pág. 400). Lo que viene a ser lo mismo: “(Las emociones son) procesos afectivos generados por los sistemas del cerebro primitivo (*old brain systems*) sobre el sentimiento de un estímulo válido ecológicamente.” (Izard, 2009, pág. 7). El automatismo en las funciones ejecutivas y en la expresión corporal es especialmente relevante en las emociones de valencia negativa, como son el miedo, la ira o el asco/rechazo. LeDoux ofrece una explicación sobre este automatismo de la acción y que fue ampliamente aceptada.¹⁸ Propone que puede haber dos circuitos de procesamiento emocional: “Uno cortical, o también llamado de vía larga –del cual depende la valoración consciente del estímulo emocional –y otro subcortical o vía corta –que sería el encargado de valoración inconsciente o automática.” (Perera & García, 2012, pág. 397). No obstante, esta visión será criticada desde algunas corrientes de la propia neurociencia e incluso revisada por el mismo LeDoux.

¹⁷ Expresión tomada de Charles Taylor (1985b) para enfatizar la distinción con el siguiente nivel y que posteriormente trataremos; no obstante, a medida que la investigación avanza, parece que no haya tanta distinción, sino que más bien esta distinción es un constructo artificial.

¹⁸ El automatismo en la ejecución ante una emoción negativa suele ir ligado a creer que el objeto no es evaluado cognitivamente de un modo pausado, y se deduce de esto que, tanto la percepción del objeto como su respuesta llegan a ser inconscientes. Luego veremos que no es tan sencillo este mecanismo, así como que una cosa no lleva a la otra, es decir, la rapidez no implica inconsciencia.

A partir de las investigaciones realizadas por Damasio y su equipo en pacientes con daño cerebral, se ha generado una serie de estudios de gran valor sobre la localización neuronal de las emociones a través de las resonancias magnético-funcionales. Asimismo, se ha ido demostrando poco a poco que las emociones no tienen un sistema neuronal aparte –el llamado cerebro emocional –así como que pueden ser perfectamente racionales en tanto que ayudan en la toma de decisiones. Tal y como hemos comentado previamente, cuando ocurría algún tipo de daño en sitios concretos del córtex pre-frontal, los pacientes manifestaban una conducta “irracional” en tanto que no sabían manejar compromisos de la vida cotidiana, tampoco ordenar preferencias, algunos tendían a desinhibirse en público o no sabían adecuarse a las formas que exige el sistema social. Por tanto, se ha deducido de numerosos estudios que, incluso las emociones básicas o aquellas dirigidas directamente a la supervivencia, contienen circuitos en los que interviene la corteza cerebral. No obstante, a través de la resonancia magnético-funcional (fMRI) se observa, o se interpreta, que las emociones básicas parecen estar mayormente ligadas a *niveles subcorticales* que implican una rápida respuesta y acción:

Una serie de estructuras localizadas en la sustancia gris subcortical (*subcortical grey*) –incluyendo la amígdala, el núcleo accumbens, el cuerpo estriado ventral, núcleo pálido ventral, y otros ganglios basales de los sectores basales del cerebro anterior – están implicadas en generar acciones homeostáticas que varían entre modular valencias (por ejemplo, el gusto de lo placentero en el núcleo accumbens (*taste hedonia in the nucleus accumbens*) hasta la ejecución de conductas motoras –por ejemplo, la pelea o el vuelo (en las aves). (Damasio A. , 2013, pág. 146).

La propuesta esbozada en la cita sobre ciertas emociones básicas que compartimos con animales no humanos forma parte de la teoría categorial –rama científica cuyo máximo representante es Antonio Damasio. La razón principal de establecer una crítica hacia esta postura es que, intentando dar importancia al factor corporal y cerebral frente al exceso de la racionalidad de otras visiones anteriores, la teoría categorial comete un reduccionismo.

Según el modelo categorial, las emociones básicas –aunque no sólo las básicas – además de ser caracterizadas por su rapidez en la respuesta en tanto que tienen un objetivo meramente adaptativo, son también clasificables en términos científicos de acuerdo con determinadas variables. La primera variable tiene que ver con el tipo de

estímulo o *input* percibido (pincharse con un objeto afilado). La segunda variable es la respuesta corporal u *output* (retracción de la parte corporal afectada, vasodilatación local, los músculos de la cara forman expresión de dolor, la atención se focaliza en la parte del cuerpo afectada). La tercera variable, que, según Damasio y sus partidarios, no tiene por qué darse necesariamente, es el sentimiento (dolor), definido como el hecho de ser consciente de los cambios ocurridos en el cuerpo.¹⁹ Una última variable que, asimismo, puede o no darse, es el saber aquello que se siente (*knowing that you feel*), que ya exige una elaboración lingüística y reflexionada sobre la consciencia de esa emoción.

Ahora bien, la descripción estrictamente científica llega, como mucho, hasta la segunda variable –aunque Damasio esté actualmente investigando los mecanismos neurológicos del sentimiento y de la consciencia del Yo, la tercera variable. Es decir, se podría describir con certeza el desencadenamiento físico-químico que se produce en el organismo debido a un estímulo importante. El miedo suele ser siempre el caso más citado: sabemos con más precisión que, ante una situación en la que el sujeto cree que se le infligirá dolor, por ejemplo, el hecho de percibir cerca un animal peligroso – estímulo –reaccionará con una determinada respuesta que será más adaptada, probablemente, que si la hubiera reflexionado previamente. A la rapidez de dicha respuesta colabora la cadena de sucesos físico-químicos: se incrementan el ritmo cardíaco y la respiración, se secretan ciertos niveles de cortisol y adrenalina, hay analgesia, los músculos de la cara forman expresión de miedo, la atención queda focalizada en el objeto amenazante, etc.²⁰ Este tipo de emociones básicas es susceptible de ser clasificado y descrito objetivamente en hechos científicamente comprobables. Esto implica que, si forzáramos situaciones experimentales en las que ciertos sujetos son sometidos a los mismos estímulos ligados a características especialmente biológicas, sus consecuentes respuestas, sin mucha variación en lo que se refiere a la

¹⁹ Como veremos, la hipótesis de añadir el sentimiento o experiencia consciente de la emoción concreta como un mecanismo no necesario para que se dé la emoción es un tema que genera discusión. Damasio y sus seguidores están convencidos de esta teoría. Sus últimas investigaciones están destinadas a encontrar las vías neurológicas gracias a las cuales el sentimiento se hace posible. Esta teoría será discutida más adelante.

²⁰ No obstante, una característica a resaltar, que especificaremos más adelante (sección 6.1) es que el sujeto, en el caso del miedo, no sólo discrimina ruidos, un sujeto delante de él empuñando un arma, etc., sino que un factor importante es que el sujeto *crea* que se le hará daño. Por eso percibe la situación como “amenazante”. De tal forma que el factor cognitivo parece ser ineludible incluso en esta situación más básica o instintiva. No obstante este factor cognitivo puede presentarse también en formas sencillas puesto que también lo poseen algunas especies de animales no humanos.

ratio de sujetos, serían similares. También es susceptible de clasificación científica el sentido de lo placentero, que toma parte de las emociones de fondo fisiológico necesarias para, por ejemplo, favorecer la nutrición, la reproducción de la especie humana o el descanso –aunque, como hemos visto, éstas formarían parte de las *background emotions*. Sin embargo, en recientes investigaciones, Damasio ya no llama ‘emoción’ a la respuesta generada según estos estímulos internos al cuerpo humano, sino que tienen otro “programa de acción” parecido a la emoción: en el hambre, la sed, la libido, la exploración y el juego, el cuidado de la progenie y el cariño a nuestros semejantes, no es la emoción el mecanismo que activa el programa de respuesta corporal que regula la homeostasis o equilibrio interno, sino él denomina “impulso” (*drive*).

Podemos ilustrar esta posición científica, no libre de polémica como veremos luego, con un recuadro explicativo extraído de (Damasio A. , 2013, pág. 144):

ESTÍMULO	Alta ósmosis en la sangre	Presión contra un objeto punzante	Visión de un oso	Recibir malas noticias
PROGRAMA DE ACCIÓN (Impulso/emoción)	<ul style="list-style-type: none"> • Boca seca • Disminución de la eliminación del agua. • Irritabilidad • Cansancio 	<ul style="list-style-type: none"> • Retracción de la parte afectada. • Vasodilatación local • Expresión de dolor de los músculos de la cara. • Atención focalizada en el objeto punzante 	<ul style="list-style-type: none"> • Aumento del ritmo cardíaco y respiratorio. • Secreción de cortisol y adrenalina. • Analgesia • Expresión de dolor de los músculos faciales. • Atención focalizada en el objeto amenazante 	<ul style="list-style-type: none"> • Aumento de la presión sanguínea. • Ritmo cardíaco irregular. • Disminución del ritmo respiratorio. • Secreción lacrimosa. • Expresión de tristeza de los músculos faciales.
SENTIMIENTO	Sed	Dolor	Miedo	Tristeza

Tabla 1

Por seguir con el ejemplo sobre el miedo, si capturan a alguien en calidad de “rebelde” de un régimen político totalitario X, y lo llevan maniatado a un cuarto cerrado, y observa a un sujeto serio y frío –o no necesariamente –que tiene a su disposición ciertas armas, entonces: “Presumiblemente podemos dar una explicación de lo que implica la valoración (percepción de la situación amenazante) en términos objetivos. Tememos las heridas, podrías decir, porque causarían un daño severo o una

disfunción en nuestros órganos o miembros, o la muerte.” (Taylor C. , 1985b, pág. 51). Este tipo de estados se pueden exponer en un lenguaje objetivo. Somos un tipo de ser que podemos reconocer situaciones que tienen componentes causales que provoquen, en este caso, miedo. En palabras de C. Taylor:

El valor de una situación amenazante puede ser definida en términos de estados clínicamente definidos: sería una situación en virtud de la cual los mecanismos causales bien comprendidos tuvieran cierta probabilidad de ocasionar uno de estos estados; tigres hambrientos que parece que vayan a hundir sus dientes en carne fresca, una muchedumbre enfadada de seres humanos que parece que vaya a pegar despiadadamente a cualquiera que le provoque. (Taylor C. , 1985b, pág. 52).

Parece, entonces, que los estímulos percibidos se corresponden con respuestas fisiológicas dentro de un rango de normalidad de los seres humanos y son objetivables en la medida en que instintivamente queremos estar vivos. Luego este tipo de emociones básicas son importantes desde el punto de vista de que pertenecemos al grupo de organismos vivos.

Así pues, desde algunos de los enfoques que existen para tratar el tema de las emociones o desde diversas posturas filosóficas, como la de Tomás de Aquino, sociológicas, como Eckman, científicas, como Damasio, o psicológicas, como James o actualmente Izard, se coincide mayoritariamente en la descripción de las emociones llamadas básicas, aunque no coincidan en sus presupuestos. Dentro de la coincidencia algunos listados varían en número, pero suelen ser incluir las siguientes: **la alegría, la ira, el miedo, la sorpresa, el asco y la tristeza**. Coinciden también –al menos desde la postura evolucionista propuesta por Darwin –en que para generarse debe haber un estímulo apropiado y, además, están siempre relacionadas con la adaptación y la evolución. Como se ha mencionado en la cita de Taylor, emociones como el miedo se podrían describir con poco margen de error en la conducta de muchos sujetos.

No obstante, uno de los problemas típicos de la ciencia es hacer análisis de las situaciones particulares en un lenguaje lleno de generalidades. Si la ciencia nos dice cómo va el mundo y qué podemos obtener de él para gestionar más hábilmente los recursos, ciertamente debe tener un lenguaje lleno de leyes y generalidades. Pero, como veremos, la fenomenología de las emociones no se deja cazar fácilmente por una elaboración científica. Porque, por ejemplo, las mismas emociones básicas pueden

aparecer en una persona desde una elaborada red de pensamientos y creencias, desde experiencias vividas o condicionadas y que dificultan sobremanera una descripción objetivable de lo que suponía ser una ‘emoción básica’. De hecho, ni siquiera existe una definición unificada de lo que es la emoción, cosa que da a entender que tampoco se sabe con exactitud el funcionamiento de la misma o los factores necesarios que ella contiene. A modo de ilustración, Izard publicó en 2007 los resultados de una encuesta realizada a 39 científicos internacionales expertos en el campo de las emociones y no consiguió consenso. “Al menos se logró un moderado-alto acuerdo en que una emoción contenía como componentes un ‘sistema neuronal dedicado, al menos en parte, al procesamiento de las emociones’ y un ‘sistema de reclutamiento de respuestas’ que ‘motiva las cogniciones y acciones’”. (Perera & García, 2012, pág. 399).

Sin embargo, el modelo categorial sí que propone una definición. Pero antes de dar la definición cabe tener en cuenta que la propuesta categorial se caracteriza por lo siguiente:

(...) Apuesta por la existencia de emociones básicas, tales como la alegría, la ira, el miedo, la sorpresa, el asco y la tristeza. (...) Se considera que las emociones se caracterizan por ser innatas y universales, de manera que se pueden identificar en numerosas culturas y en especies no humanas, (...) se considera que una emoción básica debe ser específica y distintiva respecto a las demás en el sustrato neuroanatómico, la expresión facial, el patrón de activación psicofisiológico, su función y los sentimientos que posee. Asimismo debe estar directamente relacionada con la adaptación y la evolución. (Perera & García, 2012, pág. 394).

Aunque esta propuesta comparte características con otras teorías de aspecto dimensional, como la universalidad de ciertas emociones básicas, Damasio parte desde aquí para proponer una definición de la emoción:

Colecciones específicas y consistentes de respuestas fisiológicas disparadas por ciertos sistemas cerebrales cuando el organismo representa ciertos objetos o situaciones (i.e. un cambio en sus tejidos como algo que produce dolor, o una entidad externa como una persona que ha sido vista u oída; o la representación de

Planteamiento del problema.

una persona, objeto o situación recordada desde la memoria dentro de un proceso de pensamiento). (Damasio A. , 2000, pág. 15).²¹

Añade el autor que la dinámica de la respuesta está muchas veces condicionada por el desarrollo individual y el ambiente, aunque casi todas las respuestas emocionales, por no decir todas, están plasmadas en el genoma como resultado de una larga historia de evolución. Así pues, según la teoría categorial el propósito de las emociones es claro: forman parte del mecanismo regulatorio que mantiene la vida y la supervivencia.

Para discutir la definición citada hace falta dar con los presupuestos de la misma que se esbozan a lo largo de varios artículos científicos. A continuación sintetizaremos la concepción de la teoría categorial en tres presupuestos, para analizarlos y someterlos a crítica a lo largo de los tres capítulos posteriores –un capítulo para cada presupuesto. Confiamos en que, a medida que se vaya aclarando cada uno, empezando por el más sencillo, surgirán las herramientas para comentar el caso más complicado –tercer presupuesto citado abajo. Los presupuestos son los siguientes siguiendo a (Perera & García, 2012, pág. 398):

- 1. Al menos las emociones básicas son universales e innatas, por lo que se pueden identificar en numerosas culturas y en especies no humanas.**
- 2. La percepción del estímulo²² es el inicio del proceso emocional, siendo que el estímulo es percibido por receptores sensoriales y no necesariamente por procesos de consciencia del mismo.**
- 3. La experiencia emocional (el sentimiento) no es un requisito indispensable para el proceso emocional.**

²¹ La definición de Damasio parece más susceptible a comentarios. No obstante, existen las definiciones clásicas expuestas por Ekman o Plutchik, pero de carácter algo impreciso. El primero habla de la emoción como una respuesta compleja formada por componentes perceptivos, fisiológicos, expresivos, cognitivos y subjetivos. Según Plutchik, son reacciones a un estímulo adecuado que evoca la participación de la evaluación cognitiva, la conducta motriz expresiva, la experiencia subjetiva (o sentimientos), la excitación fisiológica y la conducta dirigida a objetivos. (Perera & García, 2012, pág. 394). Aunque estos intentos de definiciones nos dan una pista de la complejidad y de la multitud de variables que se ponen en funcionamiento cuando experimentamos una emoción.

²² El estímulo también puede ser un recuerdo o una alucinación, un producto igualmente cerebral. Para Damasio no es importante que el estímulo sea objetivo, porque incluso un recuerdo es “mapeado” por redes neuronales ligadas al sentimiento de ese Yo. Lo importante de este presupuesto es la primacía de la recepción sensorial antes que la consciencia o el sentimiento de lo que sucede. Además, adelantamos que la ciencia otorga una importancia exagerada al “estímulo”, haciendo que sus teorías sobre la provocación emocional sean confusas.

Hemos comentado previamente que muchos argumentos científicos se pueden criticar desde la filosofía, así como algunas intuiciones filosóficas pueden matizarse con su correspondiente aportación científica. Así pues, el propósito de los siguientes tres capítulos es atender a algunas grietas que se perciben respectivamente en cada uno de los presupuestos esbozados, viendo argumentos a favor y algunas objeciones. Los comentarios y objeciones son importantes en la medida en que los presupuestos de estas teorías estándar y sus hipótesis salen a la luz en artículos de divulgación y la opinión pública accede a ellas fácilmente, no teniendo en cuenta que los reduccionismos científicos impiden una adecuada visión de la riqueza de la experiencia humana, simplificando y conduciendo lo que somos y hacemos hacia una serie de “datos” obtenidos en un laboratorio. Pero esto no es exclusivo de la navaja filosófica que mira con recelo las hipótesis científicas, ya que, incluso en la propia neurociencia, hay también un campo de discusión abierto entre las mismas hipótesis “estándar” sobre las emociones.

Así pues, a modo de precedente para los tres siguientes capítulos, podríamos decir que en lo que respecta al **primer presupuesto** (capítulo 3), aunque tenga muchos datos a favor, también tiene algunos problemas. Por ejemplo, no hay evidencia suficiente para dar por hecho que existan patrones psicofisiológicos diferenciados para cada emoción; no obstante, tener en cuenta la posible universalidad de las emociones es, como dice Carmona (2012), un sustrato teórico de gran utilidad para el estudio científico de la emoción. No obstante, estas teorías dejen de lado un factor fundamental: el carácter subjetivo de las emociones en las que la historia personal cuenta enormemente para la manifestación incluso de las emociones más básicas. Esto dificulta de alguna manera la identificación objetiva de las llamadas emociones básicas, además de esquivar el factor de la complejidad humana respecto a los animales no humanos.

En cuanto al **segundo presupuesto** (capítulo 4), ciertamente la emoción necesita de un motor que la active, el ‘objeto’ o el estímulo; de lo contrario no hablaríamos de emoción sino de un estado subjetivo que no tiene mucho sentido, o también de un estado provocado por drogas o por alteraciones endógenas de ciertos componentes y receptores hormonales –dando por supuesto que una *alteración* del estado subjetivo es, más bien, una patología antes que una emoción. No obstante, la interpretación del ‘estímulo’ o, el intento cientificista de formalizar una serie de estímulos mecanizados para los que el organismo tenderá a reaccionar con una emoción concreta si se dan

ciertas variables, nos parece una concepción, de nuevo, simplista. La interpretación estándar sobre el ‘estímulo’ que hace la ciencia muestra afinidades con el conductismo lógico y el neoconductismo metodológico. Además, parece ir ligada indirectamente a la segunda parte del segundo presupuesto: los receptores sensoriales pasan a ser prioritarios en la percepción e inicio de la emoción antes que los procesos de consciencia. Un análisis más detallado muestra que el inicio de la emoción en los receptores sensoriales antes que cualquier proceso de consciencia del estímulo no es necesariamente un hecho primario ni prioritario; tampoco parece haber áreas o módulos cerebrales encargados de provocar una emoción, aunque eso no excluya, ni mucho menos, que ciertas regiones cerebrales participen, por supuesto, en ella. El análisis de este presupuesto es el que más tiempo tomará debido al carácter dificultoso del trato con los procesos conscientes. En este sentido, el análisis aquí ofrecido prepara el campo científico y filosófico para el siguiente presupuesto, en tanto que comparten el problema del trato con los fenómenos conscientes, tal y como observa Ronald de Sousa en un sentido que roza lo irónico: “Desde un punto de vista biológico, la cualidad consciente de las emociones como tal no puede ser directamente adaptativa. Por lo que tendremos que explorar la posibilidad de que las emociones sean hechos mentales sin ser necesariamente conscientes.” (de Sousa, 1987, pág. 83).

En cuanto al **tercer presupuesto** (capítulo 5), basado en el segundo, confirma claramente que el tipo de definición categorial sobre las emociones genera controversias. Las visiones categoriales o más “cientificistas” distinguen la emoción en sí de la experiencia interna de la misma –sentimiento– así como de tener consciencia de ella; la razón es que suponen que la emoción en sí y la experiencia de la misma son procesos neurológicos diferentes –aunque reconocen que, para defender esta propuesta, sólo son hipótesis lo que tienen hasta ahora.²³ Ciertamente, hay reacciones de las que no podemos decir con exactitud qué las ha provocado, cosa que muchas veces genera también angustia. Pareciera que el cuerpo mismo prepara automáticamente respuestas emocionales, debido, quizá, a experiencias vividas con anterioridad y que han influido

²³ De hecho Damasio no se ata las manos: “... No tengo problema con el uso de la simple palabra ‘emoción’ sino que estamos abiertos a posibles nuevos términos, dictaminados según las nuevas evidencias. Mientras tanto, el asunto más crítico es separar eso que es estereotipado, automático y directamente regulatorio, la emoción, del hecho de sentir esos procesos, el sentimiento de la emoción.” (Damasio, 2000, pág. 19).

de manera positiva o muy negativa en nuestra vida.²⁴ Pero de ahí a distinguir la emoción del sentimiento –o experiencia emocional –como procesos diferentes tanto a niveles fisiológicos como a niveles teóricos hay un largo trecho.²⁵ El problema principal es una conclusión falsa realizada sobre el siguiente argumento:

- A veces no somos conscientes del estímulo que ha provocado ciertas emociones en nosotros.
- Si no somos conscientes del estímulo entonces no podemos sentir nada en el momento de inicio de la emoción.
- En el caso de sentir algo, se trata de un suceso posterior o consecuencia después de “percibir” algún cambio corporal.

Sin embargo, como veremos, no identificar fácilmente el estímulo no significa que la emoción y el sentimiento sean cosas paralelas o, incluso, que ocurran en momentos diferentes. Damasio es el principal exponente de la visión categorial de las emociones y cuando la expone recuerda al lector la base teórica de donde extrae la hipótesis: los escritos y las intuiciones de William James.

²⁴ Es más fácil percibir casos de respuesta automática procedentes de situaciones traumáticas antes que de situaciones prósperas. Parece que el tipo de respuesta generada ante los estímulos negativos requiere mayor gasto de energía neuronal y el tipo de conducta manifestada por sujetos que han vivido experiencias violentas advierte que el efecto de las experiencias positivas y negativas no es simétrico en la persona o dentro de lo que se considera normal en el entorno de la niñez. No tienen el mismo tipo de influencia en el crecimiento personal. Las vivencias positivas son precisamente las que se esperan de una vida que sigue su curso sin intervenciones violentas o traumáticas.

²⁵ Los enfoques más dimensionales de la emoción, como el de Izard, sí que ofrecen algún tipo de respuesta a este mecanismo de inconsciencia emocional distinta de la diferenciación fisiológica entre emoción y sentimiento, como el *priming* afectivo o la intensidad personal característica.

3. Sobre la supuesta universalidad de las emociones básicas.

Presupuesto 1: Al menos las emociones básicas son universales e innatas, por lo que se pueden identificar en numerosas culturas y en especies no humanas.²⁶

Argumentos a favor

3.1. Técnicas de medición de la actividad cerebral en las emociones

Actualmente hay técnicas de localización de las áreas cerebrales que entran en acción cuando los sujetos realizan ciertas tareas o experimentan sensaciones a través de imágenes que se les presentan. Normalmente se ha utilizado la técnica conocida como ‘resonancia magnético-funcional’ (fMRI) –se considera la técnica más precisa hasta ahora, por ser capaz de profundizar en zonas internas del cerebro.²⁷ Con estas técnicas se puede ver las áreas del cerebro que se utilizan cuando se pide al paciente realizar tareas concretas. Las áreas se observan en imágenes coloreadas gracias a una medición de tipo magnético sobre nivel de oxígeno en sangre (BOLD) en esa área concreta. Una mayor oxigenación de ciertas áreas señala el lugar en el que intervienen más neuronas y,

²⁶ Sobre las emociones en animales no humanos, se irá viendo implícitamente que no son exactamente iguales, y, al no tener el mismo cerebro que los animales humanos, tampoco se puede hacer una comparativa real. Aunque ciertamente tenemos circuitos de respuesta innata parecidos: el miedo es el mejor ejemplo.

²⁷ Además en los últimos 10 años se han incorporados nuevas técnicas de Resonancia Magnética (RM) que se caracterizan por la aplicación de programas informáticos para el análisis de imágenes aunque no forman parte de los equipos estándar de RM, para el análisis de la imágenes. Así, Medidas de volumetría cerebral, segmentación de sustancia gris y sustancia blanca y medidas de volumetría parciales de ciertas estructuras cerebrales. Espectroscopia por RM (H-RM) que estudia la integridad y alteraciones metabólicas del tejido cerebral. Estudio de Difusión RM, que se basa en el estudio del movimiento aleatorio de las moléculas de agua, nos ofrece información sobre la estructura cerebral, las imágenes de Tensor de Difusión son capaces de delinear y estudiar las vías de la sustancia blanca cerebral. RM de Transferencia de Magnetización (MTR), que se basa en la interacción entre los protones libres de las moléculas de agua y los protones ligados a las macromoléculas del tejido cerebral dando información sobre el daño del tejido cerebral.

por tanto, es donde el trabajo se lleva a cabo. Por ejemplo, cuando al sujeto se le da a elegir algo, la parte que se ilumina especialmente sería la dorsolateral prefrontal. Estas técnicas, a pesar de sus limitaciones en la complejidad de los programas informáticos aplicados, su dificultad para ser reproducibles y su estandarización, están permitiendo el estudio del cerebro humano *in vivo*, y más específicamente, han abierto una puerta a la visión sobre los procesos cerebrales que intervienen en la conducta humana. Todo ello nos ofrece numerosas pistas para saber más sobre el funcionamiento de ciertos comportamientos humanos –como los factores de la decisión o el procesamiento de las emociones –que hasta ahora han sido muy dificultosos en su comprensión, al menos para la ciencia, ya que el estudio filosófico lleva mucho tiempo intentando dar con la descripción adecuada del mundo emocional. Así pues, para el tipo de emociones básicas que hemos descrito hasta el momento, sabemos con algo de precisión qué áreas cerebrales son las que más trabajan. Normalmente suelen ser las mismas áreas en todos los sujetos aunque siempre existe mínima variación intersubjetiva –si ha habido una muestra que se ha hecho con veinte sujetos, los resultados ofrecidos son siempre la media de estos 20 sujetos. Es decir, que lo que uno ha vivido con satisfacción o dolor, los hábitos que ha cultivado y las costumbres que tiene generan diferencias en los circuitos neuronales de sujeto a sujeto, especialmente debido a la gran plasticidad del cerebro humano.

La resonancia magnético-funcional (fMRI: *functional magnetic resonance imaging*) es un instrumento valioso para encontrar la estructura esencial de ciertos movimientos o procesos. Las resonancias han ayudado, entre otras cosas, a saber con cierto grado de aproximación qué función tiene ciertas zonas cerebrales. Los datos con mayor rigor científico los ofrecen las zonas más rígidas o “primitivas”. Las funciones del tronco encéfalo están muy claras –mantener las funciones básicas de la vida como el equilibrio o la respiración. La zona denominada “límbica”, aquella zona a la que se referencia cuando se habla de las emociones, parecía estar clara pero sólo se ven con claridad zonas como el hipocampo que en efecto se encarga mayormente de la “memoria”. Ahora bien, también se debe evitar la visión *localiccionista* sobre el cerebro cuando hablamos de las emociones, y especialmente en las emociones complejas; es decir, se debe evitar hablar sobre localizar una función, y menos una emoción, en una región cerebral. A modo de ejemplo, en la actualidad se sabe que el miedo no se localiza en la amígdala como se ha supuesto tantos años –aunque ensamble perfectamente con

las *teorías* de la evolución de sistemas primitivos a complejos. Si bien la amígdala gestiona la emoción del miedo, también hace muchas otras cosas, como veremos más adelante. Si esto sucede con el miedo que es algo más básico hasta en especies no humanas, en lo que atañe a emociones complejas –aquellas emociones en las que influye mucho el ambiente y los conceptos morales o relaciones humanas que exigen inhibición de comportamientos o decisiones arriesgadas –todavía hay que tener más cuidado. Algunas publicaciones científicas advierten sobre la tendencia errónea a generalizar áreas cerebrales para determinados comportamientos propiciando un *localicionismo* cerebral o la creencia en un sistema “modular”, y proponen que tener en cuenta la variabilidad intersubjetiva es importante.²⁸ De hecho, la investigación científica se centra cada vez más en la red la intensidad de las conexiones y la combinación de vías que conectan con los determinados centros, antes que en las zonas morfológicas o modulares del cerebro a las que se les había asignado una función.

Según Mueller S., Wang, D., Fox, M., Yeo, T., Sepulcre, J., Sabuncu, M., Shafee, R., Lu, J. y Liu, H. (2013) la variabilidad subjetiva de la estructura funcional del cerebro no se da tanto en las áreas del troncoencéfalo –áreas encargadas de funciones involuntarias que nos mantienen vivos, como la respiración, la deglución, el sistema nervioso autónomo, etc. –sino especialmente en las áreas de la corteza parietal, occipital y frontal. Las conexiones que ellos denominan “distantes” (conexiones neuronales de una distancia igual o superior a 25 mm a lo largo de la superficie de la corteza siendo irrelevante la profundidad) son precisamente las conexiones que mayor potencia y disposición tienen para el cambio –ahora bien, estas ventanas temporales de mayor plasticidad neuronal son mayores en los bebés y en la adolescencia:

Ya hemos informado previamente que las regiones dentro o cerca de las áreas primarias sensitivas y motoras manifiestan conectividad local alta consistente con una organización modular. En contraste, la conectividad distante es prominente a

²⁸ Entre otros Pessoa (2013) es un claro oponente a la teoría localicionista. En cuanto a la variabilidad de un sujeto a otro, como bien dice Zilles en un artículo: “La variabilidad intersubjetiva no genera interferencias – ¡pero cuenta! (Zilles & Amunts (2013) Individual variability is not noise. *Trends in Cognitive Science*, Vol.17, No. 4). Según el trabajo de Mueller *et al*, tener en cuenta esta variabilidad es importante de cara al factor clínico: “Hay evidencia creciente de que la estimulación cerebral terapéutica puede ser guiada por las diferencias en la conectividad.” (Mueller & al., 2013, pág. 592). Un deducción nuestra sobre este tema viene a ser que también hay una intervención indirecta en el cerebro si paulatinamente se hace terapia sobre lo que lo que la persona valora excesivamente, no valora, lo que le importa o a través de una intervención terapéutica en ciertas conductas y hábitos adquiridos durante los períodos de mayor plasticidad neuronal.

lo largo de las áreas de asociación de la corteza parietal, lateral-temporal y frontal así como también en la corteza paralímbica que incluye la corteza cingulada posterior. Así pues, extendemos esta visión cuando vemos que la variabilidad funcional está fuertemente correlacionada con el grado de la conectividad distante pero negativamente correlacionada con el grado de conectividad local. Una inferencia potencial de esta observación es que la variabilidad funcional puede no ser prominente hasta que no emerge la conectividad distante, esto es, *en especies con un cerebro más pequeño dominado por procesos locales y modulares pueden tener una variabilidad funcional limitada y, por tanto, un comportamiento más predecible y uniforme.* (Mueller & al., 2013, pág. 591). (Subrayado mío).

Así pues, si hablamos de emociones básicas, la fMRI podría ser fiable en tanto que éstas se supone que expresan reacciones prácticamente uniformes en humanos y en animales no humanos. Además, se puede ver con mayor probabilidad la actuación de ciertas áreas cerebrales o módulos concretos –de conexión local –que se suelen activar en las imágenes obtenidas a través del escáner. Pero cuando se trata, como veremos a continuación, de “emociones básicas” que están estrechamente relacionadas a esquemas cognitivos particulares, o con patrones lingüísticos que expresan también cualidades morales o de relación humana, las técnicas de neuroimagen quizá no son suficientes para llegar a entender la complejidad que éstas últimas provocan, en tanto que la conectividad puede variar demasiado y las imágenes pueden ser difíciles de interpretar. De hecho, la misma autora señala la plasticidad de la corteza paralímbica: la corteza cingulada posterior interviene, entre otras cosas, en la memoria emocional, debido a sus numerosas conexiones con el hipocampo. Cosa que nos ofrece una pista para ver que la plasticidad distante incluye también a la respuesta emocional.

Esto nos lleva a dos conclusiones. Primero, las emociones no son sistemas estancos de respuesta única como lo pueda ser una respuesta dada a desde los picos típicos de los ciclos hormonales, por ejemplo. De hecho, uno de los componentes básicos de esta respuesta es la memoria de la experiencia vivida. Segundo, las emociones, entonces, están ligadas a las experiencias adquiridas por la persona en particular y esto va más allá de las meras predisposiciones genéticas; al menos hay que ser cuidadoso en el trato de la universalidad de las emociones básicas.

Objeciones

3.2. Las técnicas de medición de estados cerebrales presentan limitaciones para medir estados mentales.


La teoría categorial es partidaria de que las emociones básicas –incluso las emociones secundarias –son compartidas con animales no humanos, o al menos sabemos identificar ciertos patrones de conducta a los que podemos adscribir ciertas creencias y emociones. Propone también que existen emociones más complejas que son característicamente humanas. No obstante, esto es sostenible sólo como una primera aproximación. Hoy por hoy no se podría decir con exactitud si los animales no humanos sienten igual que nosotros; antes bien, si apostáramos por ello nuestra concepción en neurociencia sería partidaria de que el cerebro funciona por suma de cerebros. Es verdad que hay elementos que son compartidos con los animales no humanos, como la amígdala, fundamental para el procesamiento emocional, pero eso no quiere decir que sintamos como ellos o viceversa. El hecho de que en los humanos la amígdala esté ampliamente conectada con la corteza, que es precisamente uno de los distintivos de la amígdala humana, hace que también el funcionamiento o la experiencia sea diferente. Ciertamente se realizan muchas experimentaciones con animales no humanos porque se piensa que los resultados son trasladables a la realidad humana; no obstante sólo ofrecen datos parciales. Esta creencia aumenta cuando hablamos de emociones morales, como haremos posteriormente. Aquí la neurociencia deja atrás la experimentación animal y se mueve con la fMRI humana. A modo de ejemplo, no tener clara esta diferencia cualitativa equivaldría a decir que un *Porsche* y una bici son idénticos porque los dos tienen ruedas. En efecto, si la clasificación se hace en base a vehículos con ruedas, los dos entrarían en la lista, pero si la clasificación sube peldaños hacia vehículos elegantemente motorizados y automáticos –que es una diferencia cualitativa –entonces la bicicleta no entraría en la descripción.

Las técnicas de neuroimagen permiten saber muchas cosas sobre las zonas del cerebro implicadas en ciertas actividades y sobre las funciones aproximadas de cada región cerebral, pero, al mismo tiempo, éstas llegan sólo a hacer una descripción gráfica de circuitos neuronales cuando se presenta un estímulo. Además cabe añadir que suelen ser experiencias de laboratorio a veces forzadas en las que se pide al sujeto que ejecute una tarea concreta –no se trata de una situación real. Pero si pretendemos saber el

funcionamiento de una emoción concreta y sus zonas de activación pertinentes, las resonancias magnético-funcionales son técnicas limitadas. A modo de ejemplo, una de las limitaciones se muestra en que el estímulo debe ser también significativo para la persona. Los niveles de significación varían desde la relevancia biológica hasta la relevancia ética. Esta última relevancia es importante y no se puede minusvalorar ya que el factor de valoración subjetiva es consubstancial a la aparición de la emoción.




Podríamos resumir esta breve crítica con los siguientes ejemplos que tienen como característica un tipo de emoción que la teoría categorial denomina emociones homeostáticas o de trasfondo (*background emotions*), *emociones* básicas de las que se puede decir que el neurotransmisor principal es, entre otros, la dopamina:

- Un mismo objeto puede provocar emociones diferentes en dos personas de acuerdo a su esquema de fines.

Estímulo	Tipo de persona	Emoción
Un pan recién horneado 	Un adulto que va a comprar ordinariamente pan. →	Placer
	Chica adolescente que quiere cuidar su cuerpo. →	Aversión

- Una misma emoción, vista incluso en una fMRI, es decir, que hay evidencia física de la misma, puede ser motivada por objetos que no tienen nada que ver entre ellos, porque esos objetos están posicionados distintamente en su esquema de fines.

Emoción representada en un mismo escáner cerebral	Tipo de persona	Estímulo

Sensación placentera. ²⁹ 	Un joven que ve el escaparate de una pastelería	
	Una monja	 30

Al margen de que no existe medición para la significación, también se puede hacer otra clase de críticas basadas en la interpretación del escáner cerebral. Por ejemplo, el modelo constructivista del cerebro en neurociencia también señala las deficiencias de las técnicas de neuroimagen o, al menos, señala las deficiencias analíticas de los resultados obtenidos a partir de ellas:

Aunque la falta de especificidad en los hallazgos meta-analíticos simplemente refleja las limitaciones de las técnicas de neuroimagen, hallazgos que incluyen la observación del comportamiento y la actividad del sistema nervioso periférico en la emoción, así como las grabaciones de una sola neurona (*single-cell recordings*), los estudios de estimulación eléctrica, y los estudios con lesiones: hasta la fecha no ha habido correspondencia observada entre las técnicas de medición física y la ira, la tristeza, el miedo, el rechazo, etc. Estos hallazgos apuntan a un modelo cualitativamente diferente de la mente. (Lindquist & Barrett, 2012, pág. 534).

Que las autoras señalen ciertas limitaciones de la interpretación de resultados en el escáner cerebral no quita que ellas mismas se basen también en técnicas de medición para su propuesta constructivista del cerebro, pero no se cierran a un sistema modular, sino que ofrecen un sistema abierto a la construcción contextual y social, siendo la base de la teoría las conexiones neuronales que va marcando cada cerebro, o mejor dicho, cada persona ante su interacción con el medio. Tampoco se cierran a que las emociones sean sólo subcorticales, sino que más bien, las conexiones vistas en fMRI prueban que regiones corticales entran también en juego incluso en algo tan “básico” como el miedo.

²⁹ Parte de la imagen tomada de <http://elfuturoyaeshistoria.blogspot.com.es/2010/03/cientificos-descifran-como-funciona-el.html>. En las experiencias placenteras, las porciones cerebrales que más se iluminan son el núcleo Accumbens y la amígdala.

³⁰ Imagen tomada de <http://jesusenimagen.blogspot.com.es/2013/01/en-la-cruz.html>

Existen también otras limitaciones concretas de los sistemas de medición por escáner cerebral señaladas tanto por la neurología como por la neurociencia honesta:

1. “Los métodos de resonancia magnético-funcional no tienen resolución espacial ni temporal para permitirnos obtener conclusiones fuertes sobre la especificidad de todos los mecanismos neurales, aunque sugerimos que estos métodos son valiosos para mapear las redes cerebrales a larga-escala cuyas funciones son mejor descritas en términos psicológicos.” (Lindquist & Barrett, 2012, pág. 539).
2. Los métodos de resonancia magnético-funcional tienen una resolución baja respecto a los grupos neuronales. Las mediciones son simples y a veces se hacen demasiadas conclusiones sobre el hecho de que aparezca una actividad en un núcleo. Además, los estudios se deben replicar con diferentes poblaciones y comprobar los resultados.³¹
3. Los métodos de resonancia magnético-funcional son técnicas donde hay que cuidar mucho la metodología entre el psicólogo, el paciente y la obtención de las imágenes. Si hay un aumento de actividad en un núcleo o en una vía no se puede inferir, por ejemplo, el sentido de esa actividad. Sólo se sabe que la actividad y el núcleo activado están conectados; pero se sabe la dirección de la influencia o qué influye sobre qué, salvo que se tenga otros datos adicionales.

Estos tres puntos son importantes tenerlos en cuenta cuando la neurociencia, o la filosofía basada en la neurociencia, pretenden entresacar conclusiones especialmente normativas o conclusiones que pretenden averiguar el funcionamiento moral del ser humano. Este último se hace desde dos vías: partiendo de nuestra base evolutiva compartida con otros animales superiores y, por tanto, asimilando un escáner humano a un escáner de un animal no humano; o partiendo de que somos absolutamente diferentes y necesitamos encontrar algo distintivo. Al fin y al cabo, la *teoría* sigue siendo la piedra de anclaje de la experimentación en neurociencia. No obstante, antes de criticar la honestidad científica en lo que atañe a las bases filosóficas de su experimentación, cabe señalar algo que Bercker (2009) resaltó brillantemente y que utilizaremos para ejemplificar las tres limitaciones mencionadas.

³¹ Las dos últimas limitaciones han sido elaboradas con la ayuda del doctor en neurología, Francisco Coret (Hospital Clínico de Valencia).

En cuanto a las limitaciones 1 y 2, podemos hablar de estudios, de gran repercusión divulgativa, sobre las respuestas cerebrales de personas a quienes se les presentaba ciertos dilemas morales –experimento detallado mejor en la sección 4.3.2. Básicamente, el experimento mostraba dos tipos de dilema: dilema con implicaciones personales –como lanzar a una persona de un puente para impedir que un vagón de tren mate a cinco trabajadores (dilema del puente); dilema con implicaciones impersonales en las que el sujeto no actúa sino indirectamente –como activar una palanca que desvía el vagón del tren con el objetivo de no matar a cinco personas aunque ese desvío sí que matará a un trabajador (dilema del *trolley*). Sabiendo que el resultado es exactamente el mismo porque muere una persona en ambas situaciones, el *cerebro* no trabaja de la misma manera: en el caso de lanzar a alguien personalmente desde un puente activaba, según los autores del experimento, zonas “emocionales” que consideraban la acción como no apropiada; mientras que accionar una palanca iluminaba zonas del cerebro más cognitivas y “racionales” y los sujetos señalaban que podía ser una acción apropiada. De esta experimentación, los autores, posteriormente, han deducido cuestiones normativas como, por ejemplo, que el pensamiento consecuencialista es más relevante para la acción moral, mientras que la activación emocional no lo es. Esto se debe a que la rapidez emocional actúa según factores moralmente irrelevantes; esto es, el resultado de ambas acciones es el mismo y sabiendo que racionalmente sigue siendo beneficioso que muera una persona a que mueran cinco personas, la emoción y la situación cercana frenan esa acción que, al parecer, es moralmente más racional.

Parte de la argumentación de esta rápida conclusión obtenida supuestamente de los datos de los escáneres cerebrales es, por ejemplo, apelar a los factores heurísticos que usa la emoción y, como tales, no fiables; así como apelar a cuestiones evolutivas que antes usábamos –la violencia para la defensa personal –y que ya no necesitamos, y por tanto, la respuesta rápida emocional deberíamos descartarla: “No hay diferencias moralmente relevantes entre los dilemas del *trolley* y el del puente, por lo que debemos ignorar nuestras respuestas emocionales a la última clase de dilema.” (Singer, P., cit. Bercker, 2009, pág. 322). Después de hacer uniones rápidas y forzadas teóricamente (dilema personal—respuesta emocional—juicio deontológico o intuitivo y, por tanto, respuesta de la que debemos desconfiar) una de las críticas que Bercker realiza analizando detalladamente los experimentos de Greene y colaboradores es la que se viene comentando sobre la honestidad del científico: hay muchas deducciones que se

hacen desde el despacho o sillón del filósofo, y no desde la experimentación *pura*; en nuestro caso, no se puede deducir desde las distintas zonas de activación cerebral que haya evidencias para abogar por que las respuestas emocionales surgen debido a factores moralmente irrelevantes:

Por tanto, la apelación a la neurociencia es una cortina de humo: lo que hace todo el trabajo en la argumentación de los factores moralmente irrelevantes es (a) la identificación de Greene, desde el sillón, de la distinción entre dilemas que provocan una reacción deontológica y dilemas que provocan una reacción consecuencialista con la distinción entre dilemas morales personales e impersonales; y (b), su invocación, desde el sillón, de una intuición sustantiva sobre la clase de factores que, fuera en el mundo, son o no son moralmente relevantes. (Berker, 2009, pág. 326).

En cuanto a la tercera limitación, Bercker también advierte que las asociaciones que se hacen desde el estímulo que se le presenta al sujeto de experimentación con el área cerebral que trabaja concretamente, tenemos que tomarlas como un especie de pista hacia donde se debe mirar y no como una prueba en sí misma, por lo que le da a la neurociencia un rol indirecto de significatividad o, al menos, un rol indirecto en lo que a la extracción de conclusiones normativas se refiere:

Es como si, mientras uno intenta demostrar que alguna proposición matemática es verdadera, y tu amigo matemático te dice: “¿por qué no lo intentas usando el teorema del punto fijo de Brouwer?” Si terminas probando que la proposición es verdadera habiendo usado ese teorema, la justificación de la proposición no depende de ningún modo del testimonio de tu amigo. (Después de todo, él no se dejó llevar ante el hecho de pensar que la proposición era verdadera o falsa). Sin embargo, el testimonio de tu amigo te dio la idea de hacia dónde tenías que mirar mientras intentabas probar o refutar la proposición matemática. Así pues pienso que la neurociencia puede proveer ideas de hacia dónde mirar mientras hacemos teorías normativas, pero en última instancia no puede jugar ningún rol justificativo en esa tarea. (Berker, 2009, pág. 329)

3.3. Parecido entre las respuestas emocionales de diversas culturas

Damos por supuesto que hay diferencias en la forma de expresión física emocional a través de las culturas; no obstante, al menos emocionalmente, son más los parecidos que

las diferencias. A continuación se ofrece un ejemplo que sirve de argumento para ver que es posible el aprendizaje y la mimetización cultural porque identificamos las emociones sin apenas problemas –se ampliará información sobre esta cuestión en la sección 3.4. Cuando uno viaja a un país cuya lengua desconoce se puede comunicar medianamente con simples gestos faciales o que refieren a estados que derivan de las emociones básicas. Por ejemplo, cuando uno está asustado es fácil detectarlo, una mueca de rechazo o disgusto, una sorpresa o algo inesperado, estar contento o la alegría que produce el ver algo conocido, etc. Es cierto que existen algunas variaciones en lo que a la expresión facial se refiere, pero son variaciones relativas a las creencias culturales: donde el visitante apenas atribuiría valor a un hecho, los nativos dan demasiado, o al revés. Asimismo, la expresión facial y corporal de las emociones puede ser más intensa, o más rica o más pobre, pero esto no quita que aprendamos fácilmente a reconocer las emociones de una cultura –y con ello, qué cosas valora más esa cultura concreta. Principalmente, sin las emociones, al menos básicas, hubiera sido muy complicado aprender un idioma nuevo en un sitio novedoso para un visitante. A modo de ejemplo, la antropóloga Laura Bohannan, redactó en 1969 un artículo sobre una anécdota que ocurrió en sus estudios de campo entre las poblaciones Tiv de África Occidental, donde describe su intento frustrado de demostrar que la experiencia de Hamlet es universal. Se dio cuenta nada más comenzar la redacción del “cuento” que ya había obstáculos de comprensión, especialmente porque aparece un elemento supersticioso, como un fantasma, que los nativos convierten en “presagio”, además de dar por supuesto que la locura –de Hamlet –y el suicidio –por ejemplo de Ofelia – siempre son producto de la magia y que la narradora tenía que haber estado más informada por lo que le piden que vuelva a consultar la historia con los ancianos de su ciudad. De aquí se podría deducir fácilmente que los valores entre culturas a veces resultan incompatibles o que hay situaciones incomprensibles de una cultura a otra. No obstante, al margen de estas consideraciones sobre las que los nativos le fuerzan a cambiar sustancialmente el tema del drama de Shakespeare,³² la antropóloga interpreta si convence o no a la audiencia por los comentarios que hacen los nativos pero también

³² El artículo de Bohannan termina con un consejo de uno de los ancianos del grupo que la estaba escuchando: “Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y te ha enseñado sabiduría.” (Bohannan, 2001, pág. 93).

por las caras que ponen y por las exclamaciones –extrañeza, rechazo, sorpresa, etc. En efecto, las cuestiones a valorar por parte de los nativos africanos que son el detonante de ciertas emociones difieren algo con la cultura de la antropóloga, pero son precisamente estas mismas emociones que ella parece identificar perfectamente las que le permiten hacer el informe sobre aquello que los nativos valoran o dejan de valorar. Luego puede cambiar el sistema de valores o prioridades, pero las emociones no cambian demasiado en un contexto de análisis transcultural.

3.4. Lo único que parece constante en una emoción es el pensamiento de que se trata, no tanto la reacción corporal

Una concepción cognitivista de las emociones, como la de Nussbaum, no estaría de acuerdo en que éstas se manifiestan conductualmente con patrones universales, ni siquiera las emociones básicas; o, por lo menos, no trata estos patrones como características necesarias para la definición de “emoción”:

Las normas sociales que guardan relación con la vida emocional varían. Si las emociones son (juicios) evaluadores, podemos esperar que los puntos de vista culturales sobre lo valioso afecten a éstas muy directamente. Así, una cultura que aprecie extremadamente el honor y que atribuya un valor muy negativo a las ofensas a la honra contará con muchas ocasiones para encolerizarse, sin embargo, una cultura centrada en la igualdad, tal como los Utku, no promoverá tales ocasiones. Los estoicos estaban en lo cierto al pensar que, cuanto más se valoran los bienes externos que no se encuentran de manera permanente bajo el propio control, más ocasiones producen para todo tipo de emociones, tales como el temor, el amor y la aflicción. (Nussbaum M. , 2008, págs. 185-6).

Nussbaum también relaciona la variedad de la experiencia emocional a los *qualia*, es decir, a las sensaciones *sui generis* de cada emoción. Pero añade que descubrir la certeza de estas sensaciones no aportaría nada a la teoría de las emociones porque “hasta donde podemos ver, lo que posee constancia a través de los sujetos es un patrón de pensamiento que, desde luego, es un tipo de experiencia.” (Ibíd., pág. 85). Con esto la autora hace justicia a dos cuestiones: *la variedad de la experiencia subjetiva y el trasfondo evaluador de toda emoción*. En efecto, hay variación en la experiencia intersubjetiva cuando se manifiesta una emoción, así como una variación en la misma persona a lo largo del tiempo; también hay variación dentro de la misma cultura con

distinciones de género: el manejo emocional de la ira y el estrés, por ejemplo, no es igual en hombres que en mujeres,³³ ni tampoco el manejo de la empatía. A modo de ilustración, la autora misma describe su experiencia de la ira como un dolor de cabeza que contrasta con la típica “explosión dolorosa”, tal y como la suelen definir sus alumnos varones, asimismo, la contrasta también con la connotación placentera que añadían los romanos a esta emoción. Quizá la genética y el temperamento de las personas, así como la cultura, tengan algo que decir sobre este tema. Pero lo que Nussbaum resalta es que aquello tipificado como ‘temblor’ y ‘efervescencia’ son correlatos frecuentes pero no son elementos necesarios en la definición de la emoción.³⁴ En cuanto a la variación intercultural, desde luego que hay constancia sobre las diferencias en las expresiones. La emoción de la vergüenza no se manifestará igual en una cultura latina o anglosajona como una cultura del honor, así como tampoco la ira. El resentimiento también puede variar. A modo de ejemplo, no aceptar tomar el mate³⁵ en los barrios desfavorecidos de Buenos Aires –llamados comúnmente *Villas Miseria* –se considera ofensivo; en cambio, una persona que proviene de Europa quizá no lo considere así si le dice al anfitrión “No, muchas gracias”. Pero la objeción contra esto sería pensar que lo que cambia no es la emoción en sí (sentirse ofendido) sino el objeto que la provoca (rechazar el mate), en tanto que cada cultura atribuye valor a ciertas cosas, quizá, inimaginables para otros, hasta que no se convive con ellos. De hecho, si un insulto (objeto o estímulo de la emoción) no se considerara como realmente ofensivo en una cultura concreta es porque, quizás, hay cosas a las que la gente aspira como más importantes –trasfondo de cultura estoica por ejemplo –o porque es valioso justificar al prójimo –trasfondo de la cultura cristiana –siendo que en cualquier otra cultura, incluso entre los mismos cristianos, sí que puede existir la ofensa.

Ahora bien, que se haga justicia a estos dos elementos importantes de la emoción, la variedad subjetiva e intercultural y el trasfondo cognitivo sobre el valor de las cosas, no quita que siga existiendo el mismo patrón de emociones. La ira, la aflicción, la

³³ Como muchas otras cosas –la memoria, la comunicación, el manejo emocional, etc. –tal y como explica la neuropsiquiatra Louann Brizendine en su largo estudio divulgativo sobre el cerebro femenino: “Las hembras encuentran más dificultad que los machos en suprimir el miedo ante el peligro o el dolor anticipados. (...) La angustia es cuatro veces más corriente en las mujeres.” Brizendine, L. (2010). *El cerebro femenino*. RBA: Barcelona. Págs.:182-3.

³⁴ Aunque sí que haya un ‘levantamiento’ o ‘excitación’ en muchas emociones, pero Nussbaum lo atribuye a elementos que pertenecen a la evaluación, y por tanto a la cognición.

³⁵ Infusión de “yerba mate” que, como fenómeno social, la toman todos del mismo recipiente y de la misma “bombilla” –pajita –cosa, al europeo normalmente le producirá la emoción de rechazo o asco.

esperanza, la alegría, etc., siguen manifestándose en prácticamente todas las culturas – a no ser que practiquemos cierto estoicismo o budismo, en tanto que son posturas de trasfondo religioso que anulan poco a poco ciertas emociones al extraer forzosamente el valor de los objetos de deseo, con el objetivo de no ser víctima de las afecciones que generan sus pérdidas o del deseo descontrolado. En efecto, encontramos culturas con estas características. Con estos datos y sin ánimo de teorizar sobre la religión o los valores culturales, se puede ver que los valores religiosos o metafísicos actúan causalmente sobre las conexiones cerebrales modificando incluso la percepción de estímulos que propician la emoción y, por tanto, la emoción en sí –si es que se la llega a suprimir o a suavizar. Una de las cosas que Nussbaum defiende aquí es que aquello que afecta las experiencias son las diferencias en el juicio normativo. A lo que podríamos responder: la valoración de un objeto concreto por parte de una cultura generará las mismas emociones aunque se expresen de manera diferente – llegando incluso a la supresión de las mismas a través de un entrenamiento cultural. De hecho, no podríamos reconocer como ofensivo no aceptar el mate si no observáramos la conducta inmediata o mediata de nuestro anfitrión; no podríamos reconocer que el duelo en Reino Unido se expresa intentando mantener la compostura; no podríamos describir las caracterizaciones típicas de las distintas personas que apreciamos o los rasgos anecdóticos de la visita a otras culturas reconociendo aquello a lo que dan más peso ‘para tratar de no ofender, etc. Las experiencias emocionales siguen estando ahí, lo que varía es, más bien, las diferentes atribuciones de valor que se da a los objetos o personas, cosa que contribuye a una manifestación *sui generis* de las emociones según la cultura.

3.5. Lo “básico” en un ser humano puede tornarse complejo

La teoría categorial de las emociones propone que las emociones básicas son identificables objetivamente en todos los sujetos humanos debido a su función adaptativa, además de compartirlas con animales no humanos. Para argumentar sobre ello, la primera ejemplificación a la que acuden es al miedo. Sin embargo, no hace falta llegar a la ciencia actual para lograr hacer una descripción “objetiva” de este tipo de emociones básicas especialmente de valencia negativa, como el miedo, ya que suelen ser descripciones fácilmente observables, como vemos en la *Ilíada*: “Un hombre que tropieza con una víbora saltará hacia un lado, así como también le temblarán las

rodillas, palidecerá su rostro, y se alejará cada vez más...” (Homero, cit. Izard 2009, pág. 8). No obstante, el tipo de clasificación que ofrece la ciencia –emociones primarias o básicas y emociones secundarias o complejas –es una clasificación que suele generar malentendidos tanto en la teoría como en la práctica porque la experiencia humana no se deja etiquetar tan fácilmente. Para completar las faltas que tiene la teoría categorial en su aspecto científico usaremos, entre otros autores, la propuesta más completa de Izard –partidario de la teoría dimensional (DET, *dimensional emotional theory*) –que en sí misma ya es una crítica a la teoría de Damasio. Izard matiza la clasificación que hemos usado de la siguiente manera:

Las emociones pueden dividirse provechosamente en dos grandes tipos o clases – episodios emocionales básicos e interacciones dinámicas de la emoción-cognición o esquemas emocionales. Un fallo al hacer o mantener la distinción entre estos tipos de experiencias emocionales quizá sea la fuente más grande de equivocaciones y malentendidos en la ciencia común de la emoción. He incluido una actualización sobre la distinción entre tipos de emoción por dos razones. Primero, veo la naturaleza fundamental de las emociones y su proceso emoción-cognición-acción estrechamente conectado como una cuestión central en la ciencia de la emoción, ahora y en un futuro previsible. Segundo, *creo que los investigadores a menudo buscan los correlatos y los efectos de las emociones básicas cuando las variables de sus experimentos son realmente las interacciones emoción-cognición o los esquemas emocionales.* (Izard, 2009, pág. 7). (Cursiva mía).

Para Izard, pues, muchos errores de las premisas científicas propuestas en lo que él denomina ‘ciencia común de la emoción’ provienen de no hacer la distinción que se propone en la anterior cita. No es lo mismo, cuando tratamos cuestiones relativas a la motivación y al cambio en el comportamiento, tener un simple episodio emocional que una emoción enriquecida con creencias elaboradas, con experiencias de la más tierna infancia o estímulos condicionados con rasgos culturales o creencias metafísicas. Una emoción considerada comúnmente básica puede llegar a convertirse, pues, en un ‘esquema emocional’ complejo, esto es:

Una interacción dinámica de la emoción con procesos cognitivos y perceptivos que influyen en la mente y en la acción. Los esquemas emocionales son suscitados por procesos valorativos pero también por imágenes, memorias y pensamientos, y

varios procesos no cognitivos como los cambios en neurotransmisores y cambios periódicos de niveles hormonales. (Ibídem., pág. 8).

Los esquemas emocionales según Izard, comparten con la emoción básica sólo la experiencia fenomenológica o, en otras palabras, la misma sensación de la experiencia fenomenológica, por ejemplo, de tristeza o alegría. Pero los efectos colaterales de lo que diferencia la emoción básica de los esquemas emocionales es lo que se resume a continuación: en los esquemas emocionales el componente motivacional es el sentimiento; sus aspectos cognitivos están influenciados por las diferencias individuales de aprendizaje y de contextos culturales diferentes; pueden durar poco o tener una duración indefinida.³⁶ Su duración más larga tiene que ver con rasgos de la emoción en concreto o rasgos de la personalidad y temperamento. Además, se configuran finalmente con el aprendizaje del lenguaje. Este último elemento lingüístico no es menos importante que cualquier otro porque puede modificar, atenuar o incluso anular ciertas sensaciones o sentimientos en tanto que, por ejemplo, pueden obstaculizar o mejorar el esquema eudaimonista de cada persona –compuesto mayormente por creencias evaluativas –pudiendo, asimismo, modificar la motivación a la acción cuya base principal es la creencia (sección 6.1.). La relación entre el factor cognitivo y el lenguaje no es novedosa. Una de las mayores conclusiones de la obra espinoziana es, por ejemplo, que la comprensión –se supone que verbalizada o pensada –de la pasión genera una liberación de la misma.

A modo de ejemplo, una emoción básica, como el asco, puede convertirse en un esquema emocional. Una emoción concreta, como sentir asco/rechazo³⁷ en un momento puntual como ver/pisar un excremento de perro en una ciudad puede considerarse algo

³⁶ Según este autor, la evidencia científica de la formación de los esquemas emocionales apunta a que estos esquemas tienen ventajas adaptativas. Izard mismo señala que hay muy pocos datos, pero, en efecto, incluso los partidarios de la teoría categorial de las emociones, como Damasio, afirman también que la experiencia de sentir las emociones tiene que ver, asimismo, con la supervivencia. Muchas veces se percibe en artículos científicos que, cuando no se sabe por qué ocurren ciertas asociaciones en la mente, o ciertas conductas manifiestamente significativas, enseguida atribuyen la hipótesis explicativa de las “ventajas adaptativas”, ya se trate de algo simple o de algo extremadamente complejo (como la emoción de la vergüenza). No obstante, como veremos, *ocurre que ciertos esquemas emocionales o sentimientos – quizá asociados, aunque no necesariamente, a ciertos genes –provocan comportamientos psicopatológicos como la ansiedad o la depresión, en los que obviamente no se generan “ventajas adaptativas” ni tampoco provienen de ellas.*

³⁷ La emoción básica es denominada “rechazo”, pero como apunta Nussbaum, no es lo mismo el rechazo a un objeto considerado peligroso, como las setas venenosas, que el rechazo que provoca una sustancia asquerosa.

básico. Es fácil suponer el rechazo a cualquier cosa que provenga del organismo de una persona o animal –no de una planta. Las causas son varias y, siguiendo a Nussbaum:

Su expresión específica es el vómito; sus estímulos clásicos son los malos olores y otros objetos cuya mera apariencia resulta repugnante. Sin embargo, una importante investigación del psicólogo Paul Rozin ha puesto de manifiesto que el asco tiene un contenido cognitivo complejo, que tiene que ver sobre todo con la idea del contacto de un contaminante. (Nussbaum M. , 2008, págs. 234-5).

Las causas del asco, además de cuestiones puntuales con características corpóreas repugnantes están motivadas por varias cuestiones: factores vinculados a la naturaleza/origen del elemento y a su historia social (quién lo ha tocado), productos del propio cuerpo pero ya fuera de él (no cuando están dentro), productos que provienen de animales –incluido, por supuesto, nosotros –y sus secreciones. Todas estas causas están relacionadas a una idea central: la contaminación.³⁸ Como dice Nussbaum:

Efectivamente, algunos productos de nuestra animalidad no nos resultan repulsivos. Los productos que sí dan asco son aquellos que vinculamos con nuestra vulnerabilidad a la descomposición, con la idea de que nosotros mismos también seremos producto de desecho. Así, en todas las culturas, la capacidad de lavar y de deshacerse de los desperdicios es una marca especial de la dignidad humana. (Ibidem., pág. 237).

Así pues, hay cosas generales que producen asco en todas las culturas que están mayormente ligadas a aquello que contamina. Por eso, esta emoción sirve de gran ayuda a la hora de enseñar actitudes correctas hacia la animalidad, la mortalidad y, también, la sexualidad. Estas cuestiones ya mencionadas provocan en ciertos momentos emociones situacionales, pero como también son mediadas por la educación y los parámetros sociales, somos susceptibles de sentir asco por cualquier objeto –siempre y cuando se le

³⁸ Aunque Nussbaum, siguiendo a Rozin dice que la idea principal es sobre todo que no queremos convertirnos en aquello que comemos –uno es lo que come. No obstante, quizá esta idea esté motivada por cuestiones de tipo religioso provenientes del judaísmo o del islam, de hecho tienen prohibido ingerir ciertos alimentos. No obstante, creemos que se la da más importancia en la mayoría de las culturas a la idea de no querer contaminarse con una secreción externa de origen animal que a la idea de no querer convertirnos en lo que comemos. De hecho, en lo que se refiere al contacto con sustancias repugnantes o ya el máximo nivel que es llegar a ingerir desechos animales, la cantidad de violencia que se tendría que infligir a un sujeto es enorme. Por eso el asco es un fuerte condicionante en un proceso de tortura; así como cuando se quiere rebajar y ofender a otra persona y se le obliga a comer cualquier desecho humano, producido incluso por el mismo agresor o verdugo, cosa que contribuye a lo que el verdugo quiere percibir: que la víctima no comparte características humanas en tanto que come cosas que no debería comer, su dignidad es nula.

añada el atributo de “contaminante”, poco higiénico, generador de enfermedad, etc.; y si no es un objeto que sea propiamente antihigiénico, se hará uso de medios propagandísticos durante un período considerable de tiempo para adaptar la creencia de contaminante a aquello que, naturalmente, no lo era. De tal forma que vemos aquí la formación de un esquema emocional nacido a partir de algo tan básico como la emoción del asco. La historia da cuenta de esto, como señala Nussbaum, con varios ejemplos como la misoginia, el antisemitismo o la repulsión a las personas de tendencia homosexual:

La imagen que la propaganda antisemita reservaba a los judíos era la de seres asquerosamente blandos y porosos, receptáculos de fluidos, pegajosos, como mujeres por su humedad tumefacta, un sucio parásito dentro del cuerpo limpio del yo masculino alemán. Cuando se representaba a los judíos en cuentos de hadas para niños, aparecían de forma estereotipada como animales asquerosos con estas mismas propiedades. (Nussbaum M. , 2008, pág. 388).

Aunque, por supuesto, se trate de una “forma hipertrófica de asco” (Ibíd., pág. 391), es también de un esquema emocional, desgraciadamente, repetido a lo largo de la historia. Además, a través del lenguaje, ciertos regímenes políticos han forzado creencias sobre la repugnancia de ciertos seres que, en principio no deben ser objeto del asco, sino que más bien deben ser incorporados en un juicio ético que conlleva la compasión y el respeto.

Por tanto, según lo explicado en la propuesta de Izard, un esquema emocional apenas se diferenciaría de lo que Nussbaum proponía que es la emoción desde el punto de vista de la filosofía –al menos lo visto hasta el momento de ella: lo que no cambia en una emoción es el patrón de pensamiento que posee.³⁹ No obstante, lo que Izard añade es la base científica que esto tiene según estudios psicológicos de varios sujetos a lo

³⁹ Incluso Nussbaum llega a hacer una diferencia entre las emociones de fondo y las emociones de situación, cosa que podríamos equiparar relativamente a los esquemas emocionales y los episodios emocionales de Izard. Por ejemplo, según Nussbaum, cuando se enteró de la noticia del fallecimiento de su madre le embargó la tristeza. Un suceso puntual de esta naturaleza nos lleva a ver una emoción de situación, pero a medida que pasan los años y el pensamiento adquiere profundidad sobre lo que pasó, sobre quién fue su madre, sobre cómo se portó su hija con ella, si estuvo a su lado, qué hueco dejó etc., se enriquece la emoción y el patrón de pensamiento de tal forma que, ahora, el recuerdo de su madre evoca no una simple emoción puntual sino un esquema emocional. Este esquema emocional puede variar mínimamente al paso de los años pero el recuerdo de su madre suscita la emoción de la tristeza de una forma esquemática y propia de la autora –en tanto que tiene experiencias subjetivas y recuerdos que otras personas no tienen.

largo de sus años de investigación –además de dar peso al factor fenomenológico de los *qualia* que Nussbaum no ve como necesario. Pero también permite entender que entre una emoción básica y una emoción compleja hay muchos niveles y desniveles. La transición de una emoción simple a un esquema complejo existe y se lleva a cabo a medida que vamos viviendo nuevas experiencias y donde hay cierta apertura al mundo.

De tal forma que si volvemos al análisis del primer presupuesto, *sí que podríamos hablar de un mínimo universal como es quizá, la experiencia emocional o fenomenología constante de la emoción* –los *qualia*, aunque a veces se puede llegar incluso a modificar la valencia del estímulo, de negativo a positivo, o al revés. Además, se puede incluir en lo que consideramos universal la necesidad de un sistema de creencias sobre lo que tiene importancia en el mundo y lo que vale la pena preservar de cara a la vida buena o felicidad –en la que perfectamente se puede incluir o desestimar la felicidad de los demás. No obstante podemos aventurarnos a lanzar nuestra intuición sobre este tema que poco a poco irá clarificándose: *podemos adelantar que hay sistemas de creencias que se adaptan y se adecúan mejor al bienestar humano, siendo que todo ello se ve reflejado en las emociones positivas*, por eso las culturas cambian adaptándose o mimetizando comportamientos que ven en otras sociedades a las que han conquistado –excluimos aquí el “mimetismo” inducido por razones de propaganda, de obligación de imposiciones políticas que también hacen que una cultura cambie con respecto a un ideal o creencia por miedo a una mayoría conquistadora.⁴⁰ Cuando nos referimos a sistemas de creencias evaluativas que subyacen a las emociones, como conceptos sobre dignidad humana, la ciencia nos ayuda a ver que en efecto existen partes biológicas que contribuyen a que se genere, por ejemplo, la compasión –las neuronas espejo, siendo que este sistema de neuronas parece necesario, pero no suficiente, para la compasión. Tampoco parece que se necesite educar el resentimiento,

⁴⁰ Un caso llamativo es la mimetización de Grecia por Roma: cuando se suponía que Roma, imperio conquistador, podía implantar su sistema de creencias, resulta que absorbieron mucho más de Grecia en lo que a cultura (arte) y filosofía se refiere que lo que ellos pudieron transmitir. Otro caso de mimetización contraria a la posibilidad de imposición sucede cuando los bárbaros colonizan el Imperio Romano: “Cuando Odoacro se apodera de Roma y depone al emperador, no introdujo cambio alguno, ni en el Senado ni entre los funcionarios (prefecturas, Consulado), y lo mismo sucedió en todas partes. Después, en Italia Teodorico pretendió gobernar “en romano”. (...) La romanización de estos pueblos es tanto más profunda cuanto más cerca están de Italia. Aportaron, ciertamente, pocas cosas nuevas pero –de modo recíproco a como fueron romanizados –barbarizaron el imperio.” (Jacques Ellul (1970) *Historia de las instituciones de la Antigüedad*. Madrid: Aguilar. Págs. 507-509). Respecto a barbarizar el imperio, por supuesto, es improbable la existencia de una mimetización pura, pero sí se acogen formas de vida que resultan más agradables al bienestar humano.

aunque sí se pueda suavizar, ya que es, más bien, una experiencia universal: el menosprecio que algún semejante hace respecto a la propia persona es sentido como ofensivo debido a cierto orgullo propio que señala de uno que es algo/alguien valioso y que no es, por ejemplo, una pieza sustituible por otra o algo que se puede infravalorar gratuitamente. Aunque a modo de contraejemplo podríamos comentar el caso de una mujer educada en una sociedad islamista que quizá no sienta resentimiento ante un menosprecio hecho por parte de un hombre, pero sí lo puede sentir cuando lo hace otra mujer, a la que considera una igual; no obstante, le resultaría al menos llamativo que un hombre la tratara en términos de igualdad o semejanza –sinceramente cuesta creer que esta experiencia no le llamara la atención o no se considerara afortunada porque, por ejemplo, su cónyuge la tratara con cierta *dignidad*: le permita estudiar o dedicar el tiempo a lo que le gusta, la trate con respeto en el consentimiento sexual, la escuche o interactúe en las decisiones básicas de economía familiar, etc.⁴¹

Así pues, sobre ciertos sentimientos que *naturalmente* apuntan al bienestar humano o a la vida buena, o a una vida mejor, quizá pueda venir en nuestra ayuda, de nuevo, la intuición espinociana sobre los sentimientos tal y como la matiza el filósofo Robert Kane:

Las experiencias básicas de valor o disvalor, como la alegría o la tristeza, son *prima facie* buenas o malas porque es a través de estas experiencias que aprendemos primero lo que significa bueno y malo; es a través de ellas que las nociones de bueno y malo entran por primera vez en nuestro mundo humano. (Kane, 2010, pág. 69).

Kane se refiere a las experiencias básicas a las que se pueda enfrentar, por ejemplo, un niño: el descubrimiento de la naturaleza, de los animales no humanos, de los juegos, de la sonrisa, de la ayuda prestada, etc., que fomentan el bienestar del niño contrariamente a las experiencias de abuso, violencia, hacer que pase desapercibido o no incidir en su educación, por ejemplo, corrigiéndolo. Estas experiencias son datos fiables para intuir qué puede potenciar el reconocimiento de acciones valiosas incluso a nivel

⁴¹ A modo de paréntesis, es interesante el fenómeno contrario: algunas mujeres en el Occidente avanzado consideran algunas conductas, supuestamente respetuosas por parte de un hombre, como ofensivas. La hiper-susceptibilidad respecto a la *igualdad* de la mujer por las propias mujeres puede llegar a puntos insospechados en los que la dignidad puede perder su legitimidad de acción. Si un hombre que escucha a una mujer, o a una compañera de trabajo puede resultar algo ofensivo para ella, al final ¿qué hay que hacer? ¿No escucharla?

biológico. Ahora bien, en la línea de Izard, lo básico puede tornarse complejo, incluso puede cambiar de valencia negativa a positiva –o positivamente “disfrazada” –a través de los contextos más amplios como el contexto social. Como Kane arguye, esas experiencias son, al fin y al cabo, subjetivas o relativas al yo que las vive, pero luego se extienden a contextos más amplios, y es aquí donde nacen los problemas para la filosofía moral y la neurociencia:

Cada vez que tú o alguien siente dolor, se ha llenado potencialmente el vacío entre el hecho y el valor –aunque inicialmente se haya llenado solo para ti. Lo bueno o malo de la experiencia es todavía algo relativo para ti y es *prima facie*, o potencialmente, ignorado cuando se sitúa en un contexto más amplio. El dolor, por ejemplo, puede ser necesario para obtener un bien superior. Pero cuando el dolor no es ignorado (de acuerdo a un contexto superior), puede ser objetivamente malo para la criatura que lo experimenta. (Ibídem. Pág. 67).

La propuesta de Kane está lejos del pragmatismo moral puesto que no se queda en la experiencias placenteras o dolorosas equiparándolas a bueno y malo respectivamente; pero sí que cabe tener en cuenta la crítica que se suele hacer a estos casos: el torturador que siente placer ante el dolor de su víctima. No obstante, este placer es visto como “malo”, incluso para Spinoza, tal y como advierte Kane, porque “es visto desde una dimensión superior del valor” (Ibídem. Pág. 62).

Teniendo en cuenta lo dicho previamente, es importante saber, no obstante, que cuando entra en juego el contexto social amplio en el que los seres humanos se desarrollan se incorporan factores añadidos que normalmente modifican o incluso enturbian una experiencia previamente placentera o dolorosa. El contexto social permite modificar hasta cierto límite creencias básicas relativas a las experiencias de placer y dolor, o al menos relativas a experiencias de ambigüedad ante una situación, y lo puede hacer a través de leyes democráticas⁴², a través de la propaganda o a través de

⁴² El caso sobre la aprobación de la ley de la eutanasia en Bélgica es un caso curioso distinto al de Holanda, porque en poco tiempo se ha “avanzado” bastante en cuanto a pasar de la despenalización de la eutanasia a su aprobación general y su facilitación a personas mayores. A través de este caso se percibe cómo, con una decisión democrática, el sentir de las gentes respecto a que sus mayores mueran antes de cualquier supuesto “sufrimiento innecesario” y firmen para aceptar la eutanasia en caso de cualquier enfermedad grave o terminal o de demencia senil –en la que no pueden decidir libremente sobre su muerte –es considerado ampliamente como algo bueno y que debe hacerse, llegando a aprobar incluso la eutanasia para niños sin límite de edad. Esto, quizá, choca considerablemente con la intuición de muchas otras culturas que tienen como pilar básico la experiencia de la ancianidad a la que se le debe un respeto

dictaduras e imposiciones políticas. Esto nos ayuda a intentar escapar de la tendencia a las posturas reduccionistas en el campo de la investigación que pretenden encontrar una causa que explique la totalidad de un fenómeno y que suelen caer o del lado de un único condicionamiento biológico en las acciones humanas o del lado de un único condicionamiento social. Con todo, hay situaciones en las que, aun interviniendo el contexto social en el que se mueve una persona y que induce a tener ciertos sistemas de creencias sobre lo valioso en el mundo, también es cierto que algunas regiones del mundo han cambiado de creencias en función de situaciones humanas de mayor dignidad o imitando comportamientos admirables y heroicos. La emoción de la admiración influye en el cambio de creencias, por ejemplo, el apreciar en otros un trato especial hacia una persona que tiene condiciones adversas. Esto no es algo más que, sencillamente, quepa tener en cuenta en el repertorio de conductas posibles de la especie humana, sino que, estos comportamientos se convierten en algo que cautiva la atención de la gente. En efecto, costumbres humanas de ciertas sociedades se han modificado sin ejercer la violencia –de lo contrario no serían conductas heroicas o admirablemente resilientes. Es probable que las emociones hayan jugado papeles importantes en todo este cambio, como comenta Stocker: “Lo que nuestras actividades, relaciones y vidas son y lo que son para nosotros, y el valor que tienen, dependen todas esencialmente de nuestras emociones.” (Stocker M. , 2003, pág. 183). En efecto, la vida emocional puede expresar mucho más de lo que uno mismo, a través de conocimiento explícito, podría decir. La disminución de la intensidad de emociones positivas, incluso en las negativas en tanto que defienden aquello que vale la pena tener o que no vale la pena perder, querría decir un acercamiento más hacia la apatía o hacia la mecanización de las actividades. A no ser que prediquemos el estoicismo, normalmente sabemos que la apatía emocional no es deseable.

por la transmisión de bienes realizada a esa sociedad y, por tanto, el cuidado de las personas aún en sus últimas condiciones de vida.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

4. Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Presupuesto 2: La percepción del estímulo es el inicio del proceso emocional, siendo que el estímulo es percibido por receptores sensoriales y no necesariamente por procesos de consciencia del mismo.

Argumentos a favor

4.1. La teoría del marcador somático (MS)

En efecto, podemos ver en nuestra vida cotidiana que, una vez adquirimos ciertos tipos de conocimiento como el espacial, el verbal, el numérico, algo de manejo emocional o cualquier otro adquirido a través de un proceso condicionante normalmente automatizamos las respuestas que tienen que ver con los tipos de estímulos percibidos según el calibre de nuestra experiencia; de lo contrario, nuestras respuestas y toma de decisiones en el vivir cotidiano formarían parte de un proceso ralentizado e insufrible. Por eso, para un mejor trato, la investigación sobre el tema de la consciencia y las emociones en neuropsicología realiza una disociación entre memoria implícita – memoria no consciente –y memoria explícita –memoria consciente. Esta disociación parece demostrada de forma patente en algunos estudios con pacientes que sufren daño cerebral en las áreas involucradas en la memoria (hipocampo) y la respuesta emocional (amígdala).⁴³

Estos estudios son enormemente relevantes para la comprensión del modo en que el cerebro ejecuta sus funciones emocionales, y nos invitan a considerar las relaciones entre emoción y procesos cognitivos, desde el punto de vista de la distinción entre sistemas implícitos y explícitos de aprendizaje y memoria. (Aguado, 2002a, pág. 1162).

⁴³ Teniendo en cuenta que la amígdala se la ha asociado especialmente al miedo y a la percepción de señales relacionadas con el peligro—aunque información actualizada no confirma esta visión.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Aguado hace una recopilación de investigaciones relevantes para el ámbito científico, en este tipo de disociación de la memoria en función de la respuesta emocional. Entre otras publicaciones, Aguado cita a LeDoux en 1995,⁴⁴ Bechara, Damasio, Tranel, Adolphs, Rockland y Hanna Damasio entre 1995⁴⁵ y 1997, o las publicaciones influyentes de Ohman y Soares en 1994⁴⁶ que usan la *técnica del enmascaramiento hacia atrás*. En esta técnica se proyectan estímulos negativos a un sujeto por un período muy corto de tiempo (milisegundos) que permite ver ciertas señales sobre la acción del inconsciente en el sujeto. Por ejemplo, los estímulos que el sujeto considera negativos o que le generan miedo, ya sea por asociación de experiencias vividas en la infancia o por fobias, son imágenes que duran muy poco (30 milisegundos –ms –, tiempo suficiente como para “no darse cuenta” de la imagen que se ha proyectado). Se proyectan también de forma intercalada imágenes consideradas como neutras y que tienen una mayor duración de proyección (100 ms). En estas técnicas de laboratorio se ha visto que los sujetos son capaces de elaborar respuestas fisiológicas medidas por el incremento de la sudoración en la piel, el aumento de ritmo cardíaco o también por la actividad electromiográfica; es decir, parece que elaboran respuestas de indicio emocional. Los sujetos de experimentación posteriormente no sabrían explicar por qué se ponen nerviosos o tensan los músculos de la cara formando expresión de miedo; sin embargo el cerebro parece haber percibido estímulos ante los que el sistema nervioso simpático normalmente prepararía una respuesta basada en la huida –relacionada específicamente al “miedo”. Por tanto, ante la pregunta sobre si es posible reaccionar afectivamente a estímulos que no percibimos conscientemente, la respuesta sería afirmativa, según estos experimentos. Por tanto, parece que se resta importancia a los procesos conscientes cuando hay una respuesta afectiva y no sólo eso, sino que la respuesta afectiva, sea ésta consciente o inconsciente, influye positivamente en la toma de decisiones. Loewenstein y colegas han examinado bibliografía desde 1987 sobre aquello que influye a la hora de tomar decisiones. A este respecto dicen lo siguiente:

⁴⁴ LeDoux J. (1995). Emotion: clues from the brain. *Ann Rev Psychol.* 46:209-35.

⁴⁵ Bechara A, Tranel D, Damasio A, Adolphs R, Rockland C., Damasio A. (1995). Double dissociation of conditioning and declarative knowledge relative to the amygdala and hippocampus in humans. *Science*; 269: 1115-8

⁴⁶ Ohman A, Soares J. (1994). Unconscious anxiety: phobic responses to masked stimuli. *Journal of Abnormal Psychology*; 103: 231-40.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Contrariamente a la visión histórica sobre las emociones como influencias destructoras en la toma de decisiones, las nuevas investigaciones subrayan el rol que tienen las emociones como inputs informativos en el proceso de decisión y las consecuencias negativas que trae el bloquearlos. Por ejemplo, la teoría del marcador somático de Damasio propone como principio que un proceso normal de toma de decisiones está guiado por reacciones somáticas hacia procesos de deliberación según las alternativas que proveen información sobre una relativa deseabilidad. (Loewenstein, Weber, Hsee, & Welch, 2001, pág. 268).

La investigación general sobre los procesos en la toma de decisiones en humanos –una investigación que interesa principalmente al sector de la economía –se basa normalmente en lo que Loewenstein denomina “concepción pragmatista”. Los individuos escogen según un cálculo de probabilidades sobre el buen resultado. El buen resultado será aquél donde el individuo gane lo más posible o, si interactúa en sociedad, pierda lo menos posible. Las opciones escogidas también están basadas en la predicción de futuras emociones imaginando hechos contrafactuales: por ejemplo, la decepción o el arrepentimiento que acarrearía haber escogido mal.

Uno de los estudios que tuvo mayor impacto científico, citado previamente, fue el elaborado por Bechara, Damasio y colegas, que confirmaba la “teoría del marcador somático” expuesta ya en el libro de Damasio *El error de Descartes* de 1996. Esta teoría propone que ciertos factores que ayudan a que nuestras decisiones sean más adaptativas son de naturaleza afectiva y no consciente. Estos factores son los *marcadores somáticos*. Después del experimento reconocido como el *Iowa Gambling Task*, se vio que los sujetos que no tenían ninguna patología en la zona ventromedial de la corteza prefrontal del cerebro –área encargada mayormente de la decisión racional –, aprendían a escoger una carta de las dos barajas buenas (barajas C y D) que, aparentemente le daban al jugador menos cantidad de dinero, pero que los castigos que a veces aparecían en las cartas no suponían perder demasiado; contrariamente a las barajas que aparentaba dar más dinero (barajas A y B) y que, sin embargo, las cartas que a veces aparecían castigaban con grandes cantidades de dinero ya ganadas. Los pacientes sin daño cerebral decidían aventajadamente frente a los pacientes con daño cerebral, que salían perdiendo. Además de eso, se midió los mecanismos de elicitación emocional o respuestas autonómicas anticipatorias como la sudoración de la piel, viendo que esta conducta fisiológica se activaba cuando el sujeto normal ponderaba

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

escoger alguna carta de las barajas A y B –barajas malas –todavía sin tener conocimiento explícito del juego. Teniendo en cuenta que el juego finalizaba cuando escogía la carta 100, se dispuso que el juego tenía tres etapas bien marcadas:⁴⁷ etapa pre-sanción, en la que todavía no ha habido carta castigadora, sobre la carta 10; etapa de presentimiento (*hunch*), sobre la carta 50, cuando ha habido ya algún castigo y en el jugador se activan las respuestas autonómicas anticipatorias justo cuando el participante escogía una carta de las barajas que parecen ser más riesgosas, aunque el jugador todavía sigue sin saber cuál es la dinámica del juego. Finalmente, el período conceptual, en el que los participantes ya sabían explicar el funcionamiento del juego –siete de los diez participantes así lo hicieron. Los tres que no entendieron el juego igualmente escogieron bien, contrariamente a lo que sucedió con los pacientes que padecían daño cortical y que, sabiendo explicar el mecanismo del juego, no escogieron aventajadamente sino todo lo contrario. Por lo que parece deducirse que la consciencia de la situación no es necesaria en el proceso emocional sino que, más bien, éste se adelanta o, al menos, los signos de sudoración y ritmo cardíaco lo hacen, por lo que los estímulos percibidos de forma inconsciente colaboran en la respuesta emocional de manera primordial, es decir, activan la respuesta. En palabras de los autores:

Nuestro experimento indica que, en los pacientes normales, la activación de las predisposiciones encubiertas (*covert bias*) precede, según los hechos, al razonamiento manifiesto (*overt reasoning*). Por consiguiente, la predisposición encubierta puede asistir al proceso de razonamiento de una forma cooperativa, esto es, *la predisposición no decide por sí misma sino que facilita que el proceso de conocimiento sea eficiente y que la necesidad de las decisiones conscientes sea lógica.* (Bechara, Damasio, & otros, 1997, pág. 1294). (Cursiva mía).

4.1.1. Sobre la supuesta automaticidad y rapidez de las respuestas emocionales básicas según la hipótesis del “marcador somático”

A veces las emociones suceden automáticamente en tanto que percibimos cosas que tienen ciertas características de valor ecológico que el cerebro atribuye como peligrosas o bondadosas. Al parecer, una respuesta emocional no conlleva un proceso de

⁴⁷ Determinadas por preguntas simples hechas a los participantes. Estas preguntas demasiado básicas son luego criticadas por Maia y McClelland (2004).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

consciencia muy elaborado. Si así fuera, quizá, ante una serpiente no podríamos huir a tiempo puesto que una evaluación consciente sobre las características del estímulo –eso que se mueve y tiene apariencia de cuerpo ondulado es en realidad una serpiente – ralentizaría la huida pagando, quizá, el precio de la supervivencia. Asimismo, o no moveríamos el brazo en un acto reflejo en el caso en que cayera la plancha de ropa encima de la mano si deducimos explícitamente antes de retirar la mano si la plancha está encendida o no –ya que si llegara a estarlo, seguramente tendríamos una gran quemadura. En efecto, necesitamos de la rapidez de los mecanismos emocionales. En apariencia son más rápidos los mecanismos emocionales que tienen valencia negativa, especialmente el miedo, el rechazo y la ira.

Así pues, la hipótesis del marcador somático, juntamente con la hipótesis de sobre la vía rápida subcortical que procesa los estímulos ecológicamente valiosos (retina - colículo superior – pulvinar – amígdala) expuesta por LeDoux, han llevado a elaborar una teoría que Pessoa denomina *hipótesis estándar* o *hipótesis general del procesamiento emocional* de estímulos afectivos, presente en la investigación clínica y científica. A modo de resumen, Pessoa y Adolphs la definen de la siguiente manera:

El argumento principal es que mientras la información afectivamente cargada tiene un valor ecológico (relacionado a la supervivencia), esto deriva en adaptaciones en el proceso de la información que se refleja en un sistema funcionalmente y estructuralmente modular. La supuesta modularidad del sistema implica automatismo: debido al potencial de la información afectiva, esta información se procesa independientemente de la atención y la consciencia. (Pessoa & Adolphs, 2010, pág. 774).

4.2. Diferenciación entre memoria implícita y memoria explícita

Ciertamente, tenemos experiencia de episodios grabados en nuestra mente sobre sucesos puntuales vividos en nuestra infancia. A veces tenemos que hacer esfuerzo por recordarlos, pero los que vienen a la memoria con mayor facilidad y con toda clase de detalles son aquellos que suelen estar afectivamente teñidos. Si son experiencias placenteras, nos acordamos con todo lujo de detalles: un regalo, el día de reyes (sorpresa), un partido ganado por una acción heroica (admiración), una asignatura aprobada con esfuerzo (lucha recompensada-alegría), un abrazo paterno/materno de perdón (cariño), etc. No obstante, también sucede que nos acordamos exactamente de

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

muchos detalles cuando las emociones sentidas no son tan positivas, el caso de la vergüenza, por ejemplo, en equivocaciones públicas, risas generales o burlas, presenciar ofensas o injusticias, o el sentirse culpable por haberle hecho daño a un compañero de clase y, más todavía, a nuestros propios padres. Por eso, el aprendizaje en la niñez sobre los valores y las creencias, sobre lo que importa y sobre lo que es moralmente relevante, es clave: “En la niñez, no se entienden los conceptos desligados o al margen de la experiencia personal vital. Además, la [memoria] episódica (relatos de la propia vida) es formada a partir de la perceptual.” (Orón J. V., 2014b, pág. 232).⁴⁸ Igualmente ocurre en la vida adulta que parece incluso que los sentimientos cobran vida, vuelven a ser experimentados y, además, se recuerda con gran exactitud el contexto donde sucedió: “Los estudios sobre memoria autobiográfica corroboran la idea de que las experiencias de alta relevancia afectiva quedan registradas en la memoria con especial intensidad.” (Aguado, 2002a, pág. 1168). En lo que se llama *flashbulb memories*, memorias que retornan repentinamente y donde el sujeto ha vivido una experiencia de mucha intensidad emocional, como un atentado terrorista público o un encuentro con un amigo que hacía mucho que no veía, el suceso es contado con numerosos detalles. Así lo explican Heuer y Reisberg:

No sólo son recordados los eventos emocionales con muchos detalles, sino que los detalles son de una clase peculiar: normalmente recordamos, al parecer, aspectos triviales de los eventos emocionales que incluyen muchos detalles visuales secundarios y sonidos que acompañaban el evento, la manera particular en la que las frases eran dichas y así sucesivamente. (Heuer & Reisberg, 1990, pág. 496).

Heuer y Reisberg apoyan esta idea como resultado de un experimento de laboratorio sobre el recuerdo de dos historias planteadas a los sujetos participantes, la primera neutral y la segunda cargada emocionalmente. No obstante, no hace falta el laboratorio para estar de acuerdo con ellos. Dejamos de lado por un momento episodios emocionales traumáticos y el hecho de poner palabras a ciertos sucesos de la infancia

⁴⁸ El autor se basa en un estudio de Ofen & Shing (2013) From perception to memory: changes in memory systems across the lifespan. *Neurosci Biobehav Rev.* (37): 2258-67. doi: 10.1016/j.neubiorev.2013.04.006. A modo de ejemplo práctico, es interesante ver lo que continúa diciendo Orón: “La experiencia que los niños entienden es la experiencia real de la vida. No se educa en la moralidad porque se les haga un discurso, sino porque se vive moralmente.” (Orón J. V., 2014b, págs. 232-3).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que posteriormente hemos retocado intencionalmente a medida que interpretamos nuestra vida; de hecho, poner palabras a una experiencia y conceptualizar ciertas sensaciones, como explica Charles Taylor (1985b), tienen el poder de modificar medianamente lo que sentíamos. Volviendo a la normalidad de nuestras experiencias, si evocamos un hecho emocionalmente cargado, ciertamente nos acordaremos con lujo de detalles de lo que sucedía. Por tanto, el sello que imprimen las experiencias afectivas ayuda a configurar el sistema de creencias y de valores que tendrá una persona, donde las emociones vividas experimentadas en situaciones reales parecen ser pasos fundamentales –de hecho, la neurociencia estudia también el mundo de las creencias a través de la red cerebral que denomina “Default Mode” (modo por defecto), y que veremos en la sección 4.4.2.

Por eso es importante acompañar el aprendizaje de los niños con experiencias placenteras, refuerzos positivos, con un ambiente cuidado y luminoso, con cierto espacio abierto hacia la naturaleza, actividades musicales,⁴⁹ etc. El aprendizaje será más fácil y llevadero. A modo de ejemplo, no es lo mismo contar un cuento a un niño de dos años de edad animando a los personajes y sobreactuando cuando tienen emociones, como enfados, sustos, sorpresas, alegrías, etc., que contar un cuento donde apenas hay rasgos afectivos. Los niños ejercitan la empatía básica con cuentos, entre otras cosas, pero, además, a través de ellos recuerdan con más facilidad lo que se pretende enseñar. En cuanto a la enseñanza básica o primaria, el alumno seguramente retendrá mejor en la memoria ciertos datos importantes si existe el humor de por medio, cuentos ilustrativos de problemas matemáticos, mitos de héroes en la clase de lengua, también el uso de textos literarios y mitológicos en la clase de ética, etc.⁵⁰ Luego no es de desestimar el

⁴⁹ Citando al psicólogo Oatley: “La música es desconcertante, porque puede conmover aunque no se refiera a nada; la música no es tanto el objeto de la emoción como lo que la causa (...). Hace un siglo los psicólogos han mostrado que la audiencia describe que la música crea emociones reales en ellos. Los escáneres cerebrales confirman esta conclusión.” (Oatley & Johnson-Laird, 2014) (*box 3*) Además, la filósofa Martha Nussbaum también dice algo similar: “La música parece estar profundamente ligada a nuestra vida emocional y, de hecho, quizá parece relacionarse con esta con más apremio y hondura que cualquiera de las otras artes. Se sumergen nuestras profundidades y expresa movimiento ocultos de amor, temor y alegría, que yacen en nuestro interior.” (Nussbaum M. , 2008). Por estas dos razones, crear actividades que contengan tanto el componente musical como de ficción/cuento tiene un alcance de gran impacto positivo en el desarrollo cerebral del niño.

⁵⁰ A propósito de esto, no es de desestimar el papel vocacional del maestro como una figura importante de transmisión de conocimiento; contrariamente a lo que propone la novedad de las nuevas tecnologías, en la educación no basta con la búsqueda autónoma de información proporcionada, por ejemplo, por la Web o por un *e-book*, sino que también es importante la relación humana entre el maestro y el alumno.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

papel vocacional del maestro como una figura importante de transmisión de conocimiento y de valores; contrariamente a lo que propone la novedad de las nuevas tecnologías, en la educación no basta con información proporcionada, por ejemplo, por la Web o por un *e-book* por muy interactivo que éste sea, sino una relación maestro-alumno.

Ahora bien, todo lo que se ha visto sobre la teoría del marcador somático –las “intuiciones” somáticas ayudan en el proceso de decisión racional –, lo que se ha visto superficialmente sobre la influencia cultural en adquisición de creencias, que es un fenómeno involuntario, y lo visto sobre la automaticidad de las reacciones emocionales conlleva una *suposición hipotética de inconsciencia para la elicitación emocional, o se sugiere, al menos, que la consciencia –al menos la consciencia fenomenológica –no es algo necesario en el proceso.*⁵¹ A modo de ejemplo, la importancia del ambiente afectivo en el desarrollo y aprendizaje de la persona queda manifestada en los casos en los que el propio sistema nervioso se defiende *automáticamente* ante experiencias afectivamente traumáticas. De ahí que se haya elaborado la diferencia entre memoria implícita y la memoria explícita. La memoria implícita tiene que ver con una actuación por causas inconscientes y automáticas: el cerebro evalúa solo el estímulo sin nosotros darnos cuenta, debido, quizá, al aprendizaje asociativo por ejemplo, o a la costumbre de percibir y valorar ciertos estímulos en nuestras experiencias más básicas. La memoria explícita, por el otro lado, es la memoria consciente entendida “pobremente” como aquellas experiencias y reacciones a las que podemos acceder verbalmente y ofrecer una descripción detallada de hechos con sus razones respectivas.

Otro ejemplo sobre el funcionamiento inconsciente de la memoria, los casos de estrés post-traumático son aquellos en los que una persona que ha sufrido un accidente no recuerda nada de lo que le ha pasado y parece que el acceso a la memoria a corto plazo está vetado por el propio cerebro. Asimismo, los horribles casos de violación o abuso sexual son también “borrados” de la memoria explícita o no son accesibles directamente o a través de una descripción verbal. No obstante, una persona que ha sufrido un abuso normalmente tenderá a olvidarlo hasta que, por ejemplo, vaya por el mismo lugar donde sucedió, escuche la voz de la persona que lo hizo, huelga a humedad

⁵¹ En la sección siguiente se verá que esta afirmación requiere de matices importantes.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

o a lo que sea que caracterizaba el sitio o, algo más común, cuando inicie una relación amorosa con alguien actuará sin sentido cuando, por ejemplo, haya aproximación corporal íntima. En cualquiera de los dos sexos es tan grande el daño provocado que la persona reacciona de manera ansiosa ante cosas que recuerden al suceso; pero presenta también diferencias de género. En el caso de una mujer, un daño en su sexualidad puede llegar a ser extremadamente complejo incluso a nivel cognitivo: pueden llegar a elaborar teorías y creencias sobre el “amor puro”, es decir, un amor en el que la atracción de la otra persona, manifestada en ciertos momentos como atracción sexual, aparece ante la mujer abusada como un amago de instintos o impulsos malvados que cosifican al otro. Todo ello sucede sin que la víctima sepa conscientemente por qué piensa esto, o no sepa exactamente por qué siente repulsa ante la persona que quiere. Puede que la cercanía que propician las relaciones amorosas haga que se vaya acordando de algo que pasó, pero que no sabe con exactitud qué y, dada la naturaleza intimidatoria del acto, tampoco quiere saber si fue cierto lo que cree que pasó.

Probablemente no haga falta llegar a experiencias de estrés post-traumático para ver la diferencia entre memoria implícita/explicita, ligadas respectivamente a experiencia consciente/inconsciente. Cualquiera de nosotros puede sufrir estrés, ansiedad, fatiga o tristeza simplemente por el hecho de que nuestros padres o educadores no nos han tomado en serio, no han tenido un pensamiento favorable sobre nuestro carácter, forma de ser o pasiones y gustos, o hemos percibido un profundo menosprecio en alguna de las facetas de nuestra vida. De tal forma que ante situaciones en las que percibimos algún tipo de intuición similar al escenario en que nuestros educadores hicieron ese menosprecio podemos manifestar comportamientos que no entendemos del todo. Por ejemplo, si una madre le dice a su hija “¿quién querrá compartir la vida contigo si eres de esa manera?”; si un padre le dice a su hijo “no llegarás a ninguna parte”; o cualquiera de los progenitores dice de modo despectivo “el estudio parece que no es lo tuyo”, se muestra en la vida ordinaria de las personas un daño difícil de curar producido por este tipo de creencias sobre los hijos –ya sean verbalizadas o no. La ansiedad, por tanto, podría venir provocada precisamente por no focalizar la causa que genera ese comportamiento dado que es una situación arraigada en lo más profundo de nuestra infancia.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

De aquí se puede obtener dos conclusiones prácticas de interés educativo. La primera conclusión es que tener o encontrar a un buen educador es importante. El buen educador saca lo mejor de su educando incluso cuando tiene rasgos negativos; en otras palabras, hace de lo negativo algo positivo porque nunca piensa mal de su alumno –somos capaces de lo peor, pero también somos capaces de lo mejor. De un niño con carácter fuerte puede decir “tú tendrás mucha fuerza en las cosas por las que haya que luchar”; de un niño que se distrae fácilmente puede decir “tú serás un gran artista porque el arte necesita creatividad y cierta distracción”.⁵² El buen educador enfoca los rasgos de temperamento y los gustos subjetivos de cada educando hacia actividades valiosas, manteniendo siempre lo propio y las habilidades de cada uno. Si el niño ha sido educado con amor y sin exigencia neurótica por parte de los padres –en una dinámica de aceptación de sus gustos, voluntad o vocación –tendrá consecuencias positivas en su autoestima y en el grado de proyección hacia el futuro (sentido), así como una menor predisposición a depresiones. Vemos, pues, que la memoria implícita está presente en nuestra conducta porque almacena ciertas conexiones de aprendizaje y de memoria emocional y las “empaqueta” –para ahorrar energía –formando parte de nuestras experiencias cotidianas, no sólo para lo malo o, en este caso, las experiencias negativas, sino para las experiencias positivas, de las que somos incluso menos conscientes aunque notablemente ayudan más de cara a la vida lograda.

La segunda conclusión es que cuando no tenemos acceso verbal o directo hacia ciertas emociones y no encontramos su causa, el terapeuta o una persona cercana puede ayudarnos a objetivar nuestras descripciones o a darnos cuenta de una valoración inconsciente. Esto es lo que subyace a la idea estoica y espinosiana de comprender las pasiones: tener una idea clara de las mismas hace que, si son negativas o exageradas, vaya disminuyendo la intensidad del malestar que producían. En este sentido, no es extraño abogar en filosofía por una teoría contextualista sobre las emociones, como hace Ronald de Sousa:

⁵² Baird *et al* (2012), han investigado sobre la capacidad creativa cuando se “activa” el modo *default* del cerebro, esto es, cuando parece que nuestras ideas vuelan solas en un momento de distracción, o en sueños cuando dormimos. El artículo titula “Inspired by Distraction: Mind Wandering Facilitates Creative Incubation”, *Psychological Science* 23 (10): 117-122. Se puede acceder a un resumen en la web: <http://prezi.com/vczf-jcmhac8/baird-et-al-2012-inspired-by-distracton-mind-wanderi/>.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Mi propia visión resultará ser justa y fuertemente contextualista. (...) Las emociones son mejor recordadas como una clase de percepción (...). Nuestra valoración original con estas propiedades –propiedades axiológicas –retrocede a nuestra experiencia de los *escenarios paradigmáticos*, pequeños dramas en los que nuestras capacidades naturales para las respuestas emotivas fueron registradas. (de Sousa, 1987, pág. 45).

Lo que de Sousa entiende por escenario paradigmático es la contextualización en la que el niño, partiendo de predisposiciones biológicas innatas como la sonrisa o el enfado, va adquiriendo el vocabulario emocional pertinente a la relación con los demás. Entonces el niño evalúa el *objeto* o estímulo que pudo provocar la emoción relacionándolo al *foco* que tiene incorporado, apareciendo así el *objeto formal* o evaluación que moldea la situación concreta y el estímulo.⁵³ Si uno de los primeros *focos* o centros de atención del niño es el cariño paternal/maternal, fraterno y todo lo que atañe a ello, entonces muchos escenarios donde se aprenden las emociones estarán relacionados a la historia concreta con estas personas cercanas. En segundo lugar, la adquisición de vocabulario y pensamiento emocional incluye también los componentes culturales que se dan, por ejemplo, cuando se relatan cuentos clásicos o relatos religiosos que concentran las creencias de lo valioso, y escuchando cómo una persona puede reaccionar ante el valor: “En suma, el rol de los escenarios paradigmáticos en relación a las emociones es análogo a las definiciones ostensivas de un sustantivo común.” (Ibíd. pág. 184).

Ciertamente, todas estas experiencias van conformando un sistema de valoraciones que muchas veces es inconsciente pero que, no obstante, puede aflorar a la consciencia con ayuda externa. Estos pequeños dramas de nuestra infancia pueden, asimismo, provocar múltiples respuestas relacionadas con las emociones: algunas experiencias negativas pueden dar lugar a la ansiedad, la dejadez, ira, la frustración, etc.; si son experiencias positivas aparecen comportamientos como la alegría cuando uno se siente identificado con lo que hace o cuando siente confianza en uno mismo.

⁵³ El objeto, el objeto formal y el foco son tres elementos de la teoría clásica de las emociones que se desarrollarán mejor en la sección 4.4.3. En principio, el objeto es el estímulo de la emoción; el objeto formal es la evaluación o calificación dirigida al estímulo y que define el tipo de emoción (el objeto es algo reprobador, embarazoso, amenazante, etc.); y el foco de la emoción es el trasfondo en el que sucede la emoción, es decir, lo que la persona considera importante en su esquema de valores y que el objeto está trastocando o modificando, ya sea para bien o para mal.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Ahora bien, como señala de Sousa, que los escenarios contribuyan a la valoración de las emociones no implica que luego no se puedan revisar o que reasignemos una significación. Un paradigma valorativo puede ser desafiado por algunas consideraciones mayores como, por ejemplo, que un hijo justifique y matice el escenario paradigmático de alguna situación negativa con su padre una vez conoce, por medio de un tercero, la historia de sufrimiento que tuvo su padre. Por ello, la psicología que intenta ayudar a la persona retrocediendo a la infancia y haciendo consciente estos escenarios paradigmáticos normalmente tiene mayor éxito, aunque el recorrido y el desgaste sea mayor, que aquella que se centra sólo en obtener resultados de mejora rápidos y eficientes.

Argumentos en contra

4.3. Algunas dudas y problemas sobre la teoría del marcador somático (MS) y teorías de la decisión

La teoría del MS es muy importante porque ofrece apoyo científico a ciertas intuiciones filosóficas de tinte humeano, aunque no en su versión radical, sobre la influencia de las pasiones sobre la razón, enfrentándose al intelectualismo dominante de la cultura occidental. Por ejemplo, ofrece cierto apoyo a lo que ya Frankfurt expuso en el año 1988:

Es un error fundamental considerar que cualquier oleada de emoción contra el juicio es un levantamiento de lo irracional (...) En un sentido más sustancial, los sentimientos pueden concordar mejor con la razón que el juicio. El juicio de una persona puede ser radicalmente contrario a la razón. Por tanto, el hecho que su juicio guíe su conducta no significa, en sí mismo, que esté actuando racionalmente. En realidad, bien podría ser que el desajuste entre su voluntad y su juicio sea precisamente lo que le salva de la irracionalidad. (Frankfurt H. , 2007d, pág. 189).

En efecto, a veces tenemos sensaciones profundas o ciertas intuiciones emocionales que no son fácilmente explicables y que influyen a la hora de decidir. Éstas pueden intervenir y cambiar el curso de lo racionalmente factible, y esto no significa que se nos desprovea de nuestra facultad “autónoma” de decidir o de hacer el ejercicio de dar peso a ciertas razones. Como dice el filósofo Carlos Moya hablando sobre la teoría del MS:

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Cuando estos sentimientos son fuertemente negativos, conducen a los agentes a rechazar esa alternativa. Esto no debería tomarse en el sentido en que puede dañar nuestra voluntad racional, dado que nuestras disposiciones emocionales no son extrañas a nosotros mismos; son una parte esencial de nuestro ser agentes; además, muy a menudo estas reacciones emocionales ponen límites razonables a algunos cursos de acción necios o inhumanos a los que nos podría conducir un razonamiento puro. (Moya C., 2013, Manuscrito no publicado).

No obstante, el problema de la teoría del MS tal como la proponen Bechara *et al.*, cae del lado contrario. Automatiza nuestro comportamiento y debilita el acceso consciente a los sentimientos, como si los agentes no pudiéramos participar en cierto diálogo emocional/racional en el impulso primario de la emoción. En este sentido, la teoría del marcador somático ha sido criticada. Maia y McClelland cuestionaron los fundamentos y los pasos de la hipótesis del marcador somático repitiendo el juego de cartas con un cuestionario más sensible a la apreciación del conocimiento explícito de los jugadores. En la discusión del artículo observan lo siguiente:

Hemos hallado que cuando nuestros participantes se comportan aventajadamente en el IGT (*Iowa Gambling Task*), (i) ellos ya tienen acceso consciente a cuáles son las barajas buenas y malas; (ii) ellos ya tienen un conocimiento explícito y verbal que podría proveer la base para los juicios y el comportamiento. Nosotros, por tanto, no hemos encontrado apoyo para las alegaciones de Bechara *et al* de que, en este juego, “la predisposición inconsciente guía el comportamiento antes de que el conocimiento consciente lo haga y que esa predisposición ocurre antes de que el sujeto sea consciente de la bondad o la maldad de la elección que está a punto de hacer.” (Maia & McClelland, 2004, pág. 16078).

La crítica está fuertemente dirigida a lo que consideran un error de interpretación en los procesos conscientes o inconscientes. Bechara *et al* deducen de los resultados obtenidos en el *Iowa Gambling Task* (IGT), explicado en el argumento 1 *a favor* del análisis del segundo presupuesto (sección 4.1.), no sólo que no hace falta los procesos conscientes sino que son los procesos inconscientes los que dirigen la decisión y su consecuente acción adaptativa. Maia y McClelland critican, en primer lugar, que, por ejemplo, el uso de las señales SCR –las respuestas anticipatorias de la piel, como la sudoración –no tiene por qué estar directamente relacionado con el otro tipo de señales denominadas marcadores somáticos –señales o representaciones neurales de tipo

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

afectivo –como causantes del comportamiento adaptativo. Las respuestas anticipatorias de la piel en efecto se registran y parece que se dan antes de predecir los resultados malos cuando el jugador va a escoger una carta de la baraja que “intuye” que es mala; no obstante, también se ha visto en otro experimento hecho por Tomb, Hauser, Deldin, y Caramazza (2002) en el que se reproduce el IGT, que están ligadas al estado dubitativo sobre escoger esa baraja o no debido quizá a la alta variabilidad de la penalización obtenida anteriormente: “Sin embargo, los marcadores somáticos pueden ser tanto positivos como negativos, y bajo conflicto o duda ayudan a rechazar o a apoyar una opción de acción.” (Tomb, Hauser, Deldin, & Caramazza, 2002, pág. 1104).

Aunque en su momento Bechara *et al* responden al experimento de Tomb *et al*, sigue quedando una pregunta en pie que ellos mismos se realizan para futuras investigaciones y que expondremos en la conclusión de este apartado; pero antes cabría tener en cuenta las recriminaciones que los primeros autores hacen:

Sin embargo, Bechara, Damasio y colegas todavía no tienen evidencia para otros indicios del estado corporal que podría indicar, solo o junto con respuestas anticipatorias de la piel, la bondad o la maldad de cada baraja.⁵⁴ Más todavía, (...) nuestros hallazgos elevan la posibilidad de que los estados somáticos que los participantes sienten durante el juego reflejan un conocimiento conscientemente accesible. (Maia & McClelland, 2004, pág. 16079).

Una de las conclusiones que ofrecen Maia y McClelland sobre las respuestas anticipatorias de la piel es que, más bien, estas suceden porque ya hay conocimiento consciente del juego que guía el comportamiento.

La segunda crítica más importante es que en el IGT original hay tres pacientes de diez que tienen lesiones en la corteza prefrontal ventromedial, caracterizados, entre otras cosas, por una ‘impulsividad cognitiva’ y por ‘no saber retrasar la gratificación’, de tal forma que, sabiendo conscientemente de qué iba el juego, solían escoger la baraja mala. Maia y McClelland también critican esto usando investigaciones previas de Rolls y colaboradores,⁵⁵ por ejemplo, diciendo que ellos también tenían pacientes con este

⁵⁴ Debido a que, en el IGT original, las SCRs se dan antes de escoger una baraja mala, interpretando así que ciertas señales somáticas intervienen en la buena decisión al prever los buenos resultados.

⁵⁵ “Los déficits observados [déficits en pacientes con daño en la corteza orbitofrontal relacionados a seguir respondiendo con la misma conducta a estímulos positivos que ya no existen más en el juego que

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

tipo de lesión cortical pero creen que “la deficiencia de estos pacientes consiste en no adaptar su comportamiento (no su conocimiento) a un contratiempo contingente.” (Ibíd., pág. 16080). Luego si se trata más bien de un fallo en el comportamiento, no se deduce de aquí que la lesión provoque un desajuste en el marcador somático que supuestamente contribuye a tomar decisiones ventajosas.

Cabe añadir dos detalles más a la crítica hecha sobre los pilares de la teoría del MS. La primera, es que, como dicen Maia y McClelland, todo lo dicho no quita que, en efecto, a veces no sepamos conscientemente por qué actuamos de cierta manera, o por qué estamos tristes, o por qué tenemos sensaciones profundas de falta de sentido, etc. Si se nos pregunta qué nos ha llevado a elegir cierta opción no sabríamos elaborar un informe verbal completo. Pero esto tampoco nos debe llevar a la conclusión reduccionista de que normalmente nuestras decisiones son siempre automatizadas. El problema es que solemos encontrar este tipo de reducción en la psicología cognitiva y ciencias aplicadas porque, además, la automatización de ciertos procesos mentales salva varias lagunas que deja tras de sí la teoría del evolucionismo. A modo de ejemplo, podríamos citar el artículo de Aguado, sabiendo que detrás de su artículo hay soporte bibliográfico y experimental de varios científicos:

La experiencia previa de las consecuencias asociadas a situaciones similares automatiza el proceso evaluativo inicial, que se reduce a la activación asociativa de sistemas de reacción fisiológica ante conductas o estímulos cuyo valor afectivo ha modificado la experiencia. La posterior valoración consciente de la situación y la decisión consecuente tienen lugar sobre el fondo del estado afectivo, inducido por los ‘mensajes’ implícitos y no proposicionales que proporcionan los procesos más primitivos y globales de análisis de los estímulos. (Aguado, 2002a, pág. 1165). (Subrayado mío).

El problema se acentúa cuando trasladamos este modelo a explicar cómo surgen las emociones morales. Como veremos (cfr. sección 7.1.), si bien la empatía tiene una base biológica que también compartimos con algunos mamíferos, es una deducción muy apresurada concluir que si una respuesta moral se basa en los mecanismos de la

se enseña,] son entendidos como un fallo en el suprimir, o ajustar, las asociaciones previamente aprendidas entre estímulos y refuerzos primarios (por ejemplo, recompensa o castigo).” (Rolls, Hornack, Wade, & McGrawth, 1994, pág. 1518).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

empatía, y ésta, a su vez, se basa en el mismo tipo de automatismo propuesto por Damasio, entonces la respuesta moral es una “acción instintiva no sometida a un proceso consciente:”

Cuando el sujeto presta atención al estado del objeto, las representaciones neurales del primero de estados similares se activan automáticamente. Cuanto más cercanos y parecidos sean sujeto y objeto, más fácil será que la percepción del sujeto active respuestas motoras y autonómicas que coincidan con las del objeto (por ejemplo, cambios en el pulso cardíaco, la conductividad de la piel, la expresión facial o la postura corporal). Esta activación permite al sujeto «ponerse en la piel» del objeto, compartiendo sus sentimientos y necesidades, lo cual promueve a su vez la simpatía, la compasión y la capacidad de ayuda. El Mecanismo de Percepción-Acción (MPA) desarrollado por Preston y De Waal (2002a) concuerda con la hipótesis del marcador somático de Damasio (1994) [...]. Las explicaciones que ven la empatía como un proceso cognitivo superior descuidan estas reacciones instintivas, que son demasiado rápidas como para estar sometidas a un control consciente. (De Waal, 2007, págs. 64-5).

El segundo detalle es que el IGT pretende ser una imitación de cómo tomamos las decisiones en la vida real. Es difícil conciliar teóricamente esta propuesta en nuestro quehacer cotidiano. Puede que decidir si casarse con la persona *x* o no casarse no sea idéntico a dejarnos guiar por sensaciones corporales cuando vamos a seleccionar una carta de la baraja buena o escoger entre un helado de chocolate o vainilla. Nuestra tesis en esta sección es que, *en el proceso de decisión, el contenido sobre el que decidimos marca una diferencia cualitativa y substancial sobre ese mismo proceso y sobre cómo llegamos a las conclusiones que queremos, especialmente si el contenido roza cuestiones valiosas y de carácter ético*. Para ilustrar esta idea nos apoyaremos en dos filósofos que ofrecen, a su vez, dos ejemplos, Frankfurt y Kane. En cuanto a Frankfurt:

La voluntad de un agente racional no es necesariamente, pues, algo hueco o vacío de carácter substancial. No es necesariamente algo tanto formal como carente de contenido, no teniendo así ninguna propensión inherente en sí misma. Si la voluntad de una persona fuera un instrumento completamente des-caracterizado, sin ninguna capacidad más que convertir su juicio sobre lo que hacer en una expresión efectiva de sus poderes activos, entonces llegaría a asemejarse a lo que Rawls denomina una “persona desnuda”. (Frankfurt H. , 2007d, pág. 190).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Lo que Rawls entiende por “persona desnuda” se atribuye a la concepción utilitarista; es decir, el exceso de ponderación racional sobre aquello que promete un suplemento de satisfacción o bienestar para una mayoría o para la persona propia hace que, quizá, haya personas dispuestas a considerar convicciones y objetivos nuevos cualesquiera que sean, incluso a abandonar responsabilidades, lealtades y compromisos.⁵⁶

La vida cotidiana contradice que la voluntad y, en ella, las pequeñas decisiones cotidianas, sean un mecanismo que procesa cualquier contenido siempre de la misma forma, sino que, como veremos más adelante (sección 6.3.) lleva necesariamente dentro un contenido cualificado, y no es lo mismo si el contenido es en esencia moral, estético, económico, etc. Dando por sentado que la voluntad y, con ella, las decisiones que tomamos, no es algo carente de contenido o algo neutral que opera según el valor de un estímulo concreto –ya sea un valor neural, valor ecológico o un valor adaptativo – sí que puede ocurrir que las teorías de la decisión se centren en la gratificación posterior que *creemos* obtener después de una decisión, midiendo, así, todas las decisiones con un mismo parámetro: criterios placenteros. Este sistema de medición no es válido sólo para la ciencia. Hay corrientes filosóficas –utilitarismo o pragmatismo moral –que también hacen un uso exagerado del mismo.

A continuación veremos que, en efecto, muchas decisiones se guían por la gratificación que creemos obtener, siendo que esta gratificación no es operada por un “sistema cerebral primitivo” sino que, más bien, se razona mayormente en la corteza prefrontal. Pero cabe advertir, de nuevo, que es posible encontrar otro reduccionismo, en este caso, moral, como el expuesto en las características de “la persona desnuda” de Rawls. A veces hay que tomar decisiones entre A y B, donde las razones para A son inconmensurables con las razones para B. El término “inconmensurable” quiere decir que las razones que nos llevan a optar por A no se pueden medir con los mismos parámetros que las razones que nos llevan a optar por B; ambas opciones entran, así, en conflicto. Como consecuencia obtenemos que, debiendo optar necesariamente por A o

⁵⁶ (Ref. Rawls, “Social Unity and Primary Goods,” en A. Sen y B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*. Cit. Frankfurt, 2007c, pág. 179). Frankfurt también ejemplifica esta voluntad descaracterizada como el antiguo concepto teológico de “alma:” algo igual en todas las personas, que no es afectado por la experiencia y que no identificamos con nada concreto propio de lo que seamos conscientes.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

por B, ya se escoja la opción A o B, da la sensación de que uno siempre pierde algo. La pérdida de la opción descartada no se puede cuantificar con el mismo parámetro de medida que la ganancia obtenida con la opción tomada. A modo de ejemplo, haber elegido mal el banco para una hipoteca puede suponer pérdidas monetarias: la pérdida monetaria se pesa en la misma balanza en la que objetivamente podemos penalizar a la persona por “haber escogido mal”. No obstante, para ilustrar de un modo sencillo la “incomensurabilidad” de razones, podemos tomar un ejemplo que propuso el filósofo Robert Kane:

Un ejecutivo va corriendo hacia una reunión importante que tendrá lugar en pocos minutos y que puede tener consecuencias importantes para su carrera, cuando se encuentra en su camino a la víctima de un asalto, que ha sido herida y necesita ayuda urgente. Hay dos opciones abiertas para él. Puede pararse y cuidar de la víctima porque necesita ayuda; puede irse a la reunión porque es muy importante para su carrera –esperando, quizá, a que alguien socorra a la víctima. La primera es una razón moral y la segunda es una razón prudencial. (Moya, C., 2013, Manuscrito no publicado).

La decisión que tome esta persona que corre hacia su reunión no es fácilmente explicable en términos de la teoría del marcador somático –aunque quizá ayude los posibles pinchazos de la conciencia o las emociones morales de tinte más básico como la compasión. De hecho, aquí se necesitan, como propuso Joseph Raz, “razones de segundo orden”,⁵⁷ o como propuso Charles Taylor, “evaluaciones fuertes:” “Una reflexión sobre la clase de seres que somos nos lleva al centro de nuestra existencia como agentes.” (Taylor C. , 1985a, pág. 26). En su artículo, Taylor expone que los agentes podemos diferenciarlos en dos tipos de evaluadores: el evaluador débil y el evaluador fuerte. El primero toma sus decisiones sobre la base de criterios pragmáticos, donde optando por A se obtienen mejores resultados que optando por B. El evaluador débil resuelve los conflictos con una visión a corto plazo y donde es prioritario aquello que genera mayor bienestar, mayor calidad de vida o mayor apetencia para el sujeto.⁵⁸

⁵⁷ Término empleado por Joseph Raz en su artículo “Reasons for Actions, Decisions and Norms.” *Mind* (1975), 84 (1): 481-499.

⁵⁸ Al final, y en consonancia con la visión que criticamos en el trabajo, podríamos decir que la ciencia en general se inclina a sostener que cualquier opción tomada suele ser tomada en base a criterios “adaptativos” tanto para el individuo como para la especie. Luego las opciones morales que benefician a

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Al final, este tipo de evaluación, viene a decir el autor, es cuantitativa, es decir, que sus criterios se pesan con la misma moneda –se trata del mismo tipo de decisión que usa la teoría moral del utilitarismo. Pero también existe otro tipo de evaluación de carácter introspectivo y más fuerte, ligado especialmente al agente que toma las decisiones y que no mide lo que quiere con la misma moneda que los criterios pragmáticos o de solución rápida, sino que el agente que evalúa es capaz de caracterizar sus motivaciones en un vocabulario cualitativo y valorativo –por ejemplo, describir su opción como algo que “vale la pena.” Así pues, lo que uno gana no se centra tanto en un resultado rápido e inmediatamente placentero sino en las consecuencias de una *reflexión fuerte* guiada por el tipo de persona que quiere llegar a ser –proceso de largo entrenamiento interior y con resultados a largo plazo. Taylor pone un ejemplo llamativo para diferenciar un tipo de evaluación del otro:

Que el odio, la venganza o devolver mal por mal es algo a lo que tendemos, pero que puede haber una forma superior de ver nuestras relaciones con los demás, es superior no en tanto que produce consecuencias más placenteras –menos contiendas, dolor o mala sangre (que vendría a ser el tipo de criterio cuantitativo o utilitario y que por supuesto que tiene su atractivo) –sino que nos conduce a vernos a nosotros mismos y a los demás más ampliamente, más objetivamente y más verdaderamente. Uno es una mejor persona, con una visión más serena y amplia cuando es capaz de actuar desde este punto de vista. (Ibíd., pág. 67).

Volviendo al ejemplo del ejecutivo, la evaluación fuerte se ejemplificaría en la pregunta de “¿qué tipo de persona quiere ser este ejecutivo?,” para lo que se necesita un acceso consciente –si no es un acceso consciente inmediato, lo ha debido ser previamente y por eso predispone a la decisión rápida en casos urgentes.⁵⁹ De lo contrario, nos guiaríamos demasiado a menudo por criterios pragmáticos o utilitarios –

otro y en las que, a veces, hay pérdida para uno mismo, vienen a ser también de este calibre, es decir, cuantitativas –al fin y al cabo uno siempre debe salir beneficiado.

⁵⁹ En el tema de las predisposiciones emocionales existe mucha aglomeración conceptual aunque nosotros lo hayamos simplificado con el ejemplo del ejecutivo. De hecho, parece ser que cuando una persona va madurando y gana en experiencia o en sabiduría, el cerebro tiende a funcionar más intuitivamente. No precisa pasar por todos los procesos deductivos en la toma de decisiones. Es decir toma atajos –hay que tener en cuenta que a partir de los 30 años perdemos volumen cerebral y volumen de sustancia gris y que esta pérdida se acelera con las décadas –por lo que en muchos casos las decisiones se apoyan en buena parte en la memoria racional y, sobre todo, emocional, englobando tanto las creencias de lo aprendido y lo vivido como sus consecuencias (que influirán en futuras decisiones). De hecho, una interacción de todos estos sistemas mentales no se lleva a cabo en milisegundos, sino que tienen historia.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

al menos cierto “impulso” egocéntrico en los seres humanos tiende a ello. En el caso del ejecutivo las prioridades siguen sin poder medirse con la misma regla: ¿Cómo sale ganando? ¿Si ayuda al otro y, por tanto, se considera a sí mismo un ser compasivo que tiende la mano al necesitado? (Opción A). Si va a la reunión y deja de lado al herido, ¿se podría considerar a sí mismo como una persona dedicada al trabajo y a la vida profesional responsable? (Opción B). Si opta por A ¿diríamos de él que no es responsable con el trabajo? Si opta por B ¿diríamos de él que no es un ser compasivo o que es insensible? Realmente entran en conflicto los resultados de ambas opciones. Considerar estas opciones como simplemente cuantitativas y conmensurables en sus criterios placenteros o financieros es reducir la experiencia humana enormemente.

Sobre la base del ejemplo de Kane, podríamos ofrecer una lista ilustrativa de lo que sería considerar el peso de la decisión en razones conmensurables, algo que coincidirá con la investigación científica sobre la toma de decisiones que expondremos en la siguiente sección, advirtiendo que los dos últimos ítems (e y f) son útiles para ver la complejidad de nuestra experiencia humana, pero no entran en el parámetro de “conmensurabilidad”:

- a) La razón es económica: (no ayuda al herido) pierdo tiempo/dinero para acudir a una cita que me puede reportar beneficios si auxilio a esta persona.
- b) La razón es cuestión de reputación: (no ayuda al herido) ¿qué pensará mi jefe o los compañeros de trabajo? No voy a quedar bien, llegando tarde no voy a hacer lo que se espera de mi valía laboral.
- c) La razón es una obra de caridad: (ayuda al herido) tengo memoria de situaciones similares que reportaron ganancia moral conmigo mismo y también en mi grupo social, que comparte mis creencias humanitarias. (Tiene que ver con la coherencia y la satisfacción personal; y si el hecho trasciende, posible fama en el grupo, luego volvemos a b)).
- d) La razón es de coherencia con la educación recibida: (ayuda al herido) me han educado en la creencia que ayudar al prójimo es importante y dejarlo abandonado es un error moral; probablemente me sienta mal si lo abandono. (Tiene que ver con el sistema de creencias evaluativas sobre el bien y el mal).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

- e) La razón es una “emoción básica:” (no ayudo al herido) me repugna la sangre, la suciedad, la enfermedad o la pérdida de armonía y belleza corporal estética (asco).
- f) La razón es una cuestión de estado de ánimo: (no ayudo al herido) si estoy deprimido por cualquier otra cosa probablemente no me sienta con ánimos de recibir una reprimenda de mi jefe si llego tarde al trabajo.

Antes de entrar a comentar estas variantes, cabe señalar que *e)* no influirá tanto en la decisión de ayudar a la persona. El asco puede reprimir la decisión de socorrer al herido pero no quita que uno no pueda perder tiempo llamando a los servicios de emergencia o buscando a alguien capaz de ayudarlo. El asco, en este caso, es compatible con la compasión, siendo que la compasión es una emoción moral imprescindible para las decisiones de este calibre y para la vida ética, como veremos más adelante. En cuanto a *f)*, sobre el estado de ánimo habría mucho que decir, al menos desde el punto de vista de la neurología o la psiquiatría. Si cuando sucede el encuentro con un herido el ejecutivo tiene un ánimo deprimido –el nivel de serotonina es bajo en las sinapsis neuronales–probablemente pase de largo porque puede no sentirse capaz de enfrentarse a las consecuencias de tener que justificar laboralmente que ha llegado tarde. Tendería más bien a un pensamiento fatalista irremediable: “todo está decidido, este hombre es un pobre desgraciado y era su destino, además yo no tengo fuerzas para hacer nada por él,” siendo que este pensamiento influirá probablemente en su decisión. Una persona deprimida toma decisiones morales⁶⁰ o vitales como casarse, tener un hijo, abortar, tratar a los demás justamente, suicidarse, salir o no salir de casa, comer o no comer, etc., de forma totalmente sesgada y como consecuencia de una alteración bioquímica cuantitativa de un neurotransmisor cerebral que impregna las sinapsis y desequilibra las relaciones de las redes cerebrales. Ahora bien, en estos casos, algo que puede contribuir a un cambio en las decisiones es que esa persona reciba un gesto de cariño o de apoyo incondicional, una palabra de esperanza, una situación en la que perciba que ella es importante para otro, etc. Porque al final, bien por medio de estas

⁶⁰ Nos preguntamos si lo que ocurre a nivel moral en una persona deprimida también ocurriría a nivel prudencial, aunque creemos que no: la moralidad parece tener más peso, al menos, emocional. Cuando estamos deprimidos desaparece, muchas veces, los actos de ayudar a alguien, contribuir a la beneficencia, etc. Pero no creemos que influya de la misma manera que en la toma de decisiones por razones prudenciales.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

situaciones o bien, si la situación es más aguda, por la aportación de un fármaco que aumente el neurotransmisor, esa persona podrá plantear las decisiones de forma diferente –esto no es un absoluto puesto que en muchos casos, sin el fármaco, tampoco se conseguirá nada, especialmente en los casos de depresión endógena. No obstante, si sólo se trata de una temporada de desánimo, los factores externos de apoyo influirán enormemente en las decisiones morales y vitales de esa persona.

En cuanto a los ítems a), b) y c), parece que las razones siguen siendo conmensurables: la pérdida es, al fin y al cabo, algo que aumenta el egocentrismo o premia la conducta socialmente, ya sea por cuestiones económicas o de reputación. Quizá la caridad sea un punto y aparte, pero parece que en nuestros sistemas cerebrales la caridad también tiene recompensas gratificantes similares a la recompensa financiera –cfr. tabla 4. No obstante la caridad tiene un punto de inflexión sobre el que vale la pena detenerse. En efecto existen sentimientos de bienestar –relacionados con la dopamina – que acompañan a una acción solidaria, como irse a un lugar “pobre” a ayudar a niños huérfanos. Pero uno de los problemas que aparece es que, si el acto se repite, y la persona actúa solidariamente por la consecuencia que este acto trae –sentirse bien – entonces el acto pierde lo que de caritativo tenía: ayudar a los niños. Por eso la cuestión moral es más espínosa de tratar que cualquier otra en cuestiones de decisión. Muchas veces confundimos el fin ético con la consecuencia y si esto sucede, entonces prima en el individuo su sensación fenomenológica de bienestar antes que responder ante el sufrimiento del otro. Por eso ya dudamos si se trata de una obra de “caridad”.

En cuanto al ítem d), no está tan claro que la razón de coherencia con la educación recibida forme parte del mismo sistema de recompensa cuantitativo y de carácter egocéntrico que el anterior. Si el movimiento básico es ayudar a otro para sentirme bien conmigo mismo o para no sentirme mal con la educación religiosa/moral recibida, por ejemplo, en efecto, sigue siendo un criterio medible en los mismos parámetros que los demás ítems anteriores. Pero si el movimiento básico es que, por supuesto, partiendo de bases educativas apropiadas en tanto que no somos seres aislados ni autodidactas, ayudo al herido guiado por su bienestar y no el mío –tendré que aguantar, como mínimo, la reprimenda de haber llegado tarde –, además de participar de un sistema emocional activo y adecuado, como es sentir compasión por mi semejante, entonces no queda tan

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

claro que se trate sólo de razones “financieras” o egocéntricas.⁶¹ Aquí entran en juego muchos factores que se intentará esbozar a lo largo del trabajo. Entre otros, se puede mencionar la exigencia que cabe hacer a cada persona de reflexionar sobre las creencias recibidas –esto se exige especialmente si la persona ha crecido en un entorno que propicia, o en el que subyace, cierto respeto por lo demás. Esta reflexión potente no debe ser conducida por una educación de carácter racionalista o fríamente financiera, sino también emotiva: una aceptación de la emoción o primera intuición, sin tajarla con otro tipo de justificaciones quizá más racionales o ideológicas.

No obstante, volviendo al ejemplo simplificado del ejecutivo, el proceso de evaluación fuerte que se pide en la educación apropiada a cualquier persona seguramente hará declinar su respuesta hacia un lado u otro. El conflicto, no obstante muestra que el contenido de nuestras decisiones es importante. Es más, *si el contenido de nuestras decisiones no fuera importante, sino que lo verdaderamente importante es la máquina que procesa, es decir, la función y sus mecanismos de recompensa, correríamos el peligro incluso de ser irracionales.*⁶² Si las razones para A o para B, para tomarse un helado de chocolate o casarse, para elegir tomar una paella o pegar a una persona inmigrante, se pueden pesar en la misma balanza, es decir, si el contenido de las razones fuera siempre conmensurable y razonablemente medible en base a las consecuencias –como plantean ciertas filosofías morales como el utilitarismo –entonces muchas de nuestras acciones serían arbitrarias e incluso más inhumanas de las que a veces lo han sido a lo largo de la historia.

Para ilustrar el caso de la irracionalidad extrema a la que podríamos llegar –sería un caso exagerado, pero siguiendo el argumento, podría darse –Camus esboza un

⁶¹ Si bien es cierto que las decisiones finalmente necesitan afianzarse en consecuencias satisfactorias, ya sea con el resultado obtenido o con uno mismo, el proceso de la información o el estímulo no parece ser idéntico en todas las decisiones. *No es lo mismo llegar a la satisfacción personal por razones egocéntricas que incluir en esa satisfacción el logro personal de haber crecido interesado también por mis semejantes y la consiguiente lucha con conflictos morales que ello ha supuesto.* Es decir, la experiencia ganada y el compartir la vida con los demás –empatía y compasión –deben ser criterios a los que debemos prestar una delicada atención para poder decidir en cuestiones morales.

⁶² Esto no quiere decir que efectivamente no haya en el cerebro ciertos núcleos que tengan mayor relevancia y se asocien a determinados procesos de decisión, tal y como muchos trabajos han puesto de manifiesto. Ahora bien, que haya unos núcleos o un procesamiento básico para la decisión tampoco quita que otras muchas áreas estén contribuyendo al resultado total del proceso como la memoria, las emociones que marcaron en la infancia, la consciencia, la voluntad, la reflexión, etc. Estas áreas son las que se olvidan a menudo, especialmente las tres últimas, que implican los reduccionismos que se comentan a lo largo del trabajo.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

personaje que da que hablar en su famosa obra *El Extranjero*. Es fácil percibir la crítica que realiza el autor a la postmodernidad y al nihilismo del siglo XX: una vida carente de valores y de trascendencia o algún tipo de sentido; una vida que no asigna valor a las cosas y, como tal, responde a de la realidad de forma espasmódica –debido, como veremos, a la falta del componente eudaimonista necesario. Muchas de las razones que ofrece Mersault, el protagonista de la novela, al margen de moverse por deseos sencillos guiados por gustos o apetencias a corto plazo –deseos de primer orden— son, cuanto menos, irracionales. Así, por ejemplo, cuando el juez pregunta a Mersault por qué mató a un árabe –debido a una pequeña contienda que inicia un “amigo” –, después de un largo silencio dice lo siguiente:

Me levanté, y como tenía deseos de hablar dije más o menos al azar, que no había tenido intención de matar al árabe. El presidente contestó que... le complacería que precisara los motivos que habían inspirado mi acto. Mezclando un poco las palabras y dándome cuenta del ridículo, dije rápidamente que había sido a causa del sol. En la sala hubo risas. (Camus, 1981, pág. 121).

En efecto el sol le molestaba, era un día caluroso de verano y estaban en la playa a la hora de comer, el sudor le goteaba por la frente, etc. Aun así, la relación entre la decisión para disparar a alguien y las razones que alega –el sol –parece incoherente. Una razón para estar disgustado a causa del calor no justifica un asesinato.

Quizá se podría decir que, muchas veces, las razones para decidir son guiadas por las pasiones, y entonces sí que tendría algo de *coherencia* la justificación pasional de una decisión moral dentro de la cotidianeidad de la vida –como a lo mejor podría suceder en el caso del ejecutivo cuando no se detiene a ayudar al herido. No obstante, una de las reflexiones de Frankfurt, cuyo objetivo es desmitificar esta hábil intuición que propone explícitamente Hume, puede venir también en nuestra ayuda –aunque tomamos la cita con otro propósito diferente al de Frankfurt: “Hume atribuye irracionalidad sólo cuando una creencia no es coherente consigo misma o con los hechos. Alguien que prefiere su (salvar su) dedo (de un arañazo) a salvar el mundo (de su destrucción) podría no ser irracional en este sentido.” (Frankfurt H. , 2007d, pág. 186). El hecho es que, como dice Frankfurt, sólo llegar a plantearse esta situación ya roza la locura, que es lo opuesto a la racionalidad. La cordura mental, en este sentido, lo racional, no tiene que ver con qué opción es preferible, sino con que este individuo ha

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

sido capaz de plantearse la elección y, más grave todavía, que en el hecho de planteárselo ha mostrado ser capaz de poder llevarla a cabo – luego no hablamos de cordura o de una opción racional, sino de algo *lunático*. Así pues, la voluntad a la hora de decidir, o los procesos cerebrales que ocurren en nosotros cuando pesamos ciertas opciones necesitan un contenido, siendo que, a veces, este contenido no es conmensurable. Si todo fuera conmensurable, como hemos visto, todas las personas podríamos plantearnos en muchas ocasiones decisiones como las del ejemplo, con demasiada tranquilidad, algo que resultaría casi irracional o incluso inhumano.

Aquí se perciben lejanamente las huellas de la filosofía moderna que trata al sujeto como un ente “descarnado” y “atemporal”. Esto no es sólo parte de la filosofía, es también una percepción que se da incluso en la neurociencia a través del modelo de “facultades psicológicas” –que se criticarán en la sección 4.5. Incluso si el cerebro fuera una máquina en la que se introduce cualquier contenido y siempre se obtiene como resultado el mismo tipo de producto, siendo que lo único que importa es que éste tenga un valor adaptativo –lo que no niega que muchas decisiones se tomen adaptativamente y sean decisiones sin gasto extra de energía –entonces tendríamos un cerebro modular o funcionalista, impidiendo el hecho de otorgar significado a los acontecimientos.

No obstante, en cuanto al modelo de cerebro, la visión novedosa en neurociencia es que el cerebro funciona como un sistema de red:

Una serie de núcleos cerebrales que se relacionan entre sí y cuya actividad conjunta y sincronizada es fundamental para tener éxito en la tarea. Hace ya tiempo que se rechazó la visión localicionista, que conecta unívocamente un núcleo cerebral con una función mental. También se ve como insuficiente la visión modular que piensa que hay redes que, a modo de módulos, más o menos independientes, son los encargados de dar soporte a la función. Todo el cerebro está en juego en todo y esto ocurre en un diálogo flexible interior que apenas conocemos aún. (Orón J. V., 2014b, pág. 218).

Por ello, tomar una decisión que mida opciones inconmensurables, como el ejemplo del ejecutivo, podría no registrarse en el cerebro de la misma manera que la decisión de tomar un helado de chocolate o vainilla, es probable que entren más factores en juego –como la voluntad, el sistema de creencias, memoria implícita, etc.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Volviendo a la crítica del marcador somático (MS), naturalmente, Bechara *et al* responden a la crítica de Maia y McClelland, donde recalcan especialmente que “el tema central está en relación a la emoción y no en relación a si hay conocimiento consciente o no de la situación.” (Bechara, Damasio, & al, 2005, pág. 160). No obstante no consideramos suficiente la respuesta si dejan de lado la consciencia de la situación – consciencia entendida como conocimiento explícito de lo que sucede y que involucra aspectos valorativos de la realidad, es decir, entendida como la involucración de actividades corticales. La consciencia tanto fenomenológica como valorativa es la que más nos interesa, porque a nuestro parecer, podría matizar los principios de la hipótesis del marcador somático (MS). Asimismo, cabe señalar que el hecho de que las emociones sean iniciadas por procesos afectivos rápidos e inconscientes no siempre producen resultados adaptativos ni tampoco hacen que la toma de decisiones sea siempre la más “racional”. Los mismos autores colocan esta idea bajo el título de “investigaciones futuras”:

Aunque las emociones pueden proveer predisposiciones explícitas o implícitas valiosas que contribuyan a decisiones rápidas y ventajosas, a veces pueden influir negativamente, conduciendo así a tomar malas decisiones. De hecho, en algunas tareas, los pacientes con daño en la corteza prefrontal ventromedial privados de reacciones emocionales normales llevan a cabo decisiones mejor hechas que los individuos normales. Dependiendo de las circunstancias, la emoción puede jugar papeles tanto útiles como molestos en el proceso de la decisión. ¿En qué sentido puede ser una emoción útil o molesta? (Ibíd. Pág. 161). (Subrayado mío).⁶³

A su vez, hay teorías que son más completas que la expuesta por Bechara y Damasio sobre la influencia emocional a la hora de tomar decisiones racionales. La teoría de Loewenstein, Weber, Hsee, & Welch (2001) ofrece más patrones psicológicos

⁶³ Como dice Damasio en otra ocasión: “(Que) el hecho de que la utilización de algunas emociones en circunstancias humanas corrientes pueda ser no-adaptativa no niega su rol evolutivo en la regulación de la vida adaptativa. (...) Podemos ser sabios frente al hecho de que nuestro cerebro todavía carga con la maquinaria para reaccionar de una determinada forma en la que lo hacía en otro contexto y hace muchísimos años. Podemos aprender a hacer caso omiso de esas reacciones y persuadir a otros para que hagan lo mismo.” (Damasio A. , 2003, págs. 39-40). Aunque no encajan las piezas de la hipótesis que deja caer Damasio. Por ejemplo, podemos pensar que la reacción emocional de alguien racista es una carga de la maquinaria del cerebro antiguo para reconocer lo que es diferente a nosotros y así poder defendernos ante un peligro probable; aunque se trate este acto de agresividad racista de una reacción mediada por marcadores que ya no son adaptativos. *Pero también podemos preguntarnos lo contrario: ¿el contexto del cerebro antiguo tenía que ser necesariamente un contexto siempre hostil y de defensa ante lo “diferente”? ¿Por qué no, más bien, de reconocer lo que es “igual”?*

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

de respuesta emocional que la teoría del marcados somático, y sin embargo parece que comparte algunos presupuestos, como la no mediación cortical (no consciencia) en la toma de decisiones ante situaciones de riesgo. No obstante, su teoría llamada “hipótesis del riesgo-como-sentimiento” (*risk-as-feeling hypothesis*) propone que los mecanismos cognitivos influyen también en los emotivos y viceversa. Las evaluaciones cognitivas basadas en la predicción de hechos futuros tiene consecuencias afectivas; no obstante, un estado emocional también puede cambiar el comportamiento que se preveía desde un análisis racional ante una situación de riesgo. Loewenstein juega con ventaja sobre la teoría del marcador somático en tanto que propone un proceso concreto en las situaciones de toma de decisiones ante un riesgo previsible. No obstante, tampoco se percibe que algunos apoyos que toma desde la neurociencia sean estables. Por ejemplo, se basa en la teoría de LeDoux (1996) que sostiene que hay evidencia sobre un camino corto que va desde el tálamo hasta la amígdala y que hace que la emoción sea un proceso rapidísimo y no cortical. La posición de LeDoux destaca también las numerosas conexiones que se proyectan desde la amígdala hacia el córtex en contraste, sin embargo, con un número menor de conexiones en dirección contraria. Esta propuesta será cuestionada en la sección 4.5. A pesar de algunas dudas que surgen de la teoría de Loewenstein et al., ciertamente sintetizan bien lo que vendría a ser su hipótesis, a nuestro modo de ver, mucho más completa que la de Damasio y el marcador somático, en tanto que en el comportamiento puede influir tanto la evaluación cognitiva como los sentimientos. En la siguiente tabla⁶⁴ lo podemos apreciar:

⁶⁴ Loewenstein et al. (2001), Pág. 270

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

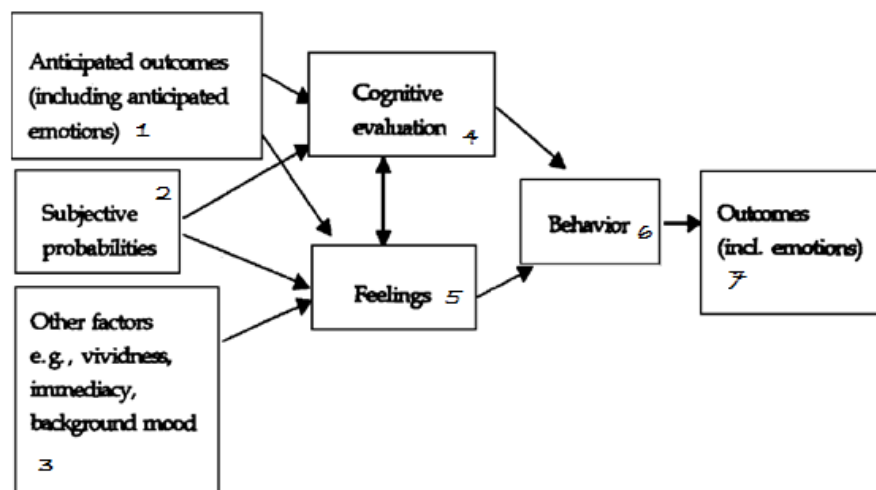


Figure 3. Risk-as-feelings perspective.

1. Resultados anticipados, incluyendo emociones anticipadas.
2. Probabilidades subjetivas.
3. Otros factores, como la experiencia vivida, la inmediatez, el humor.
4. Evaluación cognitiva.
5. Sentimiento.
6. Comportamiento.
7. Resultados, incluyendo emociones.

Tabla 2: Perspectiva riesgo-como-sentimiento

4.3.1. Dos modelos científicos de la toma de decisiones

A continuación veremos una investigación neurocientífica sobre la toma de decisiones y qué factores cerebrales influyen en ella. El propósito es ver si desde la ciencia que se dedica al estudio específico sobre la toma de decisiones sostiene también que éstas son respuestas ciegas del cerebro ante estímulos ecológicos cuya satisfacción es premiada por el sistema de recompensa cerebral, o si hay otros factores cerebrales que también están implicados como, por ejemplo, el contenido. En este sentido, ¿el contenido sobre el que se decide establece alguna diferencia cualitativa en el proceso “mecánico” de la decisión? ¿O el cerebro es, en efecto, una máquina de producción que mide las opciones de acuerdo a los mismos parámetros, sin tomar en cuenta el significado o la relevancia de lo que procesa? No es fácil la respuesta. El estudio al que nos referimos a continuación evaluará dos modelos explicativos sobre la toma de decisiones –modelo de tipo financiero y el modelo de las decisiones “sociales” –para ver si son procesadas por el mismo sistema o si requieren sistemas paralelos. Después del análisis, también se ofrecerá a modo de paréntesis algunas conclusiones científicas sobre la toma de decisiones en cuestiones morales. El objetivo sigue siendo verificar el automatismo que

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

propone la teoría del marcador somático; aunque veremos que en cuestiones morales todavía hay mayor complejidad.

En un estudio reciente, Christian Ruff y Ernst Fehr (2014) contrastan los modelos estándar de toma de decisiones, basados en las evidencias de experimentos realizados con escáneres cerebrales sobre la toma de decisiones en cuestiones sociales o morales. El objetivo que tienen los autores es analizar las hipótesis teóricas que propone cada modelo de toma de decisiones según los patrones de activación del cerebro. Brevemente, hay modelos que señalan que toda decisión se lleva a cabo por el mismo sistema de procesamiento cerebral, mientras que el segundo modelo advierte que debe haber un sistema de procesamiento específico para las cuestiones sociales. Los dos modelos más comunes son el *extended common currency schema* (modelo 1, que toma como referencia un mismo patrón de proceso para decisiones sociales y no-sociales) y el *social-valuation-specific schema* (modelo 2, que toma como referencia un patrón de proceso distinto para decisiones sociales y no-sociales). A continuación describimos sus características, advirtiendo que no se excluyen mutuamente:

	MODELO 1: ESQUEMA COMÚN EXTENDIDO	MODELO 2: ESQUEMA SOCIAL ESPECÍFICO
Circuitos neuronales	“Son procesos neurales idénticos los que asignan relevancia motivacional a factores sociales y no sociales. (Ruff & Fehr, 2014, pág. 550)	“La recompensa social y los valores son procesados en un circuito neuronal dedicado a estos y que evolucionó específicamente para manejar la interacción con los demás.” (Ibídem.)
Valoración neuronal	“Estos procesos pueden incorporar inputs de diferentes áreas cerebrales que computan la información cognitiva que es relevante para la opción social o no-social.” (Ibídem.)	“Las neuronas del circuito extraen valores basados en la interacción social usando tipos de valor neural similar a aquellos que procesan información no-social.”(Ibídem.)
Predicción de la	“Ambos tipos de opciones (social y no-social) inducen una actividad	“Las señales de valor neural tanto sociales como no-sociales son

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

opción	similar en los sistemas de valoración cerebrales pero estas representaciones de valor compartidas cambian su conectividad funcional con otra región cerebral de dominio específico en contextos sociales versus contextos no-sociales.” (Ibídem.)	implementadas en diferentes patrones espaciales de actividad cerebral pero siguen, no obstante, principios computacionales similares.” (Ibídem.)
---------------	---	--

Tabla 3

Ahora bien, lo que los autores entienden por decisiones tomadas en un contexto social lo dividen en tres situaciones:

- a) Cualquier situación en la que un agente valora cómo afecta el comportamiento de otros individuos a su propio bienestar.
- b) Situaciones donde el agente valora resultados y opciones tomadas por otras personas (situaciones análogas o vicarias: las señales se computan en referencia a otra persona).
- c) Situaciones en las que un agente guía su comportamiento para adaptarlo a principios sociales o normativos.

Según los modelos propuestos en base a lo que Ruff y Fehr consideran “decisiones sociales” y de acuerdo a la revisión bibliográfica que han realizado, en la siguiente tabla se observa qué factor de decisión social coincide con los presupuestos de cada modelo de decisión (algunas de las descripciones siguen abiertas):

CIRCUITO CEREBRAL EXTENDIDO DE RECOMPENSA (MODELO 1)	CIRCUITO CEREBRAL ESPECÍFICO PARA RECOMPENSA SOCIAL (MODELO 2)
Aprobación verbal o postural, recibir interés: implica valores hedónicos y	Aprendizaje social de acuerdo a la violación de la confianza: <i>el proceso de</i>

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

<p>consecuencias sociales como cambios en la reputación propia.⁶⁵</p>	<p><i>predicción de recompensa financiera comparado con la predicción de recompensa o castigo por la falta de confianza no señala que haya activación en las mismas áreas.</i> Es igualmente interesante observar que se puede suprimir farmacológicamente las predicciones de castigo por falta de confianza hacia otra persona cuando se le administra oxitocina (hormona que influye en el apego y la confianza).</p>
<p>Obras de caridad:⁶⁶ se recibe un input especial y aumentado en relación a otros en las regiones cerebrales implicadas en cognición social, pero la forma de proceso es similar a las decisiones sobre previsiones de recompensa en cuestiones financieras.</p>	<p>Percibir situaciones de castigo o aprobación en otros: La actividad neuronal de asignación de valor relacionada a otros (situaciones vicarias) varía de acuerdo a las características percibidas de la persona observada, como el parecido a uno mismo, comportamiento previo basado en la justicia, amistad o pertenencia al mismo grupo racial o a un grupo ajeno. Esto sugiere que la respuesta (supuestamente automática e independiente del contexto social asociada a valoraciones no-sociales) puede ser, sin embargo, flexible, incorporando procesos de clasificación social.” (Ibídem. Pág. 555)</p>

⁶⁵ Los autores señalan otros estudios en los que se ilumina alguna región del cerebro añadida (algunas porciones diferentes del cortex orbitofrontal) cuando se señala la interacción con personas que tienen preferencias, por ejemplo, económicas. No obstante, en estos casos, es difícil determinar si hay alguna diferencia en los patrones de activación social versus no-social.

⁶⁶ Un apunte interesante sobre las obras de caridad es que, teniendo un sistema de recompensa amplio muchos decidamos no hacer ese tipo de obras altruistas, más bien preferimos quedarnos con nuestro dinero o nuestra comodidad antes que hacer regalos. Por tanto, sería algo vago y rápido deducir que el que hace obras de caridad lo hace “porque se siente bien” –criterios pragmatistas. Ahora bien, si la recompensa es mayor en la caridad ¿por qué no ayudamos con más rapidez al que pide de nuestro tiempo o de nuestros bienes?

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

<p>Valoración de la toma de decisiones en los demás.</p>	<p>Valoración sobre la experiencia análoga: ver a los demás cómo son castigados o premiados está filtrado, asimismo, por una mentalidad localista o por aquellos que pertenecen al mismo grupo del observador.</p>
<p>Evaluación normativa de los principios sociales: está relacionada con la comparación sobre la media de los valores que persigue la sociedad en su conjunto o la mayoría.</p>	<p>Aprendizaje observado en los demás: al parecer, no sólo implica la actualización de valores anticipatorios en el área de recompensa sino que también es algo que depende del aprendizaje y su recompensa relacionada con la expectativa que el observador había depositado en el actor. En este proceso se activan áreas cerebrales relativas a la expectativa de los otros (vmPFC y dlPFC), como se observa arriba, en la primera casilla de este modelo.</p>
<p>Comportamiento cooperativo: la cooperación mutua observada en participantes que resolvían bien el dilema del prisionero hace que la activación de las áreas de recompensa sea mucho mayor que si ambos participantes se engañan recíprocamente (fruto de una acción egoísta).</p>	<p>Los principios sociales influyen en las decisiones: También es un proceso similar a las experiencia descritas anteriormente de evaluación o aprendizaje de los demás, porque “las respuestas neurales relacionadas a la justicia o rectitud y el comportamiento asociado pueden depender fuertemente de factores contextuales como las intenciones del que propone, la relación de la oferta específica de un distribuidor según el promedio de ofertas anteriores o si el oponente forma parte del grupo social del jugador que pertenece a un equipo rival.” (Ibíd. Pág. 557).</p>
<p>Implementar principios sociales a costa de pérdidas personales.</p>	
<p>Conformidad social: No se sabe hasta</p>	

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

qué punto influyen los principios sociales en las decisiones propias, pero sí que hay estudios sobre la tendencia general a adoptar el mismo comportamiento que la mayoría, con su consecuente sistema de recompensa activo, similar a la recompensa financiera.	
--	--

Tabla 4

Los autores señalan que el primer modelo está en una clara ventaja respecto al segundo modelo –si es que el segundo modelo recoge todos los aspectos sociales de nuestro medio incluyendo que los valores motivacionales y hedónicos son procesados por vías diferentes en relación a una razón financiera. No obstante también señalan que *sería una conclusión “prematura” el decir que hay una concurrencia o circuito neural común que asigna propiedades motivacionales a cualquier estímulo y situación independientemente de si están relacionados con otras personas, con principios sociales abstractos o con objetos materiales.*

Con todo, la neurociencia se pregunta en este ámbito, naturalmente, si la justicia tiene que ver con mecanismos innatos subcorticales de recompensa o si el influjo de las sociedades tiene también que ver en la consideración de lo que es justo, porque también los principios de acción social son variables de unas sociedades a otras. Ahora bien, cabe advertir que si la reputación es lo que más cuenta para tomar una decisión moral, seguir cualquier principio social en un contexto u otro activará igualmente los circuitos de recompensa que se mostrarán invariables ante el “contenido” del principio social. Como sabemos, este último apunte ético no es despreciable. También surge la duda planteada con anterioridad: sigue existiendo dilemas cuando se nos presentan opciones que parecen inconmensurables porque el tipo de recompensa al elegir una acción y descartar otra no será el mismo que si actuamos a la inversa. Estas cuestiones más finas no se perciben en el estudio analizado de Ruff y Fehr; siendo que el estudio sí que da pautas importantes de cara a la actuación social, se queda corto en otro tipo de experiencias más profundas a nivel humano –pues al margen de las acciones de caridad, parece limitar la actuación moral en el ajuste a los principios sociales. No obstante, sobre esta cuestión de decisiones morales, como veremos a continuación, los estudios

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

con escáneres cerebrales también ofrecen la posibilidad de interpretar la acción moral desde dos tipos de circuito: el circuito “emocional” y el circuito “utilitarista,” ambos procesan las cuestiones de valor desde un punto, al parecer, conflictivo.

4.3.2. Paréntesis: la toma de decisiones en cuestiones morales

En esta sección nos adentraremos en lo que la neurociencia ha trabajado en general sobre los factores que influyen en la decisión *moral*. Si bien es cierto que la sección se desvía de los objetivos a comentar en el presente capítulo, también nos da pistas para ver si es igualmente necesario un marcador somático para una decisión moral o, menos ambicioso, si también hay alguna especie de “automatismo”, entendiendo por ‘automatismo’ un mecanismo instintivo en el que no intervienen procesos conscientes o decisiones deliberadas.⁶⁷ No obstante, en relación con la sección anterior, veremos dos conclusiones importantes sobre emociones y decisiones morales: la primera es que, en efecto, muchas veces los cambios de parámetros morales que se dan en una persona están basados en el reconocimiento social que, de alguna forma, está guiado por motivaciones de tipo “inconsciente”. Esto significa que una decisión moral es similar a la decisión que se toma en base a criterios financieros volviendo así al automatismo que incluye los sistemas básicos del cerebro de recompensa o castigo. Pero si fuera de este modo, entonces vemos cómo el contenido externo sobre el que se decide sigue sin importar demasiado y que lo importante para la decisión moral es el mecanismo que procesa guiado por el sistema de recompensa.

Ahora bien, no siempre ocurre así. Por ejemplo, adaptar una respuesta moral a los parámetros sociales a veces exige también la intervención del razonamiento de medios-a-fines –razonamiento consecuencialista –cambiando el objetivo, que era “inconsciente”, en algo que se busca conscientemente –obtener mayor reconocimiento y fama social. En contraste con estas formas comunes de actuar moral, pensamos, junto con algunos autores, que la empatía y el compromiso emocional que envuelve a la compasión, por ejemplo, si bien son “impulsos” –impulso que también requiere de educación para que se dé –y flashes iniciales para optar por una vía de acción moral,

⁶⁷ Esta pregunta puede dar lugar a confusiones. En resonancias magnéticas se ve claramente que la corteza prefrontal y ventromedial interviene en procesos morales y decisiones éticas. Que la actividad moral implique, en su normalidad, la actuación de la corteza nos lleva a descartar que la compasión, por ejemplo, sea un movimiento afectivo instintivo. Cfr. Sección 5.2.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

igualmente necesitan de una red de imaginación y percepción de alto nivel evaluativo. Asimismo, advertimos que la respuesta emocional primaria o instintiva puede ser “ofuscada” por razonamientos, ideologías, auto-justificaciones, etc., cosa que conlleva, muchas veces, a tener una “mala” actuación moral.

Los análisis realizados por varios estudiosos de la neurociencia y la psicología cognitiva han identificado importantes diferencias neuroanatómicas en los comportamientos relacionados con los juicios morales y con sus decisiones correspondientes. La novedad que introducen se basa en el contraste con la creencia habitual de que el *juicio moral* tiene que ver con procesos de razonamiento abstracto. Pero, en muchas ocasiones, hay evidencias para permitir la prioridad a la emoción y no al razonamiento: “La ciencia cognitiva empieza a converger en una respuesta: tanto emociones como razonamiento son importantes [en un juicio moral], pero los procesos emocionales automáticos⁶⁸ tienden a dominar.” (Greene & Haidt, 2002, pág. 517). Las evidencias se perciben en los escáneres cerebrales: existe una mayor activación de ciertas áreas⁶⁹ que empezaron a ser señaladas en principio por Bechara, Damasio, y colegas (1997) en las cuestiones de los marcadores somáticos y luego por los diferentes estudios realizados entre otros por Greene y colaboradores y Moll y colaboradores; son áreas que se activan, en su normalidad, cuando se le presentan a un sujeto distintos tipos de dilemas morales en contraste con la resolución de dilemas no condicionados moralmente. No obstante, si bien es cierto que los autores son capaces de describir las áreas involucradas, ninguna de ellas está específicamente dedicada al juicio moral puesto que, como dicen, las regiones señaladas también entran en juego cuando hay procesos no-morales.

⁶⁸ Entendemos por “automáticos” en este contexto, que hay reacciones emocionales complejas pero que surgen con inmediatez, como la compasión.

⁶⁹ En orden a identificar las áreas concretas, Jorge Moll las recopila en un artículo: “Los juicios de respuesta a una reivindicación con contenido moral provocó una mayor actividad bilateral en córtex frontopolar, en el giro medial-frontal, cerebelo derecho, polo temporal derecho, sulco temporal superior, córtex izquierdo orbitofrontal, precuneo izquierdo y globo pálido posterior. En un estudio más reciente de Moll et al [...] señalan que] hay una mayor activación en el córtex orbitofrontal medial izquierdo en condiciones morales en contraste con una activación del córtex orbitofrontal lateral izquierdo así como la amígdala izquierda para las condiciones no-morales o no-sociales. (...) Un tercer estudio realizado por Moll et al. encontraron respuestas neurales similares mostrando imágenes con contenido moral (i.e. agresiones físicas, niños abandonados...). Las regiones del córtex cingulado frontomedial y posterior también se activaron en un estudio con fMRI sobre la empatía y el perdón.” (Greene & Haidt, 2002, pág. 518).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Los estudios de Jorge Moll y colaboradores están especialmente dedicados al contraste entre situaciones morales y no morales y sus correspondientes áreas de activación cerebral. En cambio, los estudios de Greene y colaboradores están más enfocados a la variación entre dilemas morales que los autores dividen en *personales* (dilema del puente: arrojar a un extraño que camina por un puente a la vía de tren que hay justo debajo para salvar a otras cinco personas que arrollará el tren si no se interviene de esa manera), o *impersonales* (dilema del *trolley*: un vagón de tren arrollará a cinco trabajadores a no ser que se accione una palanca que desvíe el vagón hacia otra vía en la que matará sólo a un trabajador); y, por último, dilemas no morales (si cojo un autobús o un tren para llegar a destino lo más rápido posible). Los dilemas morales son ya conocidos en el mundo de la filosofía, especialmente por haber sido propuestos para intentar objetivar el nivel de desarrollo moral en una persona. No obstante, algo que podemos entresacar de alguna evidencia neurocientífica es precisamente que no parece haber un desarrollo moral evolutivo aséptico y racionalizador –algo así como el modelo propuesto por Kohlberg –que no tome en cuenta la importancia del mundo emocional.

Así pues, frente a los dilemas morales personales e impersonales que hemos mencionado, los sujetos debían señalar si era apropiada o no la solución que se proponía –lanzar a una persona del puente el primer caso o accionar la palanca de desvío del vagón en el segundo:

En cada caso, el análisis de varianza con un factor (ANOVA) –en las imágenes funcionales (fMRI) –identificó las áreas cerebrales que diferían entre los dilemas morales personales, los impersonales y los dilemas no morales. Las comparaciones hechas señalaban que las porciones mediales del Área de Brodmann, el giro medial-frontal, el giro posterior cingulado y el giro angular bilateral estaban significativamente más activos en los dilemas personales que en los dilemas impersonales. Estudios recientes sobre imágenes funcionales han asociado cada una de estas áreas a la emoción. (Greene, Sommerville, Nystrom, Darley, & Cohen, 2001, pág. 2107).

Asimismo, se vio que el período de tiempo usado en decidir como “apropiado” un dilema moral personal –lanzar a una persona a las vías –era más dilatado. Es decir, cuando hay un choque emocional en el cerebro y los factores de racionalización o de juicio pragmático interfieren con la primera intuición o emoción moral, la decisión se toma su tiempo. Pese a las dificultades teóricas del experimento –algunas ya criticadas

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

por Bercker en la sección 3.2. –lo interesante es la pregunta que se realizan los autores cuando perciben que la mayoría de los sujetos juzgan como “apropiado” la solución de accionar la palanca que cambie de vía el vagón matando así a una persona en lugar de cinco, en contraste con el hecho de juzgar como “inapropiado” el empujar a un hombre a la vía para salvar a otras cinco personas:

¿Por qué es aceptable sacrificar a una persona en el dilema del *trolley* y no es aceptable en el dilema del puente? Aquí consideramos estos dilemas como piezas de un puzzle psicológico: ¿Cómo llega la gente a concluir que es aceptable sacrificar a uno en lugar de cinco en un caso, y no en otro? Nosotros sostenemos que la respuesta emocional es prácticamente la diferencia crucial entre los dos casos. Pero esto es una respuesta al puzzle psicológico, no al filosófico. Nuestra conclusión, por tanto, es descriptiva, no normativa. (Ibídem.)⁷⁰

Si seguimos con los estudios en neurociencia un hecho esencial de diferenciación en el dilema moral personal y no personal es que “la acción sea creada (*authored*) por el agente, y no sólo dirigida (*edited*) por él.” (Greene & al, 2004, pág. 389). Contando entonces con los factores del tiempo y de la diferencia entre lo personal y lo impersonal, Greene vuelve a especificar la diferencia clasificando los dilemas personales como más emocionales y los dilemas impersonales como más cognitivos –según las áreas que se activan durante el proceso de estos dilemas. El contraste que establece el autor entre “proceso emocional” y “proceso cognitivo” tiene que ver, el primero, con un comportamiento afectivo que activa mecanismos automáticos, mientras que el segundo tiene que ver con las funciones cognitivas superiores y neutras –razonamiento abstracto, memoria explícita, resolución de problemas, etc., y establece así, la hipótesis del procesamiento dual de las decisiones morales. La diferencia de términos es importante para analizar la hipótesis que plantean Greene y sus colaboradores. La **primera hipótesis** está relacionada con el tiempo de decisión: parece que el aumento del tiempo

⁷⁰ En cuanto al puzzle psicológico, forma parte de la honestidad científica no pretender interpretarlo, o si se interpreta, analizar y exponer los presupuestos filosóficos o antropológicos de los que se parte. No obstante, sí que es esencial a la disciplina filosófica intentar interpretarlo o, al menos, contrastarlo con más datos de tal forma que, al final, puede pasar de un uso descriptivo a un uso normativo. No obstante, como bien crítica Bercker (2009), Greene sí que establecerá juicios normativos a partir de su hipótesis, al margen de que parte ya de una base filosófica para establecer la diferencia entre dilemas personales e impersonales. Si recordamos la hipótesis de proceso dual, viene a ser la siguiente: “Los juicios deontológicos son característicamente guiados por procesos emocionales, mientras que los juicios consecuencialistas son característicamente guiados por procesos cognitivos; y estos procesos compiten por el veredicto final sobre un caso concreto. (Berker, 2009, pág. 301).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

empleado en la resolución de un dilema personal “resulta del conflicto asociado a la competencia entre una respuesta potentemente fuerte (emocional) y una respuesta sostenida por razonamientos abstractos y la aplicación del control cognitivo.” (Ibídem. Pág. 390). La **segunda hipótesis** que plantearon tenía que ver con que los procesos de control trabajan en competencia con las respuestas socio-emocionales descritas con anterioridad y en favor de los juicios utilitaristas, esto es, juicios que maximizan un bienestar agregado (sacrificando una vida en vez de cinco). Para representar estos dilemas conflictivos, uno de los más difíciles es el siguiente: un grupo de personas que se esconde de soldados que, si los encuentran, los matarán. Dentro del grupo hay una madre cuyo bebé, una vez llegados al escondite, empieza a llorar. Si para callarlo no lo ahoga, los soldados descubrirán el escondite matando a todos.

En cada uno de estos dilemas difíciles, una acción que de normal se considera inmoral (ahogar a un bebé) es favorecida por un pensamiento fuertemente utilitarista (salvar más vidas). Los participantes deben decidir en cada instancia si la acción utilitarista es apropiada o inapropiada. Nuestra hipótesis es que los que la consideren apropiada usarán más el córtex prefrontal dorsolateral que aquellos que la juzgan inapropiada, reflejando la influencia de los procesos cognitivos que favorecen el resultado utilitarista. (Ibídem. Pág. 391).

Si bien corroboran la primera hipótesis, la segunda no queda tan clara, porque también observan que se activan áreas en el cerebro que parecen estar relacionadas con contenidos emocionales rápidos. En las conclusiones, los autores señalan lo siguiente:

(Este descubrimiento) manifiesta un reto para la visión simplista de que los juicios utilitaristas están totalmente aliados con la cognición mientras que los juicios no utilitaristas están aliados con la emoción. Como David Hume, sospechamos que toda acción, ya sea impulsada por un juicio cognitivo o no, debe tener alguna base afectiva. Incluso un juicio utilitarista frío y calculador debe estar independientemente motivado para comprometerse en lo que el juicio utilitarista requiere, en primer lugar y, en segundo lugar, para responder de acuerdo a ese juicio.” (Ibídem. Pág. 397).⁷¹

⁷¹ Se puede traer a colación una observación peliaguda a este comentario: “Hume es un aliado peligroso para traerlo a colación aquí: el argumento de Hume no era sólo que todos los juicios morales tienen algún componente emocional (...) sino, más bien, que todos los juicios morales son *enteramente guiados* por

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Posteriormente, los resultados de estos estudios los recogen Moll y Oliveira-Souza para complementar la visión sobre el conflicto en la toma de decisiones morales. Los autores traen a colación un estudio realizado por Koenings y colaboradores (2007) en el que parece confirmar la hipótesis de Greene sobre la activación de ciertas áreas en el juicio utilitarista. Koenings trabajó con pacientes que tenían daño bilateral en la corteza prefrontal ventromedial (PFCvm),⁷² suponiendo que, si tiene dañado ese lugar, el razonamiento utilitarista será superior al emocional. Parece que, en ese momento, así fue porque los “(L)os pacientes con daño en PFCvm llevaron a cabo más decisiones utilitaristas en los escenarios de conflictos superiores (como el de ahogar al bebé) – opciones emocionalmente repugnantes que sin embargo conducen a un mayor bienestar agregado – que en los sujetos control.” (Moll & Oliveira-Souza, 2007, pág. 319). No obstante, en otro experimento realizado también por Koenings y colaboradores en el mismo año, los pacientes con daño en PFCvm prefirieron desechar una recompensa financiera injusta, indicando así que eran guiados en sus decisiones por cuestiones “más emocionales.” Las conclusiones de ambos experimentos junto con las conclusiones sobre los circuitos morales en conflicto, planteada por Greene, son tomadas por Moll para intentar una síntesis más completa sobre las decisiones morales:

Una tercera explicación más templada sería que la relación entre la corteza prefrontal ventromedial y la corteza prefrontal es necesaria para experimentar sentimientos morales pro-sociales. Se ha propuesto que estos sentimientos complejos emergen de una integración, en lugar de conflicto, entre mecanismos emocionales y cognitivos. *La experiencia de la compasión y la preocupación empática, por ejemplo, requiere del compromiso de estados emocionales mediados por el sistema límbico (i.e. la tristeza) en conjunto con los mecanismos de la corteza prefrontal como el pensamiento prospectivo y la representación de múltiples resultados de eventos y acciones (i.e. previendo las consecuencias de nuestros propios actos en los demás).* (Moll & Oliveira-Souza, 2007, pág. 321). (Cursiva mía).

pasiones. Lo que dice Hume, no se trata sólo de una suave enmienda de la teoría del procesamiento dual sino una completa subversión de la misma.” (Berker, 2009, pág. 307).

⁷² Como dicen los autores, esta región no es específica para el razonamiento moral, pero envuelve mecanismos que son importantes para la organización del comportamiento moral. “Estos incluyen la predicción del resultado, aprendizaje por asociación y evaluación flexible de cuestiones contingentes para el comportamiento.” (Moll & Oliveira-Souza, 2007, pág. 319).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Todavía podría haber más modelos de explicación de decisión moral. De hecho, parece que a la teoría de Greene sobre el procesamiento dual de los juicios morales se le ha sacado bastante partido; pero como bien advierte Bercker, esta teoría tiene bastantes errores tanto en la interpretación, como en la metodología científica y en la argumentación.⁷³ Según el autor, la propuesta de Greene debería haberse quedado en las cuestiones de investigación empírica, y no tratar de ir más allá planteando cuestiones normativas: bastaba con señalar el rol crucial que tienen las regiones del cerebro implicadas en las emociones en asociación con juicios consecuencialistas para lanzar esta cuestión hacia una investigación futura. En cuanto a los errores de interpretación, Bercker apunta a uno que es llamativo:

Peter Singer y el mismo Greene arguyen que esta hipótesis empírica, si es verdadera, también alcanza conclusiones sobre la clase de juicio moral que *deberíamos* hacer. En particular, Singer y Greene piensan que la verdad de la hipótesis nos daría buenas razones para descartar nuestras intuiciones deontológicas [intuiciones emocionales] sobre casos, pero no descartar nuestras intuiciones utilitaristas/consecuencialistas sobre casos. (Berker, 2009, pág. 294).

Al margen de esta osada interpretación normativa sobre la hipótesis del procesamiento dual, Haidt, por ejemplo, sí parte de las conclusiones obtenidas por Greene, pero sugiere algo diferente: en aquellos pacientes cuya activación en el área de la corteza prefrontal dorsolateral era mayor (pacientes que tienden más a la solución utilitarista) añadían un *proceso adicional* para tapar su flash inicial de repugnancia ante una acción moral “inapropiada”. Luego aquí también cabría otra interpretación aunque no es una interpretación obtenida de modo directo. Haidt señala que hay al menos tres formas para tapar el primer flash inicial de respuesta intuitiva –parece, por tanto, que da por sentado que la primera reacción moral es emocional.

Podemos usar el razonamiento verbal, como considerar los costes y beneficios de cada curso de acción. Podemos reformar una situación y verla desde un nuevo

⁷³ En la cuestión de metodología científica Bercker indica la clasificación infundada que utilizan los autores para distinguir entre dilema personal—impersonal y asociarlos respectivamente a respuesta emocional—respuesta consecuencialista. Segundo, tratar con experimentos mentales, y no reales, no supone una correcta interpretación de las imágenes cerebrales, así como tampoco se puede describir la *fenomenología* de ambos tipos de respuesta basada en otra dicotomía: la respuesta emocional como “tipo-alarma” y la respuesta cognitiva como “tipo-financiero”. Por último, Bercker señala que la medición temporal de la toma de decisiones de ambos tipos de dilema no es estadísticamente correcta.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

ángulo o nueva consecuencia disparando así un segundo flash o intuición que compita con el primero. Y podemos hablar con gente provista de nuevos argumentos y que disparan en nosotros nuevos flashes o intuiciones seguidos de varios razonamientos. (...) El mayor cambio moral sucede como resultado de la interacción social. (Haidt, 2007, pág. 999).

No obstante, si el mayor cambio en las decisiones morales se lleva a cabo por querer adentrarnos en la comodidad o en la aceptación social y en el persuasivo convencimiento de los demás, entonces tornaríamos al primer modelo de decisión que exponían Ruff y Fehr, en el que la recompensa por acoplar la conducta a los principios morales que guían a la sociedad es similar a una recompensa financiera; luego volvemos al modelo del automatismo y, a su vez, de nuevo vemos cómo el contenido externo sobre el que se decide no importa demasiado, sino que lo importante es el mecanismo que procesa guiado por el sistema de recompensa.

Cabría añadir que, si bien el hecho de acoplarse moralmente a lo que piensa la mayoría no está lejos de la realidad de la psicología humana, también es cierto que podemos extraer contraejemplos de la vida cotidiana y de la literatura basados en los modelos que se acaban de exponer. Como dice implícitamente Haidt, *nosotros creemos que la primera respuesta dada en un contexto moral parece ser emocional, siendo que este signo de la naturaleza humana ya es proto-moral e indicativo de algo relevante en el contexto.*⁷⁴ *Esta primera respuesta se la puede solapar, o incluso anular con teorizaciones abstractas e interacciones sociales; no obstante, esto no supone descartar que una acción moral –ya sea guiada por un juicio consciente o no –no deba tener componentes cognitivos o racionalizados.* Muchas de nuestras acciones morales en la vida cotidiana no son tan simples como las representadas en los experimentos sino que también están mediadas por procesos cognitivos superiores entrelazados con procesos emocionales, si es que seguimos creyendo en esta dicotomía de términos o áreas cerebrales. En algunas situaciones, según el contexto, se debe optar por una antes que otra. Por ejemplo, una madre puede sentir compasión de su hijo que llora desesperadamente por un deseo que la madre considera trivial, sin embargo, el querer corregirlo puede llevar a opacar o pasar a segundo plano la respuesta emocional

⁷⁴ La relevancia contextual ante la que alerta la emoción ya tiene componentes significativos y valiosos, por lo que la rapidez de la emoción sigue sin descartar elementos cognitivamente complejos.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

compasiva ante el llanto; y así tantas cosas referentes, por ejemplo, a la educación de una persona, en las que hay que calibrar cuándo la pena sentida por el lloro del niño debe ser la que guíe la acción o cuando la guía es un juicio racionalizado de corrección a largo plazo.

Ahora bien, viendo que es necesario un equilibrio entre ambos funcionamientos y estando de acuerdo con ello, *nuestra posición respecto a la prioridad del nivel intuitivo o emocional en cuestiones morales es evidente* o trata de serlo –contrariamente a lo que propondrían Greene y Singer sobre dar la prioridad al razonamiento cognitivo y utilitarista en cuestiones de decisión moral. Para defender esta postura podemos usar, de nuevo, la crítica de Bercker. El autor analiza agudamente los puntos en los que se apoyan Greene y Singer para priorizar los juicios morales basados en el razonamiento utilitarista antes que el ímpetu de la emoción moral. Dentro de su análisis, nos centraremos en el cuarto argumento que ofrece el autor que, al parecer, tiene más peso que los anteriores: el argumento de *los factores moralmente irrelevantes*. Esto es, según Greene y Singer, la respuesta emocional [respuesta intuitiva y “deontológica”] que se dispara más fácilmente con los dilemas personales está basada en factores irrelevantes para la moralidad, al menos para la moralidad de nuestros días en contraste con la del hombre primitivo –dado que el hombre primitivo sí que necesitaba de la urgencia de la emoción para sobrevivir en un mundo hostil. La atribuida irrelevancia moral al caso de las emociones morales se basa en que este tipo de intuiciones frenan el razonamiento cognitivo sobre soluciones morales que son racionalmente “mejores” –como las utilitaristas: promover un mayor bien a un mayor número de personas. A lo que Bercker responde lo siguiente:

Sin embargo, únicamente podemos concluir que las intuiciones utilitaristas deberían tener privilegio sobre las intuiciones deontológicas [respuestas emocionales ligadas a dilemas personales] si no se pudiera hacer un caso paralelo contra las intuiciones utilitaristas. Además, queda abierto a la defensa de la deontología replicar que, intuitivamente, la facultad de provocar reacciones utilitaristas también responde a factores moralmente irrelevantes, o falla en responder a los moralmente relevantes. Por ejemplo un deontologista podría reclamar que los procesos neurales que forman juicios utilitaristas fallan en responder a factores moralmente relevantes ignorando el aislamiento de personas, o tratando a la gente como “pagadores de impuestos del valor añadido” para el

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

bienestar, o asumiendo que todo valor debe ser promovido, o haciendo la moralidad incompatible con la integridad, o [inserta tu intuición anti-utilitarista favorita aquí].” (Berker, 2009, págs. 324-5).

Nuestra propuesta, fuera de una interpretación neurocientífica, se basa en que sí que hay relevancia en las intuiciones deontológicas de las emociones. Pero parece que los mejores argumentos no se ofrecen desde los escáneres cerebrales sino desde la historia mundial, desde las historias personales, desde la literatura, el arte y los relatos míticos. Asimismo, a lo largo de este trabajo se ofrecerán algunas razones filosóficas sobre la confianza que podemos depositar en la racionalidad de las emociones morales.

Según la concepción cognitivista que veremos más adelante, especialmente en las interpretaciones de Martha Nussbaum entre otros, las intuiciones y sentimientos no son irracionales sino que van acompañados con una creencia de valor sobre el mundo y sobre los otros. La creencia y la emoción parecen inseparables –sólo en algunos casos son separables porque es la emoción la que interpela a la creencia o a la incorporación de algo valioso al esquema propio de valores. Aun pareciendo inseparables, muy a menudo ocurre que nuestras experiencias más básicas de encuentro humano y de confianza en el mundo se ofuscan debido a teorías morales, políticas y religiosas, debido también a la obediencia a una autoridad que consideramos legítima o debido al hecho de acomodarnos a la sociedad, a lo convencional, al progreso y la novedad, quizá con el objetivo de no sentirnos rechazados en cuestiones sociales. No obstante, en numerosas ocasiones, el eco de contrariar nuestra experiencia más básica por evitar la exclusión social o la exclusión por no seguir la moda intelectual, vuelve a salir en forma de “locura”, “inestabilidad”, intranquilidad o ansiedad, quizá queriéndonos decir que alguna creencia o alguna decisión llevada a cabo no han sido muy correctas o no estaban en consonancia con la intuición emocional, por muy “racionales” que fueran. A modo de ejemplo podemos comentar los siguientes cuatro casos advirtiendo que algunos se tratarán con más profundidad en secciones posteriores.

1. **Caso Milgram:** Respecto a la idea de que, en lo que atañe a cuestiones morales, deben tener prioridad las intuiciones o emociones quizá es debido a que *una emoción puede encender la alarma* contra el hecho de cometer actos inhumanos a la ligera. En este sentido los sentimientos estarían ligados a lo que se puede entender comúnmente por “conciencia moral”, no tanto en

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

sentido normativo kantiano, sino en el sentido de ser incapaz de hacer algo que contradice a la experiencia más básica en la que nos hemos sentido amados/recibidos/acogidos/educados por otros seres humanos. En esta línea, la experiencia básica de sentirse acogido no es simétrica a la experiencia “básica” de sentirse rechazado –si es que se le puede llamar “básica”. En el primer caso, como dice Fredrikson, las emociones positivas “son experimentadas cuando la persona se siente segura y satisfecha.” (Fredrikson, 2004, pág. 147). Estas ayudan a involucrarse en una mayor proyección y mayor creatividad artística e intelectual, mayor autoestima, saber valorar logros y abrir el camino hacia creaciones futuras. En otras palabras, el Yo se expande y almacena recuerdos satisfactorios y alegres que le empujan a seguir adelante. Son experiencias que una persona tiende a repetir, además de las cuestiones fisiológicas placenteras implicadas; de tal forma que estamos predispuestos a compartir más fácilmente experiencias de relación con personas hacia las que también manifestamos amor o afecto, siendo que esto fortalece la confianza en un mundo humano, y no en un mundo hostil. Con mucha razón apela a la consciencia moral Stanley Milgram cuando dice lo siguiente: “Todo el mundo posee en mayor o menor grado una consciencia moral que le ayuda a frenar los impulsos destructores de otra persona.” (Milgram, 1984, pág. 174). Pero su aportación conclusiva para intentar frenar la ciega obediencia a aquellas fuerzas o personas que consideramos como algo legítimo, y a las que hemos obedecido incluso contradiciendo nuestra consciencia, es la siguiente:

Deber nuestro es, si queremos vivir una vida no desprovista totalmente de sentido y significado, no aceptar cosa alguna que se halle en contradicción con nuestra experiencia básica por el mero hecho de que se nos venga por tradición, convención o autoridad. Es muy posible que nuestra decisión sea falsa [equivocada]. Pero es preciso decir que la expresión de nuestra personalidad se ve frustrada ya en sus mismas raíces a no ser que las certezas que nos piden que aceptemos coincidan con las certezas que constituyen el objeto de nuestra experiencia. (Ibíd., pág. 175).

2. **Caso Glover:** en concordancia con las conclusiones de Greene sobre las dos vías que entran en conflicto (emoción vs. razonamiento utilitarista) cuando se

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

toma una decisión moral, podemos hablar de experiencias que testifican maldades gratuitas y crímenes en las que sí que parece plausible que se haya agotado la vía emocional o que predomine una vía encargada del razonamiento y de las creencias en teorías de superioridad racial, por ejemplo, antes que dejarse guiar por el dolor o sufrimiento ante otro ser humano. Según Glover: “Los que practican la crueldad suelen tener un desarrollo emocional deficiente.” (Glover, 2013, pág. 47). Hay, además, numerosos ejemplos a lo largo de la historia en los que, a través de las emociones, se ha accionado el freno a la barbarie tal y como redacta Browning, un hombre que rehusó participar en los fusilamientos de judíos “(P)orque había niños entre los judíos que habíamos llevado, y en ese tiempo yo mismo tenía tres niños.” (Browning 1992, cit. Nussbaum 2008, pág. 360). La compasión entra en juego, en este caso a través de la empatía, y describe en la fenomenología de la persona que hay algo que no debe llevarse a cabo.

3. **Caso Macbeth:** en el caso de querer opacar nuestra repugnancia moral a través de un juicio racionalizado o una creencia evaluativa que pretende ser superior –superior en tanto que el sujeto desea ciertos objetivos que tienen que ver con el poder o el dinero, normalmente, siendo que lo emocional pasa entonces a segundo plano –tenemos algunos ejemplos literarios que muestran actos despiadados y su consecuente reacción emocional. Macbeth es una tragedia de Shakespeare en la que lady Macbeth, esposa del barón de Cadwor (Macbeth), vaticinado por tres brujas a ser el futuro rey, es la que incita a su marido a matar al actual rey para que se cumpla forzosamente la profecía, diciendo que si no lo hace no demostrará ser varonil. No obstante, a pesar de sus numerosos argumentos a favor del asesinato, hacia el final de la tragedia aparece como enferma y sonámbula lavándose continuamente las manos – como expresando un sentimiento incontrolado de culpa. Luego parece que la culpa habla por sí misma: quizá matar a alguien no era un acto tan sencillo como cualquier otro, tal y como racionalmente proponía ella.
4. **Caso Raskólnikov:** Sobre el ofuscamiento de la intuición emocional a raíz de un juicio de cálculos tenemos un ejemplo interesante, Raskólnikov en la novela de Dostoievsky, *Crimen y Castigo*, apoya firmemente un juicio utilitarista perfectamente “racional” o “aritmético”, que escucha en una

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

conversación de la mesa de al lado: la vieja usurera a la que le ha pedido algún préstamo es un ser detestable, pero no sólo eso:

Hay vidas jóvenes y sanas cuyas fuerzas se pierden por falta de apoyo (...). Con el dinero de esa vieja destinado a un convento (cuando ella muera, para el eterno descanso de su alma) se podrían realizar y emprender ciento quizá mil acciones iniciativas. Cientos, acaso miles de existencias podrían ser encauzadas; decenas de familias salvadas de la miseria, la depravación, la ruina, el vicio, las enfermedades venéreas... ¡Y con todo ese dinero! Si uno la mata y se adueña de su dinero para consagrarse a servir con él a toda la humanidad, al bien de todos, ¿no crees que millares de buenas acciones puedan borrar un crimen insignificante? Por una vida miles de vidas salvadas de la podredumbre y la corrupción. Una muerte a cambio de cien vidas ¿Qué me dices de esa aritmética? (Dostoievsky, 2007, pág. 139).

Resulta que la perfecta aritmética racional una vez llevada a cabo falla a nivel emocional, como redacta la novela, describiendo el comportamiento enfermizo del protagonista y de una culpa agonizante que sólo será redimida por el amor de otra persona.

Para concluir esta sección sobre las decisiones morales hay un apunte interesante que Greene y Haidt (2002) recogen de una serie de estudios sobre la relación entre el daño en la corteza prefrontal y la conducta antisocial e “inmoral” en varios pacientes haciendo referencia a un estudio de 1996 llevado a cabo por Grafman y colaboradores. Grafman (1996) habla sobre las conductas disruptivas de 279 veteranos de la guerra de Vietnam en lo que se observa que los daños producidos en este caso por lesiones en la cabeza, más concretamente en el lóbulo prefrontal ventromedial, aumentan el riesgo de la conducta agresiva y violenta. En cuanto a otros estudios llevados a cabo por el neurólogo Pincus en su libro *Base Instincts: What Makes Killers Kill?*, desarrolla una hipótesis en la que asesinos y gente que ha cometido crímenes horribles no sólo tienen una lesión en la corteza prefrontal sino que han tenido una infancia repleta de abusos y violencia por parte de otros. Al margen de otros estudios, y sin sostener con ellos que la violencia y el comportamiento disruptivo moral sean producidos única y exclusivamente por lesiones en la corteza prefrontal ventromedial, sí que se podría plantear la hipótesis de que, aunque no haya una lesión física en la cabeza, una infancia traumática quizá podría influir en producir algún tipo de lesión que contribuya a disminuir la sustancia gris de esta parte concreta de la corteza y, con ello, a desarrollar

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

una conducta que tiende más rápidamente a la violencia o al comportamiento impulsivo. Luego el sufrimiento producido por una falta fuerte de cariño en la infancia, acompañado por rechazo o menosprecio al niño o cualquier otro tipo de abuso, influye enormemente en un desarrollo atípico de la personalidad y de la responsabilidad en cuestiones morales. Por tanto, la acogida y el respeto, o el decir y pensar bien de un niño –aunque el niño tenga sus desperfectos en algún campo –influyen en un desarrollo moral correcto o, al menos, en fundamentar, en palabras de Milgram, una experiencia básica que conforma la consciencia moral y que también formará parte de las intuiciones emocionales que son previas a muchos juicios teórica y racionalmente elaborados.

4.4. Sobre la relación del *internismo biológico* y el *neoconductismo* en la comprensión de la emoción

A modo de recuerdo, el inicio del capítulo en el que comentamos el segundo presupuesto de la concepción científicista de las emociones titula de la siguiente manera: “La percepción del estímulo es el inicio del proceso emocional, siendo que el estímulo es percibido por receptores sensoriales y no necesariamente por procesos de consciencia del mismo.” Para analizar este presupuestos dividiremos la sección en tres partes. La primera, describe la prioridad de la recepción sensorial en el inicio de la emoción en las teorías de más renombre. En la segunda parte veremos una de las cuestiones relativas a la concepción de “estímulo” como algo capaz de provocar una emoción, basándonos en las posturas desde las que parten James y Damasio –teoría categorial de las emociones –aunque se trata, como veremos, de un modelo con ciertas grietas teóricas. En la tercera parte, a modo de complementación filosófica, añadiremos al “estímulo” otros dos factores imprescindibles en la comprensión de una emoción, que retomamos de la aportación de Bennett Helm: el *objeto formal* y el *foco*. A su vez, a través de la crítica concreta en este apartado sobre el modelo científicista, podremos introducir la importancia del sentimiento consciente que trataremos en las secciones posteriores.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

4.4.1. Sobre la supuesta prioridad sensorial en el inicio de la emoción.

Hemos visto en secciones anteriores cómo Damasio divide los dos procesos de reacción corporal rápida en emoción e impulso (*emotion/drive*). Ahora bien, en los escritos más recientes sobre el Yo o el sentimiento, (Damasio 2006-2013), pasa de hablar de una variedad determinada de condicionantes o estímulos para que se dé una emoción a una la infinitud de estímulos posibles capaces de generar emociones. Paradójicamente también se percibe una creciente equiparación entre una emoción y un proceso mecanizado a nivel instintivo –como el hambre. Si bien el término usado por Damasio para nombrar a ambos mecanismos era diferente (siendo que en el primero –la emoción – el estímulo es externo y en el segundo –el impulso –el estímulo proviene del organismo mismo), el inicio del proceso fisiológico, sin embargo, parece ser el mismo en los dos casos. Quizá, la razón de la equiparación sea que ambos mecanismos de acción comparten la misma premisa: son siempre adaptativos y evolutivamente son herramientas útiles para la supervivencia. A este camino fácil pero demasiado rápido – pasar de precisar de un estímulo concreto a describirlo todo como un proceso mecanizado⁷⁵ –se le añade el siguiente error: querer demostrar que la somatotopía – receptores sensoriales del cuerpo que tienen su área de activación neuronal correspondiente en el cerebro –no es sólo importante en el inicio del proceso emocional, sino que es algo esencial para que se genere una emoción.

No obstante, creemos que existe una diferencia entre un impulso y una emoción por lo que podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿cuándo hablamos específicamente de que se ha producido una emoción, en contraste con un impulso instintivo, o, pasando al lado cognitivo, con una simple evaluación sobre un objeto? La diferencia o inflexión puede ser la siguiente: incluso *los receptores sensoriales que participan en la percepción del objeto o estímulo y que activan respuestas corporales pueden estar condicionados o ser influidos por lo que una persona considera significativo.*⁷⁶ A modo de ejemplo, el ojo participa en generar la visión, pero no es el ojo en sí el que ve, sino que la visión sufre la señal de muchos procesos empezando en el mismo ojo; pero no es

⁷⁵ Seguiremos con este problema en el análisis del tercer presupuesto (capítulo 5).

⁷⁶ Esto no quiere decir que, a diferencia de lo que piensa Nussbaum, el componente esencial de la emoción sea sólo la evaluación del objeto. Si bien el proceso cognitivo es algo necesario que condiciona incluso a los receptores sensoriales, necesita también de estos últimos y de los cambios físico-químicos del organismo. Nussbaum no niega esto último, pero no lo ve esencial en la definición de emoción.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

un simple cambio en el tipo de señal que varía de señal lumínica a eléctrica, sino que ya ha ocurrido una transformación: la señal sigue en el tálamo y enseguida pasa a la corteza. Pero el proceso total de “ver” es una construcción avanzada de la corteza que requiere que muchas cosas funcionen bien. Un ejemplo curioso que podemos mencionar cuando no hay un buen funcionamiento de alguno de los procesos que intervienen en la visión es la “visión ciega”, que consiste en que uno no ve las imágenes exteriores aunque sí que percibe el movimiento que hay en el exterior. Es decir, hasta que uno puede decir que ve, hay muchos pasos intermedios; si falla uno de los pasos se produce fenómenos raros como el mencionado sobre la “visión ciega”. De tal forma que, hasta que la imagen de lo que vemos se ha formado, la señal es una multitud de impulsos repartidos. No se ve hasta que no se integran o se sincronizan ciertas áreas cerebrales.

Por tanto, podemos decir que el ojo es importante para la visión, pero necesita de muchas otras cosas. ¿Es más importante el globo ocular que el nervio óptico? ¿Es primero el receptor sensorial o la imagen que se elabora en la corteza occipital? ¿Lo que una persona ve es una asociación de estímulos o, más bien, es una visión selectiva relacionada a lo que se quiere prestar atención y es algo, de algún modo, intencional? ¿O funciona según sus gustos o propensiones y, entonces, además de la intencionalidad, se le añade aquello que resulta significativo? En sintonía con estas preguntas ronda la tesis de Pessoa en la que concluye que la visión nunca es pura, sino afectiva:

Por ejemplo, existe una comunicación extensa entre la amígdala y el córtex visual. Por tanto, el proceso visual se lleva a cabo en un contexto definido por señales que ocurren en la amígdala y relacionadas a otras regiones cerebrales (como el córtex orbitofrontal), incluyendo a aquellas con significado afectivo. *En este sentido la visión nunca es pura, sino sólo afectiva.* Un punto similar podría darse en otras modalidades sensoriales. Las interacciones cognitivo-emocionales también abundan en el córtex prefrontal, que es comúnmente adscrito a procesos abstractos. (Pessoa L. , 2013) (Cursiva mía).

En efecto, no podríamos decir que vemos si no armonizan los factores mencionados –globo ocular, nervio óptico, músculos del ojo, intención, significación, selección, imagen “proyectada” en la corteza, etc. Asimismo, no podríamos decir que experimentamos una emoción si no entran en acción no sólo los inputs corporales sino la rápida interpretación de la corteza o las previsiones que uno hace, lo que uno valora,

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

los hábitos y estilos de vida que uno tiene, etc., es decir, se necesita la armonización de numerosos factores.

Por tanto, una explicación de la emoción que tome sólo uno de los factores –ya sea el factor cognitivo o el factor sensitivo –es una explicación, en principio, reduccionista. Una forma de percibir también el reduccionismo es detenerse un momento en las definiciones propuestas por Damasio, en las que se aprecia una visión de la emoción como un proceso de suma cuantitativa de estados fisiológicos:⁷⁷

- **Impulso:** “Un programa de acción destinado a satisfacer una necesidad fisiológica, básica o instintiva. Por ejemplo, el hambre, la sed, la libido, el juego y la exploración, el cuidado de la prole y el apego a un compañero.” (Damasio A. , 2013, pág. 145).
- **Emoción:** “Programas de acción provocados en gran parte por estímulos externos (percibidos o recordados). Por ejemplo, rechazo, miedo, ira, tristeza, alegría, vergüenza, desprecio, orgullo, compasión y admiración.” (Ibídem.).
- **Sentimiento:** “Los cambios corporales que resultan de los programas de acción son sentidos por el sistema interoceptivo (del cuerpo al cerebro) y trazados (*mapped*) en el sistema nervioso central. *Los cambios del estado corporal trazados en los mapas neurales interoceptivos pueden permanecer no-conscientes o ser experimentados conscientemente como ‘sentimientos’.*” (Ibídem. Pág.144). (Subrayado mío).

Sobre el último factor, el sentimiento, podemos decir también que, según Damasio, tiene lugar no sólo en la corteza sino que más bien empieza en los niveles bajos de la neuraxis: “Un gran número de condiciones fisiológicas debe coincidir para que emerjan los sentimientos desde los mapas neurales del cuerpo.” (Ibídem. Pág. 143).

Ahora bien, ante el hecho de resaltar la excesiva importancia de los receptores sensoriales y los cambios periféricos en el inicio de la emoción, tampoco se pretende

⁷⁷ Si recordamos su definición más completa: “Colecciones específicas y consistentes de respuestas fisiológicas disparadas por ciertos sistemas cerebrales cuando el organismo representa ciertos objetos o situaciones (i.e. un cambio en sus tejidos como algo que produce dolor, o una entidad externa como una persona que ha sido vista u oída; o la representación de una persona, objeto o situación revocada desde la memoria dentro de un proceso de pensamiento).” (Damasio A. , 2000, pág. 15).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

decir que la emoción se inicia sólo con el pensamiento evaluativo del objeto, transfiriendo el peso de la balanza al lado opuesto, ya que de nuevo caeríamos en otro reduccionismo, en este caso, el cognitivismo.⁷⁸ Pero sí cabe decir, a modo de conclusión, dos cosas:

- a) El hecho de que haya núcleos cerebrales somatotópicos que intervengan en el inicio de la emoción no quiere decir que sean los responsables del inicio de la emoción.
- b) Lo que se pretende subrayar es que la emoción no consiste en una suma de procesos o de estados cronológicos que empiezan en la percepción sensorial e inician un proceso mecánico de causalidad de abajo hacia arriba –las percepciones sensoriales producen cambios físico-químicos y, por tanto, emotivos –sino que el valor del objeto que provoca la emoción, sin descartar la acción de los receptores sensoriales, es también fundamental. En otras palabras, no termina de ser clara la concepción de la emoción basada en un fenómeno cuantitativo, lineal o sumativo de procesos fisiológicos y cerebrales, sino que *consideramos que falta una distinción cualitativa, y creemos que ésta puede estar mediada por la significación otorgada al objeto y por la evaluación del estímulo.*⁷⁹ Si la evaluación no fuera una parte esencial del proceso emocional podríamos equiparar las emociones a estados subjetivos provocados por deficiencia o aumento del equilibrio de sustancias implicadas, por ejemplo, en los estados de ánimo que, como veremos en el análisis de la tercera proposición, están relacionados con las emociones, pero no son lo mismo.

Lo visto en esta sección sobre la mecanización de las emociones parte de un reduccionismo materialista o, mejor dicho, de la postura que denominaremos *internismo biológico*. En filosofía de la mente, el *internismo intencional* es una teoría que defiende

⁷⁸ En nuestro trabajo el cognitivismo estará presente porque tiene intuiciones genuinas de gran ayuda para la comprensión de la emoción. El problema es que para el cognitivismo, las reacciones corporalmente sentidas no son un componente esencial en la definición –dejan de lado la importancia de la impresión afectiva.

⁷⁹ Quizá esto se debe a que la ciencia no sabe responder a la significación o, al menos, no encuentra el “mecanismo pre-significativo” que la active, a no ser el “adaptativismo”.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que la relación semántica con el mundo es prescindible para explicar estados mentales ya sean fenomenológicos o intencionales:⁸⁰

Esta tesis resulta especialmente atractiva si se aceptan determinados supuestos materialistas, en particular, que la conducta de un organismo es función, exclusivamente, del estado de su sistema nervioso y de los cambios que tienen lugar en éste. (Moya C. , 2004, pág. 155).

Siguiendo los presupuestos internistas, no es de extrañar que Damasio señale en algunos de sus últimos escritos de carácter divulgativo, así como en conferencias⁸¹ que incluso fenómenos tan complejos como la cultura, la religión y los valores surgen desde el propio cerebro: “La aparición de la conciencia estuvo vinculada a cambios evolutivos en el cerebro, en el comportamiento y en la mente que, en última instancia condujeron a la creación de la cultura, una novedad radical en la gran trayectoria de la historia natural.” (Damasio A. , 2010, pág. 429). Damasio, en su libro *Y el cerebro creó al hombre*, intenta reconstruir una historia del cerebro y de las creaciones culturales de los seres humanos –aunque no sólo se ciñe a los humanos sino también a los animales no humanos –partiendo, en primer lugar, de los mecanismos biológicos básicos insertados en una historia evolutiva, hasta llegar a la mente consciente.⁸²

⁸⁰ “El internismo con respecto al contenido de los estados mentales es la tesis según la cual dicho contenido viene determinado exclusivamente por factores internos al individuo, bien internos a su mente, bien, si se es materialista y se acepta que las propiedades mentales son propiedades físicas o sobrevienen a ellas, por factores internos al cuerpo del individuo, en especial, por las propiedades de su cerebro.” (Moya C. , 2004, pág. 153).

⁸¹ Una de las conferencias importantes donde explica esto mismo es en la grabada por TED (*Ideas Worth Spreading*) en Marzo de 2011, titulada *The quest to understand consciousness*. En esta conferencia empieza simplificando el problema mente-cerebro porque la mente es un conjunto de imágenes propiciadas por el cerebro y que provienen del cuerpo vivido, a través del troncoencefalo (otra forma de describir lo que hace la mente es que cifra en mapas neurales lo que es el cuerpo). Hablar de conciencia ya es otro paso más dentro de la mente: “La conciencia es un estado mental en el que se tiene conocimiento de la propia existencia y de la existencia del entorno.” (Damasio A. , 2010, pág. 241).

⁸² Sería un proceso extenso el nombrar todos los pasos de los que parte Damasio, pero, a grandes rasgos, comenzando por las vísceras y su correspondiente receptor en la corteza somatosensorial (interocepción), pasando por las emociones básicas y los sentimientos: “Los sentimientos y sus estados son generados en amplia medida por los sistemas neurales del tronco encefálico como consecuencia de su diseño y posición particulares con respecto al cuerpo.” (Damasio A., 2010, pág. 364); posteriormente describe una reseña sobre la memoria, y para llegar a la *mente consciente* hace una construcción del *sí mismo*. El *sí mismo* pasa por tres etapas: el *proto sí-mismo* (son sensaciones espontáneas del cuerpo vivido), el *sí-mismo central* (el cuerpo vivido entra en relación con los objetos y genera un flujo de imágenes en una secuencia narrativa) y el *sí-mismo autobiográfico* (“(S)urge cuando los objetos de la propia biografía generan pulsos de un sí mismo central que son, con posterioridad, vinculados de manera momentánea en un patrón coherente a gran escala.” (Ibíd. pág. 429).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Toda la historia sobre la aparición de la consciencia es una interesante y trabajada hipótesis sobre la evolución del cerebro. Pero el problema es que en ningún momento aparece el mundo externo en una relación íntima con la contribución en la formación del mismo cerebro. Cuando Damasio habla de la gran diversidad en el actuar humano y de la producción humana las causas las atribuye al “inconsciente genómico” (la diferencia entre seres humanos radica en la variedad de genes). Si bien habla del entorno explícitamente, lo hace muy brevemente (un párrafo) cuando, una vez adquirida la consciencia, el ser humano entra en relación con otros seres humanos, siente apego por ellos, se preocupa por el cuidado de la prole, por la muerte, etc., pero no menciona mucho más. Luego su problema no es novedoso: si el contenido de nuestras mentes son las imágenes generadas por el cerebro cuyos “mapeos” están íntimamente conectados con el cuerpo a través del tronco encefálico ¿cómo se responde ante la pregunta relativa a cómo podríamos formar imágenes del mundo externo? De hecho, en la conferencia citada en la anterior nota a pie de página, Damasio pregunta a la audiencia: “¿Cómo formo imágenes de ustedes? Porque no son imágenes fisiológicas...” Es curioso ver cómo la respuesta la ofrece indirectamente a través de la historia de la consciencia: pasa del proto sí-mismo (*proto-self*) al sí-mismo central (*core-self*) y luego al sí-mismo autobiográfico (*autobiographical self*), señalando que compartimos con otras especies los dos primeros, pero no el último, aunque quizá sí con los cetáceos y primates, y puede que con los perros domésticos. Así pues, según Damasio, del Yo autobiográfico salen el lenguaje, el razonamiento, la memoria ampliada, la imaginación y la creatividad, cosa que, a su vez, crea la religión, la justicia, y en definitiva, la cultura.⁸³ Por lo que llegamos a la conclusión de haber encontrado a un Descartes postmoderno al que le falta explicitar qué hace que las imágenes de la audiencia sean reales –la unión necesaria con el mundo externo –como haría Descartes a través de Dios.

4.4.2. Hacia una concepción adecuada de lo que provoca una emoción: el estímulo/ objeto

Según vamos adentrándonos en la visión categorial sobre las emociones, vemos que sus partidarios son afines a los presupuestos internistas señalados en la sección anterior:

⁸³ Contrariamente a esto, hemos visto en secciones previas que existe también causalidad descendente de los parámetros culturales a la configuración de conexiones neuronales.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

parece que lo único importante para la emoción es la respuesta corporal automática, mecanizada e inconsciente ante el medio externo –al menos no parece que las propiedades semánticas del medio externo o la importancia del contenido y las relaciones de verdad de objetos de los que participa la emoción sean relevantes. A su vez, paradójicamente, también parece haber, por parte de la biología, una insistencia fuerte en la clase de estímulos concretos que generan las emociones básicas. Así lo apreciamos en la siguiente cita de Damasio:

El propósito general de las emociones es la producción de un comportamiento específico que reacciona ante la situación estimulante y ante un cambio en el estado interno preparando al organismo para una conducta particular. Para ciertas clases de estímulos claramente peligrosos o claramente valiosos, la evolución ha preparado una respuesta automática en forma de emoción. (Damasio, 2000, pág. 17).⁸⁴

En efecto, el estímulo o el signo del exterior que amenaza o fortalece algo relativo a nuestro bienestar o supervivencia es el desencadenante de una emoción. Es decir, ninguna teoría sobre las emociones que intente ser coherente podría prescindir del estímulo. De hecho, experimentar emociones sin percibir un estímulo concreto, ya sea real o imaginario, o sin saber exactamente qué lo ha provocado sería propio de una ruptura con la realidad, en el primer caso –incluso en una alucinación se puede decir que hay estímulos – o de ansiedad en el segundo caso. Así pues, *la ciencia, en su visión de uniformidad sobre la naturaleza y para elaborar una con leyes generales, tiende a unir teóricamente los dos factores que salen a colación constantemente: el estímulo y el organismo.*

En esta sección comentaremos, en primer lugar, las connotaciones biologicistas de la palabra ‘*estímulo*’ en las corrientes estándar de la neurociencia y sus esfuerzos por unir estos estímulos directa o indirectamente a la concepción de *organismo* que sostienen. Damasio, por ejemplo, sí que considera que haya estímulos ecológicos o peligrosos, pero también afirma que la cultura es un componente determinante en ellos; luego, *¿cómo se puede hacer una teoría fiable sobre lo que es una emoción y aquello*

⁸⁴ Así como también: “La forma consistente de respuestas y su unión consistente a ciertos estímulos indica que, hasta cierto punto, la máquina biológica que subyace a la emoción es parte de una temprana especificación del organismo y del sistema nervioso en particular.” (Damasio, 2000, pág. 16).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que la produce? Ahora bien, en segundo lugar, parece que esto no se pueda resolver si no se comenta otra *fácil tendencia* del internismo biológico a explicar aquello que produce las emociones siguiendo parámetros neoconductistas. Es decir, el internismo biológico, al que le interesa mayormente el funcionamiento visceral o cerebral, parece apelar a fuentes neoconductistas para resolver el problema de qué características debe tener un estímulo externo como para suscitar una emoción. Quizá, la rapidez para adoptar esta tendencia se da por algunas razones intrínsecas al concepto moderno de *ciencia*, siendo que ambas, tanto el internismo biológico como el conductismo, comparten su cientificismo: la metodología científica necesita observar una conducta pendiente de validación intersubjetiva con el objetivo de describir la continuidad de las leyes de la naturaleza.

Asimismo, se percibe cierta relación entre ambas corrientes científicas cuando acudimos a los presupuestos de los que parte una teoría categorial como la que expone Damasio –algunas intuiciones de William James –puesto que tiene reminiscencias del conductismo lógico de la mente, en especial el que propuso Rudolph Carnap en su momento. Se sabe que no es lo mismo hablar de conductismo metodológico (las teorías de psicológicas de Watson, Pavlov, Skinner, Hempel, etc.) que del conductismo lógico de la mente propuesto especialmente por el Círculo de Viena, pero sí que son teorías que sienten simpatía la una por la otra y que de algún modo, como veremos, están interconectadas.

En tercer lugar, veremos los fallos de los presupuestos de las hipótesis o concepciones antropológicas que sustentan las teorías científicas (visiones categoriales y afines al *internismo biológico*). No obstante, a modo de adelanto para una mejor comprensión de la sección, las críticas realizadas a estas visiones se resumen en los siguientes ítems:

- i) Damasio afirma que *el estímulo no forma parte de la maquinaria emocional*; pero esta afirmación restringe, paradójicamente, la visión certera de que existen estímulos ecológicamente válidos. Aun dando un voto de confianza a que existan estímulos cuyo valor sea ecológico o adaptativo, al final tampoco se puede explicar, desde la postura de Damasio, que haya una “infinitud” de estímulos –especialmente culturales, como él mismo señala –que susciten una emoción. Apelar desde el

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

internismo biológico a la *infinita* posibilidad de estímulos condicionados culturalmente muestra una especie de incoherencia teórica. Por un lado, el internismo biológico requiere una fuente externa de validación sobre lo que provoca una emoción; pero, por otro lado, apelar a visiones neoconductistas, como parece que hacen, contribuye a percibir una falta de profundidad en el estudio de la conducta humana, en tanto que para el neoconductismo es posible la asociación de un valor a cualquier objeto externo, siempre y cuando haya habido un proceso “educativo” o de condicionamiento sobre una persona –aunque en este proceso entre la variante del organismo (variante O) entendida como la posesión de ciertas predisposiciones genéticas o influencias sociales que varían las respuestas de un sujeto a otro. Esta corriente también tiene ecos en los partidarios del constructivismo social (*social-learning*). Por tanto, se deja en segundo lugar la afirmación científica, si es que no la invalida, de que hay estímulos ecológicamente válidos según los niveles adaptativos de cada especie, ante los que el organismo responde “automáticamente”. Así pues, veremos a continuación algunas críticas hacia ambas visiones.

- ii) Para entender mejor lo que viene a ser un ‘estímulo’ apropiado, acentuaremos la diferencia entre lo que es un instinto y una emoción. Se trata de una crítica tomada de Martha Nussbaum cuyo objetivo es ver que el estímulo en un instinto o en un deseo fisiológico, como la sed, es *fijo*, y el estímulo en una emoción es *flexible*. Aquí podemos observar que una emoción no es exactamente una respuesta del sistema nervioso autónomo ante una situación adaptativa –como propondría el internismo biológico.
- iii) Llamaremos la atención sobre el hecho de que, para elaborar una teoría coherente de lo que contribuye a suscitar una emoción, no sólo debemos tomar en cuenta el estímulo u objeto –aquello que provoca la emoción – sino también el *objeto formal* –la evaluación del objeto –y el *foco* de la emoción –aquello que el sujeto de la emoción considera significativo. Esta visión más clásica de la emoción es recogida por la concepción holística que plantea el filósofo Bennett Helm, y que propondremos en la sección siguiente (sección 4.4.3.). Para finalizar complementaremos esta visión filosófica con algunas investigaciones recientes acerca del *default mode*

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

del cerebro, red de “reciente” descubrimiento que incluye, entre otras cosas, el sistema de creencias de la persona.

Así pues, sobre la consideración del tipo de estímulos que debe haber para la generación de una emoción y de acuerdo a la cita anterior de Damasio, muchas veces se describe la conducta humana en forma de mecanismo de tipo ‘causa-efecto’: si se vuelven a repetir los mismos patrones, estímulos o inputs, se darán normalmente las mismas respuestas, efectos u outputs. Sin embargo, como hemos visto, ni siquiera las emociones básicas en los humanos se podrían ceñir a una lista concreta de estímulos que las provoquen. Aunque cabe decir que Damasio, no se ata las manos. En efecto, en el mismo artículo (Damasio 2000) dice que los estímulos no son parte de la maquinaria emocional, y, a la vez, que “el rango de los estímulos que produce las emociones puede ser infinito”. (Ibíd., pág. 18). Si Damasio amplía el espectro a una lista “infinita” es porque, dice, hay una línea demasiado fina entre los estímulos ecológicos y los aprendidos (estímulos naturales y sociales). No obstante, este comentario parece no ser relevante cuando retorna a la mecanización de la emoción –por eso vemos aquí que para Damasio es prioritario el sistema de respuesta corporal al estímulo en concreto que provoca una reacción, o, al menos, *no acierta a unir el estímulo y la respuesta adaptativa con coherencia*. Si bien Damasio establece una pauta para diferenciar entre un instinto/impulso (*drive*) y una emoción –como hemos visto en la sección previa, la diferencia es que, si el estímulo es propio del organismo, hablamos de un impulso (*drive*) y, si es externo, hablamos de una emoción (*emotion*).

Como decíamos, cuando el autor habla de estímulos aprendidos o culturales da la impresión de que parece ser la “cultura” misma la que modele el valor de los estímulos que llegan a hacerse inconscientes a los sujetos. Otra teoría que también contribuye a hacer que la lista de estímulos sea infinita es la teoría del *social learning* o también llamada sociologismo –otra creencia extendida entre el campo académico del científicismo, y de naturaleza similar al neoconductismo. Ésta propone que la educación o la cultura condicionan *absolutamente* a los sujetos –*absolutamente* hasta el punto de hacer inconsciente la percepción del valor del estímulo: “Todos los hechos sociales son *data*; no productos de nuestra voluntad, sino al revés, determinantes de ella, o sea – continúa diciendo (Durkheim) en *Les règles de la méthode sociologique* –moldes en los

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que somos forzados a vaciar nuestras acciones.” (Aranguren, 2001, pág. 39).⁸⁵ Aunque ciertamente sucede que, según experiencias vividas en la propia historia de la persona, como veíamos en los escenarios paradigmáticos (sección 4.2.), existen procesos de condicionamiento para ciertos estímulos que empiezan siendo neutros y luego acaban teniendo un valor. Siguiendo esta última afirmación, parece que siempre fuera posible una asociación condicionada entre objeto-(valor)-emoción –cosa que, además, favorece el relativismo moral y cultural creciente en Occidente. Así pues, parece que la atribución de valor al estímulo se da normalmente por un proceso de adquisición de creencias, que es un proceso involuntario de gran efectividad –como veremos posteriormente, las creencias epistémicas y evaluativas se adquieren por procesos involuntarios –y esto lleva a muchas teorías de la sociobiología a decir que los estímulos sociales son inconscientes y son susceptibles de ser absolutamente moldeados.⁸⁶

Si hemos de matizar en qué visión encaja más el trato del estímulo propuesto por Damasio, es en la visión neoconductista que, por ejemplo, desarrolla Edward C. Tolman en la década de 1930. La novedad respecto al conductismo clásico es que entre el estímulo y la respuesta (E-R) hay una variable intermedia, que él denomina variable Organismo (E-O-R), que hace que sólo se pueda predecir la conducta de un sujeto por probabilidad y nunca por determinación. Damasio también introduce implícitamente una serie de variables intermedias entre el estímulo y la respuesta para la predicción de la conducta emocional, haciendo afirmaciones como que la lista de estímulos es infinita, o que el individuo, con sus creencias adquiridas a través de la educación, puede ofrecer una variedad diferente de respuestas. Así pues, según la afinidad con las tendencias

⁸⁵ Esta teoría tiene consecuencias directas en la concepción de la moral: “La regla moral es una obra colectiva, que recibimos mucho más de lo que contribuimos a formularla, de tal modo que nuestro arbitrio con respecto a ella es predominantemente pasivo.” (Aranguren, 2001, pág. 39). A lo que Aranguren responde que el conformismo originario con las normas morales debería superarse, como proponían los estoicos o Spinoza, cuando se conocen los orígenes de la norma y se hace ciencia sobre ella: “La heteronomía comprendida deja de serlo y nos convertimos en los señores del mundo moral.” (Ibíd. Pág. 35).

⁸⁶ Aquí una visión antropológica con tendencias conductistas ve la ocasión especial para decir que, debido a ello, los procesos de aprendizaje son siempre condicionados. En efecto, la educación debe contener un componente asociativo, especialmente en los primeros años de edad: el niño debe asociar estímulos valiosos a emociones positivas o recompensas, así como, también, objetos negativos para su crecimiento el educador debe ayudar a que el niño los asocie a emociones negativas o a una sanción. No obstante, también hay formas de educar que no son siempre en formato conductista-pragmatista, sino que van dirigidas hacia el crecimiento interior: “qué mayor eres”, “qué responsable”, etc., y que no tienen necesariamente una sanción o un premio más que la acción que el niño ha realizado.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

neoconductistas, si añadimos la presuposición del automatismo de las respuestas emocionales para una mayor supervivencia del individuo, y sumamos que fenomenológicamente no detectamos inmediatamente el estímulo de las emociones – aunque Damasio, por ejemplo, y los afines a sus propuestas no excluyen que haya estímulos conscientes en los seres humanos –entonces, es más fácil percibir cualquier proceso emocional/conductual como un mecanismo condicionado. Esta unión conceptual ya se percibe en los presupuestos que preceden a la visión categorial de las emociones, tal como afirma William James:

A los lectores de esta revista no les es necesario recordar que el sistema nervioso de cualquier organismo vivo no es sino un cúmulo de predisposiciones para reaccionar de ciertas formas particulares cuando se entra en contacto con características particulares de nuestro entorno. (James, 1884, pág. 190).

En esta cita de James también se refleja una variable introducida: las predisposiciones biológicas o genéticas de los organismos a reaccionar de formas particulares.

En este caso, lo que James propone tiene afinidades tanto con el conductismo lógico, especialmente de Rudolph Carnap, como con el neoconductismo metodológico de la ciencia psicológica que comentábamos anteriormente. En cuanto al conductismo lógico, James no tuvo como un objetivo explícito de su teoría una visión fisicalista sobre la realidad, como sí lo fue para el Círculo de Viena al que Carnap pertenecía. No obstante, con el método científico en auge, sí que comparten algún presupuesto: la mente y la consciencia se reducen a factores físico-químicos del cuerpo que se desencadenan en un entorno estimulante, siendo que esto se pone de manifiesto en una conducta observable. En el caso de las emociones, James parece ser el primero en desplazar el carácter introspectivo de una emoción para dar lugar a la fisiología cambiante en el cuerpo –tampoco le faltaba razón en algunos aspectos, lo veremos mejor en la sección 5.1. Así pues, lo que tendría en común la postura de James y, en ocasiones, Damasio y sus seguidores, con el conductismo lógico, lo observamos en esta cita:

Las propiedades momentáneas de la psicología (como sentir dolor, estar contento, una disposición de carácter, etc.) resultan en su forma análogas a los conceptos propensionales conocidos de la física; en nuestra opinión efectivamente, no

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

resultan más que conceptos físicos. Ejemplo: “la persona X está excitada” significa: “Si ahora se le aplicasen estímulos de tal y tal clase X reaccionaría de tal y tal manera.” También aquí el esfuerzo de la ciencia radica en substituir los elementos constitutivos de la definición: un conocimiento más profundo de la micro-estructura del cuerpo humano nos permitiría sustituir los conceptos propensionales por propiedades actuales. (Carnap, Cit. Moya C. 2004, pág. 47).

Además de compartir el presupuesto sobre las variaciones del organismo como un sistema nervioso que reacciona ante el contexto, una de las cosas que Carnap quiso “eliminar” fue el concepto cartesiano de acceso privilegiado al Yo que se puede exponer, a modo de ejemplo, en la afirmación siguiente: “sólo yo puedo saber si siento dolor de cabeza.” Pero para Carnap, esta afirmación es engañosa o bien es una ilusión para el que la pronuncia, en tanto que sólo la conducta externa (llevarse la mano a la cabeza, emitir quejidos, etc.) valida o verifica la experiencia de sentir dolor, incluido el hecho de pronunciar la frase “tengo dolor de muelas.” Así pues, según Carnap, una propiedad psicológica, como es manifestar una emoción, es idéntico a que un organismo tenga cierta disposición a reaccionar de cierta manera si se dan ciertas circunstancias o estímulos: “(A)tribuir una disposición a un objeto de cierto tipo equivale a sostener que determinados enunciados condicionales son verdaderos en relación con objetos de este tipo.” (Moya C. , 2004, pág. 50). Si forzamos el ejemplo, decir que X experimenta una emoción como la alegría es equivalente a decir que, si se dan ciertas condiciones, como ofrecerle las cosas que le gustan, entonces X manifestará una conducta concreta, como saltar, gritar, reír, etc.

Por tanto, según esta doctrina cuyo presupuesto es la reconstrucción científica o física de cualquier acontecimiento, vemos dos consecuencias: en primer lugar se relega a segundo plano la presencia del estímulo entendido como el *contenido* de la realidad capaz de provocar una emoción –a no ser que esos estímulos tengan, como hemos visto, un valor únicamente adaptativo. En segundo lugar está la siguiente proposición excluyente: o eliminamos el acceso consciente de la primera persona, como Carnap hace, o atenuamos los sentimientos y la consciencia, si la entendemos como algo de lo que puede prescindir la emoción convirtiéndola, así, en un fenómeno paralelo o accesorio de la misma.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Una de las respuestas al internismo biológico o al hecho de relegar los procesos conscientes a un segundo plano es, por ejemplo, observar que, al margen de las dificultades de la teoría de Carnap sobre las cuestiones fenomenológicas – como el “verificar” un dolor de muelas o una emoción repentina a través de la conducta –, tiene también dificultades para explicar los estados intencionales de la mente como un deseo, una intención o una creencia. Como veremos a continuación, *las emociones tienen mucho de este factor intencional* por lo que se escapan también al sistema conceptual propuesto por el conductismo lógico.

Comentarios y críticas

En lo relativo al internismo biológico Nussbaum ofrece una crítica potente a esta conceptualización “fisiologista” de la emoción. En primer lugar, señala dos cosas que distinguen un deseo instintivo (apetito) de lo que es una emoción. Comenzamos por esbozar la segunda diferencia porque es semejante a la que ofrece Damasio: el estímulo proviene, en el caso del apetito, del interior del organismo (“el hambre es algo que nos *empuja*”) y, en el caso de la emoción, del exterior del organismo (“el objeto es el que *tira* de ellas”).

Esto mismo que explica Nussbaum y que, de alguna forma, también ha intentado definir Damasio, no es una diferencia en absoluto irrelevante. De hecho, como veremos con la emoción de la admiración, el que los objetos o estímulos de las emociones sean externos al sujeto permite entender que tengamos respuestas emocionales.

En esta misma línea Moya hace también un apunte interesante. Arguye que las emociones tienen contenido proposicional pero no son idénticas a, por ejemplo, los deseos. Si lo fueran, podríamos decir que “el contenido de la ira es aquello que, de darse, satisfaría la ira” (Moya C. , 2001, pág. 37). Por eso, sigue diciendo: “No parece posible especificar el contenido de estas emociones del modo en que hemos especificado (...) el contenido de una creencia, un deseo, o una intención, a saber, formulando sus condiciones de satisfacción.” (Ibídem.). Finalmente:

(...) La conclusión parece ser que, aun cuando las emociones puedan tener un contenido u objeto intencional en el sentido vago de “ser acerca de” algo o “estar dirigidas a” algo, este contenido no es, en muchos casos, expresable en forma

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

proposicional y, en segundo lugar, y posiblemente en todos los casos, no puede identificarse con sus condiciones de satisfacción. (Ibídem.)

Por tanto, según Nussbaum, tanto la emoción como el apetito (instinto) son estados intencionales, esto es, tienen un objeto al que están ligados. En lo que al apetito se refiere, es difícil cuestionar su función adaptativa: si no tuviéramos sed no beberíamos cuando debiéramos hacerlo y eso traería problemas para la supervivencia; y como decía Moya, beber agua, por ejemplo, satisface las condiciones del deseo de beber, o de la sed. Pero si se reflexiona sobre el tipo de intención que hay en ambos casos, entonces empezamos a percibir más diferencias. La primera diferencia que establece Nussbaum otorga al estímulo –objeto—el tono cualitativo que estamos buscando. La autora se basa en una interpretación propia sobre un pasaje “oscuro” de la *República* de Platón, pero que le sirve a ella, sea fiel a Platón o no, para comentar esta diferencia:

Los apetitos se hallan *fijados a su objeto e indiferentes al valor del mismo*. Las emociones contienen en su interior una concepción del valor o de la importancia del objeto. (...) Las emociones como el temor, la aflicción, el amor y la ira son muy flexibles en cuanto al tipo de objeto al que puedan dirigirse. Es posible amar a personas o a cosas, afligirse por un animal o por un hijo; lo que resulta crucial para la emoción es el valor con el que ha sido investido el objeto. Las emociones entonces se hallan *imbuidas de valor* y (por lo menos hasta cierto punto) son *flexibles en cuanto a su objeto*.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 157).

La acertada flexibilidad del estímulo es la que hace tambalear los presupuestos cientificistas: cualquier objeto podría provocar una emoción porque entra en juego la cultura, las intenciones, los objetivos, los valores y creencias y, en definitiva, el fenómeno de la voluntad de una persona. Aquí es donde el cientificismo recurre –oportunistamente –a presupuestos conductistas o sociologistas (teoría del *social-learning*).

Ciertamente, la educación de una persona y su adquisición de creencias se lleva a cabo por numerosos procesos involuntarios, pero no es del todo correcto que podamos “producir” sujetos con las características que queramos o que valoren lo que socialmente se les dice que valoren a no ser bajo un sistema impositivo o totalitario. Podemos dar dos ejemplos llamativos: los *niños-soldado* y algunos casos de abuso sexual reincidente en la infancia. Son llamativos porque son, en efecto, trágicos, pero

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

nos ayudan a ver que la enseñanza por asociación no se produce tan fácilmente cuando entran en juego cuestiones de valores, siendo que algunos de ellos parecen ser no-dependientes de la cultura.

En el caso de **los niños soldado** tendemos a pensar, desde fuera, que “para ellos es normal matar y que, sencillamente, están acostumbrados.” La explicación de este hecho puede ser que ha habido un proceso de habituación hacia considerar como algo rutinario el matar fríamente. Si con esta frase pretendemos dar razón de la veracidad de los mecanismos de condicionamiento e inculturación en tanto que somos capaces de asociar cualquier objeto a algo bueno, algo normal, o a algo que se debe hacer, estamos equivocados. Para que los niños-soldado puedan ver como “bueno” o “normal y natural” matar a discreción debemos ver primero los mecanismos moralmente ‘monstruosos’ que utilizan con ellos las mafias: primero, los niños no se suelen ofrecer voluntariamente sino que las mafias los “cazan”. Segundo, demandan colaboración y decisión en lo que se les pide a continuación y que les hará ser operativos: les coaccionan a matar, por ejemplo, a su padre o a su madre bajo amenaza de matar ellos a más gente de la familia –se les da a elegir para que la responsabilidad caiga en gran parte sobre ellos. Este proceso es de gran eficacia para las mafias: el futuro niño-soldado no atribuirá ningún valor a la vida debido a la atrocidad que acaba de cometer. La no valorización se percibe en la apatía de su conducta, al menos, desde fuera, se los ve como si fueran *zombis* –dando por descontado los rituales con droga que organizan los jefes antes de salir a matar. Algo similar señala algún testimonio de la Guerra de Vietnam recogido por Jonathan Glover: “(...) Después de matar al niño perdí la cabeza. Y una vez que empiezas es muy fácil seguir. Lo más difícil, lo que resulta más difícil, es matar, pero una vez que matas, se vuelve más fácil matar a la persona siguiente y a la siguiente y a la siguiente.” (Glover, 2013, pág. 93). Igualmente: “Arrojé la granada, entré y vi mujeres, dos niños pequeños y un bebé (...). Tienes necesidad de encontrar alguna justificación para no volverte loco.” (Alexievich, cit. Glover 2013, pág. 82). Parece ser que, en el caso de no poder justificar la acción, debe uno normalizarla de alguna forma. Así pues, por mucho que se pretenda asociar la normalidad de matar a que matar es algo bueno para ellos, vemos que esta asociación no es tan factible ni sencilla, y que hay objetos a los que se les atribuye “naturalmente” un valor, como la vida de las personas –siempre y cuando el niño no se haya criado en un entorno excesivamente violento y hostil contra él porque, en ese caso, la vida de otra persona

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

suele representar una amenaza para su supervivencia y no un agente capaz de ofrecerle confianza o ayuda. Pero incluso en estos casos, el niño que se ha criado en un entorno violento podría llegar a entender que la vida de las personas es algo medianamente importante, por eso la pena máxima es la muerte.

El caso de un **abuso sexual reincidente** cometido por un pariente o alguien muy cercano al entorno familiar del niño es algo que, lamentablemente, sucede con bastante frecuencia. En este caso suelen confluír varios factores: en ocasiones, el niño manifiesta cariño hacia el abusador o se siente protegido por él debido a las técnicas de manipulación del verdugo. Además, el entorno preparado cuidadosamente por el abusador es, por supuesto, agradable y, a la vez, condicionante, es decir, se encarga de que haya una relación de necesidad del niño hacia el abusador como pagar sus estudios, protección de algún tipo, ofrecerle alimento, le da clases de cualquier materia gratuitamente, etc.⁸⁷ Ahora bien, aun intentado asociar lo “normal o natural” en este niño al contacto sexual iniciado por el abusador, se observa que normalmente las personas abusadas manifiestan conductas enfermizas o desarrollan psicopatologías graves cuando llegan la adolescencia y a la madurez. Si no ha sido excesivamente grave, en la edad adulta pueden llegar a manifestar también una conducta extraña –tristeza y aversión –de cara a cualquier relación amorosa que pida un encuentro sexual o ni siquiera sexual. Estos ejemplos desmienten la creencia conductista de poder juntar una emoción a un valor sólo por procesos asociativos reinidentes, que incluso podrían ser placenteros en el caso de un niño varón, cosa que puede provocar mayor confusión al no haber relación entre la emoción/sensación y la interpretación evaluativa de lo que está viviendo.

Por tanto, si queremos hacer de un niño lo que queramos, al menos para cuestiones morales, necesitamos mecanismos violentos que anulen respuestas humanas y emociones naturales; además de utilizar drogas o productos químicos para terminar de lograrlo.

⁸⁷ El caso de los niños varones, algo que coacciona y lleva más a la confusión es que, ya sea abusado por varones o mujeres, pueden sentir igualmente placer sexual –en el caso de que el abusador sea un hombre, el placer puede suceder igualmente dada la localización anatómica de la próstata. Cosa que es un punto a nuestro favor: *aun existiendo un condicionamiento fisiológico como la dopamina segregada durante un orgasmo, el niño se siente confundido y las emociones que tiene, en ese momento o más tarde, no expresan que el objeto o la persona o el acto cometido, sea algo bueno.*

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Podemos poner otros ejemplos no tan drásticos, como el hecho de que un niño haya recibido una educación puritana o intransigente; es decir, casos en los que los niños no son reconfortados con cariño, abrazos, sonrisas, etc. Según el sociologismo o una visión de presupuestos conductistas, este niño no abrazado podrá hacer una asociación con las costumbres educativas que ha recibido de tal forma que considere normal o bueno no haber recibido señas afectivas. Ahora bien, su nivel de autoestima, satisfacción emocional o de felicidad no será muy prominente en un futuro. En efecto, habrá hecho asociaciones educativas pero no necesariamente las valorará como “buenas”, al menos, las consecuencias emocionales que suele haber no le darían la razón: frustración, rebeldía, crisis de identidad, no tolerar equivocaciones ni imperfecciones, etc. Asimismo, habrá que esperar, aunque no mucho, para ver las lamentables consecuencias del lado contrario, esto es, una educación excesivamente laxa y comprensiva: “dejar al niño que haga lo que quiera o que él decida lo que está bien y mal.”

Quizá por eso Nussbaum se toma la molestia, en la cita anterior, de poner un paréntesis: las emociones son flexibles en cuanto a su objeto *hasta cierto punto*. En efecto, hay estímulos que de por sí tienen un valor positivo, o “ecológico” o ligado a nuestra humanidad, que vela por nuestro bienestar o que son conducentes a llevar una vida lograda. Lo que Nussbaum quiere decir cuando flexibiliza el objeto de la emoción es que se trata, quizá, de una relación recíproca: una atención significativa de la persona al mundo y del mundo a la persona, en tanto que somos capaces de establecer parámetros eudaimonistas, tender metas y elaborar proyectos que contribuyan no sólo a vivir, sino a vivir bien. Volviendo a la diferencia que establecía Nussbaum entre instinto y emoción, matiza el paréntesis del que hablábamos con la siguiente cita:

(...) Cuando el pan recién horneado no está disponible, el apetito del hambre puede ser satisfecho aún con alguna cosa no tan deliciosa: en esa medida el hambre permanece fijada sobre el alimento y resulta relativamente no selectiva. Del mismo modo, la aflicción que uno pueda sentir por su madre no tiene fijado un componente apetitivo que pueda ser satisfecho, digamos, por la visita de un extraño. (Nussbaum, 2008, págs. 159-60).

Ahora bien, si por mor del argumento insistimos en que la visión categorial de Damasio también estaría de acuerdo con esto último al señalar que la distinción entre

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

impulso y emoción está incluida en sus conceptos de estímulo externo –el que tira de la emoción – y de estímulo interno –el que empuja a saciar el instinto –, pensamos que sigue existiendo una diferencia esencial:

En efecto, puesto que estos impulsos son independientes del valor del objeto, no desaparecen aunque la persona esté convencida de que un objeto de la clase apropiada sea en realidad dañino: si estoy sedienta en el mar, mi conocimiento de que beber agua salada es peligroso no impide mi deseo de beberla. *Las emociones, por el contrario, cesan cuando se modifican las creencias relevantes sobre el objeto y sobre su valor.* (Ibídem., cursiva mía).

Así pues, podemos decir que la creencia sobre el valor de las cosas es también esencial. Si la creencia se modifica también se modifica la emoción. Cuando nos damos cuenta de que el objeto de la emoción no era lo que pensábamos, o había otro factor en juego que no habíamos percibido, etc., la emoción puede atenuarse. Así pues, cuando en la definición de la emoción no se toma en cuenta el esquema de fines y valores de las personas –esquema eudaimonista –entonces es más fácil reducir esta experiencia humana a un mecanismo neurológico o a una respuesta condicionada por el ambiente externo incluyendo en esta visión que no hay lugar para cambios de evaluación.

Para ilustrar la importancia del esquema de valores de la persona en la definición y trato de las emociones podemos recordar algunos ejemplos ya citados anteriormente, cuando se ha tratado algunas limitaciones en la interpretación de la técnica de neuroimagen:

- Un mismo objeto puede provocar emociones diferentes en dos personas de acuerdo con su esquema de fines.
- Una misma emoción, vista incluso en una fMRI, es decir, teniendo evidencia cerebral física, puede ser motivada por objetos que no tienen nada que ver entre ellos, porque esos objetos están posicionados distintamente en el esquema de fines de la persona.
- Una emoción irá unida intencionalmente al objeto valioso impidiendo ser suplantado debido a la historia de apego hacia ese objeto y las creencias de fondo hacia el mismo. Pero cuando la creencia cambia, la emoción se modifica. A modo de ejemplo, una persona puede sentir placer cuando menosprecian a gente inmigrante. Pero esa emoción placentera puede cambiar si alguien le

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

cuenta que sus bisabuelos emigraron también a Alemania, es decir, que fueron inmigrantes allí para poder ganarse la vida, siendo, a su vez, menospreciados. Además, con este ejemplo le hacen ver que él mismo tiene el bienestar económico que tiene debido a que los bisabuelos soportaron injusticias. Por tanto, si una creencia de fondo, como una creencia racista, se modificara, entonces las emociones negativas hacia las personas que provienen del extranjero pueden también modificarse o, al menos, suavizarse.

Insistimos nuevamente: aunque la teoría categorial dijera estar de acuerdo con esta parte haciendo referencia, de nuevo, a la inclusión del valor en los conceptos de estímulo interno y estímulo externo (en el que sólo podrían aceptar el primer y segundo ejemplo, no el tercero, en el que se escenifica un cambio de creencia evaluativa), parece difícil conciliar el internismo biológico con la aceptación de objetos externos valiosos de por sí y que se reflejan en las creencias de la persona. Es decir, la conciliación entre el internismo biológico con los presupuestos cognitivos no es factible, por mucho que el primero pretenda unirse oportunamente a una descripción de tendencias neoconductistas –en las que sí que se habla del valor por aprendizaje asociativo. Esto se debe a la importancia prioritaria que otorgan a los receptores sensitivos o incluso, a las partes sentientes llamadas marcadores somáticos que pueden activar procesos debido a ciertos neurotransmisores, y, así, contribuir a tomar las decisiones correctas de acuerdo con emociones de las que los sujetos, en principio, no son conscientes. *Pero el problema es que apoyar la validez de la no-consciencia –no intervención cortical prioritaria –en las emociones va de la mano de asumir que el factor cognitivo –la creencia –es secundario, cuando es igualmente importante:*

La emoción entendida como respuesta automática deja en la penumbra por qué unos estímulos desencadenan unas determinadas respuestas y no otras. *A fin de cuentas, lo que denominamos “estímulo” es una forma de conocimiento. ¿No será preciso aceptar también un componente cognitivo relevante en el nivel de la emoción?* (Murillo, 2012, pág. 187). (Cursiva mía).

Por tanto, una conclusión que obtenemos del análisis previo es que parece que sí que hay estímulos cuyo valor ecológico vale la pena mantener. Aunque no sólo debemos hablar de valor ecológico ligado a la supervivencia, sino de valor humano como, por ejemplo: percibir muestras de cariño paterno, que los padres piensen bien de

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

un niño y no sólo se centren en corregir lo negativo y que el niño pueda manifestar confianza básica hacia el resto de seres humanos, hace que la vida de ese niño tenga una potencialidad mayor para el florecimiento personal.

4.4.3. La necesidad del *objeto formal* y del *foco* para entender la emoción

Respecto a la pregunta planteada al principio de la sección anterior – **¿cómo se puede hacer una teoría fiable sobre la emoción y aquello que la produce?** – y partiendo de la conclusión esbozada en el párrafo anterior sobre la existencia de estímulos valiosos, la teoría de Bennett Helm puede aclarar bastante la comprensión de la emoción. Podríamos poner un ejemplo de “estímulo” a modo de intentar equiparar los ejemplos que la mayoría de neurocientíficos suelen describir cuando trabajan sobre emociones – estímulos como osos, leones o animales peligrosos puesto que, normalmente, al referirse a “las emociones” parece que sólo se pueda hablar del miedo.⁸⁸ Así pues, el objeto destinado al ejemplo es “TOMATES”. Obviamente nadie que hablara sobre el miedo podría poner como estímulo TOMATES, a no ser que un sujeto haya tenido una fuerte situación traumática con tomates, en la internacional fiesta de *La Tomatina* de Buñol por ejemplo, o asocie los tomates a una experiencia familiar traumática. En ese caso, las teorías de presupuestos conductistas salen del paso hablando sobre estímulos condicionados, y tendrían razón. No obstante sigue pareciendo ridículo asociar la emoción de “miedo” al estímulo “TOMATES”. En el caso del trauma familiar, es probable que lo que provoque miedo sea el familiar que ha hecho daño, pero un tomate no generará miedo, sino que, como mucho el sujeto no se lo comerá o le traerá recuerdos negativos.

No obstante, hay un caso en el que no resultaría ridículo asociar los tomates a la emoción del miedo, aunque no tanto como “estímulo”, siendo el objetivo de este caso ver en qué posición quedan los tomates. Supongamos que se acerca una tormenta fuerte con escarcha (helada) y el granjero que la ve venir sabe que puede estropear los tomates que tiene plantados. Si bien asociamos aquí los tomates al miedo, no es el tomate en sí el que produce el miedo, sino la helada que se acerca y estropeará los tomates; y no es

⁸⁸ En la entrevista citada de la revista *Muy Interesante*, LeDoux afirma ante la pregunta “para qué sirven las emociones” lo siguiente: “Con el miedo está claro, y lo único que yo estudio es el miedo (risas). Pero es mucho mejor ser concretos y específicos, porque si generalizas creas confusión en un área muy compleja como es ésta.”

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que tenga miedo de las heladas en sí, sino que el granjero tiene miedo de la helada que se aproxima en tanto que, potencialmente, puede estropear sus tomates. En este caso ¿cómo calificarían una teoría científicista de las emociones a los tomates, cuando es la tormenta la que genera miedo? En este sentido:

(S)iendo que los sucesos relevantes pasan en el mundo, mi miedo de la helada destructora se puede tornar en alivio o incluso alegría si mis plantas sobreviven ilesas, o en decepción si no lo hacen o, incluso, en rabia, si alguien malévolamente frustra mi intento de protegerlas. No experimentar otras emociones en las circunstancias relevantes es un fallo racional que indica un defecto en el miedo de uno. *El reconocimiento del peligro implícito en mi miedo no es sólo una respuesta al objeto (target), la helada, como amenazante, sino que también responden al foco* (querer comer tomates frescos). (Helm, 2009, pág. 251) (Cursiva mía).

Vemos con Helm que los tomates tienen un lugar: el *foco* de la emoción –“querer comer tomates frescos” –que, quizá, sea determinante para tener una emoción u otra. Para hacernos una idea, los científicos que dan extrema importancia al cambio visceral asociado a un estímulo –internismo biológico –sólo caen en la importancia del estímulo de la emoción –en vocabulario clásico, el *objeto* o *blanco de la emoción* (la tormenta) – como responsable de las reacciones corporales o emociones. Los partidarios del sociologismo o del conductismo sí que amplían el abanico conceptual en la medida en que permiten añadir a la emoción una evaluación asociada al estímulo por condicionamiento (la tormenta es peligrosa), lo que Helm llama *objeto formal* (la clase de evaluación implícita al estímulo y que distingue a una emoción de otra). Pero incluso en este segundo elemento, las descripciones científicas categoriales se quedan cortas porque aun así falta añadir a la experiencia de la emoción el elemento crucial que se mencionaba en la cita anterior. Así pues, según Helm:

Llegados a este punto podemos preguntar ¿cómo es que la tormenta es peligrosa? La respuesta debe darse en términos de una preocupación subyacente mía –el valor (*import*), digamos, de tener tomates propios y frescos –por lo que sólo debido a que el blanco [estímulo] amenaza mi preocupación subyacente es apropiado evaluarlo como peligroso [objeto formal]. (Ibídem.).

Aquí encontramos una de las claves que buscamos y que hemos denominado anteriormente “esquema de fines y valores de la persona” que es aquello que nos preocupa, lo que resulta significativo o aquello que queremos mantener o acoger en

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

nuestro quehacer cotidiano. Filósofos como C. Taylor o Helm denominan esta parte como “importe” o valor (*import*). La definición de *importe* es compleja. Helm dice que “Los agentes genuinos no tienen objetivos que persiguen mecánicamente; ellos tienen ciertos objetivos que son *dignos* de ser perseguidos, y los persiguen porque *valen la pena*.” (Ibídem. Pág. 250). Como sigue diciendo el autor, esto significa que si algo tiene importancia para ti, “debes *vigilar* las circunstancias que le afecten favorablemente o adversamente y estar *preparado para actuar* en su nombre.” (Ibídem.) Estas dos características que podríamos resumir en la atención perceptiva y la motivación, son, según Helm, componentes esenciales en una emoción, pero ambas son dependientes del foco por dos razones: en el foco (me interesa comer tomates frescos) se representa lo que tiene verdadera importancia para el sujeto, y es el objeto o estímulo (la helada) lo que debe estar apropiadamente asociado al foco de tal forma que haga inteligible la evaluación del estímulo (la helada es peligrosa) y, por tanto, la emoción (el miedo). A modo de ejemplo podemos usar la siguiente experiencia: “He sentido ira porque un grupo de adolescentes ha mirado a mi hermana descaradamente.” Una observación o descripción externa podría decir que el estímulo u objeto es la mirada descarada de los adolescentes que, de alguna forma, se ha asociado a una evaluación negativa en experiencias anteriores. Pero si le preguntamos al sujeto del informe por qué siente esa ira y qué la ha provocado, él responde que el factor principal es la mirada de los chavales (estímulo/*objeto*) que ha sido “descarada y fuera de lugar” (evaluación/*objeto formal*), porque “mi hermana no es un objeto de usar y tirar” (*foco*). Así pues, esta emoción puntual de resentimiento/ira es inteligible en tanto que el sujeto considera valioso que se dé un trato personal y humano a su hermana. Por eso, todo lo relacionado al buen trato hacia su hermana le afectará de algún modo, positivo y negativo, y esto es lo que Helm denomina “holismo” irreductible de las emociones: “Sentir una emoción es estar racionalmente comprometido a sentir todo un patrón de otras emociones con un foco común.” (Helm, 2009, pág. 251). Igualmente estos condicionantes hacen que Helm defina la emoción escuetamente como sigue: las emociones son esencialmente *sentimientos intencionales de valor*. Como veremos más adelante, el foco o núcleo de preocupaciones e intereses de las personas tiene cierto peso ontológico y no sólo es un mundo de proyecciones personales; tal y como diría R. Kane (2010) –sección 6.2.2. – aquello que la persona ama quiere que sea real.

Paréntesis: El *foco* de la emoción en la neurociencia

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

El *foco*, al margen de ser un concepto filosófico, parece que también tiene su lugar en la neurociencia y aparece con más claridad en lo que se la llamado “modo-por-defecto” del cerebro. Como precedente, que el planteamiento científico de la teoría de la emoción se centre demasiado en aquello que la produce, muestra, de alguna forma, que se mantiene la estructura del modelo científico moderno centrado en la explicación de los fenómenos como relaciones de causa-efecto. Este modelo es de gran ayuda en algunas cuestiones relacionadas a materia inorgánica y orgánica, pero en otras impide captar la complejidad de un fenómeno. Por ejemplo, en el caso del cerebro humano y las emociones parece que la concepción más común en neurociencia es que hasta que no haya un estímulo el cerebro no se activa. Actualmente esto está en entredicho. Un estímulo puede ser sólo la chispa que provoque un incendio, pero para que haya combustión se necesita más cosas. Los seres humanos incorporamos un marco interpretativo que no deja de funcionar (*default mode*) y que hace que el cerebro esté en constante estado predictivo. Por ejemplo, dentro de un experimento de laboratorio, un “estímulo” no será estímulo si la persona no lo interpreta como el experimentador quiere, o, directamente, es algo que no le interesa. Por eso, el tipo de experimentos en los que se basan muchas hipótesis neurocientíficas, pueden ser importantes para ciertas descripciones de actividad cerebral, pero no siempre aciertan en sus interpretaciones porque el sujeto ya está interpretando lo que el experimentador pide, lo que es un laboratorio, lo que es un constructo o actividad artificial, lo que se espera de él, etc.

La red cerebral descrita como el *default mode* (modo por defecto) es aquella que se usa como referencia para hablar del mundo de las creencias de una persona. Esta zona incluye experiencias emocionales previas, la historia de la propia vida y sus situaciones, el autoconcepto, las decisiones tomadas a nivel trascendente, las creencias evaluativas sobre el mundo, etc. El curioso título que tiene (*modo por defecto*) es debido a cómo se descubrió: “En las experiencias de neurociencia los sujetos son examinados para obtener una imagen funcional con resonancia magnética mientras realiza una tarea. Pero ¿qué hace el cerebro cuando el sujeto no hace lo que se le ha mandado?” (Orón J. V., 2014b, pág. 219). Cuando se consideraba que el estímulo era inexistente –especialmente en experimentos de laboratorio –se pensaba que el cerebro estaba en una posición OFF y, por ello, se activaba el “modo por defecto”, o el “estado de descanso” (*resting state*). No obstante, Orón, en una nota a pie de página señala algunas funciones más: “Esta red se activa notablemente cuando el sujeto está divagando, no centrado en

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

ningún estímulo en concreto y que se desconecta cuando el sujeto se centra en una tarea. (...) Tiene funciones como la meta-conciencia, la auto referencia y la propiocepción.” (Ibídem.). Lindsquit y Barret (2012), después del meta-análisis realizado para deconstruir el modelo localicionista del cerebro y fundamentar su modelo constructivista, señalan que esta red es de suma importancia:

Nuestra hipótesis es que estas sensaciones (sensaciones provenientes del mundo externo) se hacen continuamente significativas como “conceptualizaciones de situación” usando asociaciones de la experiencia pasada (...), que creemos que está asociada con las regiones corticales mediales, laterales, prefrontales y temporales dentro del *default mode*.” (Lindquist & Barrett, 2012, pág. 535).

Lo relacionado normalmente con el *default mode* tiene que ver, antes que con sensaciones provenientes sólo del exterior, con la sedimentación de todas las experiencias pasadas que dieron lugar a la introducción del yo en el mundo –mundo entendido ampliamente como medio natural, medio de interacción social y moral, así como el autoconcepto y las relaciones primordiales del niño con aquellos que hicieron posible esa introducción en el mundo. Por eso es muy importante el lugar de los educadores en la formación del sistema de creencias, además de las historias escuchadas y las relaciones familiares que el niño va experimentando poco a poco. Según una bibliografía considerable, Orón resume las siguientes funciones del *default mode*: “(...) mentalización interna, autobiografía, pensamiento introspectivo sobre uno mismo, juicios morales, valorar las intenciones de los demás, toma de decisiones, creatividad, deshabitación, resignificación personal de eventos pasados y planificación general del futuro. Es decir, procesos de una alta conceptualización.” (Orón J. V., 2014b, pág. 223).

El *default mode* parece ser una de las bases biológicas de mayor importancia para la formación del sistema de creencias. Esta afirmación no pretende localizar las creencias en un área cerebral, sino más bien describir el tipo de redes que inducen o contribuyen a mantener o modificar las creencias, puesto que el cerebro también funciona a modo de sistema –no se puede hablar de una función sin señalar otras. A su vez, dice el autor, es una de las pocas redes que continúan su maduración a lo largo de la vida. Una posible interpretación de esto último es que esta red, o el mismo sistema de creencias de una persona, no es un sistema cerrado de creencias adquiridas, aunque sí contenga procesos de una sedimentación de creencias. El sistema de creencias, al estar

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

correlacionado con muchos otros factores cognitivos, incluso con las neuronas espejo y la empatía, puede modificarse; al menos, el sistema biológico muestra una serie de conexiones relacionadas a la apertura del Yo hacia el exterior, por ejemplo, en lo que algunos estudiosos del tema en cuestión, como Pitskel, Bolling, Kaiser, Crowley, & Pelphrey (2011) denominan “reevaluación cognitiva” (*cognitive reappraisal*) de situaciones emocionales, i.e. asignar un valor cognitivo a una experiencia emocional de tal forma que se pueda modificar esa experiencia, o al menos, el significado que tuvo en su momento. Según los autores, la reevaluación cognitiva es posible también durante la infancia tardía (su estudio se enfoca en niños de 8 a 10 años) y en la adolescencia. El objetivo de la tarea de la reevaluación cognitiva de las emociones es la autocomprensión o dotar de significado a un evento importante. Esto sirve de herramienta para la famosa *gestión* emocional –que no “control”. Por eso, las emociones no parecen ser un sistema aislado en el cerebro (como se puede visualizar en la [tabla 3](#)), sino que, más bien, el estudio del *default mode* muestra que está todo interconectado: hay muchas tareas que se ejecutan cuando se activan las mismas “zonas” cerebrales además de solaparse entre ellas. Es más, una cosa que sí parece cierta es que las emociones tienen detrás un *background* de creencias que, de modo circular, vuelven a suscitar emociones, así como se generan nuevas emociones a través de la modificación y adquisición de ciertas creencias.

Conclusiones:

- a) En una concepción sobre la emoción que intenta ser honesta no podemos desestimar la parte intencional y significativa representada en el esquema de creencias, fines y valores que posee una persona. De lo contrario, o bien se tiende a pasar a un segundo plano algunos estímulos que, en efecto, son ecológicamente válidos –como hacen las posturas de tendencia neoconductista y sociologista –; o bien el estímulo hay que descartarlo del funcionamiento de la maquinaria emocional en tanto que existe una infinitud de estímulos y no se pueden enumerar en una lista objetiva –tal y como hacen las corrientes que sostienen el internismo biológico –por lo que, a su vez, se vuelcan únicamente en la descripción del sistema nervioso del organismo.
- b) El sistema de creencias de una persona resulta imprescindible también en la experiencia e interpretación de la emoción. La atribución de valores a los objetos

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

tiene que ver tanto con procesos educativos en los que el niño percibe la confianza depositada en él y, a su vez, deposita una confianza en el mundo, como con aquello que admira y que quiere adjuntar a su esquema eudaimonista (sección 6.1.). La educación no es reducible a procesos de condicionamiento, de lo contrario no hablaríamos de educación ni formación de conocimiento sobre el mundo, sino de adiestramiento. Ahora bien, no podemos negar que hay experiencias condicionantes que hacen posible las asociaciones de distintas evaluaciones hacia un mismo objeto –siempre y cuando entre ellos no haya mucha discordancia en el valor ecológico o de supervivencia y la intuición de humanidad, como en los ejemplos que hemos visto anteriormente.

- c) Nuestra respuesta hacia el internismo biológico que subyace a la teoría categorial de las emociones, y que se une oportunamente a concepciones neoconductistas, es que no hay que partir únicamente del estímulo para explicar una emoción, aunque sea un elemento necesario. Hemos visto que también es importante en una emoción la significación otorgada a los estímulos, siendo que subyace a esta significación ciertas preocupaciones e intereses (*foco de la emoción*) de las personas de cara a una vida buena –la voluntad (sección 4.5.3.). ¿Cómo describimos esto en lenguaje científico? Parece una empresa imposible, a no ser, a través de la explicación dada sobre el *default-mode*, pero como bien dice Helm: “*El problema es que el importe, como una parte de algo valioso, no parece tener un lugar en la naturaleza tal y como lo concibe la ciencia, que parece no tener sitio para lo valioso (worth).*” (Helm, 2009, pág. 250). Por tanto, el foco de las emociones, esto es, aquello que le preocupa a las personas y que consideran valioso, tiene un peso ontológico no describible desde los mecanismos internos y los cambios corporales o viscerales a los que únicamente acude el internismo biológico. Al llegar aquí nos preguntamos entonces si está bien usada la palabra *estímulo*; pero no habría problema en usar este término siempre y cuando haya una apertura hacia la intencionalidad impregnada de significado, una percepción singular de la persona, así como una aceptación de que la persona tiene creencias eudaimonistas que producen emociones y, por último, una admisión de que hay estímulos ecológicamente valiosos *per se*. No tomar en cuenta esta apertura sería entender la emoción de forma reducida.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Ahora bien, pensamos que las concepciones reduccionistas siguen teniendo otro tipo de errores conectados con la exclusión de factores cognitivos como esenciales en la emoción. La significación del objeto o la evaluación del estímulo es algo esencial en la emoción, pero el hecho de que la evaluación en sí misma no tenga que ser hecha en el momento de activación emocional –porque ya ha sido almacenada en el *default mode*, o porque está tan asentada que puede ser “inconsciente” –no influye necesariamente en la comprensión de la emoción, ni tampoco implica descartar el fenómeno de la consciencia en la comprensión de las emociones, como veremos a continuación.

4.5. El problema de la consciencia en las emociones

Cuando en el campo neurocientífico estándar se sostiene que las emociones se procesan inconscientemente, normalmente se quiere decir que el estímulo es procesado automáticamente por sistemas subcorticales, siendo que los procesos corticales no son necesarios para activar una emoción –aunque posteriormente puedan entrar en acción. La corteza, en el caso de las emociones, está muy relacionada, en rasgos generales, con el hecho de “darse cuenta” de un fenómeno, con el control sobre un impulso emocional, con la toma de decisiones, con la selección de información, con la memoria explícita y con la función de asignar significado. No obstante, para hacer más accesible el estudio científico sobre este campo, se han hecho separaciones “artificiales” y conceptuales.⁸⁹ LeDoux, por ejemplo, conceptualiza el tipo de consciencia que ejecuta procesos cognitivos como una especie de *sistema de trabajo de memoria*: “La memoria de trabajo incluye un espacio mental en el que diversas clases de información pueden ser integradas para formar representaciones episódicas que son mantenidas en el tiempo para, a su vez, hacer uso del pensamiento y la acción.” (LeDoux J. , 2008, pág. 75). En otras palabras, la memoria de trabajo es “un procesador serial de capacidad limitada que crea y manipula representaciones simbólicas.” (LeDoux, cit. Rolls 2008, pág. 131). No obstante, como Rolls matiza, y LeDoux acepta, en ausencia de estos procesos de atención selectiva o manejo de datos cognitivos también puede haber consciencia:

Podría ser posible construir un ordenador que pudiera llevar a cabo las funciones de las emociones descritas anteriormente (la provocación de respuestas

⁸⁹ Descartamos hablar sobre la consciencia biológica que dirige el sistema nervioso autónomo (el troncoencéfalo) cuando uno duerme o es sedado totalmente o está en estado de coma, por ejemplo.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

autonómicas y la flexibilidad de las respuestas conductuales ante los estímulos reforzadores (*stimuli reinforcers*) [de premio o castigo]. (...) Pero ¿qué hay de los procesos neurales que hacen que sintamos algo cuando algunos tipos de procesamiento de información se llevan a cabo? (Rolls, 2008, pág. 143).

Esta última consciencia se traduce por consciencia fenomenológica. Hay sensaciones y sentimientos que implican necesariamente un cierto “sentir” concreto – *qualia* –y que se manifiestan en una experiencia concreta, aunque con variabilidad intersubjetiva.⁹⁰ Esta segunda denominación de consciencia se verá más en profundidad en el capítulo siguiente, puesto que algunas corrientes en neurociencia afirman que no es necesario este sentir fenomenológico para que se dé la emoción, aunque no se lo excluya: si éste se da, es un sentimiento y tiene una vía de procesamiento distinta a la de la emoción. Así pues, en principio tomaremos, en esta sección, la primera acepción de consciencia: un espacio en el que confluyen ciertos procesos cognitivos pero especialmente, procesos selectivos del foco de atención, procesos de toma de decisiones y de memoria explícita –es curioso que normalmente se deja de lado aquí, aunque se lo mencione, la atribución de significado a los acontecimientos. Ahora bien, cabe advertir que este tipo de consciencia no es necesariamente emocional, puede ser puramente cognitiva –cuando alguien resuelve un ejercicio de física o hace la lista de la compra. Por eso es tan difícil encajar la emoción en la consciencia si sólo la entendemos como un espacio de trabajo cognitivo. Las emociones precisan de la segunda acepción de consciencia y, a su vez, parecen ligadas necesariamente a procesos atencionales y significativos.⁹¹ Luego podríamos ir todavía más lejos: añadimos incluso una tercera acepción de consciencia que toma en cuenta los procesos cognitivos básicos y

⁹⁰ Sobre la difícil descripción de un sentimiento, viene a colación una frase de Peter Goldie: “Si quieres que te diga qué son los sentimientos cuando alguien está sintiendo repugnancia, celos, ira, envidia o enamoramiento, me opongo a responder: si has experimentado la emoción entonces sabes muy bien qué son esta clase de sentimientos y no necesitas que te lo diga; si no has experimentado la emoción y quieres hacerte, al menos, alguna idea de qué es ese sentimiento entonces (...) te sugiero que leas una buena novela.” (Goldie, 2000, pág. 19).

⁹¹ Advertimos que la emoción puede manifestarse en episodios fuertes y permanecer en reposo (emociones episódicas o latentes). Según una concepción más realista de las emociones, como la que Goldie sostiene cuando dice que tienen un carácter narrativo, se puede decir con él lo siguiente: “Creo que es posible hacer justicia a la importancia de los sentimientos en la experiencia emocional sin la necesidad de reclamar tanto que las emociones impliquen sentimientos siempre como que para cada tipo de experiencia emocional habrá una fenomenología distintiva que sea únicamente identificable con ello.” (Goldie, 2000, pág. 69).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

complejos mencionados, pero a la vez participa de los *qualia* fenomenológicos con objetivos muy concretos. Ahora bien, ¿cuándo se da este tipo de consciencia? Rolls se plantea la misma cuestión cuando se pregunta por las características de la información que es sentida fenomenológicamente, en contraste con la que no lo es.

Nuestra posición es que las emociones enlazan perfectamente estas dos formas de consciencia porque ambas parecen ligadas a la auto-concepción personal, y este último factor nos llevará a defender una tercera acepción. No se trata, pues, de una consciencia que pone en marcha procesos cognitivos neutros, sino que hay también procesos cognitivos evaluativos y auto-valorativos. Frankfurt (2007a), por ejemplo, habla de este fenómeno como *auto-consciencia*, porque, en su opinión, en la vida real de las personas estos procesos no son separables sino que estamos profundamente interesados y preocupados en nosotros mismos y en cómo nos ven los demás. Cabe decir también que la consciencia, entendida en su tercera acepción, se manifiesta mejor en las emociones autoevaluativas y los sentimientos complejos, como la culpa: el sujeto no puede dejar de experimentar punzadas sobre una acción cometida por él mismo y a la vez no puede dejar de “representarse” a sí mismo en ese sentimiento. Frankfurt introduce la noción de “auto-consciencia” para explicar este tipo de fenómeno:

En particular, hay facultades de la auto-consciencia reflexiva y de la voluntad (*volition*). Es por el ejercicio de éstas que somos capaces tanto de introducir una división dentro de nosotros mismos que nos separa, de algún modo, de nuestras actividades y estados conscientes, como de llegar a adquirir una serie de actitudes, deseos e intenciones a través de esas actividades y estados. (Frankfurt, 2004a, págs. 120-1).

Con esta breve introducción, a continuación, dividiremos el problema de la consciencia en tres secciones. La primera sección se centra en lo que algunas teorías neurocientíficas suelen decir sobre la intervención consciente en las emociones, como la que sostiene LeDoux. Veremos, no obstante, que en la propia neurociencia no queda tan claro que los procesos corticales no intervengan en la emoción; cuando se afirma esto último se parte de una visión del cerebro como un modelo *multiple-wave* (olas-múltiples): todas las áreas se sincronizan. En la segunda sección veremos algunos malentendidos sobre el término consciencia que llevan a descartar que sea un fenómeno importante en sí mismo para las emociones o ya, ampliamente, para cualquier otra

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

actividad humana. En algunas publicaciones científicas se observa que la consciencia, si se entiende como la capacidad de acceder mediante procesos deliberativos a operaciones cognitivas para realizar trabajos concretos, no llega a ser un fenómeno necesario en sí mismo, puesto que hay mecanismos inconscientes que también llevan a cabo funciones altamente cognitivas. Frente a esto cabe decir, principalmente, tres cosas: en efecto, necesitamos empaquetar información importante a medida que el cerebro madura, siendo que esa información la usaremos “inconscientemente” –así funciona básicamente la educación. No obstante, en segundo lugar, esto no quita que en su elaboración no haya habido deliberación, búsqueda racional o asignación de significado. Por último, veremos que la consciencia tiene un valor intrínseco en la vida de las personas así como para las emociones; y las emociones tienen un papel importante como guías para atribuir significado a los acontecimientos. Este valor de la consciencia no es visible del todo para el reduccionismo científico en tanto que posee una visión utilitarista de los fenómenos biológicos relacionados con la supervivencia y con la adaptación. El análisis sobre la consciencia fenomenológica nos conduce a la tercera sección: existe un escalón todavía más complejo de consciencia. Para dar con él hemos profundizado sobre la siguiente pregunta: ¿en qué tipo de actividades aparece con más fuerza la consciencia?

4.5.1. La rapidez emocional no implica necesariamente inconsciencia

Los presupuestos de las teorías estándar mejor divulgadas, como las propuestas de Damasio o de LeDoux, asocian normalmente la rapidez de la respuesta generada en una emoción básica a que el estímulo, la emoción en sí, o ambos, se perciben “inconscientemente”, es decir, que la percepción y la respuesta a esa percepción se procesan casi sin darnos cuenta –aunque a veces sí que lo percibamos. La razón básica que se ofrece es que, si un estímulo fuera evaluado por los mecanismos cerebrales en los que entra la consciencia –si el estímulo tuviera que llegar al córtex cerebral para ser medido –la respuesta sería tardía y no se adaptaría a las exigencias urgentes de la supervivencia. Esta idea queda reflejada en LeDoux (1996), y también, por algunos supuestos de la hipótesis del marcador somático. LeDoux sostiene que existen dos vías de procesamiento del estímulo, una vía corta o subcortical y otra vía larga o cortical. Los estímulos afectivos normalmente son procesados inconscientemente por la vía corta. Una de las consecuencias de sostener esta hipótesis de las dos vías de

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

procesamiento, una larga (cortical) y otra corta (subcortical), es que se siguen manteniendo un automatismo fuerte en la comprensión de la emoción. A modo de ejemplo sobre la influencia de la visión mencionada:

Lo que los estudios sobre generación no consciente de respuestas emocionales sugieren es una nueva explicación de la secuencia a través de la cual se generan emociones completas. En vez de la explicación habitual, que considera las reacciones emocionales como resultado de la apreciación consciente de la situación, lo que se propone es que esta apreciación consciente se da sobre la base de la activación emocional previa, que es generada por mecanismos automáticos no conscientes. (Aguado, 2002a, pág. 1166).

No obstante, frente a una numerosa producción científica “comprobada” en estudios de laboratorio, no está tan claro que los estímulos procesados por los mecanismos subcorticales que intervienen especialmente en las emociones de valencia negativa, como el miedo, sean más rápidos que otros. Recordando la predominante ‘hipótesis estándar’, en líneas generales, dice lo siguiente: “Los estímulos (emocionales y sociales) ecológicamente importantes son procesados por un sistema modular especializado que opera rápidamente, automáticamente (sin la necesidad de prestar atención) y lejanamente independiente del conocimiento consciente.” (Pessoa & Adolphs, 2010, pág. 773).

Pessoa y Adolphs (2010) examinan el procesamiento de los estímulos afectivo-visuales en humanos, criticando la asociación directa de la rapidez y automatismo emocional a un proceso no-consciente, tal y como hace la teoría estándar de la emoción. El problema, según ellos, es dar por supuesto las siguientes dos premisas: primero, que el tratamiento de los estímulos emocionales es automático y no-consciente porque la amígdala es el “órgano” encargado de su procesamiento y que “el procesamiento de la amígdala ocurre inconscientemente en los humanos.” (LeDoux J. , 2008, pág. 77); segundo, la propuesta de que existe una vía subcortical más rápida, que es un atajo ante las vías corticales supuestamente más largas, y que desemboca en la amígdala a través del colículo superior, el núcleo pulvinar y el tálamo. Pessoa y Adolphs insisten en que el rol de la amígdala ha sido muy estudiado y conocido, pero no ven con mucha claridad que las propiedades funcionales del procesamiento de los estímulos visuales afectivos permitan afirmar que se trate necesariamente de un procesamiento inconsciente.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Así pues, los autores que difieren con este modelo, centran su estudio en el análisis anatómico y fisiológico del área pulvinar –una de las áreas por las que pasa la supuesta vía corta mencionada anteriormente –con un objetivo concreto: “Aunque muchos datos descritos en este artículo son conocidos por la comunidad neurocientífica, *la falta de apreciación de los mismos por parte de los investigadores de la ‘ciencia afectiva’ –psicología, ciencia cognitiva –explican, en parte, la amplia aceptación de la hipótesis estándar.*” (Pessoa & Adolphs, 2010, pág. 775). (Cursiva mía). Cabe añadir que los profesionales de la llamada ‘ciencia afectiva’ –psicología –son los que divulgan y ponen en práctica con pacientes ciertos descubrimientos de científicos, por lo que es importante tener en cuenta las discusiones en esta área.

En efecto, existen numerosos estudios que proporcionan datos a favor de una respuesta emocional inconsciente ante imágenes de estímulo afectivo negativo. Es importante señalar que, normalmente, son imágenes de las que se espera que provoquen miedo en el sujeto; por ejemplo, exponiendo rápidamente a los sujetos del experimento imágenes de caras amenazantes que, a su vez, son enmascaradas con imágenes neutras expuestas durante más tiempo. Esta técnica se denomina “técnica de enmascaramiento hacia atrás”. El sujeto del experimento no sabe por qué manifiesta miedo, pero lo hace. No tiene información verbal sobre su miedo ya que, al parecer, no le da tiempo a procesar conscientemente lo que el cerebro observa:

Es de particular importancia el hecho de que los estímulos enmascarados no sólo producen la activación de la amígdala sino también las respuestas del sistema nervioso autónomo, indicando que el proceso emocional inconsciente que lleva la amígdala es capaz de controlar la expresión corporal de la emoción. (LeDoux J. , 2008, pág. 83).

No obstante, estudios como el de Pessoa hacen que se descoloque la hipótesis estándar sobre la rapidez emocional falsando precisamente algunos datos. Resumiremos esta crítica en dos partes según el estudio mencionado. La primera es el cuestionamiento de una mayor rapidez de la percepción afectivo-visual y la segunda tiene que ver con la función de la amígdala y el núcleo pulvinar.

- En primer lugar los autores comentan que la percepción de cualquier estímulo visual es rapidísima, y que no tiene nada de especial que el estímulo tenga una valencia afectiva. Ahora bien, si la tiene, el procesamiento del estímulo no es más

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

rápido que el procesamiento cortical de los estímulos visuales en general. Por eso es problemático, dicen, separar el sistema de procesamiento en dos caminos y centrarse sólo en la vía subcortical. Si se mide la velocidad del proceso visual en monos se puede ver que se solapan ciertas áreas subcorticales y corticales, además de que “parece que las respuestas del área pulvinar no son particularmente rápidas.” (Pessoa & Adolphs, 2010, pág. 775). En estudios de medición intracraneal con humanos se encuentra generalmente que la primera unidad de respuesta a un estímulo visual ronda los 200 ms: “Más todavía, en un estudio, se observó que la modulación de las respuestas por parte de la amígdala sobre estímulos con contenido afectivo empezaba sobre los 200 ms.” (Ibídem.).⁹² La deducción de esta aportación es que no hay mucha diferencia de tiempo entre estímulos “generales” y estímulos de contenido afectivo. Dicho de otra forma, “el procesamiento visual subcortical no es notablemente más rápido que el procesamiento cortical.” (Ibídem.) Además de esto, señalan que, aunque haya estudios de neuroimagen que sugieren que la amígdala es relativamente ciega a las frecuencias espaciales altas de información, es decir, información fina y detallada sobre rostros humanos tanto neutros como manifestando rasgos emotivos, cabe añadir lo siguiente:

La amígdala recibe una de las mayores proyecciones por parte del córtex anterior inferotemporal que transporta información altamente procesada del objeto –de hecho, la amígdala recibe un input cortical altamente procesado desde todas las modalidades sensoriales, excepto del olfato.” (Ibídem., pág.: 780).

- En segundo lugar y ligado a la última cita, la amígdala maneja información de percepción de las expresiones emocionales tanto de información fina –frecuencia espacial alta –como tosca –frecuencia espacial baja. No sólo esto, sino que “la amígdala no sólo recibe inputs que transportan información espacial fina sino que parece estar esencialmente implicada en usar esta información para decodificar expresiones faciales.” (Ibídem.). Por tanto, *el automatismo fuerte no está garantizado en el proceso de la información afectiva*. En un estudio reciente con un

⁹² Ref. Oya H, Kawasaki H, Howard MA, Adolphs R. (2002). Electrophysiological responses in the human amygdala discriminates emotion categories of complex visual stimuli. *Neuroscience* 22. Págs. 9502-9512. Además, Pessoa señala que el procesamiento emocional (como todos en definitiva) se realiza al modo de múltiples olas y por eso “se observan cambios de la señal por actividad emocional a los 30 ms, 200, 400, 600 y 800 ms.” (Pessoa L. , 2013, pág. 45).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

paciente de lesión amigdalár completa, el tiempo de reacción para detectar caras con una expresión amenazante de entre varios estímulos distractores oscilaba en un rango normal, y las expresiones faciales amenazantes entraron en consciencia más rápido que las caras felices mostradas a los sujetos control del experimento.⁹³ Los resultados de este experimento permiten ver que la rápida detección del miedo no es sólo cosa de la amígdala. Su anatomía sugiere que “es una zona convergente de información sensorial altamente procesada que es relevante para el procesamiento del objeto.” (Ibídem.). También sirve tener en cuenta que la amígdala está conectada al córtex prefrontal lateral aunque de una manera débil; no obstante, prácticamente, el 90% del córtex prefrontal recibe *inputs* de la amígdala. Pero también recibe muchos más *inputs* de otras zonas, por lo que los *inputs* amigdalíneos no son el 90% de los *inputs* totales del córtex. Esto quiere decir que, en efecto, los estímulos sensoriales procesados primero por el troncoencéfalo, pasan seguidamente al sistema límbico que, al parecer, filtra la información. Pero lo que, quizá, cabe añadir es que las numerosas proyecciones hacia la corteza no tienen por qué ser cualitativamente más importantes en el resultado final del comportamiento del sujeto que la conexión inversa, corteza-amígdala, sino que ambos se integran. Además, como dicen los autores, el rol de la amígdala tiene que ver con situar las fuentes en las que se procesa el estímulo. Esto se lleva a cabo, “al menos, en parte, a través de modular –debido a las múltiples conexiones –los componentes anatómicos que son requeridos para priorizar características particulares en el procesamiento de un estímulo, dada una situación.” (Ibídem.). En cuanto al área pulvinar, se ha visto en experimentos que actúa cuando hay atención consciente y cuando el sujeto percibe un cambio relevante contrariamente a lo que plantea la “hipótesis estándar” de la vía subcortical corta, en la que actúa de forma pasiva. La actividad de las células del área pulvinar se incrementa cuando el sujeto presta atención al estímulo. En animales no humanos, lesiones en el pulvinar conllevan negligencias visuales. Asimismo, se sugiere en otro estudio en el que participa Pessoa, que el área pulvinar no responde tanto a estímulos afectivos cuanto a la

⁹³ Ref. Tsuchiya N, Moradi F, Felsen C, Yamazaki M, Adolphs R. (2009). Intact rapid detection of fearful faces in the absence of the amygdala. *Nature Neuroscience* 12, págs. 1224-1225. Aquí igualmente añadimos que Pessoa (2013) señala que no hay una o dos vías para procesar los estímulos afectivos, sino que las actualmente conocidas son diez.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

consciencia visual del estímulo –prestar atención al estímulo.⁹⁴ Además es importante considerar que tiene numerosas conexiones bidireccionales con el córtex. Para terminar esta segunda parte, podemos citar una de las conclusiones de los autores:

Nosotros pensamos que [la importancia funcional de la amígdala] se corresponde con una dimensión más amplia y abstracta del proceso de la información, incluyendo el proceso de atención, significado, ambigüedad, impredecibilidad, y otros aspectos de valor biológico. Más ampliamente, abogamos por el hecho de que la amígdala tenga un papel fundamental en la resolución del siguiente problema: ¿cómo puede un sistema de procesamiento de capacidad limitada, que recibe constantes corrientes de diversos inputs, procesar selectivamente esos inputs que son los objetivos más relevantes para el animal? (Ibíd. Pág. 780).

Cabe decir también que este estudio no es único, sino que lleva detrás mucha bibliografía científica. Fossati, por ejemplo también señala algo parecido:

[...] La amígdala implementa procesos evaluativos relacionados con la relevancia propia (*self-relevance*) de los estímulos notables. De acuerdo con este marco, la especificidad y diferenciación de la emoción descansa mayoritariamente en la evaluación cognitiva del significado y las consecuencias de un evento externo relevante dentro de un contexto específico y en relación con las propias metas. [...] Esto podría explicar por qué la respuesta amigdalar tiene preferencias ante algunos estímulos antes que otros dependiendo de las motivaciones propias del sujeto. [...] El modelo de la propia relevancia se sostiene también por las recíprocas conexiones entre la amígdala y el córtex prefrontal orbitolateral y medial, regiones implicadas en el proceso de evaluación de los estímulos. (Fossati, 2012, pág. 489).

Asimismo, la teoría emergente comentada previamente –el modelo de las múltiples olas (“*multiple waves model*”) expuesto mayormente por Pessoa –también se

⁹⁴ De aquí podríamos sugerir una duda importante: ¿qué hace que el área pulvinar preste atención a un estímulo? Algo que, quizá, apoya la sugerencia de que la percepción ya es significativa. Esto mismo descrito en lenguaje neurocientífico podría ser la siguiente forma, tal y como lo expone Pessoa (2013) entre las páginas 56 -62, a modo de resumen: el input del estímulo visual en el área pulvinar ocurre en el núcleo pulvinar inferior (que también recibe conexiones del colículo superior, del temporal, del estriado y de áreas visuales de procesamiento elaborado). Pero el output del área pulvinar hacia la amígdala sale del núcleo pulvinar medio que, a su vez, tiene inputs del córtex cingulado, del parietal posterior y del temporal). **Es decir, la señal que sale del pulvinar hacia amígdala lleva información altamente procesada.**

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

podría complementar con otra visión, por ejemplo, de inclinación constructivista. El modelo constructivista está de acuerdo en que el substrato de la función cerebral no son tanto las neuronas como la conjunción cualitativa de redes neuronales. Los experimentos llevados a cabo con escáner cerebral también ofrecen datos para esta hipótesis:

(...) Muchas de las regiones cerebrales constantemente activadas durante una experiencia emocional y sus percepciones muestran una activación constante en el meta-análisis de otros fenómenos mentales, por ejemplo, la memoria, la teoría de la mente, ubicación espacial, prospección, significado, decisión moral, empatía, dolor, etc. Estos hallazgos son consistentes con la hipótesis de que en las regiones del cerebro se llevan a cabo operaciones psicológicas básicas que no son específicas de ninguna emoción *per se*, o ni siquiera de la categoría ‘emoción’. (Lindquist & Barrett, 2012, pág. 535).

A modo de ejemplo, podríamos exponer *parte* de una tabla que hacen Lindquist y Barrett (Ibídem. Pág. 536) con los resultados de varias revisiones de trabajos de escáneres cerebrales (resaltado mío). Hemos extraído el ejemplo de dos redes con el objetivo de ver que hay algunas tareas complejas que se llevan a cabo a través de los mal llamados “módulos” cerebrales, considerados como primitivos, y en los que hay muchas más áreas interconectadas, entre ellas, la corteza prefrontal:

Nombre de la red	Regiones cerebrales incluidas	Tareas observadas	Operaciones psicológicas
“límbica”	Lóbulo medio temporal, cortex cingulado anterior, cortex orbitofrontal medial-lateral	-Experiencias y percepciones afectivas y emocionales. -Memoria autobiográfica. -Dolor -Comportamiento motivado	Generación afectiva principal: representaciones visceromotoras de experiencias previas o de control para crear el tono afectivo (placer o displacer). Esto es una característica básica de toda experiencia

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

“default network” ⁹⁵ & Red #4	consciente.		
	Cortex prefrontal media, cortex retrosplénico, cortex cingulado posterior, lóbulo medial-temporal, sulco temporal bilateral superior	-Experiencias y percepciones afectivas y emocionales. -Representación del Yo -Memoria autobiográfica -Prospección -Razonamiento moral -Percepción visual -Pensamiento espontáneo -Semántica y fonología -Regulación emocional (en la que un estado emocional común es re-conceptualizado como un estado emocional diferente) (...)	Conceptualización: evoca experiencias previas. Durante la memoria autobiográfica o representación con conocimiento conceptual, esta red simula experiencias sensorio-motoras previas. (...) Ayuda a dar sentido a las sensaciones exteriores. Durante la emoción, esta red ayuda a dar sentido a las sensaciones del cuerpo (...).

Tabla 5

Como las autoras comentan, la emoción es compleja y aparece en varias zonas de redes neuronales en las que se solapan sistemas corticales y subcorticales. Luego no queda tan claro que una emoción tenga únicamente un sistema de activación y respuesta subcortical, además de tener elementos conscientes. Parece, desde esta visión emergente, que la conexión mente-cerebro, así como los movimientos “inconscientes” que procesan estímulos, son paquetes donde actúa también información rápidamente valorada proveniente del córtex cerebral.⁹⁶ Asimismo, “la evidencia sugiere que en los humanos no es posible estudiar la cognición y la emoción separadamente.” (Lewis 2005, Phelps 2006. Cit. Izard, 2009, Pág. 16).

⁹⁵ La red de “modo por defecto” ya se ha comentado en secciones previas. A modo de recuerdo, esta red actúa cuando el sujeto divaga mentalmente, luego puede ser “inconsciente” de lo que está pensando en esos momentos, pero eso no quita que haya en ella, como se ve en la tabla, procesos altamente complejos.

⁹⁶ No hemos entrado a hablar sobre lo que propone el modelo constructivista, pero sí que podemos llegar a hacerlo directamente desde alguna crítica. Dentro de la neurociencia hay científicos, por ejemplo LeDoux, que no están tan de acuerdo con el desafío que plantea el constructivismo estricto de Barrett sobre las emociones frente a la teoría clásica de las formas naturales de emociones básicas. Aunque él mismo reconstruye su propio vocabulario diciendo que, si bien no hay exactamente lo que se consideraba “emociones básicas”, al menos, “(Hay) eventos significativos que adquieren la habilidad de activar un patrón de respuesta innata que están genéticamente conectados a estímulos activadores innatos.” (LeDoux, 2012, pág. 656). Sí que dice estar de acuerdo en que la teoría categorial ha dedicado poco a las conexiones neuronales de las emociones y que las técnicas de neuroimagen no se adaptan tanto a las conclusiones clásicas, pero: “Esto no significa que al cerebro de los mamíferos le falte circuitos innatos que medien en los fenómenos fundamentales de las emociones.” (Ibíd., pág. 655). Igualmente volveremos sobre este tema en la sección 5.2.1.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Podríamos ofrecer todavía más conclusiones obtenidas del mismo Pessoa (2013) que refuerzan las críticas hacia la “establecida” modularidad del cerebro –las teorías modulares se centran también en la búsqueda de correlatos neurales de ciertas emociones, o del Yo, pero a veces son absurdas. Incluso, después de un extenso análisis él mismo llega a la conclusión de que no sabemos todavía lo que es una emoción, al menos desde la neurociencia. Esta afirmación es categórica pero sólo se entiende si por emoción buscamos únicamente el mecanismo de funcionamiento, tal y como hace la ciencia –podríamos decir que Pessoa también tiene un planteamiento estrictamente coherente con su profesión.⁹⁷ Dentro de las propuestas que esboza a lo largo de su obra, hay una que es significativa para esta sección, la que resume el capítulo 8 de su libro:

Y, dado que las regiones no son las unidades de interés, no deberían verse como “cognitivas” o “emocionales”. Esto establece un contraste agudo con la visión tradicional que ve aquellas regiones que implican procesos homeostáticos o representaciones corporales como emocionales, y aquellas menos ajustadas con este tipo de operaciones como cognitivas.” (Pessoa L. , 2013).

Lo visto hasta aquí significa, a grandes rasgos, que, siguiendo la propuesta de Pessoa, una emoción es más compleja de lo que se pensaba en tanto que hay un *feedback* entre las zonas subcorticales y corticales, como ya hemos visto; y que, además, también los estímulos pueden ser muy rápidamente procesados por la corteza cerebral – la rapidez no es sólo cuestión subcortical.

Por tanto, estos datos ofrecidos conducen a un pequeño viraje en el paradigma del estudio del cerebro; además de tener también alguna consecuencia de nivel práctico, en el siguiente sentido:⁹⁸ si una enfermedad psiquiátrica que, por ejemplo, tiene que ver con desórdenes del humor, se diagnostica como una disfunción amigdalal, la literatura científica proveniente de la teoría del modelo de las múltiples olas (*multiplewave model*)

⁹⁷ Pessoa mismo, citando una conferencia de Crick –co-descubridor de la doble hélice de ADN –en la que deja las definiciones a los filósofos –establece también una intención parecida, aunque no en la línea de Crick: “Antes de la era de la ciencia las definiciones solían ser importantes para la comprensión. Ahora sabemos que es más importante para una comprensión profunda entender cómo un proceso particular funciona.” (Oatley, Keltner, Jenkins, cit. (Pessoa L. , 2013, pág. 4).

⁹⁸ A modo de ejemplo se podría citar el siguiente artículo: Koban, L., Pourtois, G., (2014). Brain systems underlying the affective and social monitoring actions: An integrative review. [Version online]. *Neurosci. Biobehav. Rev.* Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1016/j.neubiorev.2014.02.014>. Los autores proponen que, durante el procesamiento de lo que se llama *action monitoring* –detección de errores, conflictos y evaluación de los resultados –varias áreas cerebrales trabajan conjuntamente, es decir, están integradas. Aunque lo importante para nosotros no es especialmente su tesis, sino la revisión bibliográfica que hacen.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

sugiere que “En lugar de enfocarnos en las neuronas que hay dentro de la amígdala, deberíamos centrarnos en las conexiones dentro de la corteza, así como las conexiones entre el córtex y las estructuras subcorticales como la amígdala.” (Pessoa & Adolphs, 2010, pág. 781).⁹⁹

4.5.2. La respuesta emocional inconsciente no implica que sea “no-significativa”

El tema a presentar en esta sección es un terreno cenagoso especialmente para un trato científicamente adecuado; pero al menos sabemos, como se comentaba en la sección anterior, que se puede hacer alguna separación artificial para un estudio más accesible. A continuación ofrecemos una tabla que ilustra algunas diferencias pre-teóricas y asociaciones erróneas que se suele hacer, incluida la psicología cognitiva, dentro del par de conceptos consciente/inconsciente:

MALENTENDIDOS TEÓRICOS SOBRE EL PAR CONSCIENCIA/INCONSCIENCIA	
A. CONSCIENCIA	B. INCONSCIENCIA
<ul style="list-style-type: none"> • 1A) Procesamiento lento. • 2A) Implicación necesaria de la corteza cerebral. • 3A) Deliberación y elección, 	<ul style="list-style-type: none"> • 1B) Procesamiento rápido. • 2B) Implicación necesaria de las vías subcorticales. • 3B) Procesos determinados y automáticos en tanto que no

⁹⁹De aquí podríamos sacar una conclusión que, aunque resbaladiza, veremos respaldada por Neil Levy en las secciones 5.2., y 6.4.2.: dado que las conexiones neuronales y las redes tienen mucho que ver con la plasticidad neuronal y circuitos que el individuo, en interacción con su contexto, ha ido elaborando a través de hábitos y estilos de vida, varios desórdenes psiquiátricos mencionados en la cita –referentes al estado de ánimo y a la depresión –quizá se podrían tratar, antes que con fármacos, con la investigación de la conexión amígdala-corteza-amígdala –a través de la terapia. Esto no quiere decir que, cuando el caso sea agudo, se receten ciertos fármacos, pero, a la vez, sería conveniente tratar también el foco que se considera “deficiente”, o, mejor dicho, la creencia o situación que subyace un estado de inestabilidad emocional. La plasticidad neuronal, por tanto, juega un rol importante: ¿qué hábitos tiene el paciente? ¿Qué nivel de consciencia ha adquirido sobre lo que le sucede? ¿Es posible un reenfoque de sus objetivos prioritarios? Muchas neurosis, crisis de ansiedad, depresiones –estas últimas siempre que sean de carácter exógeno –tienen un foco demasiado centrado en el Ego, cosa que viene acompañado de una paralización de la reflexión y agarrotamiento somatizados. Por tanto, quizá sea posible una terapia que ayude a restaurar objetivos reales y retirar creencias falsas –terapia de carácter cognitivo.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

<p>resolución de problemas, inferencias, memoria activa, etc. (Actividades cognitivas superiores).</p> <ul style="list-style-type: none"> • 4A) El sujeto “se da cuenta” de su actividad. • 5A) El sujeto puede informar sobre sus sentimientos. 	<p>interfiere la evaluación y, menos todavía, la deliberación. (Actividades básicas).</p> <ul style="list-style-type: none"> • 4B) El sujeto “no se da cuenta” de su actividad. • 5B) El sujeto no siente nada.
---	---

Tabla 6

En cuanto a los puntos 1A) y 1B), se ha visto en la sección anterior que en la medición de velocidad de procesamiento de los estímulos afectivos se solapan áreas subcorticales con áreas corticales; además, el resultado final es un proceso de sincronización entre ambos tipos de área cerebral y no hay evidencia de que tenga que ser siempre la vía corta la que responda primero o responda mejor.

A continuación trataremos los puntos 2A), 2B), 3A) y 3B), pertenecientes a la primera acepción de consciencia que hemos visto en la sección anterior, esto es, más específicamente, el *sistema de trabajo de memoria*. Para descartar algunos errores asociados a ciertas descripciones científicas y filosóficas nos serviremos de un artículo de Hassin sobre las habilidades funcionales del inconsciente humano, en el que el autor sostiene que el inconsciente también puede hacer operaciones de alto nivel cognitivo. Sin embargo, este artículo lo usamos también teniendo otro objetivo posterior: si el inconsciente puede hacer las mismas operaciones que la consciencia reflexiva, ¿para qué se necesita de ésta última o en qué medida es más “aprovechable”? La respuesta no es fácil. Aunque, partiendo de esta pregunta, ciertamente la misma ciencia puede aportar información valiosa cuando tratemos los últimos puntos, 4A), 4B), 5A) y 5B) haciendo referencia especialmente la red cerebral ya comentada, el *default mode*, y, por último, intentaremos esbozar la importancia del acceso consciente en el mundo emocional. Advertimos que esta parte será complementada en la sección 5.2.1.

Sobre las habilidades funcionales del “inconsciente” humano

La investigación realizada por Ran R. Hassin (2013) en la que recopila información sobre otros muchos estudios, cuestiona el modelo de consciencia que

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

ilustra la tabla anterior, al menos en lo que respecta a la relación necesaria entre el bloque consciencia/inconsciencia y sus respectivos ítems, especialmente que el ítem 3A esté sólo en los procesos conscientes. Hassin propone como algo concluyente un principio interesante que denomina “*Yes, it can*”. La propuesta del principio dice lo siguiente: “Los procesos inconscientes pueden llevar a cabo la misma función altamente fundamental que los procesos conscientes.” (Hassin, 2013, pág. 195). Una de las razones a-priori para convencernos de esto es la siguiente:

(El) volumen absoluto de los procesos cognitivos de alto nivel que llevamos a cabo cada día, cada hora, cada minuto (piense, por ejemplo, en el número de objetivos que perseguimos en un momento puntual: desde ser buenos esposos, planificar fiestas para nuestros hijos, descifrar un misterio que hemos encontrado en nuestro trabajo), espera en cola para un sistema consciente limitado, algo que parece bastante ineficiente. Por tanto, parece razonable sospechar que estas funciones también pueden llevarse a cabo no-conscientemente. (Hassin, 2013, pág. 195).

Como se comenta en el *abstract* del artículo, el autor dice que a la pregunta “¿qué es lo que la consciencia hace?” no se responde diciendo que “la consciencia es necesaria para F”, donde “F es una función cognitiva de alto nivel.” Antes de entrar en lo que el autor entiende como F, Hassin demarca el territorio donde se mueve usando una terminología empleada por otro autor (Marr, 1982):¹⁰⁰ “La actitud computacional (...) nos mantiene alerta sobre el hecho de que la cuestión del *cómo* –cómo se llevan a cabo las funciones –es lejanamente independiente de la cuestión del *qué* (o para qué –el nivel computacional).” (Ibíd. Pág. 197). Por eso advierte al lector que su postura es funcional o computacional: *qué* actividades se llevan a cabo y *para qué*, y no *cómo* se llevan a cabo. El autor entiende que si queremos explicar ciertas funciones cognitivas, salimos ganando si no las definimos “vía la propiedad de ser consciente”, como por ejemplo, auto-control consciente. Puede que relacionar ambas conceptualizaciones en una necesidad lógica, esto es, el ser consciente con las funciones cognitivas de alto nivel, nos llevaría a una especie de “intrusismo” conceptual, en tanto que lo que se

¹⁰⁰ Marr parece distinguir entre tres niveles de análisis: “(E)l nivel computacional –qué hace el sistema y para qué lo hace –el nivel algorítmico/representacional –cómo el sistema hace lo que hace –y el nivel implementacional –cómo se implementa el sistema en el mundo físico. De acuerdo con la terminología de Marr (1982), sugiero que salimos ganando si lo enfocamos (la tesis/el principio) desde el nivel computacional.” (Hassin, 2013, pág. 197). No obstante, finalmente se percibe cómo el autor cruza la frontera al nivel implementacional porque necesita de una interpretación para el fenómeno de la consciencia.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

quiere defender es que hay procesos cognitivos de alto nivel, normalmente e históricamente asociados al acceso consciente, que se pueden llevar a cabo sin darnos cuenta, así como también pueden llevarse a cabo dándonos cuenta. Hassin pone como ejemplo de “procesos cognitivos de alto nivel” las siguientes funciones: razonamiento causal, toma de decisiones, gestión de conflictos, comprensión metafórica, entendimiento y razonamiento por analogías, resolución de problemas, autocontrol, inferencias de varios tipos, funciones ejecutivas, memoria activa (*Working Memory*, WM), pensamiento abstracto y planificación.

En el artículo se analizan cuatro tipos de funciones cognitivas: (1) control cognitivo, (2) perseguir objetivos y resolver conflictos, (3) transmisión de información y (4) razonamiento. Respecto a (1) y (2), los experimentos realizados sobre la memoria activa y perseguir otros objetivos sin que el sujeto del experimento sea consciente se logran debido a la técnica del *priming* subliminal: “Se ha mostrado que la memoria activa (WM) –considerada por muchos como el asiento del procesamiento del control consciente (Baddeley 2007) –puede operar fuera de la consciencia.” (Ibíd. Pág. 197). Sin embargo, sobre el estudio de laboratorio debemos añadir que la tarea pedida a los sujetos era muy sencilla –presionar una tecla del ordenador cuando aparecían figuras de discos llenos y otra cuando aparecían vacíos; las apariciones de los tipos de discos seguían patrones, así como también cuando se rompía el patrón de vacío a lleno y viceversa. Para realizar esta tarea hace falta mantenimiento de la información, computación sobre el objetivo a alcanzar, actualización de información, etc., funciones asociadas tradicionalmente a la memoria activa (WM).

Sobre (2), Bargh *et al.* (2001) muestran que se puede perseguir un objetivo sin ser consciente del mismo. En su experimento los participantes tenían como objetivo una búsqueda de palabras, que podía estar relacionada con la cooperación con otros participantes, o no estarlo. A los participantes que se les había inducido subliminalmente a cooperar lo hicieron así contrariamente a los que no se les había inducido a la cooperación. Respecto a (3), es ampliamente aceptado –porque funciona – que la publicidad utiliza estos métodos del *priming* subliminal en la transmisión de la información. El *priming* condicionante liga un producto en venta a sensaciones placenteras, a que uno será más admirado, a que tendrá más relaciones exitosas en el ámbito sexual y social, a que será más feliz, etc. La propaganda política y los mensajes

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

que usan las campañas electorales, incluidas las campañas internacionales de ayuda a la cooperación, también utilizan este tipo de técnicas. Como dice Hassin, “estos hallazgos sugieren que la información subliminal puede conducir funciones ejecutivas.” (Ibíd. Pág. 199). Por ejemplo:

PUBLICIDAD PRODUCTOS	PUBLICIDAD CAMPAÑAS
 <p>101</p>	 <p>102</p>
 <p>103</p>	 <p>104</p>

Tabla 7

En cuanto a (4), razonamiento, Hassin pone el siguiente ejemplo:

¿Hay algún error gramatical en la frase “John saltó desde el piso 25”? ¿Hay alguna otra en “El marido de Anne le fastidia, por eso ha decidido llamar a su abogado”? La respuesta es, por supuesto, que no. Pero aquí hay una cuestión real: ¿Pensaste sobre el *suicidio* cuando leíste la primera frase? ¿Consideraste el *divorcio* cuando leíste la segunda? La literatura sugiere que aunque tú no hayas hecho conscientemente estas inferencias, las has hecho. (Hassin, 2013, pág. 199).

En efecto, en nuestra vida cotidiana muchas veces nos encontramos pensando cosas que parece que “van solas”, por ejemplo, qué ropa vestir, cómo ir, qué dirán, qué

¹⁰¹ Imagen tomada de: <http://es.coloribus.com/archivo-de-publicidad-y-anuncios/al-aire-libre/magnum-light-ice-cream-back-5941255/>

¹⁰² Imagen tomada de: <http://kkphilatelist.com/Folders.html>

¹⁰³ Imagen tomada de: <http://www.publipubli.com/con-nivea-belleza-es-felicidad/>

¹⁰⁴ Imagen tomada de: <http://www.corresponsables.com/actualidad/la-fundacion-vicente-ferrer-lanza-la-campana-navidena-apadrinar-ignorar-tu-escoges>

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

creo que han dicho de mí, cómo ganar más dinero, el sueldo que no llega para hacer lo que quiero hacer, etc. –muchas veces este tipo de pensamientos tienen que ver con el condicionante social: si vemos que “no damos la talla” sentimos cierta tristeza de fondo, sin saber bien qué la ha provocado. También podemos hacer varias tareas a la vez sin darnos cuenta; muchas veces automatizamos inferencias o decisiones habituales, incluso hacemos operaciones matemáticas inconscientemente –no obstante, según el hábito y los gustos de cada persona, si en este caso se trata de un matemático, inconscientemente podría hacer hasta operaciones complejas.

Ahora bien, como hemos visto en la sección 4.3., el contenido que se procesa en la función F hace que la misma función tenga un nivel cualitativamente superior o inferior; es decir, no es lo mismo activar la memoria trabajando un juego sobre reconocimiento de discos llenos o discos vacíos que activar la memoria para recoger datos relevantes sobre cómo llevar una vida plena, sobre la auto-presentación o sobre la preparación para escribir una autobiografía; así como tampoco es lo mismo hacer un juego de búsqueda de palabras donde hay un *priming* subliminal que condiciona a hacer otra tarea inconscientemente, que estar implicado en un objetivo a realizar, o un conflicto a resolver, de tipo existencial. En esta última resolución se utiliza mucho más “tiempo subjetivo” y actividad consciente, aunque, ciertamente, resolver un conflicto de tipo existencial absorbe tanta energía y tanto número de pensamientos que, más bien, las tareas habituales como ir al trabajo en metro o en coche, o comprar ahora o más tarde, deben hacerse semi-automáticamente o semi-inconscientemente. Respecto a (3) – recepción y transmisión de información –ciertamente el *priming* subliminal impulsa acciones ejecutivas como comprar un producto, planificar una fiesta, ahorrar en unas cosas para tener otras, etc., no obstante, hay que decir que los mensajes subliminales de la publicidad van ligados a la complacencia de niveles básicos o instintivos, o a lo que se ha denominado *background emotions* y que hace que sea más fácil vender un producto (comodidad, *sexappeal*, reconocimiento social, juventud) –aunque la visión de la vida lograda por parte de la publicidad es bastante empobrecida. Luego aquí es muy probable que las funciones cognitivas altas se pongan en marcha para obtener el objetivo que inconscientemente se ha propuesto, a no ser que la persona que recibe la información sea profundamente reflexiva, cosa que limita el ejercicio inconsciente de lograr metas insulsas como las que, a veces, nos proponen los medios de comunicación. En cuanto al punto (4), el ejemplo que pone Hassin sobre las inferencias que llegamos a

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

hacer cuando leemos o escuchamos ciertas frases o noticias, sigue siendo sencillo, pero debemos darle la razón en que – ¡menos mal! –hacemos inferencias inconscientemente. Ahora bien, cuando dentro de este apartado –razonamiento –el autor habla sobre la capacidad inconsciente de “sobrepasar obstáculos” cita el caso del IGT (*Iowa Gambling Task*) de Bechara *et al.* (1997) en el que los participantes pudieron superar inconscientemente la atracción de coger cartas de las barajas malas. Este caso ha sido criticado. No es tan fácil saber cuándo hay consciencia y cuándo no la hay, a menos que el participante haga informes sobre lo que le sucede –hemos visto que Maia y McClelland critican el experimento por ser opaco en la obtención de la información del sujeto que realiza el experimento. Pero, ciertamente, lo que defiende Hassin es que *las mismas funciones cognitivas de alto nivel que son llevadas a cabo por la consciencia, también pueden ser llevadas a cabo por el inconsciente.*

Una vez visto esto hay una pregunta que no puede dejar de hacerse: *Si las funciones cognitivas de alto nivel las puede llevar a cabo el inconsciente, ¿para qué tenemos la consciencia?* Aquí Hassin explica que esta es la otra razón intuitiva para afirmar que el principio *Yes it can* es plausible: la experiencia consciente aparece en la evolución muy tarde, es un desarrollo relativamente reciente. A partir de este punto, Hassin adquiere una postura “interpretativa”. De hecho, sobre la experiencia consciente comenta algo controvertido: “La consciencia, preferiblemente, es vista aquí como una propiedad contingente de las funciones fundamentales.”¹⁰⁵ (Hassin, 2013, pág. 202). No dice que la consciencia sea un epifenómeno de los procesos inconscientes del cerebro, aunque sí algo contingente que aparece de vez en cuando. Lo que dice de forma explícita es que simplemente ambos –la consciencia y la inconsciencia –son como hermanos gemelos, idénticos, pero con alguna pequeña diferencia en tanto que el resultado de hacer F consciente o inconscientemente no debe ser el mismo. Concluye el autor diciendo lo siguiente: “En general, creo, la cuestión sobre “quién gana” recibe respuestas cualificadas: bajo ciertas circunstancias y condiciones, F consciente es mejor que F inconsciente, y en otras circunstancias, puede ser al revés.” (Ibíd. Pág. 203).

¹⁰⁵ Resulta perplejo que dentro la teoría del evolucionismo se pueda sostener una idea así. En efecto, según el “darwinismo” sí que puede haber cosas accidentales, pero luego prosperan si sirven para la supervivencia. Por eso numerosos neurocientíficos, como cuando Damasio habla del sentimiento, explican el fenómeno consciente como algo que posee propiedades adaptativas. No obstante, tampoco queda claro que la consciencia sea algo adaptativo en tanto que nos ayuda a sobrevivir físicamente en este mundo hostil. (Cfr. Sección 4.5.3.).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Después de esto, veamos más a fondo la cuestión del “quién gana”. Si la consciencia sólo se toma en el sentido del acceso a funciones cognitivas superiores que no se adecúa al hecho mismo de “ser consciente”, que es una de las cuestiones que el autor evita. Se percibe igualmente que hay un exceso de “artificialidad” en esta diferenciación. La artificialidad se produce porque la consciencia es mucho más compleja que lo comentado, y en muchas ocasiones la primera acepción –espacio de trabajo de memoria y funciones cognitivas altas –y la segunda acepción –la consciencia fenoménológica –no son fácilmente separables. Si bien la investigación de Hassin puede resolver los casos de la primera acepción de la consciencia, como hacer inferencias o programar fiestas, no creemos que pueda resolver el siguiente nivel de complejidad.

El hecho de asignar significado a los acontecimientos no es incompatible con actuaciones inconscientes: la educación y el default mode del cerebro.

Se puede dar el caso de ofrecer respuestas inconscientes o parcialmente inconscientes sin que ello reste la aparición de un valor cognitivo o significativo. Un ejemplo podría ilustrar mejor lo que se pretende decir: una niña N de tres años de edad le quita la cuerda de saltar a la amiga A a quien estima y con quien normalmente comparte sus momentos libres. Al hacerlo y ver que la amiga se entristece y llora N y que capta así la atención de los adultos, N se enfada también exagerando la cara de ofendida. Cuando se le pregunta a N qué le pasa y por qué A está llorando responde con cara de pena de la siguiente manera: “Es que me encuentro mal”.

La respuesta de N merece varios comentarios. La niña N no ha calculado lo que tiene que hacer para lograr su objetivo ni ha planificado conscientemente nada porque todo ha sido en un período muy breve de tiempo; pero en su respuesta se percibe el complejísimo nivel de manipulación emocional que maneja N –caso real de una niña de 3 años de edad. Normalmente ella no sabrá decir qué le ha llevado a optar por dar esa respuesta falsa ni tampoco sabe elaborar los motivos que le han llevado a actuar así. Aunque desde una perspectiva “objetiva” podrían ser los siguientes: que el daño causado a su amiga A no es menor que el que ella *supuestamente* tiene, que ella también está enfadada, que quiere llamar la atención a través de “me siento mal”, que el mecanismo de la autocompasión y el orgullo lo tiene bastante incorporado a su forma de actuar y sabe que cuando se pone triste el mundo adulto se vuelca para paliar esa

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

tristeza. Este ejemplo muestra de alguna forma que el que haya respuestas rápidas e inconscientes –o no elaboradas lingüísticamente –no implica que la niña N imite a los demás—ya que este comportamiento, en el caso del ejemplo real de N, nunca lo ha visto explícitamente –sino que de todas las experiencias vividas sabe abstraer la nota dominante y manipular de alguna forma al mundo de los adultos. En otras palabras, aunque el hecho sea “inconsciente” en el sentido de ausencia parcial del manejo de datos en el *espacio de trabajo de memoria* o a través de un informe verbal, no quita que sea altamente significativo. Según este tipo de experiencias humanas, cabría entonces matizar el término “consciente”, como ya hemos hecho, señalando que no sólo abarca la primera acepción de consciencia, sino que hay muchos tipos de actividad cognitiva o volitiva y, por tanto, no siempre tiene que ver con hacer explícita la racionalidad práctica o intrumental, como señala Nussbaum:

En todos estos casos (atribución de emociones a animales, lactantes, niños pequeños e incluso a nosotros mismos) el sujeto podría no hacer una buena, o quizá ninguna traducción verbal del contenido de la emoción, y aun la mejor traducción que un observador pueda hacer supondrá algún grado de distorsión. (...)Hay muchos tipos de actividad cognitiva o visual –en los cuales figuran ideas de relevancia e importancia: figuración pictórica, imaginaciones musicales, formas móviles de imaginación implícitas en la danza, etc. (Nussbaum M. , 2008, págs. 154-5).

Recordando lo dicho en la sección 3.5., las emociones básicas o los circuitos cerebrales preparados para respuestas básicas pueden formar también “esquemas emocionales”, según el vocablo utilizado por Izard. Los esquemas emocionales, si bien parten de “emociones básicas”, también han sido enriquecidos con pensamientos, creencias y predisposiciones de la persona, además de ser condicionados por experiencias previas en las que se incluye un apoyo afectivo y cariñoso en el desarrollo de un niño en condiciones normales –no hostilidad. Toda esta condensación o maraña cognitiva y afectiva genera patrones de respuesta también muy rápidos. Asimismo, el filósofo Ben Ze’ev asocia las emociones a valoraciones espontáneas no-deliberativas que normalmente tienen que ver con la construcción psicológica como resultado de la evolución personal. En el caso, por ejemplo, en el que la persona tenga cierto tipo de temperamento y, por tanto, cierta predisposición a manifestar con más intensidad determinadas emociones, tanto en los casos de discriminar datos en su percepción como

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

en las evaluaciones hechas por ella espontáneamente, entonces: “(Se) reflejan ciertas estructuras de nuestra personalidad. Las emociones son mecanismos¹⁰⁶ hechos y listos (*ready-made mechanisms*) para valorar. Por lo que si los patrones evaluativos son parte de nuestra constitución psicológica, no necesitamos tiempo para crearlos, sólo necesitamos las circunstancias correctas para activarlos.¹⁰⁷ (Ben Ze'ev, 1997, pág. 196). Una breve forma de explicar la espontaneidad es que las emociones son generadas cuando el agente se enfrenta a un cambio repentino y *significante*. Las reacciones que experimentamos nos hacen suponer que no necesitamos mucho tiempo para elaborar evaluaciones espontáneas por lo que parecen extraerse de una activación de procesos mentales y evaluaciones ya constituidas, quizá, en los escenarios paradigmáticos. Ahora bien, como señala el autor, que sean evaluaciones espontáneas no mediadas por factores deliberativos no implica que la deliberación no haya sido necesaria en algún momento o que no sea importante para la formación de estas valoraciones.

De hecho, y a modo de ejemplo, en el proceso educativo de la adolescencia – además de en la niñez temprana, la adolescencia tiene un período explosivo de plasticidad neuronal importante para la educación y la formación de hábitos futuros – parece que una de las maneras de apelar a la responsabilidad y a la regulación emocional tiene que ver con los hábitos cultivados de manera voluntaria en ese período. Como dice el investigador en neurociencia, José Víctor Orón:

El hábito hace referencia a un estado interno que podemos alcanzar a través de la repetición voluntaria y favorece que actuemos de cierta manera, si así lo queremos. Esto nos libera de tener que prestar atención a todos los procesos y nos permite focalizar nuestra atención en otras cosas. Por tanto, adquirir buenos hábitos permite a los adolescentes un paso exitoso hacia la edad adulta. Durante la niñez y la adolescencia el hábito designado vendría a ser la *firmeza (grit)*. Lo que nos recuerda el término filosófico de “perseverancia”. La firmeza es un mejor indicador para el éxito antes que el coeficiente intelectual. (Orón J. , 2014a).

¹⁰⁶ Creemos que la palabra ‘mecanismo’ no es acertada por las connotaciones de automatismo que tiene, no obstante, la base biológica de las emociones sí que predispone al organismo a sentir y manifestar emociones, por lo que, de momento, dejamos de lado la valoración sobre la utilización de ‘mecanismo’.

¹⁰⁷ Está relacionado con la responsabilidad indirecta: no podemos evitar tener ciertos sentimientos, pero sí podemos pedir cuentas de haber cultivado las circunstancias en las que se han desarrollado ciertas evaluaciones espontáneas o ciertos hábitos.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

El autor da importancia, siguiendo varias publicaciones científicas, al hecho de la adquisición de hábitos como un proceso “educador” que influirá en nuestra forma de responder ante el entorno. En efecto, después de formalizar este proceso la persona adulta podrá dedicarse a otras cosas y no destinará tanta energía al hecho de pensar, por ejemplo, en las consecuencias de ciertas acciones o en las recompensas a corto o largo plazo. En un lenguaje neurocientífico, este proceso novedoso se describe a través de los mecanismos de recompensa:

Tradicionalmente, el carácter reactivo de ambos núcleos se ha exagerado [amígdala y núcleo accumbens: núcleos subcorticales de malentendida reacción rápida y primitiva en tanto que el primero suele describirse como variedad de núcleos dedicados a respuestas inconscientes relacionadas a la supervivencia y, el segundo, como un núcleo destinado a repetir acciones placenteras. S. M.], cuando en realidad, *se trata de una reactividad educada*. Proyecciones glutamatérgicas que vienen del cortex prefrontal afectan a los receptores dopaminérgicos del núcleo accumbens fijando una forma de reaccionar cuando el accumbens recibe dopamina desde el área tegmental-ventral y la sustancia negra [estas últimas áreas del cerebro también entendidas como “primitivas” sintetizan dopamina de los impulsos sensitivos primarios recibidos. S.M.]. “(Ibidem.). (Cursiva mía).

Esto quiere decir que el uso de la corteza prefrontal nos ayuda, por ejemplo, a retrasar acciones placenteras básicas por una recompensa mayor –ya sea material, de auto-conocimiento o de autorrealización–, en otras palabras, actúa también de freno a los impulsos subcorticales. Aplicado esto al trato emocional y dicho en un vocabulario más clásico: “(...) permite que la ‘vía rápida’ más afectiva se integre con la ‘vía lenta’ más racional –por lo que el sistema de tomar decisiones funcionará bien.” (Ídem.). Asimismo, es curioso saber que no podemos retrasar ninguna clase de recompensa, ya sea de auto-realización, financiera, cognitiva, etc., sin la actuación de estos núcleos, por “primitivos” que sean. Por tanto, suponiendo, a grandes rasgos, que el proceso educativo “finaliza” –si es que finaliza alguna vez, dado que el *default mode* es un área cerebral que puede cambiar incluso en la vejez –cuando la corteza cerebral sabe inhibir o dejar paso a ciertas conductas y respuestas, entonces la persona puede llegar a hacer estos actos inconscientemente –a menos que haya consciencia fenomenológica en un hecho concreto.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Así pues, volviendo al caso de los niños muy pequeños,¹⁰⁸ una respuesta emocional rápida puede ser muy básica, como el lloro, pero si es compleja como en el ejemplo que hemos visto de N, quizá haya habido una aguda selección y observación en la recogida de datos aunque N no pueda hacer un informe verbalizado. El que una acción sea consciente no implica necesariamente que uno haya reflexionado paulatinamente y pesado sus opciones antes de experimentar emociones: no se elige una respuesta emotiva, pero, como decimos, esto no quita que no haya habido, por parte del sujeto, elecciones previas para manifestar cierto comportamiento en algunos casos, o una compleja selección de información. En el caso de los niños pequeños, las emociones y acciones del tipo de N no son deliberadas o programadas, pero no le resta importancia a que haya un alto contenido “pre”-cognitivo –como la autocompasión, saber cómo provocar miradas de pena por parte de los adultos, saber que no hace bien quitándole un juguete a su amiga, etc.

Ahora bien, el hecho de adquirir involuntariamente ciertos ejes de valoraciones o conductas tampoco quita que en algún momento las podamos evaluar –aunque sea más difícil. Como bien dice Nussbaum, incorporamos ciertos objetos y personas a nuestro concepto de felicidad y muchas de las adquisiciones son no-deliberadas en tanto que hemos visto y vivido ciertas conductas y nuestros educadores nos han transmitido conocimientos relativos a lo que es importante en la vida:

En definitiva, una vez que uno ha creado apegos hacia cosas inestables que no están completamente bajo nuestro control, una vez que las ha integrado en la noción de florecimiento, uno experimenta emociones de fondo hacia ellas –en mi planteamiento, juicios que reconocen su enorme valor –que perduran en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones, aunque puede resultar precisa una circunstancia específica para que afloren a la con(s)ciencia. (Nussbaum 2008, pág. 94).¹⁰⁹

De hecho, si, como hemos visto antes, las experiencias emocionalmente teñidas hacen que recordemos mejor y con más detalle una situación, y favorezcan el

¹⁰⁸ Aunque se percibe diferencias de género: hay un mayor manejo del mundo emocional en las niñas antes que en los niños.

¹⁰⁹ Como la propia Nussbaum dice, resulta comprometido admitir en la explicación emociones no conscientes con el tipo de definición que se ha intentado esbozar. Pero lo mismo sucede con las creencias, no somos conscientes, en gran parte, de ellas, pero cuando se hace la pregunta explícita ¿cree que el microondas está a la derecha de la nevera? Entonces sí que sabríamos responder.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

aprendizaje, ciertamente ante un suceso emocional fuerte, sea éste negativo o positivo, uno tiende a prestar mucha más atención que ante cualquier otro hecho neutral. Contrariamente a lo que señalaría LeDoux, pensamos que para prestar atención se necesita la consciencia –hemos visto en la sección anterior en la que incluso el área pulvinar tiene su papel aquí, así como la corteza cingulada anterior y que reciben información altamente procesada –porque ya en la percepción detallada de una situación aparece el fenómeno de la *asignación de significado*.

Si bien en un principio la significación es biológica –un bebé que pide alimento o cercanía materna – luego pasa a ser más psicológica y en la que priman los motivos egoístas –“me place estar con el juguete, no me lo quites porque reaccionaré llorando” – o afectiva –llamar la atención de los padres –o una significación identificativa –adquirir consciencia del Yo. Es decir, procesamos la información de acuerdo a varios niveles de significación –biológicos, psicológicos, identificativos, éticos. Una vez hemos aprehendido ciertas nociones y hábitos de acuerdo con lo que vamos incorporando como “valioso”, como señalaba Orón, se va archivando en circuitos que, a medida que uno crece, se han ido “podando”.¹¹⁰ El cerebro “empaqueta” esa información haciendo que, cuando aparezcan los estímulos pertinentes, se active de manera “automática” un patrón de respuesta; ocurriendo todo ello, quizá, sin darnos cuenta/inconscientemente. Pero, en la misma línea, este tipo de actuar inconsciente no implica que no se pueda llegar a la educación del hábito o acción inconsciente o *automática* para poder criticar, por ejemplo, modificar o re-significar alguna creencia que sustente ese hábito.

Para complementar lo dicho sobre la asignación de significado y los hábitos y las creencias “inconscientes” podemos hacer uso, de nuevo, de algunos hallazgos recientes sobre *default mode* del cerebro. En un estudio realizado por Schooler y colaboradores los autores se plantean que pensamientos altamente complejos, como la predicción del futuro, la creatividad, variedad de fluctuación atencional, i.e. hacer una tarea y a la vez poder advertir otros peligros o focos atencionales, la deshabitación, i.e. cuando ocurre algo no planeado, o que la mente necesite “refrescarse” para poder resolver conflictos, tienen lugar también cuando la mente “divaga”. Entretanto, uno puede darse cuenta de sus pensamientos o no, y esto parece ser un fenómeno intermitente:

¹¹⁰ La llamada “poda sináptica”, en la que los circuitos plásticos en un principio se hacen estables conformando hábitos y estilos de vida.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

La objeción de que los individuos fallan continuamente (al menos temporalmente) en darse cuenta de que sus mentes han divagado ha sido ampliamente detallada en las discusiones recientes sobre la naturaleza de la meta-consciencia (*metaawareness*). La meta-consciencia, (...) puede definirse como el conocimiento explícito del contenido de los pensamientos en curso. Una premisa central en la investigación reciente sobre la meta-consciencia o la consciencia meta-cognitiva, es que corresponde a un proceso intermitente en el que los individuos se dan cuenta periódicamente de los contenidos de su mente. (Schooler, Smallwood, Christoff, Handy, Reichle, & Sayette, 2011, pág. 321).

Otro dato curioso es que cuando los participantes divagan, se percibe en el escáner cerebral que “la actividad neurocognitiva difiere sistemáticamente” de cuando los participantes informan haberse dado cuenta de que su mente divagaba y caen conscientemente en ese hecho. Así pues, cabe decir que el complejo mundo del sistema de creencias del individuo puede operar tanto consciente como inconscientemente:

Desde la neurociencia se ha visto que los procesos inconscientes se dan con una amplia afectación cortical cerebral, permitiéndose la coordinación local como propagación. Esto permite que el sujeto pueda hacer complejos procesos cognitivos en ausencia de consciencia. Por ello parece razonable pensar que el sistema de creencias esté operante en nuestro actuar aun sin nuestro actuar consciente. (Orón J. V., 2014b, pág. 238).¹¹¹

Así pues, respecto a las emociones, que se solían ver como primitivas o carentes de consciencia, es curioso ver que manifiestan una intermitencia constante en la consciencia, y es que poseen una característica importante que otros factores cognitivos de alto nivel a veces no tienen:

Considero que tenemos que aceptar que, en los casos típicos, las emociones son experiencias conscientes; los casos no conscientes son atípicos y parasitarios de los conscientes, como sucede en general con las creencias. De este modo se siente algo cuando se experimenta una emoción. (Nussbaum M. , 2008, pág. 85).

¹¹¹ “**Pero esto no quiere decir que el sujeto no pueda con recursos personales repensar y reevaluar sus experiencias.** Pues dos redes como son la frontoparietal y el cíngulo opercular, que están más ligadas a un ejercicio consciente donde el sujeto piensa y toma decisiones pueden actuar regulando la red del *default mode*. Son dos redes que cooperan unas con otras para alcanzar un estado coordinado. En este caso, el DM aportaría la memoria autobiográfica completa del sujeto y la red frontoparietal trabajaría sobre ello.” (Orón J. V., 2014b, pág. 238).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

En efecto, las creencias que subyacen a las emociones no las tenemos a alcance explícitamente, pero sí que sabríamos explicarlas o, al menos, deberíamos intentarlo si algo o alguien las cuestiona. Para sacar a la luz ciertas actitudes o creencias que no son sentidas conscientemente no se requiere únicamente de una tercera persona, sino que también se puede hacer a través de un accidente o un golpe desafortunado hacia objetos que, se supone, consideramos valiosos –una pérdida, un robo, una injusticia. Si el foco de la emoción no parece claro, uno debe seguir preguntándose por su tristeza, o por su culpa, etc. Como dice Goldie, “Hay episodios en los que encontraremos dificultades para interpretar qué clase de emoción es particularmente sentida...” (Goldie, 2000, pág. 69).

Las emociones invitan a pensar sobre el objeto frente al que reaccionan. La emoción dice mucho sobre qué es lo que valoramos en la realidad y nos da pistas sobre nuestra supuesta coherencia entre ideas, metas vitales y hechos (sección 6.4.); las emociones arrojan luz sobre cosas escondidas que uno no apreciaba explícitamente o “conscientemente” y es bueno muchas veces dejarlas salir frente a la continua *ideología* puritana o racionalista del querer *controlar* las emociones. Conviene, si uno pretende llevar una vida coherente, analizar si lo que dice creer es aquello que realmente cree, para lo que las emociones son fundamentales. Pero todas estas cuestiones no borran el factor cognitivo ni consciente de la emoción, ni tampoco lo dejan en una postura secundaria, antes bien, funcionan a la par con la propia expresión explícita –corporal o anímica –que conlleva la emoción. Para finalizar esta sección, otra cita de Martha Nussbaum puede resultar conclusiva:

(...) En algunas ocasiones, las emociones humanas no se registran del todo en la experiencia sentida. A veces la emoción no llega a la con(s)cienza porque forma parte de una rutina, otras veces porque es una emoción de fondo, más que una emoción de situación. En ambos casos no hay nada en la situación que nos haga registrar esa emoción: no sentimos nada. Y, sin embargo, a menudo es correcto decir que la emoción permanece ahí, explicando lo que hacemos, así como la creencia de que dos más dos es igual a cuatro está presente explicando las operaciones matemáticas más complejas, aun cuando no estemos atentos todo el tiempo. En ocasiones hay razones más complejas en las que una emoción podría movernos sin alcanzar la consciencia: el miedo a la muerte, por ejemplo, puede ser

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

reprimido activamente, mientras continúa explicando nuestras acciones.
(Nussbaum M. , 2008, pág. 153).

El sentido de la consciencia en las emociones: hacia la tercera acepción de "consciencia"

Este apartado es el más espinoso en su trato tanto científico como filosófico. Como señalan Giménez-Amaya y Murillo:

(...) Como ha definido recientemente la revista *Science* en un número especial por su 125 aniversario, el estudio de la conciencia es uno de los retos científicos más importantes para los próximos años. Y, por otra, porque este estudio ocupa a filósofos de diversas tradiciones intelectuales. Esto explica que el también llamado «problema de la conciencia» sea uno de los que más peso han tenido en la rehabilitación del diálogo interdisciplinar entre la Neurociencia y la Filosofía.
(Giménez-Amaya & Murillo, 2007, pág. 614)

Pese a esta dificultad, tenemos, sin embargo, experiencia cotidiana del uso de la consciencia como algo habitual y de forma intermitente; ahora bien, para tratar la consciencia nosotros podríamos centrarnos metodológicamente en la siguiente pregunta: **¿Cuándo, entonces, aparece la consciencia con más fuerza?** Si hacemos memoria sobre nuestro proceso de aprendizaje, para las cosas explícitas que hemos ido aprendiendo hemos necesitado de la atención consciente –especialmente en tareas concretas como leer la hora de un reloj de agujas. Pero en las cuestiones que atañen a la planificación de una vida, a lo que es importante en ella y los valores que uno quiere aprehender, es algo que se adquiere involuntariamente. No obstante, cuando uno fracasa en alguna actividad importante para él o no tiene el nivel de satisfacción emocional que pensaba que tendría aprehendiendo ciertos “valores” entonces hace –o debería hacer – un esfuerzo para ver dónde está la equivocación; y esto necesita de la consciencia en su acepción más amplia –no sólo incluye las funciones cognitivas altas sino también sentimientos y sensaciones complejas. O, más bien, como diría Frankfurt, no se trata tanto de una capacidad cognitiva o racional, sino volitiva: “Es una capacidad que hace posible distanciarnos y objetivar lo que ocurre en nuestras mentes y, más críticamente, con aquello que logramos en una identificación selectiva con nosotros mismos, o en una alienación de nosotros mismos, que son elementos de nuestra propia vida psíquica.”
(Frankfurt, 2004a, pág. 121).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

Por tanto, donde también hay una persistente aparición de la consciencia es en las emociones. Antes de llegar a describir la capacidad más importante de la consciencia (auto-consciencia), cabe decir algo más sobre la segunda acepción del término consciencia –consciencia fenomenológica. Tiene mucho que ver con un acontecimiento que se “presenta” ante el Yo y con el hecho del auto-registro de sentimientos y de acciones teleológicas –con intenciones concretas y dándose cuenta (*a-priori* o *a-posteriori*) de qué es lo que las motiva. La postura cartesiana muestra aquí un aspecto de gran valor que, intuitivamente, cuesta rechazar. Tiene que ver con una especie de acceso privado a nuestro mundo mental y que intentaremos comentar en esta sección: el saber que ocurren ciertas emociones o pensamientos y que ocurren en “mí”, no como meros sucesos –aunque de algunos episodios emocionales sí que podríamos decir que “nos suceden” –sino que soy yo quien los experimenta, a lo que puedo responder con aceptación o queriendo no manifestar esas conductas expresando, así, un deseo o volición de segundo orden (Cfr. Sección 4.5.3.)

Lo que una persona siente en un momento determinado parece ser *insoslayable*. Una tercera persona no puede contrarrestar ni contra-argumentar la primera intuición sentida sobre algo –a no ser sobre la interpretación posterior que uno hace del sentimiento o de sí mismo. Esto significa que desde la experiencia subjetiva, al menos, en lo referente al dolor y a la satisfacción, se “sabe” de alguna forma privilegiada que están ahí. Esto no quita que uno quiera enmascarar sus tristezas o cualquier tipo de emoción y que pueda tener visiones distorsionadas en las que prevalezca la creencia de algo sobre la experiencia emocional de la misma –si la creencia era evaluativa es muy difícil incidir en ella porque el orgullo de la propia vida y la sedimentada confianza en las creencias que conforman la identidad obstaculizan la autocrítica y el cambio (sección 6.4.2.). Solomon intenta aclarar este asunto resbaladizo de la *insoslayabilidad*, arguyendo que para creer en la consciencia no es necesario postular un espacio interior misterioso:¹¹²

¹¹² No obstante, cabe señalar con De Sousa que el argumento sobre la posibilidad de una teleología bruta de la mente tampoco se puede descartar de principio: “No podemos probar que no existan esos casos (milagrosos) pero sería racional aceptar cualquier cosa como instancia de *bona fide*. Lo máximo que podemos saber es que todavía no hemos descubierto el mecanismo subyacente. A la luz del progreso pasado en encontrar los mecanismos que aparentemente explican el comportamiento teleológico ¿qué podría justificar una renuncia a esa búsqueda? La teleología bruta representaría un callejón sin salida para la ciencia.” (de Sousa, 1987, pág. 90)

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

¿Cómo entra una emoción en una fotografía fenomenológica? Muy sencillo, las emociones son actos *de* consciencia. No son entidades *en* la consciencia. Ellas pueden convertirse también en objetos *para* la consciencia, a través de la reflexión, así como nos damos cuenta del hecho de que estamos por enfadarnos o por enamorarnos. (...) La mente, o mejor dicho, la consciencia, está más o menos continuamente activa en su compromiso con el mundo. (Solomon, 2007, pág. 157).

No obstante, para matizar igualmente la palabra *insoslayable* y no dar lugar a equívocos, podemos centrarnos en las experiencias “inocentes” de niños o cuando uno hace algo novedoso por primera vez en las que hay experiencias sentidas básicamente, como las explicadas en la sección 3.5., de alegría o dolor. Ahora bien, si hay algo que señala que el sentimiento no es adecuado, lo será en referencia a la evaluación parcial del objeto, a un prejuicio sobre la realidad concreta o a una motivación deshonestas, pero ese sentimiento es el que es; esto no quita que se pueda modificar las condiciones del mismo sentimiento si la evaluación sobre el objeto es pobre o la motivación (foco) es infundada o inmoral, etc. (sección 6.2.). No obstante, este cambio perceptivo ya requiere la reflexividad consciente. Entonces, volvemos a la pregunta: *¿Cuándo hacemos un mayor uso de la consciencia?* Antes de responder, podemos usar una pregunta hecha por de Sousa cuando intenta desgranar el argumento sobre el planteamiento científico de la posibilidad de una “mente inconsciente” –aunque de Sousa argumenta sobre el nivel de la acción intencional: “El objetivo de este análisis es si podemos cazar a los T-Instintos [implica secuencias predichas de respuestas estereotipadas a estímulos precisos] *in flagrante metamorphosi*, convirtiéndose en H-Instintos [producen diferentes tipos de patrones de comportamiento significativamente orientado] debido a la *adición de algún otro factor*.” (de Sousa, 1987, pág. 98). (Cursiva mía).

Ahora bien, ¿cuál podría ser ese factor? La respuesta nos introduce en otro marco superior de la comprensión de la consciencia.

4.5.3. La auto-consciencia específica de los seres humanos

En efecto, siguiendo el planteamiento de Sousa el factor que necesitamos es la *capacidad para la referencia singular genuina*. Si lo traducimos a la vida cotidiana, la auto-referencia consciente se puede percibir en varias acciones de carácter puramente

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

intencional:¹¹³ cuando algo llama nuestra atención (sección 6.3.), cuando algo importante interfiere en nuestro esquema de fines o lo descoloca –por eso hay emociones (sección 6.1.) –, cuando se busca el sentido o cierta motivación para emprender tareas relevantes y decisiones que impregnarán toda la vida, etc.; además, entra de lleno también en el trato con nuestras creencias evaluativas y morales (cfr. sección 7.1.). En una palabra, cuando la **voluntad** entra en juego. La voluntad, según Frankfurt, es una capacidad que tienen algunos seres de hacer voliciones de segundo orden, esto es, una reflexión sobre los deseos por los que el agente quiere ser movido.

Pero antes de entrar de lleno en la descripción de la autoconsciencia elaboraremos una explicación escalonada de la consciencia siguiendo a Frankfurt.

Para llegar al nivel de complejidad que requiere el trato de lo autoconsciente el autor repasa varias concepciones, cada cual más compleja que la anterior. Empieza tomando como ejemplo de contraste la definición de Anthony Kenny. Esta alude a que la consciencia es disponer de ciertas habilidades, por ejemplo, oír y ver: “El que alguien pueda ver y oír es cuestión de si puede discriminar entre ciertas cosas, y el hecho que pueda discriminar entre ciertas cosas es algo que podemos probar tanto en situaciones cotidianas como en complicadas situaciones experimentales.” (Kenny, cit. Frankfurt, 1987, pág.160). Pero Frankfurt critica el hecho de que la posibilidad de discriminar sea lo esencial a la consciencia puesto que enmarcarla dentro de este tipo de conceptualización no hace referencia tan sólo al mundo animal, sino que incluiría todo lo demás en el mundo: “Una pieza de metal es consciente de la temperatura del ambiente hasta el punto de volverse caliente o fría, o expandirse o contraerse, según los cambios de temperatura.” (Ibíd. Pág. 161).

Pongamos ahora por caso el siguiente ejemplo que se cita en el texto: un girasol. El girasol también responde, como el metal, a lo que sucede alrededor suyo, recibe estímulos del exterior y discrimina entre ellos (recibe sensaciones cualitativas según Frankfurt). No obstante, no hacen el mismo tipo de actividad, la complejidad de la respuesta del girasol es mayor en tanto que elabora también discriminaciones de segundo orden: cambia su condición en función de sus intereses (consciencia sentiente).

¹¹³ De Sousa señala que la posibilidad de la referencia singular es una condición necesaria para una intencionalidad mental de pleno derecho.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

En este caso la reflexividad estaría ligada a lo que es riesgoso en su existencia y lo que le interesa tomar del ambiente para su supervivencia. Un animal no humano también hace este tipo de discriminaciones de segundo orden, por ejemplo, cuando el camaleón cambia de color de piel, cuando el pavo real expone su plumaje ante la presencia de una hembra o cuando un roedor se esconde en la guarida porque parece haber percibido a su depredador. Son hechos que tienen un propósito bastante claro: la huida del peligro o la reproducción, esto es, propósitos ligados a la supervivencia.

Por tanto, sólo el hecho de discriminar entre sonidos, calor o frío y lo que vemos no es esencial al fenómeno de la consciencia –a no ser que, como decíamos, un metal sea capaz también de tener consciencia. Frankfurt dice que lo esencial para el nivel complejo de consciencia es la *reflexividad*: ser consciente implica también darse cuenta de las propias respuestas:¹¹⁴

La autoconsciencia en cuestión es, más bien, una suerte de *reflexividad inmanente* en virtud de la cual cada instante del ser consciente se aferra no sólo a eso que *sea darse cuenta* sino el darse cuenta *de ello*. Se asemeja a una fuente de luz que, además de iluminar todo lo que cae bajo su alcance, también se torna visible. (Frankfurt, 2007a, pág. 162) (Cursiva mía).

Apostar por esta visión de la consciencia como *auto-consciencia* obstaculiza que podamos dotar a los animales no humanos de consciencia. Pero antes de llegar a la complejidad que demuestra tener el ser humano, ciertamente necesitamos de más niveles intermedios. Un animal no humano puede percibir perfectamente el dolor y el placer y tener sensaciones cualitativas respecto de ellos, es decir, que tiene una consciencia sentiente o fenomenológica. No obstante, son percepciones ligadas a la interocepción visceral en una función objetivamente adaptativa. Los humanos también las tenemos en lo que hemos denominado *back-ground emotions*.

Hay otro nivel intermedio de consciencia: la consciencia de mi ser como un individuo aparte y distinto del resto de seres de mi especie. Hay primates que se reconocen en un espejo. Quizá este tipo de consciencia exista también en algunos

¹¹⁴ “Porque ¿cómo sería ser conscientes de algo sin darse cuenta de esta consciencia? Significaría tener una experiencia sin darse cuenta de su ocurrencia. Esto sería precisamente un caso de experiencia inconsciente. Parece, por tanto, que ser consciente es idéntico a ser auto-consciente.” (Frankfurt, 2007b, pág. 162).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

mamíferos sociales cuya supervivencia transcurre en dejar clara su posición ante la manada –se percibe mejor en los machos dominantes –pero aun así es difícil de saber. En cualquier caso, a raíz de investigaciones sobre el carácter moral de los simios, aparece este nivel intermedio de consciencia:

Es posible que la empatía cognitiva no pueda alcanzarse sin un algún grado de autoconsciencia. Prestar ayuda en respuesta a situaciones concretas y a veces novedosas podría requerir una distinción entre el yo y el otro que permita que la situación del otro se divorcie de la propia, al tiempo que se mantiene el vínculo emocional que motiva el comportamiento. En otras palabras, para comprender que la fuente de la excitación vicaria no es uno mismo sino el otro, y entender las causas del estado de ese otro, es necesario establecer una clara distinción entre el otro y uno mismo. Basándose en estas suposiciones, Gallup (1982) fue el primero en teorizar acerca de la conexión entre la empatía cognitiva y el autorreconocimiento ante el espejo. (De Waal, 2007, págs. 61-2).

Hay observaciones recogidas sobre algunos hominoides—bonobos, chimpancés— que saben, no sólo si un pariente sufre —empatía básica— sino por qué sufre; esta capacidad de “atribuir razones” tiene que ver con una cierta empatía cognitiva a la que hacía referencia la cita anterior. Este nivel de empatía es superior al mero contagio emocional y parece que requiere algún grado de consciencia distinto a la consciencia sentiente o, como dice De Waal, “una distinción entre el yo y el otro”. De todas formas, no se sabe con exactitud hasta qué punto saber reconocerse en el espejo implica que ese hominoide¹¹⁵ pueda disponer de una empatía cognitiva, aunque se pueda tener alguna idea al respecto: “Esta idea es apoyada tanto desde el punto de vista del desarrollo, debido a la correlación existente entre la emergencia del reconocimiento ante el espejo en niños pequeños y su tendencia a prestar ayuda.” (Ibídem.).

Ahora bien, los seres humanos, podemos reconocernos en un espejo, pero falta algo más: ¿me gusta el reflejo que veo? ¿Estoy de acuerdo con lo que creo ser? Por eso, para Frankfurt, ser consciente implica saber-se a sí mismo de una manera especial:

En cambio, yo creo que la disonancia [entre animales humanos y no humanos], se explica en función de un supuesto diferente que tenemos sobre esos animales, a saber, que son incapaces de la reflexividad, la auto-evaluación y la identificación

¹¹⁵ De Waal señala otro estudio en el que se afirma que los delfines también se reconocen en el espejo.

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

selectiva con los elementos de su experiencia psíquica que son características centrales en la vida humana. Esta supuesta falta de capacidades volitivas, antes que falta de racionalidad, es la que obstaculiza el camino que nos lleva a suponer que tienen la capacidad de tomar decisiones. (Frankfurt, 2004a, pág. 124).

La idea de la identidad y el “darse cuenta de las propias respuestas” no es, por supuesto, novedosa, en especial cuando se trata de definir las características de los seres humanos. La filosofía moderna, especialmente Locke y Hume, también tratan este tema. De hecho Locke piensa que la identidad personal y la consciencia de sí mismo son inseparables. Pero la novedad que aportamos ahora citando a Frankfurt tiene que ver con *una auto-preocupación, que no es ni mucho menos neutral, respecto a las experiencias conscientes del yo*, o al menos, no en referencia simplemente, como Locke proponía, a las experiencias placenteras y dolorosas. Charles Taylor (1996) aprovecha esta idea para criticar al yo presentado por la modernidad como “un desvinculado sujeto de control racional.” No somos indiferentes a nosotros mismos en tanto que nos movemos en un marco de querer vivir bien, cosa que implica aspirar a ciertos bienes, tener ciertos modelos y referencias y cuestionarse si todo lo que uno elabora contribuye a la autorrealización.

Después de ofrecer esta definición Frankfurt comenta con una ironía característica el hecho desconcertante de preguntarse para qué necesitaríamos ser conscientes de nuestros estados, así como que sea igualmente desconcertante –al menos en el ámbito científico –que el hecho de que exista algo así como el ser consciente sea en sí mismo desconcertante: “Parece extraordinario que, a pesar de la generalidad y familiaridad de la consciencia en nuestras vidas, nos mantengamos indecisos sobre en qué medida es indispensable para nosotros.” (Frankfurt, 2007a, pág. 162). En una nota a pie de página Frankfurt ofrece la siguiente referencia citada por un neurocientífico premiado con un Nobel:

Quisiera preguntar, como neurocientífico, ¿por qué tenemos que ser conscientes? En principio podemos explicar todas nuestras acciones de producción y recepción en términos de la actividad de los circuitos neuronales; y, por consiguiente, la consciencia aparece absolutamente innecesaria. No creo en este cuento, por supuesto, pero a la vez no encuentro una respuesta lógica para él. (John Eccles, cit. Frankfurt 1987, pág. 162).

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

En referencia a la pregunta formulada por Eccles, sí que podemos hacer algo de más con el acceso consciente: éste permite criticar y cambiar las propias creencias; aunque frente a la supervivencia aparezca como no necesaria. Así pues, una criatura envuelta en este tipo de respuestas secundarias “sabe” de su condición, como dice Frankfurt, hasta el punto de que ella misma está en posición de hacer algo con esa condición:

Que nos preocupe lo que somos es una característica propia de los seres humanos que afecta a nuestras vidas en forma profunda y de maneras innumerables. Esto es algo estrechamente conectado como causa y como efecto con nuestra enorme preocupación sobre lo que los demás pensarán de nosotros. No cesamos de estar alerta ante el peligro de que pueda haber discrepancias entre lo que deseamos ser (o lo que deseamos aparecer ante los demás) y cómo aparecemos realmente ante los demás y ante nosotros mismos. (Frankfurt, 2007a, pág. 163).

Por tanto, hay que añadir a las dos acepciones de consciencia tratadas anteriormente, que nos preocupamos por nosotros mismos y por cómo aparecemos en sociedad porque queremos estar conectados con la realidad de nuestra existencia y esto implica atribuir valor a nuestras acciones como personas merecedoras de respeto. Muchas de las vivencias experimentadas en este campo se traducen en emociones como la vergüenza, la culpa, estar de acuerdo, o no, con lo que somos o queremos ser (ambivalencia), cosa que nos trae verdaderos quebraderos de cabeza. Esta forma de vernos en nuestro existir cotidiano no tiene por qué ser “desconcertante”. Se trata de uno de los ejes sobre los que gira el pensamiento moral, como opina Taylor:

Nuestra manera de andar, movernos, gesticular y hablar está configurada desde un primer momento por la conciencia que tenemos de que aparecemos ante los demás, de que nos encontramos en un espacio público y de que ese espacio es potencialmente el espacio del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza. (Taylor C. , 1996, pág. 30).

Así pues, esta forma de consciencia o autoconsciencia toca **el fenómeno de la voluntad**. Frankfurt (1992), ingeniosamente, da en el clavo cuando propone que *el fenómeno de la voluntad es un proceso mucho más complejo, aunque no tenga funciones adaptativas o evolutivas evidentes como cualquier otro proceso fisiológico, que el fenómeno del razonamiento práctico o la racionalidad de medios-a-fines, que siempre se ha creído superior*. La voluntad atañe a cuestiones sobre “qué quiero hacer

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

yo con mi vida”; algo ligado normalmente a la pregunta por la propia identidad. Si antes no se responde a “¿qué quiero hacer con mi vida?”, uno no puede avanzar en lo que incumbe a la vida lograda y no puede hacer uso de la racionalidad estratégica. Esta pregunta es necesariamente consciente y autoevaluativa, implica la reflexión, la quietud y el silencio para poder responder. *Cuando uno ha intentado responder y tiene presente su esquema de fines, entonces y sólo entonces, puede entrar en juego la capacidad de razonamiento de medios-a-fines u otras facultades cognitivas “superiores” de una manera lógica.*

Así pues, **la voluntad** es un fenómeno en el que está implicada la autoconsciencia y esto no genera necesariamente ventajas adaptativas evidentes, como hemos visto. Entonces, en desacuerdo con Hassin (2013), las funciones cognitivas de alto nivel no serían consideradas como “lo superior” sino, más bien, la voluntad en sentido frankfurtiano:

Volición y razón tienden entremezclarse confusamente. Sin embargo, ésta (la volición) parece más primitiva que aquella (la razón), y por tanto, es improbable que la presuponga. *Mi intuición es que la relación va al revés: la razón depende de la voluntad.* Sospecho que nuestras habilidades para dividirnos nosotros mismos, tomando distancia de la inmediatez de nuestra propia consciencia, y luego el poder reorganizar nuestras vidas interiores, son esenciales incluso para el ejercicio más elemental de nuestra razón. (Frankfurt, 2004a, pág. 121) (Nota al pie) (Cursiva mía).

Sorprende que Frankfurt anteponga la volición a la razón. Para ello ofrece argumentos filosóficos y no argumentos evolutivos, como es natural; pero si miramos la voluntad en su complejidad, no sería ilógico tratar de ofrecer argumentos evolutivos para dar soporte a lo que Frankfurt plantea. De aquí que, el puente para pasar a la racionalidad, o a lo que hemos denominado como funciones cognitivas de alto nivel, es, por tanto, la capacidad que tenemos de establecer un orden en nuestro interior – *to make up one's mind* en el sentido frankfurtiano, que viene a ser su sentido literal. Después de esto, el decidir y elegir qué elemento puede guiarnos en el elenco de preferencias, qué

Sobre la supuesta prioridad de la recepción sensorial y el papel secundario de la consciencia en la provocación emocional.

conducta deberemos adoptar para conseguir nuestros fines, etc., es competencia de la racionalidad, y, al parecer, una racionalidad exclusivamente humana.¹¹⁶

En efecto, cuando la consciencia, en su sentido más amplio, hace su aparición es cuando toca cuestiones referentes a lo que la persona quiere hacer y a su propio bienestar; es decir, toca cuestiones de cómo vivir, pero también sobre cómo vivir bien – nivel ético. Esto incluye los usos de las anteriores acepciones de consciencia, pero incluye un cambio cualitativo novedoso: como dice de Sousa, el contenido de la capacidad singular genuina implica el uso de expresiones descritas en términos cualitativos e inintercambiables.

Así pues, muchas de las creencias adquiridas que se “conmueven” ante cambios significativos necesitan de la autoconsciencia porque tocan la historia personal en su valor o carácter genuino y de construcción propia. En esta parte de nuestro actuar humano es presuntuoso querer separar la consciencia en sus dos primeras acepciones – espacio de trabajo de memoria y fenomenología –o pretender separar la cognición de la fenomenología emocional en tanto que las emociones muchas veces son detectores de valor –sección 6.4. Así pues, *la consciencia en su sentido más unitario, parece irrumpir cuando el contenido mental en curso es auto-referente en un sentido especial: cuando hay algo que toca nuestro esquema de fines, de amores y de valores o cuando algo fomenta su desarrollo; y todo ello en función de nuestra identidad o autoconcepción personal.* Ejemplos de acciones de este tipo pueden ser los siguientes: cuando nos replanteamos el sentido de nuestras acciones y cuando pensamos sobre nosotros mismos –autoimagen –, cuando dedicamos tiempo a ordenar el esquema de fines personal o aceptamos un cambio moral o corrección de carácter, cuando nos impactan los daños que somos capaces de cometer y reflexionamos sobre cuestiones éticas, etc. Ahora bien, recordemos que, una vez hecho este proceso de reflexión consciente, también se puede volver a sedimentar nuevas creencias en ciertos patrones, hábitos y formas de vida que, en adelante, seguramente puedan manejarse inconscientemente.

¹¹⁶ La razón, entonces, tiene una importancia *utilitaria*, nos sirve para responder nada menos que a la pregunta humana por excelencia: ¿Cómo debo yo vivir? Una pregunta cuyo significado se construye sólo después de haberla respondido. Por tanto, la base para que la racionalidad actúe es tener una motivación relevante, que se resume en aquello que es importante para nosotros y es algo que no se trata tanto de una elección voluntaria como de un descubrimiento.

5. Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

Presupuesto 3: La experiencia emocional (el sentimiento) no es un requisito indispensable para el proceso emocional.

A continuación analizaremos brevemente la teoría de James que parece, más bien, contraria al presupuesto 3 de la teoría categorial que estamos analizando. James escribe una teoría fundacional para la ciencia en tanto que basa el concepto de emoción en las reacciones corporales *sentidas* que se pueden describir en términos objetivables. Si bien James forma parte de las teorías del sentir en tanto que el sentimiento de lo que sucede en el cuerpo es en sí la emoción, partidarios del internismo biológico toman también su postura como fundacional en su lado corporal objetivable y en sus presupuestos evolutivos; aunque hacen del sentimiento de la emoción algo secundario y no esencial al proceso. Nosotros tomaremos la teoría de James en este último sentido: en tanto que es una influencia fundamental para los partidarios del internismo biológico.

Por tanto, lo que se pretende analizar en estas secciones es, en primer lugar, que si bien James acierta en recordar el color del mundo emocional frente a la tosquedad de convertir la emoción en una cognición, también la desprovee de su objeto intencional haciendo de ella una respuesta ligada a la supervivencia. Así pues, las posturas científicas toman esta última parte relativa a la emoción dejando de lado la experiencia fenomenológica. Esto es así debido a los argumentos evolucionistas esgrimidos también por James: si la evolución imprime en los seres una intencionalidad tácita de supervivencia, la fenomenología propia de la emoción y el sentimiento consciente “molestan” en la concepción científica de la emoción porque carecen de utilidad adaptativa. En este sentido, veremos, en primer lugar, que una emoción se diferencia claramente de los procesos de supervivencia ordenados por el troncoencéfalo y el hipotálamo, que son realmente inconscientes y automáticos (sección 5.2.). Si los procesos de supervivencia están relacionados con las emociones, lo están de manera indirecta; esto es, porque las cuestiones relativas a la protección de nuestra especie (los

hijos, la pareja, la comida, etc.) son relevantes para sobrevivir y para vivir bien –la intencionalidad adaptativa no la descartamos en las acciones instintivas, por ejemplo.

En segundo lugar veremos la imposibilidad clínica de separar, en la emoción, la experiencia fenomenológica de las reacciones corporales y de sus objetos intencionales (sección 5.3.). Por último, veremos los argumentos sobre los que se apoyan las corrientes científicas que entienden la emoción en clave de supervivencia (sección 5.4.), para lo que, de nuevo, creemos que se usan estos argumentos de manera oportunista y para rellenar el hueco de lo que no se explica en los términos de la ciencia moderna.

Argumentos a favor:

5.1. “Una emoción humana pura y descorporeizada es una no-entidad” (James)

Una de las teorías sobre la emoción más influyentes en neurociencia es la teoría de William James que, por ejemplo, Damasio suele citar normalmente en sus publicaciones –aunque haya alguna diferencia irrelevante entre ellos. El viraje pragmatista que James propone en la epistemología resalta alguna faceta importante de la gente de a pie: el voluntarismo epistémico relativo a la adopción de creencias por utilidad o conveniencia también existe, incluyendo en ellas a las creencias religiosas, que *parecen* sostenerse únicamente por las consecuencias beneficiosas que tales creencias traen y por los sentimientos de tranquilidad. Sin entrar a discutir la médula de su tesis pragmatista, parece que, en lo que respecta al mundo emocional, también propone un viraje parecido: en tanto que necesitamos de la acción rápida de cara a la supervivencia, no podemos privarnos de las reacciones corporales sentidas que ayudan a ello. La intención de James era honrada: recuperar el calor y el apremio corporal que conlleva una emoción de la “desnuda” visión teórica y cognitivista sobre la misma: “Una emoción humana pura y descorporeizada es una no-entidad.” (James, 1884, pág. 194). Ciertamente James ha teorizado sobre un punto importante. Si todo fuera evaluación, pensamiento o valor, no habría emociones. La emoción necesita materializarse en el cuerpo que, de alguna forma, predispone a la acción. El problema de James es que gira la dirección del contenido de la emoción o aquello que la activa desde los objetos del mundo externo hacia el propio cuerpo. Aunque sí que parezca

aceptar, en principio, que los objetos “excitantes” son los que llaman la atención de los esquemas innatos corporales, basa su teoría en la cascada visceral que produce cierto objeto en tanto que somos un organismo con ciertas predisposiciones. Así pues, la emoción no es más que la reacción corporal misma que se ha producido y que es sentida posteriormente en términos de placer-dolor, horror, etc.:

Nuestra forma natural de concebir las emociones es que la percepción mental de algunos hechos excita la afección mental llamada emoción, y que este último estado mental provoca manifestaciones corporales. Contrariamente, mi tesis es que *las manifestaciones corporales se siguen directamente de la PERCEPCIÓN del hecho excitante, y que nuestros sentimientos/sensaciones de estos mismos cambios mientras ocurren es lo que es LA emoción.* (James, 1884, págs. 189-90).

Mientras James intenta no perder de vista ciertos fenómenos obvios, como el cambio corporal, también intenta explicar que la reacción desencadenada por el cuerpo es sentida. Sin el sentimiento corporal no podríamos decir que estamos asustados o enfadados. No obstante, el rescate de la fenomenología de la emoción paga un precio, como se señala en esta famosa cita:

(...) El estatuto más racional (de la emoción) es que nos sentimos apenados porque lloramos, o enfadados porque fallamos, asustados porque temblamos, porque sí podemos estar apenados, enfadados o asustados, como pueda ser el caso. Si los estados corporales no siguieran a la percepción, esta última sería un estado cognitivo puro, pálido, incoloro y que destituye el calor emocional. Por tanto, podemos ver el oso y correr, podemos recibir el insulto y también saber que nos han golpeado, pero no podríamos directamente sentirnos asustados o enfadados. (James, 1884, pág. 190).

James llama la atención al hecho del “sentimiento” corporal que le es esencial a la emoción, sigue a la reacción corporal y se puede ser consciente gradualmente. Es en el hecho de sentir la reacción desencadenada por el miedo o de sentir el calor que proporciona un enfado cuando podemos decir que estamos enfadados, no antes. Añadiendo que si existe una valoración cognitiva, siempre es posterior, nunca anterior. Lo que James propone parece formar parte, como él mismo señala, del sentido común, pero es a la inversa. Wollheim, intentando explicar la visión de James, que no le resulta convincente, dice lo siguiente:

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

Si en vez de decir, como hizo notoriamente, “Estamos asustados porque huimos” (es decir, una acción intencional)” o “estamos apenados porque lloramos (es decir, una expresión corporal)”, se hubiese limitado a decir únicamente cosas como “estamos asqueados por la acidez de nuestro estómago (es decir, una cambio visceral), seguiría estando equivocado, pero no escandalosamente. (Wollheim, 2006, pág. 203).

Aquí sí que se percibe mejor que, antes que el objeto de la emoción, prioriza en la cascada de reacción corporal y visceral, y no las evaluaciones sobre que el sujeto hace sobre los objetos (sección 4.4.).

De alguna forma vemos que la intuición de James es importante y cómo se enfrenta a las teorías cognitivistas, pero no la encontramos convincente debido a su reduccionismo a una fenomenología no intencional; aunque sí lo hace alguna corriente en neurociencia (internismo biológico). Si bien rescata el color del mundo emocional frente a la tosquedad de la desnuda evaluación o cognición, no convence el hecho consecuente de adherirse rápidamente al presupuesto del automatismo visceral propiciado indirectamente por el evolucionismo, como ya se ha comentado anteriormente: “A los lectores de esta revista no les es necesario recordar que el sistema nervioso de cualquier organismo vivo no es sino un cúmulo de predisposiciones para reaccionar de ciertas formas particulares cuando se entra en contacto con características particulares de nuestro entorno.” (James, 1884, pág. 190). (Subrayado mío). La explicación que ofrece posteriormente a este párrafo está ligada a cuestiones de supervivencia. Por ejemplo, si la gallina ve un objeto blanco y ovalado no lo puede dejar de lado, si una mujer ve un bebé sin ropa y desprotegido no puede pasar de largo, etc. El sistema nervioso hace que reaccionemos mejor ante situaciones de supervivencia que lo que haría la razón. James ofrece también una pequeña lista de lo que sucede en el cuerpo como los músculos de la cara, cuello y abdomen, el pulso sanguíneo, etc., que, naturalmente, no han pasado desapercibidos para un examen propiamente científico. Pero hay que decir que la novedad de James es traer las sensaciones corporales al escenario de las emociones, una vez se disparan por cuestiones adaptativas. Como él dice, hay miles de movimientos pequeños que la persona *siente* una vez va sucediendo la emoción.

Otro de los presupuestos que se deduce de su teoría es que carga todas las emociones primarias y secundarias, o básicas y sociales, en el mismo saco, en tanto que

siempre hay algo característico que el cuerpo desencadena visceralmente: “Sorpresa, curiosidad, arrebató, ira, miedo, lujuria, codicia y demás se convierten en los nombres dados a los estados mentales con los que la persona es poseída. (...) Estas emociones (...) pueden ser llamadas emociones *estándar*.” (James W. , 1884, pág. 188). Poner a todas las emociones al mismo nivel tiene una crítica evidente, pero James mismo la responde: parece haber emociones que surgen de las convenciones sociales, como los casos relacionados con la vergüenza o los insultos, el horror y los deseos, la melancolía y el arrepentimiento. La pregunta que se hace James es: “Si en estos casos los cambios corporales siguen a las ideas en lugar de dar lugar a ellas, ¿por qué no en todos los casos?” (James, 1884, pág. 195). A esta pregunta responde en un tono pragmatista, como veremos a continuación. Ciertamente, las emociones “básicas” no necesitarían casi ninguna convención social pero si alguna la necesitara es debido al oportunismo de una utilidad adaptativa, como ya hemos visto en la sección 4.4.:

Sólo apelaremos al ya conocido principio evolucionista que dice que cuando cierto poder ha sido fijado en un animal en virtud de su utilidad en presencia de ciertas características del entorno puede también resultar útil en presencia de otras características del entorno que, en principio, no tenían que ver con su mejora o adaptación. (...) La extrema sensibilidad de esta consciencia (la percepción de las actitudes de mi prójimo hacia mí mismo) se muestra a través de las modificaciones corporales forjadas en nosotros cuando nos damos cuenta que nuestro prójimo se fija exclusivamente en nosotros.” (James, 1884, pág. 195).

Objeciones:

5.2. “El objeto de la emoción no es el cuerpo” (Nussbaum)

Nussbaum toma la concepción de Damasio (1996) como una concepción no reduccionista en tanto que intenta unir las emociones con la racionalidad y las decisiones de nuestra vida cotidiana. Si bien Nussbaum califica la posición de Damasio como fisiologismo no reduccionista, también añade que su especificación sobre la emoción es insuficiente. En palabras de Nussbaum, el tercer postulado de la teoría de Damasio es que los estados corporales son el objeto de las emociones –tal y como venimos describiendo:

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

(...) Los argumentos que proporciona parecen débiles y poco convincentes. Verdaderamente no parecen adecuados para explicar la indiferencia de Gage y Elliot¹¹⁷ para con todos sus proyectos y apegos. Es verdad desde luego que todas las emociones comportan un importante elemento eudaimonista y, por ello, un elemento deíctico ineliminable: el sujeto es consciente de que es ella o él mismo quien posee la meta o el apego en cuestión. De manera que en ese sentido la consciencia del yo (y, por lo tanto, frecuentemente, del cuerpo propio) es una parte de la experiencia de toda emoción. De esto no se sigue que el objeto de la emoción sea el cuerpo: el objeto es la persona, cosa o proyecto –lo que sea –hacia el que el sujeto dirige su atención. (Nussbaum M. , 2008, pág. 145) (Subrayado mío).

No obstante, además de olvidar el elemento eudaimonista, o de sentido de vida dentro de lo que uno más valora, el problema añadido de la visión de Damasio es el ya comentado: querer encajar también en este mecanismo (estímulo-experiencia corporal consciente o no –respuesta) las emociones de carácter social y moral. Las emociones, en tanto que respuesta corporal según Damasio, son similares a estados fisiológicos como el hambre, la sed o el cansancio. Normalmente sabemos que tenemos hambre porque el estómago se remueve, o tenemos la boca seca y sabemos que tenemos sed. También deducimos sin necesidad de un poder razonador implacable que cuando “nos duelen los gemelos” –la cabeza, los pies, etc. –entonces estamos cansados. Pero en la emoción no siempre es así: a veces el sentir una emoción nos ayuda a buscar la causa de la misma, o a veces, las causas no provocan la emoción que uno pensaba que iban a producir. Las respuestas corporales acompañan las acciones en tanto que en la vida cotidiana no se suelen dar acciones “neutras”—a no ser acciones mecanizadas o hábitos irrelevantes. Esto se percibe incluso en la acción del mismo cerebro, que es holística. A modo de ejemplo sobre el holismo fisiológico del cerebro, podríamos mencionar las funciones del hipotálamo. El hipotálamo se sitúa dentro de la clasificación filogenética como una estructura básica, unida al cerebro más antiguo –troncoencéfalo, llamado anteriormente “cerebro reptiliano” en la obra de McLean (1954). Esta glándula está también conectada con el sistema límbico, de tal forma que une las funciones básicas reguladas por el troncoencéfalo y el cerebro límbico –parte encargada mayoritariamente del proceso emocional y del aprendizaje y la memoria. El **hipotálamo** (Perera & García, 2012, pág.

¹¹⁷ El caso de Phineas Gage se ha comentado. El de Elliot es parecido pero en lugar de una barra de metal, el daño fue provocado por un tumor cerebral. Estos pacientes, al menos en Elliot, lo curioso es que parecía moverse por la vida de manera neutral, parecía no dar importancia a las cosas importantes y por ello, las decisiones de la vida cotidiana eran nefastas porque no atribuía sentido a lo que tenía que hacer.

405) es esencial en el control de todas las funciones fisiológicas que nos mantienen vivos. Hace su función a través de vías nerviosas, tanto el sistema simpático como el sistema parasimpático, y vías endocrinas. En cuanto a vías nerviosas controla, a través de conexiones con el tronco encefálico y la médula espinal, las funciones básicas que nos mantienen con vida: la función respiratoria, cardiovascular, digestiva, renal, sexual, respuesta al estrés, temperatura corporal. En cuanto a vías endocrinas, está íntimamente conectado con la hipófisis, glándula endocrina que produce y libera a la sangre hormonas que ayudan a controlar el crecimiento y metabolismo corporal, tensión arterial, glucemia, función renal, respuesta al estrés, parto y lactancia, y también la función sexual. En cuanto a la relación con las emociones, parece que del hipotálamo dependen también el hambre y la sed y quizá por eso parece que esté relacionado con respuestas básicas o inmediatas como la ira –aunque esta última en los animales humanos no está tan clara. Recibe mucha información visceral pero también emocional por lo que constituye el mejor nexo de unión entre las emociones y las funciones viscerales. En cuanto al aprendizaje del trato con un estímulo exterior, conecta la secreción hormonal con la vivencia de la emoción procesada en el sistema límbico. Hay una retroalimentación de dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro.

Ahora bien, si el objetivo de toda especie, incluida la humana, es la supervivencia, se puede decir que de eso ya se encarga el troncoencéfalo y el sistema nervioso autónomo. Entonces, ¿por qué existen las emociones? ¿Por qué la aparición del sistema límbico? Puede que alguna respuesta provenga de la misma biología: si existen emociones es, entre otras cosas, porque colaboran con el hecho de premiar o castigar algunos estímulos exteriores ambientales con los que nos hemos relacionado y, por tanto, para mejorar el aprendizaje en tanto que buscamos sobrevivir. Luego el mundo exterior es importante para el cerebro porque necesita completarse con información contextual y ambiental. La información recibida modifica los circuitos neuronales desde el sistema límbico hacia arriba –como hemos visto, hay mucha más plasticidad en la corteza –no hacia abajo: troncoencéfalo. Pero esto significa que quizá *no es del todo válido el modelo de explicación del mundo emocional a partir de reacciones automáticas que lleva a cabo el sistema autónomo*: la huida ante un oso amenazante, el

impulso sexual,¹¹⁸ o la predisposición a pelear con el objetivo de defendernos. Porque, en efecto, son funciones –no emociones –básicas que no controlamos de ninguna forma, y de las que podemos ser plenamente conscientes aunque sean automáticas. Confundir una respuesta “visceral” que ordena el hipotálamo –hormonas liberadas en sangre según la glucemia, temperatura corporal, ciclo reproductivo, etc., es decir, programas fisiológicos que mantienen la supervivencia y que reaccionan también cuando hay algún cambio brusco o agradable en el ambiente –con el hecho de que, debido a este automatismo, las emociones son procesos que suceden fuera de la consciencia, es un paso injustificado que conlleva cierto reduccionismo, como vemos en el caso de la teoría de Damasio y colaboradores. Si bien Damasio añade el sentimiento a la emoción en tanto que hay reacciones corporales que pueden ser conscientes, aun así deja la concepción de la experiencia emocional como algo muy difuso. Bastantes científicos y psicólogos se basan en esta misma conceptualización sobre la diferencia de complejidad en la que no interviene, o sí que interviene, la consciencia –en el primer caso, emoción, en el segundo, sentimiento. Puede ser una diferenciación artificial interesante para explicar los niveles de acción y de profundidad fenomenológica, además de señalar que con el sentimiento hay una experiencia emocional reflexionada que puede transformarse en algo distinto a la primera reacción y más insondable; pero, como hemos visto, es difícil que no haya algún nivel de “consciencia” en una emoción, luego no queda tan clara la separación entre emoción y sentimiento. Más bien, parece que se den siempre juntos si se da el caso bajo las siguientes condiciones:

1. Una emoción no es una respuesta de supervivencia generada por el sistema nervioso autónomo aunque pueden estar relacionadas –esto sucede especialmente con el miedo.

¹¹⁸ En los seres humanos hay que tener cuidado en el trato del “impulso sexual”. En este apartado nos referimos al hecho instintivo de la reproducción. El impulso sexual humano es difícilmente clasificable porque tiene componentes autónomos, pero también se lo puede inhibir, y a veces necesita un estímulo cognitivo, afectivo e históricamente seleccionado –el amor relacionado a una única persona, no a todas. En cuanto al hecho instintivo o no controlado, por ejemplo, es la erección en el hombre; ésta es controlada por el sistema nervioso autónomo, por eso a veces hay erecciones sin un estímulo concreto, o matinales, de acuerdo al ciclo de la testosterona que funciona por la mañana. En cuanto a las mujeres, es el hipotálamo es que ordena los ciclos ovulatorios predisponiendo mucho más, durante la ovulación, al impulso sexual y, debido a su conexión hormonal, también propicia estados de ánimo cíclicos; los ciclos son aproximadamente “mensuales” en el caso de las mujeres humanas –si son ciclos normales –y mayoritariamente anuales en el resto de los mamíferos.

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

2. Siempre hay consciencia de una situación emocional; lo que puede no darse es, quizá, lo que se muestra a continuación: a) no entender, o no conocer, el foco de la emoción, es decir, el objeto que tiene valor para la persona y que está relacionada de alguna manera inconsciente con el estímulo; b) puede que durante una experiencia emocional no haya una interpretación racional de la conducta o una interpretación verbalizada de por qué uno actúa así. Si “no hubiera consciencia”, entendida como conocimiento explícito, tanto en el primer caso como en el segundo, la puede haber a través de un terapeuta o una situación de fracaso, o un amigo, etc. Pero de ahí a decir que las emociones son automáticas y que el proceso de consciencia de las mismas corre paralelo o es prescindible, insistimos, hay un gran paso.

Todo lo anterior ha sido referido al popularizado “automatismo” emocional; pero queda mucho por decir en cuanto a los circuitos cerebrales de supervivencia generados por el sistema nervioso autónomo que están conectados con las emociones. La hipótesis estándar que se propone en el modelo categorial sobre las emociones es la que se indica en la siguiente cita, que usamos a modo de recuerdo:

Las emociones son fenómenos psicológicos complejos que comprenden desde aspectos conductuales, fisiológicos y cognitivos. Desde un punto de vista biologicoevolucionista, las emociones pueden considerarse como estados del organismo generados como respuesta a situaciones relevantes en relación a la supervivencia o la reproducción, como pueden ser el ataque y la defensa, el apareamiento y el cuidado de la prole. Estos estados implican patrones complejos de respuestas fisiológicas y conductuales, que permiten al animal afrontar tales situaciones de la forma más eficaz y adaptativa. *La función biológica primaria de las emociones, es decir, la función por la que se seleccionan en el curso de la evolución, es la adaptación de la conducta a estas situaciones relevantes para el individuo.* (Aguado, 2002a, pág. 1162). (Cursiva mía).

Aguado reconoce que también existen teorías evaluativas sobre las emociones en las que la evaluación del estímulo es el que desencadena la emoción; pero también advierte que hay límites importantes en esta postura,¹¹⁹ por lo que se remite, de nuevo, a

¹¹⁹ “Los teóricos de la evaluación no son muy explícitos a la hora de concretar si cuando se refieren a estas evaluaciones las consideran como simples descripciones lingüísticas de actividades de procesamiento, que en el sujeto real tienen lugar de forma implícita y no lingüística (las evaluaciones

comentar las numerosas pruebas sobre el procesamiento de estímulos inconscientes que, si bien existen, sería lo más adecuado al trato científico de las emociones.

En efecto, los presupuestos de esta teoría –las emociones son predisposiciones adaptativas y el excesivo énfasis depositado en el proceso inconsciente del estímulo – provocan el reduccionismo que venimos señalando a lo largo del trabajo. Percibir el inicio de la emoción como un comportamiento adaptado de gran eficacia tiene implicaciones teóricas y prácticas cuando tratamos de introducir el sentimiento en el proceso emocional, porque la emoción finalmente es reducible a las funciones del sistema simpático o parasimpático, o dicho de otra forma, a las funciones del sistema nervioso autónomo. No obstante, Aguado (2002b) niega que la reactividad automática del cerebro ante estímulos condicionados sea reducible a la actuación del simpático argumentando desde los numerosos tipos de estímulos condicionados que existen – aunque él se remite a los estímulos condicionados a través de descargas eléctricas o de las técnicas de enmascaramiento hacia atrás. Quizá tengamos que decir con Aguado que nuestro cerebro, en efecto puede “poner en marcha la maquinaria de activación fisiológica (de origen principalmente simpático), característica de la anticipación del peligro, con independencia tanto de la expectativa de ese peligro como de la conciencia de por qué lo esperamos”; pero también hay que advertir que nuestras emociones no se pueden quedar en el pequeño campo del miedo y de las respuestas ante amenazas.

De hecho, si se presentan las emociones como partes integrantes de un sistema autónomo, entonces incluiríamos en ellas todo lo relacionado con el nivel instintivo (teniendo en cuenta que, aun así, somos capaces de introducir elementos cognitivos incluso en un impulso instintivo) como, por ejemplo, reaccionar automáticamente ante situaciones de peligro, defensa, ante una situación de posibilidad de “reproducción” o ante el cuidado de un hijo. A modo de ejemplo, ante la última situación del cuidado de la progenie, en efecto, después del nacimiento de un hijo se segrega en la madre, de manera automática o “no consciente”, la hormona de la prolactina que, además de

figurarían en la teoría como transcripciones ‘funcionales’ de esos procesos), o si literalmente el sujeto las efectúa de manera explícita y deliberada. De hecho, algunos teóricos reconocen expresamente que los procesos de evaluación afectiva pueden tener lugar de un modo implícito y no deliberado aunque no está claro cuál es el nivel de complejidad que las evaluaciones realizadas a partir de este tipo de procesamiento pueden alcanzar.” (Aguado, 2002b, pág. 1162). No obstante, como hemos visto en la sección 4.5., hay distintos niveles de acceso consciente. Las emociones autoevaluativas requieren, por ejemplo, de la autoconsciencia en su sentido más amplio.

ayudar a la subida de la leche, contribuye a su vez a la segregación de la oxitocina (hormona presente en la lactancia y en la excitación sexual, es la llamada “hormona del apego”, según los biólogos). Esta es una de las razones biológicas por la que una madre –al margen de razones morales –no podría deshacerse tan fácilmente de su hijo, o dejarlo llorar, o no prepararse para la acción o incluso desesperarse en una situación emocional difícil de controlar, al ver que tiene hambre, frío o dolor. Si se trata, al menos en un inicio, de un sistema automático, es probable que la consciencia no entre en juego de una manera concluyente. Aunque estos procesos sí que participen de manera automática de acuerdo a la estabilidad de la especie, eso no significa que luego no generen un mundo emocional de sentimientos y apegos, o de valoraciones importantes y conscientes de cara a los hijos. Tan importante es la progenie y su cuidado que ya el sistema biológico automático se encarga también de mantenerlo. En otras palabras, podemos describir el mismo hecho según lo matiza de Sousa cuando se pregunta *cómo pueden los mecanismos de regulación de la vida relacionarse con nuestro pensamiento y comportamiento*: “...La respuesta es que para entender la biología de las emociones en este nivel más general hay que entender cómo *las emociones motivan pero no determinan*.” (de Sousa, 1987, pág. 79).

Una vez llegados aquí podemos resumir lo dicho afirmando que el sistema emocional no se reduce a los circuitos de supervivencia aunque sí que se relaciona de alguna forma con ellos. Quizá la forma de relación es que ciertamente tenemos una autoconsciencia que nos permite estar alerta ante todo lo que sucede en nosotros, y estar de acuerdo o no con esa respuesta básica o emocional.¹²⁰ De tal forma que, en ocasiones, podríamos incluso modificar la respuesta que en un principio era “adaptativa”.

Así, parece que parte de la neurociencia se muestra reticente en acoger lo que propone Nussbaum y algunos otros filósofos, como Helm: que las emociones van acompañadas de consciencia y de procesos valorativos importantes para el yo. Por ejemplo, hay corrientes en neurociencia que no tienen problema en afirmar lo siguiente, en concordancia con lo visto en la sección 4.5.1.: “Un meta-análisis reciente de

¹²⁰ Frente a esa respuesta básica o emocional, es curioso ver cómo muchas veces viene acompañada de la vergüenza –señal de que nuestras emociones nos importan –porque ser vistos dando un sobresalto, teniendo un enfado o una súbita expresión de alegría pueden decir de nosotros ante los demás que “tenemos emociones” y que, por tanto, somos seres dependientes.

neuroimagen ha revelado que el procesamiento de caras humanas activa muchas áreas cerebrales incluyendo el córtex visual, áreas límbicas, cortex parieto-temporal, áreas prefrontales, putamen, cerebelo y amígdala. La amígdala estaba asociada mayormente, pero no específicamente, a los procesamientos de las caras humanas.” (Fossati, 2012, pág. 488). Cosa que, entre otras, le lleva a concluir que “aunque la amígdala juegue un rol central, las conexiones recíprocas y fuertes entre su estructura y las regiones corticales y subcorticales apelan a la integración de una red cerebral más amplia en la detección de estímulos de relevancia propia y en los procesos de evaluación de los mismos. (Ibíd. Pág. 490.)

Volviendo al hecho de incluir o no el sentimiento en una emoción, parece que en nuestra experiencia cotidiana la emoción y los sentimientos aparecen juntos. Por eso, parece que hay dos salidas frente al dilema de si hay o no hay algún tipo de consciencia en la emoción: o se separa una emoción del sentimiento haciendo de las dos cosas procesos fisiológicos diferentes –propuestas de Damasio y LeDoux como mayores exponentes –o se proponen juntos, con independencia de la identidad fisiológica o su posible cercanía. Aunque también existe otra vía: la negación de que haya experiencia fenomenológica consciente y, si no se la niega, se trata de un proceso contingente y sin valor adaptativo, como hemos visto con Hassin.

Para ejemplificar esta reticente postura de la neurociencia estándar y, a la vez, examinar de nuevo este resbaladizo terreno de lo que es la consciencia fenomenológica, podemos hacer uso de recientes publicaciones científicas, especialmente dos en las que LeDoux reevalúa la postura expuesta en su libro *El cerebro emocional*.

5.2.1. Neurociencia de la emoción y el sentimiento: “Repensando el cerebro emocional” (LeDoux).

En cuanto a la diferencia entre las funciones del sistema autónomo del cerebro y lo que es una emoción, destacamos cierta inflexión teórica en los últimos escritos de LeDoux. Aunque él siempre ha sido prudente en traspasar al cerebro humano algunas evidencias encontradas en estudios con roedores, en su artículo (2012) propone que, quizá, *las emociones básicas de la teoría clásica no tengan sistemas propios rápidos e inconscientes; pero donde sí se puede decir que hay automatismo es en los circuitos de*

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

supervivencia, que son, como mínimo, los circuitos de defensa,¹²¹ mantenimiento de energía y crianza, equilibrio, termorregulación y reproducción:

Los circuitos de supervivencia mencionados no armonizan bien con las emociones humanas básicas. Sin embargo, mi objetivo no es armonizar los circuitos de supervivencia con las categorías de las emociones básicas. Al contrario, es liberarme de las categorías de las emociones básicas humanas basadas en los sentimientos emocionales y que, sin embargo, dejan que los circuitos de conservación hagan el trabajo pesado. (LeDoux, 2012, pág. 655).

También cabe decir que, viendo las anomalías de sus investigaciones anteriores, LeDoux no retira afirmaciones sobre la rapidez emocional y su vía corta, sino que subraya que lo que se debería diferenciar es la emoción en sí de lo que es el sentimiento humano y de cómo se describe posteriormente. De hecho, “Los circuitos de supervivencia no se posicionan teniendo una influencia causal en los sentimientos.” (Ibídem.). Sino que se trata de una relación indirecta entre ambos.

Esto pasa incluso con la emoción que se ha considerado como la “más” básica: el miedo. De hecho, en otro artículo publicado en 2013, LeDoux describe los resultados de un experimento llevado a cabo por Feinstein, Buzza, Hurlemann, Follmer, Dahdaleh, Coryell, Welsh, Tranel y Wemmie (2013) con la intención de separar teóricamente, y también en la práctica, lo que sería el tipo de respuesta fisiológica ante una amenaza y el hecho de sentir miedo. Feinstein y colaboradores contribuyen de alguna manera a criticar el famoso paradigma de que la amígdala es el centro del miedo. Si la amígdala es esencial en procesar el miedo se supone que humanos con daño bilateral en la amígdala no deberían sentir miedo, por ejemplo, ante la inhalación de CO₂, así como tampoco se sentirían asustados frente a rostros amenazantes o a estímulos agresivos; no obstante, en un estudio de laboratorio, los pacientes sí que experimentaron miedo y ataques de pánico después de inhalar CO₂:

¹²¹ Nótese por curiosidad, que **no parece haber ningún circuito propio de la agresividad o la ira**: “Es importante notar que la agresión no es un estado unitario con una única representación neural. Distintas formas de agresión (conspécificas, defensivas, agresión de predadores) pueden ser efectivamente mejor propiciadas por el contexto en el que la agresión ocurre: en el circuito de defensa (agresión para protegerse a sí mismo del daño de otros); circuito reproductivo (agresión relacionada a la competición entre compañeros); circuito de alimentación (conductas predatoras con la presa).” (LeDoux, 2012, pág. 655). Nótese también que el sistema de defensa es uno de los más primitivos, está presente también en los organismos unicelulares como el mecanismo de reconocimiento de nutrientes o de rechazo de agentes invasores y dañinos.

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

(...) Durante la (aspiración) de aire experimental [aire normal], los pacientes no reportaron ningún miedo, pánico o ansiedad (...). La observación de que el CO2 evocaba múltiples emociones dentro del terreno del miedo sugiere que la experiencia subjetiva no podría ser definida por un simple término emocional como el miedo, pánico, o ansiedad. Notablemente, las lesiones bilaterales de amígdala no interfirieron con la habilidad de expresar ninguna de estas emociones relacionadas al miedo. (Feinstein, y otros, 2013).¹²²

El estudio contribuye a atenuar de alguna forma la estricta teoría *localicionista*¹²³ sobre las emociones, especialmente aquella que se centra en la amígdala como principal responsable del miedo. En efecto, se ha visto en estudios anteriores con roedores, que la amígdala juega un papel importante. No obstante, este estudio sorprendentemente muestra que los pacientes con daño bilateral en la amígdala también “sentían miedo” al inhalar CO2. Teniendo en cuenta este resultado, LeDoux concluye de una forma destacada: “El estudio tiene contribuciones empíricas notables, pero también contribuye a la creciente confusión de lo que es el miedo.” (LeDoux, 2013, pág. 155).

LeDoux resuelve este intrincado tema, como veremos a continuación más detalladamente, proponiendo que debemos diferenciar entre una respuesta básica innata y un sentimiento, aunque, normalmente, se den juntos. En ese caso, es la activación de la amígdala la que provoca, por supuesto, respuestas de miedo (*fear-responses*) en el cuerpo y en el cerebro que, “a cambio, ayudan a crear un estado que toma parte en la consciencia como un sentimiento de miedo.” (Ibíd. Pág. 156). Así pues, retira una terminología que él mismo ha empleado y dice que, para diferenciar la respuesta emocional del miedo del hecho de sentir miedo, prefiere denominar las respuestas fisiológicas como “respuestas de defensa provocadas por una amenaza” (*threat-elicited defense responses*).

¹²² El estudio también llama la atención porque estos pacientes, en efecto, no suelen detectar amenazas en el ambiente pero durante la inhalación de CO2 tuvieron ataques de pánico que llamaron la atención porque contrastaban con los pacientes de control, que no tuvieron ningún ataque de pánico. Esto sugiere, según los autores, que la amígdala sí que filtra contenido amenazante y prepara al cuerpo para dar una respuesta, además de que también, esto es lo que resulta novedoso, parece inhibir el pánico y controlarlo por sus proyecciones gabaérgicas.

¹²³ “La amígdala no está necesariamente involucrada en controlar las respuestas a todo tipo de amenazas. Por ejemplo, cuando las experiencias de amenaza han sido aprendidas la amígdala no controla esas respuestas. Tampoco cuando las amenazas son impredecibles (...) No queda claro si otras amenazas de carácter cognitivo, como los retos al autoestima o la creencia de que la muerte es segura involucran los circuitos de la amígdala que controlan las respuestas defensivas innatas.” (LeDoux, 2013, pág. 155).

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

Si entramos en más detalle, podemos describir la separación propuesta de la emoción y el sentimiento en los siguientes términos:

Mi propuesta es que estas clases de sentimientos –aquellos asociados a la activación de los circuitos de supervivencia, suceden en los humanos cuando la consciencia: 1) detecta un circuito de supervivencia que está activo o testimonia la existencia de un estado orgánico iniciado por la activación de un circuito de supervivencia en presencia de un reto u oportunidad particular y 2) valora y mide ese estado concreto. (LeDoux, 2012, pág. 664).

La visión propuesta se asemeja, al fin y al cabo, a la teoría del marcador somático: de alguna forma la consciencia detecta que hay movimiento en el interior. Podríamos calificar el fenómeno de la consciencia como un *mini-agente* pasivo– agente en tanto que se le atribuye una acción: “detectar”. Puede que LeDoux tenga razón sobre el funcionamiento del sentimiento, pero nuestra experiencia se resiste a asignar a la consciencia este papel de aceptación pasiva de, por ejemplo, las emociones sociales –en ellas parece más bien un agente “activo”. Además, de nuevo vemos cómo para la neurociencia este es un terreno cenagoso y, en general, es difícil hacer una separación más específica sobre emociones complejas: “Otras clases incluyen los sentimientos asociados a las emociones de segundo orden o a las emociones sociales (culpa, vergüenza, envidia, orgullo) o sentimientos sensitivos (una caricia placentera o una picadura molesta).” (LeDoux, 2012, págs. 664-5).

El error de esta creencia reduccionista –creer que la emoción es la “detección” fisiológica de la activación de un circuito de supervivencia o de que algo sucede en el organismo –es que, al menos en el caso de las emociones autorreflexivas, como la vergüenza, la culpa o el orgullo, el propio “estímulo” es la misma consciencia. Por ejemplo, uno puede detectar que el compañero pesado de trabajo tiene un *IPad* nuevo. Que esa la persona se haya fijado detenidamente en este hecho –sea a consciencia o no – y haya sentido tristeza o amargura ante la alegría del compañero que le muestra ingenuamente el *IPad*, implica la actuación de un pensamiento altamente significativo que reflexiona sobre la propia vida (el Yo) y que cree no tener tanto como él quisiera para poder ser feliz, cosa que sorprendentemente mueve al desánimo. Este tipo de tristeza se ha caracterizado clásicamente como la *envidia*, cuya definición es sentir “tristeza por las posesiones de los demás.” No obstante, el estímulo que ha provocado la envidia puede también escaparse a la activación “activa” de la consciencia debido a la

cantidad de observaciones diarias que hacemos alrededor de nuestros semejantes y en las que no caemos hasta sabernos tristes en algún momento del día o hasta que uno no hace un ejercicio consciente de los pensamientos que rondan su mente. Ahora bien, esto sucede con la envidia –aunque posteriormente clarificaremos si la envidia forma parte de una emoción propiamente o más bien de un exceso de diálogo cognitivo con uno mismo – pero se percibe más claramente con la culpa o la vergüenza. Éstas últimas son calificadas por la neurociencia como emociones sociales, aunque son emociones plenamente de carácter moral (cfr. sección 7.1.). El hecho de que sean emociones autorreflexivas quiere decir que suceden siempre y cuando el Yo es el estímulo (objeto) y, a la vez, el foco de la emoción. Con la vergüenza sucede que es el Yo el que tiene una mirada disminuyente hacia sí mismo quizá porque no ha dado la talla –según él mismo, y no sólo según la audiencia a la que se dirigía o la que estaba observando. En cuanto a la culpa, quizá es provocada por el dolor que hemos causado en los demás, pero la culpa viene por una auto-mirada reprobadora al Yo en tanto que uno ha hecho –o cree haber hecho –algo dañino. Es imposible en estos casos, como veremos, que suceda un mecanismo emotivo y que luego la consciencia lo detecte como un sentimiento de culpa. Si aquí LeDoux respondiera que él entiende por consciencia la pura representación de los mecanismos nombrados que confluyen en el *espacio cognitivo de trabajo*, y que el Yo es algo diferente, la pregunta sería en qué medida difiere, o por qué tendría que haber diferencia. Que la consciencia detecte que algo sucede significa que ese algo es importante para el Yo y que, de alguna manera, la emoción y su detección consciente están directamente conectadas, aunque forcemos el querer distanciarlas. Como diría Gabrielle Taylor: “(...) Las formas de consciencia evaluativa del mundo no pueden ser separadas de las concepciones sobre la posición de uno ante el mundo así evaluado, y viceversa.” (Taylor G. , 2003, pág. 164).¹²⁴ Aun así cabría decir que tampoco es compartida la visión sobre el distanciamiento entre el Yo y los sentimientos en el mismo campo de la neurociencia. Damasio, por ejemplo, aporta una idea al respecto: “(...) Creo que las bases neurales para los sentimientos y para el Yo

¹²⁴ Taylor está hablando aquí sobre el **vicio** de la pereza. Por eso es difícil también catalogar la envidia como una emoción. Si bien hay sentimientos en medio, tanto en la pereza como en la envidia, no son emociones en sí, como sí lo son vergüenza o la culpa. Igualmente, vale la pena señalar que los sentimientos surgidos en ese tipo de vicios son auto-referentes: “Por tanto, una persona en ese estado (una persona que se ve a sí misma fracasando en involucrarse en actividades valiosas) tendrá una visión sombría de sí misma que tenderá a auto-perpetuarse: un yo sin valor no es un yo por el que se tenga que luchar, por lo que no tiene sentido hacer ninguna clase de esfuerzo en su favor encontrando cosas que valga la pena hacer.” (Taylor G. , 2003, pág. 164).

comparten el mismo recorrido (*stem*) neurobiológico.” (Damasio A. , 2003, pág. 253).¹²⁵

No obstante, cabe concederle a LeDoux, al margen de sus interesantes estudios de laboratorio, cierto mérito de carácter teórico en tanto que resiste la tentación, como él mismo la llama, de que un estado global orgánico sea idéntico al sentimiento: “Los estados globales orgánicos hacen grandes contribuciones a los sentimientos conscientes, pero los dos no son lo mismo. Los estados globales orgánicos constituyen la materia prima desde la que ciertas clases de sentimientos se construyen.” (Ibíd. Pág. 664). En efecto, gana este mérito con respecto al fisiologismo (*internismo biológico*) de Damasio, pero al mismo tiempo que gana en este lugar, también pierde en otro: volvemos a que los sentimientos son independientes de las emociones. En la medida en que no sabemos las bases neurales de los sentimientos, (aunque sabemos que hay algunas zonas que se iluminan durante un escáner cerebral, como el giro cingulado anterior o partes de la corteza somatosensorial durante una experiencia de acceso consciente), tampoco podemos saber si un animal no humano tiene sentimientos, y aunque, la tendencia de LeDoux parece ser afirmativa ante esta pregunta, quizá es porque entiende la ‘consciencia’ muy pobremente –al parecer, la consciencia fenomenológica en neurociencia abarca desde “la percepción de una imagen visual que es vista por mí” hasta procesos más complejos como ser un organismo que continúa viviendo y que ata experiencias a una unidad biológica o un “sentimiento” elaborado del Yo. Ahora bien, aun así, en este punto también es bastante prudente. De hecho, otra de las cosas que hay que conceder a LeDoux como positivas es la dificultad reconocida de la equiparación de estudios hechos con animales no humanos a los humanos. O al revés:

Dado que muchos mecanismos neurales implicados en la representación consciente pueden ser diferente en humanos y en otros animales, deberíamos ser prudentes en asumir que los fenómenos subjetivamente experimentados, que los humanos denominan sentimientos, son también sentidos por otros animales cuando se

¹²⁵ Si Damasio fuera consciente del tipo de crítica proveniente de la filosofía no la aceptaría en tanto que siempre ofrece explicaciones del tipo: “(P)arece como que algo como una esencia del Yo se puede descubrir desde múltiples puntos de vista. En este artículo sugiero que una explicación neurobiológica puede ayudarnos a encontrar esa esencia.” (Damasio A. , 2003, pág. 253). Es decir, Damasio diría que hay múltiples formas de entender el Yo, la neurobiológica es una más. Aunque, sinceramente, no parece ser “una” más del montón. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=cqXMORKPOGA>. Conferencia citada en la sección 4.4.1.

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

involucran en comportamientos que tienen alguna similitud con el comportamiento emocional humano. (Ibíd. Pág. 666).

Para argumentar esta idea cita el famoso artículo de Nagel “*What is it like to be a bat*”, en el que Nagel propone, o así lo entiende LeDoux, que sólo un murciélago puede experimentar el mundo como murciélago y lo mismo sucede con los humanos y, a su vez, aprovecha este artículo para reprochar nuestra inclinación a aplicar introspecciones propias a otras especies: “Por tanto, ¿qué es aquello que experimenta un murciélago o una rata sin el mismo hardware cerebral que es característico del cerebro humano?” (Ibíd.) Continúa diciendo que algunos proponen, dejando de lado todo lo humanamente complejo, que compartimos con ciertos animales sentimientos básicos que se basan, por ejemplo, en la memoria.¹²⁶

Así pues, teniendo en cuenta que los sentimientos no se pueden medir, como bien reitera LeDoux, sí que se puede establecer una teoría sobre lo que podrían ser. Como no cabe esperar de otra forma, una definición sobre el sentimiento desde la neurociencia proviene del propio mecanismo cerebral: representaciones de todo aquello que contribuye a una emoción en lo que LeDoux denomina *espacio de trabajo cognitivo* –cambia el término empleado en LeDoux (2008) de *espacio de trabajo de memoria*. Lo que contribuye a una emoción es lo siguiente: la activación del sistema nervioso central, *feedback* corporal, memoria explícita, lenguaje, información sobre el estímulo y actividad del circuito de supervivencia. Lo que no deja claro es si todas ellas son necesarias para que se dé un sentimiento: no deja claro si un niño pequeño que todavía no tiene lenguaje podría experimentar o no cierto sentimiento; o ¿este niño tendría sentimientos si en él hubiera una activación de algún circuito básico? No obstante dice que “(Si) algunos de estos componentes difieren en especies humanas y no humanas, la naturaleza del estado también sería diferente.” (Ibíd.). Algo de razón lleva LeDoux, de hecho, lo que se considera “sentimiento” en este sentido se suele catalogar desde la psicología como una elaboración posterior y compleja para diferenciarlo de la emoción. Es algo más complejo porque entra la cognición y las descripciones verbales. Ciertamente, la inflexión lingüística hace que un sentimiento rudo sea elaborado por el

¹²⁶ Según LeDoux, científicos que comparten esta teoría serían Panksepp; Damasio; Oschner; Barrett; Rudrauf; Critchley; Pollatos. Otra cuestión importante a añadir: lo dicho sobre la posibilidad de sentimientos en los animales no humanos no significa que neguemos que los tengan, sino que se necesita saber que no debe ser la misma forma de sentir aunque sí compartimos mecanismos básicos para el dolor, por ejemplo.

lenguaje y su consecuente reflexión que, a su vez, contribuirá a cambiar la calidad de experimentación. Asimismo, el lenguaje también permite atajar o modificar algunos sentimientos cuyo trasfondo es una creencia errónea o un foco que no es adecuado.

Un último apunte que añade un problema, no sencillo, a la neurociencia y a la filosofía es que LeDoux toma un buen referente cuando cita a Nagel, pero usa la comparativa entre humanos y especies no humanas. No obstante, si seguimos la tesis de Nagel, en la que sostiene una concepción cartesiana de la mente, deberíamos aceptar que entre humanos hay también diferencias: cómo sería ser un murciélago no es sólo qué sería ser un murciélago para otra especie, sino cómo sería ser Juan, ser Andrés, ser María, etc., aun suponiendo que todos tenemos también el mismo hardware cerebral. Es decir, aun teniendo el mismo *espacio de trabajo cognitivo*, como diría LeDoux, no sentimos lo mismo entre unos y otros o, al menos, no tenemos sentimientos idénticos. Esta concepción trae como consecuencia un escepticismo sobre el conocimiento de las otras mentes o un solipsismo epistemológico. No obstante, que muchas veces una persona difiera en sentimientos de otra o que no sepa expresar lo que siente, que no se sienta comprendida o que, en efecto, sólo ella sepa lo que siente fuera de las interpretaciones ajenas, no quiere decir que nunca podamos saber qué sienten otras personas. Así como que haya personas con intuiciones profundas sobre la vida de los de su alrededor y acierten mucho mejor que otros en lo que les sucede o lo que sienten, no significa que uno no tenga alguna forma de acceso hacia su mundo afectivo. Pero volviendo a la cuestión replanteada por LeDoux, sí que cabría decir que el contexto de crianza y de medio ambiente en el que una persona se desenvuelve –el contenido externo que procesamos –contribuye, como causa necesaria y no suficiente, con la memoria explícita y con el sentido de la identidad.

A modo de ilustración, es interesante apuntar un relato sobre la clonación humana de Nussbaum (2000), titulado “Pequeño C”. Si en un futuro se pudiera clonar a una persona con el fin de, por ejemplo, suplantar su pérdida y hacer más “llevadero” semejante sufrimiento, el relato de la autora detalla cómo la persona suplantada no es la misma que se esperaba que fuera. Tiene ciertos detalles corporales o posturales, del habla, de pronto emocional, que aunque sean leves le hacen ver al sujeto de la narración que no se trata de la misma persona, aunque al final llegue a sentir aprecio por ella. En efecto, las personas con las que nos relacionamos, la educación en la confianza o la desconfianza, el carácter y trato de nuestros padres, heridas afectivas y aciertos

educativos, los objetos valiosos que hemos descubierto, etc., son aportaciones no pasivas del medio en el que nos desenvolvemos y contribuyen también a hacer de nosotros lo que somos, o a cambiar lo que hemos sido si nos encontramos con un acontecimiento chocante. Como De Sousa señala, “Las emociones no pueden ser entendidas dentro de un modelo computacional porque son suprasemánticas. Envuelven un sentido del Yo, nuestra subjetividad esencial, así como también nuestras relaciones interpersonales; están atadas a la historia, a *formas de vida*.” (de Sousa, 1987, pág. 70).

5.3. ¿Separar una emoción de las sensaciones corporales que la acompañan?

Esta sección se puede considerar como una respuesta más a los supuestos a los que ha dado lugar las teorías provenientes de James o Lange (*internismo biológico*) cuando anuncian que los sentimientos son percepciones sobre las emociones o *propiocepciones* viscerales con fines adaptativos. No obstante, esta sección también nos sirve para matizar el cognitivismo que hace de una sensación corporal algo casual –adelantamos que, mientras que la sensación corporal en efecto puede ser accidental, el placer y dolor pertinentes a ciertas emociones no lo son. Por tanto, la sección será dividida en dos, la primera es una respuesta desde la neurología clínica al reduccionismo de James y, la segunda parte una respuesta filosófica basada en la concepción aristotélica sobre el placer y el dolor como esenciales a ciertas emociones y acompañantes en ciertas acciones y que hace que algunos filósofos opten por clasificar emociones negativas y positivas o placenteras y dolorosas, contrariamente a la opinión de Nussbaum, puesto que el cognitivismo percibe el placer o el dolor como una forma de percepción cognitiva de una situación.

Primera respuesta. Desde la neurología clínica se puede observar lo siguiente:¹²⁷

- a) Los cambios en la periferia son pocos en contraste con la variedad de los distintos sentimientos emocionales; además, el número de estímulos que puede provocar una emoción es “infinito” –en palabras de Damasio – por lo que pueden provocar también diferentes emociones. Por ejemplo, la medida de muchos de los cambios periféricos o corporales que aparecen en las

¹²⁷ Toma de datos con la ayuda del doctor en Neurología, Francisco Coret (Hospital Clínico Universitario de Valencia).

emociones como el ritmo cardíaco, conductancia de la piel, ritmo respiratorio y hormonas puede hacer distinciones toscas entre el miedo y la angustia pero no diferencias finas. En algunos estudios¹²⁸ recientes se percibe que, en efecto, el proceso cerebral interviene en la producción de diferentes respuestas autonómicas: existen evidencias de que, en para la percepción emocional, la corteza orbito-frontal y la corteza cingulada anterior actúan vía la ínsula, siendo que la ínsula forma parte de la corteza visceral y tiene conexiones con el estado de los órganos del cuerpo – interocepción. Ahora bien, por supuesto que los cambios viscerales intervienen e influyen en el cerebro por las vías víscero-cerebrales, *pero que estos cambios viscerales sean los responsables de la cadena causal normal para la provocación de las emociones es mucho más difícil de probar*. En esta línea, “Ya en 1929, Cannon había criticado el programa fisiológico (...) haciendo notar que los mismos cambios viscerales tienen lugar en estados emocionales muy diferentes y en estados no emocionales.”(Schachter y Singer 1962, cit. Nussbaum 2008, pág. 122).

- b) Además, cuando las emociones son evocadas por la imaginación las respuestas periféricas son menos marcadas y distintas que las que se producen con los estímulos externos.
- c) Cuando se interrumpen por cirugía las vías víscero-cerebrales en humanos, no desaparecen las emociones, aunque sí se reducen; pero podría ser porque los pacientes estaban muy afectados o eran ancianos. Lo relevante, no obstante, es que todos sentían las emociones aunque en menor nivel, pero las emociones evocadas por la imaginación eran más fuertes.
- d) Cuando los cambios autonómicos se producían por inyecciones de hormonas adrenalina y noradrenalina, no se producían emociones particulares. Sólo se podía aumentar la magnitud de la emoción, si es que la tenía el paciente en ese momento, pero no mucho más. De aquí se puede extraer también otras conclusiones. Por ejemplo, hay numerosos artículos científicos en los que se hace uso de la acepción “emociones” para describir los efectos de algunos medicamentos o, también, se puede “provocar” emociones” mediante estimulación eléctrica en áreas cerebrales. “Carmona-

¹²⁸ Ref. (Critchley 2005-12) y (Harrison 2013).

Perera hacen referencia a un estudio de 2003, que dice que estimulando la parte anterior de la ínsula se percibe en los sujetos “fuertes sensaciones de asco” y náuseas. Loewenstein y colaboradores (2001) describen una investigación con humanos en la que se les inyecta cocaína por vía intravenosa.¹²⁹ El resultado es que “los sujetos experimentan fuertes sensaciones de pánico o sentimientos molestos precisamente porque no hay antecedentes obvios cognitivos.” (Loewenstein, Weber, Hsee, & Welch, 2001, pág. 272). También citan otro experimento llevado a cabo por Panksepp en el que se estimulaba eléctricamente zonas que tienen que ver con el miedo, como la amígdala, y la gente decía tener malos presentimientos y sensaciones fuertes de horror. Las descripciones que hacían los sujetos de su experimento cuando se les preguntaba sobre lo ocurrido eran curiosas: “es como si me metiera en un túnel oscuro y largo”, o como “oleaje proveniente de todas partes”, etc. Panksepp atribuye las descripciones de calibre “emocional” a la tendencia de la corteza de dar sentido a esos malos presentimientos. No obstante, que la ínsula participe en las vías del gusto y olfato no significa que su estimulación violenta provoque “emociones” de asco, aunque sí que pueda haber náuseas. Podríamos alegar que la corteza intenta dar sentido precisamente porque no son emociones: no se trata de emociones sino de reacciones corporales sin sentido y fácilmente producibles debido a que manejamos fármacos que tienen que ver con la tranquilidad, con el miedo y con los mecanismos que tocan el sistema nervioso autónomo. Por otro lado, si las emociones siguen siendo una percepción interna de los estados corporales quizá llegemos algún día a inyectar alguna sustancia capaz de provocar vergüenza. O quizá podamos llegar a dar a algún preso reincidente o a personas que no se arrepienten de su maldad ciertas dosis de fármaco –cuando se lo encuentre – que provoque sentimientos de culpa. No obstante, parecería ridículo leer en el prospecto de un medicamento que puede tener efectos secundarios como sentir emociones de asco –porque quizá provoca náuseas –o de sentir emociones relacionadas con el pánico –porque quizá produce vértigos o mareos. Todavía más ridículo sería si un prospecto dijera: “no se preocupe

¹²⁹ Estudio de Servan-Schriber y Perlstein (1998). Cit. Loewenstein *et al* (2001).

si tiene sentimientos de inferioridad dentro su grupo, puede ser un efecto secundario normal de este fármaco.” Este entender comúnmente compartido sobre las emociones quizá quiera decirnos algo sobre ellas: no son separables de los estados corporales que uno siente, pero si hay sensaciones corporales sentidas, lo son en relación con algo. Las emociones tienen un contenido intencional.

- e) Algo similar a lo visto en *d*). Algunos cambios periféricos asociados a las emociones se pueden bloquear por fármacos, pero no se bloquea la percepción de la emoción. Por ejemplo, cuando un paciente que va a ser operado tiene miedo por lo que pueda pasar durante o después de la operación. Una vez se introducen benzodiazepinas en sangre, en el caso, por ejemplo, de una cirugía grande con anestesia local vía epidural o subdural, el paciente no siente el movimiento del estómago, el temblor o el “vértigo” o temblor característicos de la experiencia de miedo. Puede que la anestesia ayude a reducir la emoción del miedo porque anula los receptores de la adrenalina, además, también actúa a nivel central como agonista gabaérgico. Por lo que además del efecto periférico mencionado, tendría una acción de disminución de la atención y la alerta –sueño. No obstante, esto no quita que el paciente siga teniendo, al menos, la creencia de que puede pasar algo y de que tiene miedo. Si una emoción es sólo la percepción visceral... ¿qué emoción tendría aquí el paciente? Si decimos que miedo y, a la vez, tranquilidad, no parece muy convincente.
- f) El factor social también juega su papel, al menos es influyente en la medida en que también hay un sistema de recompensa cerebral cuando somos bien vistos por los demás. De hecho, en la vida normal, la expresión de los comportamientos de las emociones (sonrisa de satisfacción tras un logro, lágrimas, etc.) que cabría esperar respectivamente porque uno se siente feliz por un éxito o por alguna fiesta cultural emotiva, a veces solo se producen cuando uno está siendo mirado por los amigos. La sonrisa o las lágrimas sirven a las necesidades de comunicación y no tanto a la producción en sí de emociones.

Así pues, frente al programa fisiologista de Lange, o también, algo menor, frente al programa de James, podemos decir que el valor que damos a los objetos, o la

Sobre el sentimiento como supuesta característica prescindible del circuito emocional.

significación de esos objetos en el esquema de fines de una personas es, en efecto, un factor fundamental para la emoción.

Segunda respuesta. Según el filósofo Helm, la fenomenología de una emoción radica en lo siguiente:

La fenomenología de las emociones (*emotions*) ha sido entendida tradicionalmente en términos de sensaciones corporales implicadas en ellas. Esto es un error. Deberíamos, en cambio, entender su fenomenología en términos de su distintiva intencionalidad evaluativa. Las emociones son esencialmente modos afectivos de respuesta a las formas en que nuestras circunstancias llegan a ser importantes para nosotros, y, por tanto, *son formas de sentir bienestar o dolor por esas mismas circunstancias.* (Helm, 2009, pág. 248) (Cursiva mía).

En efecto, no podemos descartar los calificativos de “placer y dolor” como si fueran ajenos al mundo emocional. Precisamente las sensaciones negativas que acompañan, por ejemplo, al miedo o a la aversión, son las que hacen que rechacemos ciertos objetos o, la sensación positiva contraria, que nos acerquemos a los objetos. Dejando de lado por un momento la posible perversión humana sobre sentir placer torturando a alguien o, menos común, sentir placer comiendo piedras, la ventaja de las emociones es que nos dejan percibir *afectivamente* la realidad: el sentimiento negativo o positivo de una emoción implica a la consciencia hacia dentro y hacia afuera. Hacia dentro: ¿qué valoro que no creía valorar? ¿Qué no valoro que creía valorar? Hacia fuera: ¿Qué es importante en el mundo que me ha pasado desapercibido hasta ahora dada la circunstancia X?:

En general, cuando tenemos una emoción nos sentimos bien o mal, sentimos placer o dolor, no en tanto que poseemos una sensación corporal especial y no-intencional, sino más bien en que estamos apresados (*gripped*) por el valor/importe (*import*) de nuestras circunstancias. La fenomenología de la emoción, en su carácter esencialmente afectivo, debe ser explicada en términos de su intencionalidad. (Helm, 2009, pág. 253).¹³⁰

¹³⁰ La concepción de Helm sobre la emoción es bastante completa, la *fenomenología y la intención son factores no excluyentes*: “Más bien, entendiendo la emoción como un sentimiento intencional de valor, en efecto, he caracterizado su intencionalidad como esencialmente afectiva; así, reconocer el valor de esta forma es tener una emoción.” (Helm, 2009, pág. 253).

El carácter “esencialmente afectivo” que no excluye la intencionalidad nos sirve para desarrollar también la imperiosidad y urgencia con las que salen al paso nuestras emociones (sección 6.3.). Dicho en otras palabras, el hecho de experimentar sensaciones placenteras o dolorosas con las que accedemos a la realidad o con las que enriquecemos nuestra experiencia del mundo a través de los sentidos nos conducen a un modo de conocimiento sobre el mundo no reducible al conocimiento cognitivo o descriptivo. Por eso es tan importante no desechar lo que la emoción trae de nuevo, esto es, la apertura a un valor, o falta de él, que desconocíamos y que, a través de este tipo de fenomenología afectiva específica, hemos descubierto. En la misma línea, tampoco cabe dejar de lado el placer y el dolor, o mejor dicho, la alegría y la tristeza porque favorecen el ejercicio de la autoconsciencia y llaman a la reflexión, una vez se experimenta algo novedoso en el mundo.

5.4. Las hipótesis *ad-hoc* en los sentimientos emocionales: el adaptativismo.

A lo largo de la investigación en neurociencia se puede percibir cómo los científicos necesitan un marco explicativo e interpretativo para la aparición de fenómenos de mayor complejidad, especialmente en el nivel humano. Da la impresión que los científicos podrían prescindir del marco interpretativo y dedicarse a lo propio de la ciencia, por ejemplo, centrando sus análisis únicamente en la descripción de las causas eficientes y no formales o finales,¹³¹ pero entonces no ofrecerían explicaciones completas de los fenómenos y parece que la racionalidad exige una interpretación global de los hechos. Ahora bien, ese marco de interpretaciones *debería* ser, a su vez, estrictamente científico, siendo esa la fuente de los reduccionismos vistos hasta ahora.

Cuando el científico se pone en el lugar del filósofo o antropólogo o, sencillamente, interpreta el sentido de las emociones, en tanto que ser racional,

¹³¹ Como decía acertadamente Galileo: “Yo, por mi parte, diré lo que escuché a una eminente personalidad eclesiástica, a saber, que el propósito del Espíritu Santo ha sido el enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo.” (Galileo, G. *Carta a Cristina de Lorena*. Trad. García Roca, 1997, Pág. 12.) (Apuntes no publicados). El asunto sobre cómo va el cielo corresponde ahora a los científicos y no a los teólogos –o filósofos. Por eso, pretender hacer de la ciencia algo que “científicamente” explique las lagunas interpretativas de las causas finales o el sentido de ciertas acciones sería poco convincente –de no ser por la gran legitimidad que Occidente concede al paradigma científico en la actualidad. Asimismo, pretender hacer lo contrario también tiene sus problemas. El mismo Galileo, en su postura de creyente, trató de interpretar la Escritura en función de sus hallazgos científicos y no obtuvo buenos resultados, al menos dentro de su contexto social.

normalmente se apoya en el paradigma explicativo con más vigencia en la actualidad, el evolucionismo darwinista, que señala que las emociones tienen un sentido “adaptativo”. Podríamos llamar “*adaptativismo*” a la interpretación teleológica de los mecanismos corporales, conductas y acciones de los seres orgánicos en función de la supervivencia. Este marco interpretativo que, en efecto, explica muy bien una gran variedad de fenómenos biológicos e instintivos nos conduce, sin embargo, a apoyar, por ejemplo, el automatismo inconsciente del cerebro en las emociones, de los sentimientos, del amor, etc. Esta es una de las razones por la que la consciencia sobra en las emociones, o corre paralela en los mapas neurales de las emociones o, si el científico científicista apuesta por ella, aunque sea sólo en el sentido fenomenológico, entonces, de nuevo, será porque *deben* tener alguna función adaptativa. Es más, si el científico llegara a aceptar la descripción de la consciencia en los términos expuestos por Harry Frankfurt – autoconsciencia –también alegraría que ésta tiene una función adaptativa. El marco interpretativo del adaptativismo también incluye, por tanto, que cualquier cambio de complejidad evolutiva tiene siempre la finalidad de sobrevivir más y mejor, tanto a nivel individual como a nivel de especie humana.

A continuación veremos los tres errores en los que cae mayormente el adaptativismo en general. No obstante, no es que el adaptativismo sea una postura implausible, sino que se la usa a modo de parche, como una hipótesis ad-hoc.

En el caso de las emociones, por ejemplo, Damasio explica la consciencia fenomenológica diciendo que tiene un recorrido neurobiológico similar al de la emoción, aunque no pertenece a la emoción en sí misma, por lo que, si hay sentimiento, debe ser que posee propiedades adaptativas: “(...) La manera más directa de explicar por qué la consciencia se impuso es la evolución, es decir que ha contribuido significativamente a la supervivencia de las especies que disponían de ella. La consciencia llegó, vio y venció.” (Damasio A. , 2010, pág. 399). Lo mismo ocurriría con, por ejemplo, las propiedades morales: “La selección debe haber favorecido aquellos mecanismos que evalúen los estados emocionales de los otros y respondan con rapidez a los mismos. La empatía es precisamente uno de esos mecanismos.” (De Waal, 2007, pág. 53).

Sin embargo, estos argumentos no son demostrativos, son descriptivos de algo que ya existe, como bien critica de Sousa: “El hecho de adaptarse, el adaptativismo, está

relacionado con la supervivencia no teleológicamente sino tautológicamente: no debería ser sorprendente que los organismos que actualmente sobreviven son los “adaptados” a la supervivencia, porque si no lo fueran, no estarían aquí.” (de Sousa, 1987, pág. 87).

Las afirmaciones hechas por Damasio o De Waal casan perfectamente con la teoría del evolucionismo darwiniano. Según éste, pueden surgir cosas accidentales, órganos, miembros, etc. –en los humanos las emociones sociales, la consciencia, la moral, etc. –que, si prosperan, es debido a su mayor éxito reproductivo o debido a que aumentan las probabilidades de sobrevivir, ya sea a nivel individual o a nivel de especie. Los teóricos de la cooperación denominan estos tipos de explicación de la teleología de la conducta como explicación inmediata (*proximate explanation*) –razones de comportamiento que tienen que ver con la supervivencia del organismo –y explicación última (*ultimate explanation*) –razones de comportamiento que tienen que ver con la filogenia y la supervivencia de la especie. El problema es que, y aquí vendría el segundo error, ambas parecen estar reñidas.

A modo de ilustración sobre este conflicto, Daniel Goleman describe un ejemplo dramático que sucedió en septiembre de 1993. Un tren se precipitó hacia el río de una región pantanosa en el Estado de Louisiana después de que una barcaza destruyera el puente del ferrocarril. Los padres de Andrea Chancey hicieron lo posible por romper el cristal y dar a su hija a los servicios de rescate mientras el tren iba sumergiéndose. La niña se salvó, pero los padres no lo hicieron.¹³² Según Goleman:

La historia de Andrea, la historia de unos padres cuyo postrero acto de heroísmo fue el de garantizar la supervivencia de su hija, refleja unos instantes de un valor casi épico. No cabe la menor duda de que este tipo de episodios se habrá repetido en innumerables ocasiones a lo largo de la prehistoria y la historia de la humanidad, por no mencionar las veces que habrá ocurrido algo similar en el dilatado curso de la evolución. Desde el punto de vista de la biología evolucionista, la autoinmolación parental está al servicio del «éxito reproductivo» que supone transmitir los genes a las generaciones futuras, pero considerado desde la perspectiva de unos padres que deben tomar una decisión desesperada en una situación límite, no existe más motivación que el amor. (Goleman, 1996, pág. 8).

¹³² Más información sobre el caso en: <http://www.nytimes.com/1993/09/25/us/miracle-child-is-survivor.html>

Se podría hacer algún comentario dirigido a los sociólogos adaptativistas que perciben el ofrecer la vida por un hijo como una “autoinmolación” al servicio del “éxito reproductivo.” Primero, mueren dos personas por salvar la vida de una niña pero ¿qué pasa con la tendencia a la supervivencia de esas dos personas? El acto se considera heroico porque las fuerzas que tenían y, quizá, podían emplear en romper ellos su cristal y salvar su vida, las emplearon salvando a su hija. Pero “la heroicidad del amor humano queda hecha añicos”, como dice Goleman, si se interpreta que, cualquier acto humano es teleológicamente adaptativo o, en cualquier caso, tiene el objetivo implícito de legar una herencia genética. Sin embargo:

- a) Los dos padres podían seguir procreando, incluso haber tenido mejores especímenes según probabilidades.
- b) Si se replicara al hecho de salvar a una hija a costa de perder dos vidas con el juicio utilitarista de “la niña es más joven y tiene más posibilidades de hacer cosas grandes por la humanidad o por el género humano”, en efecto, es algo factible, pero nunca se sabe si alguno de los padres podía también haber sido un premio Nobel en un futuro y, quizá, contribuir así a salvar muchas más vidas que la de su hija.
- c) Las palabras de “éxito reproductivo” son absolutamente manipulables. En el suceso redactado, la explicación sobre el éxito reproductivo no es un hecho científico, ni siquiera se amolda a explicaciones sociológicas, sino que sólo sirve de marco de interpretación. El caso real descoloca a los dos niveles de explicación sobre la evolución de la cooperación. El primero es el que describe Hamilton en 1964 y sería el siguiente: “La conducta social de las especies evoluciona de tal forma que, en cada situación distinta de conducta-suscitada, el individuo valorará el nivel de adaptación (*fitness*)¹³³ de sus vecinos contra el suyo propio de acuerdo a los coeficientes de la relación apropiada a esa situación.” (Hamilton, cit. (Holmes, 2004, pág. 693). El

¹³³ La definición de este tipo de adaptación (*fitness*) sería la siguiente: éxito reproductivo de los parientes cercanos. En cuanto a la relación matemática que propone Hamilton, es la siguiente: $r \times b > c$. “r” indica la probabilidad de que dos individuos comparten copias del mismo alelo que han heredado de un mismo individuo. “b” es el nivel de adaptación que gana el receptor debido a la acción del transmisor o donante y “c” es el coste del nivel de adaptación en el que incurre el donante cuando ayuda al receptor. “c” no podría perder según esta ecuación. Cuando se ayuda a un pariente, no es que se salga perdiendo, sino que este hecho incrementa los niveles de éxito reproductivo en tanto que su pariente también se reproducirá. Warren Holmes se basa en algunos estudios con ratones y monos, pero corroborar esta teoría de la cooperación con animales humanos es bastante más complicado.

segundo nivel lo incluimos a modo de paréntesis: “La llegada de las nuevas formas de mejora humana en nuestro horizonte tecnológico no implican, como muchos han anunciado, el fin de la humanidad; es sólo el paso siguiente en el proceso de la evolución humana” (Sara Chan, Sábado 16 de Agosto de 2008, *EMBO Reports*, Organización Europea de Biología molecular; cit. *El país*, págs. 30-1).¹³⁴ Existe también ciertas corrientes de pensamiento más actuales que las del año 1993 que hablan igualmente de “éxito reproductivo”, pero esta vez “racionalmente dirigido” y manipulado por los humanos. Ahora bien, según los teóricos de la evolución de la cooperación: ¿cómo se tomarían en la actualidad el saber que Andrea Chancey tenía parálisis cerebral? Porque, en efecto, la tiene.

En este sentido, cabe matizar los términos en lo referente a la teleología de las acciones humanas. Para ello de Sousa dice que hay dos tipo de teleología, la adaptativa y la intencional. Respecto a la intencionalidad de los estados mentales, el autor dice que las emociones determinan la motivación;¹³⁵ y la motivación, aunque esté relacionada con las necesidades biológicas simples, como el apego a otros y las necesidades instintivas básicas, no determina patrones fijos de comportamiento. Más bien, puede producir diferentes patrones de comportamiento intencionalmente orientado en diferentes circunstancias.

Estas dos formas de teleología no deben ser confundidas. Aquí viene bien recordar otro comentario agudo hacia la sociobiología que realiza el mismo autor. Si leemos entre líneas lo que muchas veces aparece en la prensa de divulgación científica, parece que sea incompatible ajustar el comportamiento humano con la teoría neodarwiniana: “Debe haber un error cuando se aplican las explicaciones (gen)selectivas al comportamiento humano porque la intencionalidad de la motivación no tiene nada que

¹³⁴ Sarah Chan (Instituto para la ética de la ciencia de la Universidad de Manchester) defiende que algunos de los siguientes pasos de la evolución de la especie humana estén racionalmente dirigidos por ella misma. Cabe decir que no es la única sino que el debate es muy extenso. Savulescu propone la mejora o modificación tecnológica humana incluso como una obligación moral de los padres. Cfr. Savulescu, J. “Why I Believe Parents Are Morally Obligated to genetically Modify Their Children”, *Times Higher Education Supplement*, 5 de Noviembre de 2004, Pág. 16.

¹³⁵ Respecto a que las emociones determinan la motivación, pensamos que es bidireccional: también la motivación manifestada en voliciones de segundo orden o necesidades volitivas está conectada con las emociones.

ver con los fines “evolutivos” o “adaptativos” como tales.” (de Sousa, 1987, pág. 84).

No obstante, la sociobiología debería tener en cuenta otro factor:

Claramente, el comportamiento humano está afectado por factores individuales y mentales y, dependiendo de las circunstancias, un motivo particular producirá comportamientos diferentes. La sociobiología no niega esto. Su preocupación es, (o debería ser) otro tema diferente, a saber, si el comportamiento humano llevado a cabo por la motivación puede ser *últimamente* explicable en términos de selección. (Ibídem.)

Con esto enlazamos el tercer error: si entendemos por adaptativismo que cualquier organismo y específico tiene una intencionalidad enfocada a la supervivencia porque ha habido variaciones aleatorias que le permiten reproducirse más y mejor, entonces nos encontramos con dos dificultades: saber si las acciones particulares humanas se pueden entender en los términos de la intencionalidad del conjunto de las acciones de una especie concreta –ya hemos visto con de Sousa que son dos cosas diferentes –y, suponiendo que sí sea posible, entonces nos topamos con que hay acciones humanas basadas en emociones, por ejemplo, que dificultan la teoría explicada sobre la adaptación de las acciones humanas.

Esto no quita que, en efecto, muchas de nuestras complejas acciones se pueden describir en términos adaptativos. Las emociones positivas contribuyen, no sólo a sobrevivir, sino a vivir bien. Cuando una persona está feliz y emocionalmente satisfecha, cuando sabe atribuir sentido a una situación, etc., mejora incluso el sistema inmunológico, es menos probable que esta persona se enferme o decaiga incluso ante situaciones extremas.¹³⁶ Pero hay también conductas complejas que no encajan en las explicaciones adaptativas, y muchas de ellas tienen que ver con las emociones. El tercer error, pues, estaría relacionado con la pregunta que se hacen Bechara (2005) y colaboradores cuando responden a la crítica de la teoría del marcador somático: “Aunque las emociones pueden proveer predisposiciones implícitas o explícitas que contribuyen a tomar decisiones más rápidas y ventajosas, pueden, a veces, tener un rol

¹³⁶ Cfr. Frankl, el hombre en busca de sentido. No sobrevivían los que venían en excelentes condiciones físicas, sino aquellos que tenían un profundo pensamiento interior o motivaciones metafísicas o trascendentes. Asimismo, desde la psicología clínica se sabe que se puede ayudar a personas en situación de depresión por duelo, por ejemplo, al preguntar qué es lo que más hubiera querido hacer en esta vida o qué es aquello en lo que cree. Cuando el médico hace que los padres empujen esa parte volitiva de la persona, la persona tiene mayores probabilidades de salir a flote.

negativo y, por tanto, conducir a tomar malas decisiones.” (Bechara, Damasio, & al, 2005, pág. 161). La idea es que no sabríamos decir con exactitud si el marcador somático, por ejemplo, es siempre adaptativo y, si no lo es, cuál es la diferencia, o el porqué de la diferencia. Los científicos alegan que esto lo resolverá quizá una investigación futura.

En este sentido, se ha calificado como un fenómeno adaptativo acciones humanas absolutamente contradictoras, ya sean heroicas, como perder mucho tiempo por un amigo, amar a una persona, salvar la vida de un hijo desgastando la propia, etc. o destructivas, como no cuidar a un hijo, menospreciar públicamente a alguien, cometer injusticias graves, corrupción política, tráfico de influencias, mostrar violencia excesiva, etc. Las acciones destructivas antes que adaptativas son des-adaptativas. El siglo XX nos ha demostrado la gran capacidad “desadaptativa” que tiene la especie humana al ser capaz, no sólo de adaptar el medio natural a lo que el ser humano considera “necesario” en una cadena de sobreexplotación, sino que es capaz de destruir la misma humanidad. Los científicos y sociólogos tienen problemas para resolver este tipo de variaciones intersubjetivas e interespecíficas aunque parece que una de las pocas explicaciones científicas que le quedan al que intenta explicar el tipo de acciones desadaptativas es acudir a la determinación genética o los “fallos” del sistema orgánico humano.

Ante la duda del mal y el desadaptativismo que producen nuestras acciones con otros y con nosotros mismos, se pueden dar varias respuestas desde el cientificismo: decir que este tipo de acciones siguen siendo adaptativas porque nuestros genes son egoístas y, en ese caso, las acciones bondadosas siempre tendrán intereses individuales o de especie –volvemos al segundo error. O decir, como hace Dawkins, que nuestras acciones están determinadas por otro tipo de condiciones:

¿Pero no es cierto que una visión mecanicista y verdaderamente científica del sistema nervioso hace que la idea de la responsabilidad sea una tontería, ya sea aquella atenuada/disminuida o no? No obstante, cualquier crimen, por atroz que sea, puede ser culpado en principio por sus condiciones antecedentes que se ponen en marcha a través de la fisiología, la herencia y el ambiente del acusado. (Dawkins, 2006).

Respecto a la idea de lo “verdaderamente científico”, se ha comentado previamente que dentro de la ciencia también cabe hablar del mundo de significados y

valores en las personas –lo visto sobre el *default mode* del cerebro –así como de la marca de sus elecciones y de las elecciones de los antecesores en la posible expresión o inexpressión de algunos genes (epigenética). De hecho, la fisiología, la herencia y, especialmente, el ambiente, son compatibles con la apertura humana a respuestas que no vienen determinadas por la biología aunque se expresen a través de ella; además de que el término utilizado, ‘ambiente’, puede encerrar una infinitud de objetos y, entre ellos, una educación en la reflexividad fuerte en cuestiones éticas.¹³⁷ Por tanto, la idea vendría a ser la contraria siendo, quizá, más peligrosa para la ciencia que la que quiere explicar provocativamente Dawkins: ¿por qué nos cuesta tanto creer que, a raíz, quizá, de una mutación genética importante,¹³⁸ estamos suspendidos ante ciertos determinantes biológicos o algo similar a decir que somos libres? Abogar por la libertad no significa abogar por la irracionalidad o por la conducta arbitraria, significa, por ejemplo, que si estoy jugando al póker, lo que no puedo hacer es cambiar la baraja de cartas que me ha tocado –ya sean cartas buenas o malas –pero sí que puedo decidir qué hacer con ellas prestando la atención debida al juego y haciendo uso de la inteligencia o incluso de la suerte. En palabras más estrictas y siguiendo a de Sousa, podríamos describir este fenómeno como dice el autor: “Un organismo puede estar programado filogenéticamente para dar una respuesta precisa a algún rango específico de estímulos; o puede ser programado para adquirir esas respuestas.” (de Sousa, 1987, pág. 92). En el primer caso, las respuestas serán automáticas y se podrían relacionar al nivel instintivo o al nivel que dirige el sistema nervioso autónomo –y aun así hay casos que se escapan a esta generalización. En el segundo caso, parece que hay un vacío entre aquello que puede ser deseado y lo que puede ser hecho –queda un margen para un repertorio de posibles respuestas o posibilidades alternativas no incompatibles con la biología.

Por ejemplo, hay algunas corrientes que tienden a proponer que el comportamiento violento es un fallo del mecanismo corporal que tiende a ser adaptativo o que representa el sistema primitivo de defensa que se expresa en los genes. De hecho,

¹³⁷ Aunque estamos de acuerdo con Arendt en que el pensamiento moral debería ser exigido a cualquier persona en cualquier circunstancia relativa a su grado de inteligencia. La naturaleza nos ha habilitado para ello y es la sociedad la que lo empuja a ser fructífero o a ser anulado.

¹³⁸ Esto nos llevaría a estar de acuerdo con la teoría del equilibrio puntuado, según la cual, la evolución de las especies se produce por cambios abruptos. De hecho, pensamos que sostener un modelo de cerebro de múltiples olas casa con un cambio evolutivo a gran escala en tanto que en el cerebro todo afecta a todo. Según esta opinión, es verosímil pensar que la autoconsciencia, la moral y el lenguaje complejo no se dan gradualmente sino “repentinamente” en el mismo sujeto evolucionado.

hay películas de ciencia ficción en las que los individuos del futuro no son violentos. En el caso de la película *Gattaca*, no hay seres perfectos que sean violentos porque se ha descubierto el gen que predispone a la violencia o propicia conductas adictivas y se ha manipulado genéticamente a los embriones (procedentes de técnicas de reproducción *in vitro*). Ahora bien, tratar los hechos delictivos o las acciones violentas o ciertas conductas adictivas e incluso respuestas emocionales desmesuradas como si fueran un fallo de un sistema implica, quizá, reducir al ser humano a un mecanismo falto de reparación —esta viene a ser la idea de Dawkins. Así describe la actitud el psiquiatra Viktor Frankl en una de sus conclusiones obtenidas desde el trato con presos:

(...) Un delito, un acto criminal, es en última instancia algo misterioso en el sentido en que siempre queda un resto que choca contra nuestro empeño por buscar en todo una causa, algo que no podemos capturar en la red de causas y efectos o algo en lo que la culpa se nos desvanezca, de tal forma que al final no nos encontremos ante un malhechor humano culpable, sino ante un mecanismo necesitado de reparación. (Frankl, 1990a, pág. 74).

El hecho de elegir el mal o elegir aquello que no es adaptativo ni para nosotros ni para nuestra especie es algo que “choca” contra nuestro empeño de comprenderlo todo. Por eso Frankl dice que al etiquetar a las personas que cometen delitos o al tener prejuicios hacia ellas contribuimos a mecanizar o determinar que un comportamiento vaya a ser “siempre” igual (Cfr. sección 7.2.2.). En esta misma línea: “El que juzga o condena a alguien por lo que ha recibido en lo biológico, lo psicológico o lo sociológico, y no por lo que ha hecho con esos elementos, comete una injusticia contra él.” (Ibídem. Págs. 75-6). Por eso, mirar a una persona como un mecanismo que *necesita reparación* muchas veces priva de la posibilidad de que ella se sepa culpable al haber cometido un absurdo y, así como ha cometido un absurdo, saber que puede reparar o modificar la acción de alguna forma o, en última instancia, modificarse a sí mismo. Esta modificación que va de la mano del autoconocimiento es una de las aspiraciones humanas capaces de generar bastante riqueza psicológica. (Cfr. Sección 7.3.2.).

Sin embargo, entender un ser humano con emociones que parecen ser irracionales y, por tanto, como algo sobre lo que hay que intervenir eficazmente es lo que Neil Levy denomina la mecanización del ser; y aquí se incluyen las posturas que comprenden al agente como determinado por su mecánica psicológica y biológica. Estas posturas

proviene de la línea antropológica comentada: las piezas que fallan hay que sustituirlas; pero esto traería lo que Levy, siguiendo a Manninem, comenta como el “peligro de medicalizar la mente”: “Me parece que hay una tendencia creciente a usar estos medicamentos innecesariamente; para tratar no sólo casos severos de disfunciones psicológicas sino para “tratar” cualquier instancia de infelicidad emocional.” (Manninem, 2006, pág. 101).¹³⁹

¹³⁹ B. A. Manninem comenta su preocupación sobre el tratamiento por parte de la Psiquiatría en centrarse sólo en los resultados para prescribir “curas”, después de citar un informe de *Archives of General Psychiatry* sobre la obtención del mismo porcentaje de éxito con pacientes, ya sea usando drogas o usando la terapia cognitiva: “Me parece que la controversia sobre las drogas que alteran el humor se centra explícitamente en si alcanzan resultados deseables.” (Manninem, 2006, pág. 101).

6. Características filosóficas de las emociones propiamente humanas.

Empezamos por dar por supuesto que el ser humano busca realizarse y lograr su vida según lo que sea que perciba como valioso. Maniobramos con ese presupuesto porque lo consideramos como un pensamiento perteneciente a lo cotidiano antes que ser algo controvertido, ya que, intuitivamente las personas manifestamos este deseo. En esta dirección, y para dar sentido al capítulo, partimos de la siguiente creencia: los seres humanos vivimos en un marco de pasiones y aspiraciones subjetivas, así como de ideales valiosos y dignos de ser perseguidos. Una especie de combinación entre el factor subjetivo de la vida personal y el factor objetivo de lo que vale la pena hacer es necesaria para la propia realización. Por eso, las emociones vistas ya en el terreno humano vienen a ser aquellas cuyos objetivos implícitos son mantener una vida valiosa o alcanzar objetivos *valiosos*. Al utilizar el término “valioso” queremos decir, en un principio y siguiendo a Susan Wolf (2002), que nos interesa vivir en la verdad – o, como dice ella más precisamente, tenemos un interés en vivir en el mundo real y, además, queremos estar conectados con el mundo de forma tal que lo que amemos sea valioso para el mundo y para la gente que conocemos, independientemente de nosotros (Cfr. sección 6.2.2.). Por tanto, entendemos que las emociones no deben descartarse ni ser relegadas en la búsqueda de la vida lograda porque contribuyen enormemente a la apertura a la reflexividad, a la atención, a la autoconsciencia, a la formación de nuevas intenciones y al pensamiento ético. Muchas veces soportan razones para actuar y otras veces son las razones las que dan lugar a las emociones. Otras tantas, las emociones señalan las incoherencias de nuestro sistema de creencias –aquí haremos especial hincapié. Este capítulo y el siguiente tienen como objetivo implícito mostrar que las emociones –en su papel fundamental para la motivación a actuar –no pueden desentenderse de la propuesta de una vida ética, sino que, más bien, no se entienden si no tenemos una concepción unitaria de la persona.

En este sentido, la queja de Charles Taylor sobre la influencia de la visión científicista en la psicología tiene mucho sentido: toma al ser humano como un objeto entre otros objetos, describible sin referencia al entorno y, así, es algo susceptible de validación intersubjetiva impide alcanzar la visión sobre el “valor” que atribuimos los

seres humanos a ciertos objetos y personas y, en definitiva: “*Lo que falta en estas teorías es simplemente –o no tan simplemente –la persona.*” (Taylor C. , 1985b, pág. 459). (Cursiva mía).

Por tanto, para introducir el mundo de lo personal se necesita evaluar lo que pueda ser realmente un motor en la vida de las personas, por ejemplo la amistad, el sentimiento humanitario, el deseo de virtud, el deseo de conocimiento, etc. Todo ello envuelve un mundo de “emociones *qua* seres humanos”, y no ya sólo *qua* organismos vivos. Para ello, en primer lugar, partimos de la importancia de la autoconsciencia expuesta por Frankfurt en la sección 4.5.3. La autoconsciencia aparece especialmente cuando manifestamos una preocupación no neutral hacia nosotros mismos porque valoramos nuestras motivaciones y las clasificamos en tonos cualitativos –nobles o viles, buenas o destructivas, oportunas o necias, etc. –de acuerdo al proyecto de vida al que una persona aspira. A partir de aquí, enumeramos, siguiendo a Martha Nussbaum (2008), algunas características de las emociones que tocan necesariamente este proceso de la auto-preocupación no neutral del yo y que están enfocadas, como veremos, al proyecto de una vida buena. Las características son las siguientes:

- a) Su apremio y su calor;
- b) Su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora;
- c) Su relación con los vínculos importantes, con respecto a los cuales, la persona define su vida;
- d) La sensación de pasividad frente a ellas;
- e) Su aparente relación de confrontación con la racionalidad, en el sentido de un cálculo frío o de un análisis tipo coste-beneficio;
- f) El estrecho vínculo entre ellas;
- g) Son acerca de algo: tienen objeto.

Estas características de las emociones se pueden englobar en dos tipos de experiencias. Los incisos a, b, d y e hacen referencia a la pérdida de control que experimentamos tanto en el sentimiento como en la acción que normalmente deriva del sentimiento. Este tipo de experiencia lo denominaremos características de las emociones de tipo A (carácter motivador o imperioso de las emociones). En cuanto a los incisos c, f y g, los englobaremos en otro tipo de experiencias denominadas características de tipo B

(carácter cognitivo): estas características son precisamente lo que distingue las emociones de, por ejemplo, las fuerzas ciegas de la naturaleza –haciendo contrapeso a lo que plantea el grupo A –y que podrían resumirse de la siguiente manera: las emociones encarnan, a menudo, creencias muy complejas sobre los objetos que se incluyen en ella, siendo estos objetos vínculos importantes en la construcción de la vida de una persona. Por tanto, la división de las características que atribuye Nussbaum a las emociones queda de la siguiente manera:

CARACTERÍSTICAS DE TIPO A Carácter motivador (imperioso)	CARACTERÍSTICAS DE TIPO B Carácter cognitivo
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Apremio ✓ Impulso repentino a la acción. ✓ Relación de pasividad. ✓ Aparente confrontación con la racionalidad. 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Relación con los vínculos importantes. ✓ Estrecha relación entre las emociones. ✓ Tienen objeto intencional.

Tabla 8

Según esta clasificación, dividiremos el capítulo en tres secciones que desarrollan los tres factores o características que conforman las emociones: el factor cognitivo, el factor significativo y el factor imperioso. El primer factor, el *carácter cognitivo* de las emociones será tratado en la sección 6.1. y tiene que ver con la importancia de la creencia que subyace a las emociones y con el tipo de creencia en la que especialmente se apoyan las emociones –creencias de carácter eudaimonista. En otras palabras, la primera sección trata las características de tipo B. Las características de tipo A serán tratadas en la sección 6.3. con el objetivo de valorar la importancia de la llamativa fenomenología emocional y su expresión irreductible a otro tipo de fenómenos. Este último factor, el *carácter imperioso* o apremiante, pues, tiene que ver con la urgencia característica de la emoción en tanto que es muchas veces el sentimiento el que alerta de cambios significantes en el mundo externo. Aquí se intentará esbozar lo que entendemos por *pasividad* del mundo afectivo. El desarrollo de este factor nos conduce a favorecer la postura de sostener unas necesidades básicas como valores independientes de la experiencia subjetiva pero que pueden ser acogidos por la persona –especialmente a través de la emoción de la admiración.

Mientras que la sección 6.2. tratará las emociones en su *carácter significativo* o racional. Es una sección intermedia cuyo objetivo es explicar que los dos factores anteriores no están separados en la experiencia del sujeto, sino que la evaluación del objeto y las características del mismo se dan entremezclados en nuestra experiencia humana. Otra manera similar de decir lo mismo es que, según Helm, la significación emocional *parece* independiente del hecho de cualquier estado psicológico del sujeto debido al doble carácter intencional de las emociones –proyectan hacia fuera un valor y, a su vez, las situaciones impactan en nosotros. Esta es una sección extensa y compleja porque después de la filosofía moderna y de la concepción bipartita del mundo los términos razón-valor o realidad-significación se han separado en un sentido metafísico excluyente; pero veremos que ambos términos se necesitan mutuamente. Todo ello conduce a desarrollar lo que se entiende por adecuación y por “objetividad” emocional frente a lo que proponen las teorías subjetivistas sobre las emociones que se inclinan sólo a explicar la racionalidad emocional en su vertiente intencional del-yo-hacia-el-mundo (*world to mind direction-of-fit*). En este sentido, podríamos adelantar que tanto el respeto por la subjetividad de la persona que experimenta la emoción –perspectivismo –como su adecuación al mundo son componentes necesarios en una correcta comprensión y gestión emocional

No obstante, vista la complejidad del tema, en la sección 6.4., se expondrán algunas cuestiones prácticas que se derivan de la teoría emocional expuesta (secciones 6.4.1. y 6.4.3.) y, además, se matizarán las posibles deficiencias de la propuesta del “objetivismo” emocional, así como los deslices subjetivistas que todos experimentamos en alguna medida, y que, tomando una frase de Nussbaum, hemos denominado “la compleja arqueología de nuestro mundo mental” (sección 6.4.2.).

6.1. El carácter cognitivo de las emociones

La cuestión que ha llamado tanto la atención a la filosofía es que la experiencia emocional es un tipo de experiencia en la que la intensidad y el apremio sentidos nos llevan a pensar sobre las emociones como, por ejemplo, una “pérdida de control”, un sentimiento que se sobrepone a la realidad y que la tiñe con sus tonalidades, una sensación asfixiante o que acompaña intermitentemente en momentos del día o, también, como un tipo de experiencia que nos lleva a actuar, podríamos decir, casi sin “pensar”. Una emoción puede parecer una cuestión extraña o ajena en tanto que no es

provocada por uno mismo –falla el control racional porque falla la previsión y parece que no haya intención de provocar una situación emocional por parte del agente. Por eso, muchas filosofías centradas en buscar una vida lograda o una vida que tenga que ver con la paz y el sosiego psíquico han reflexionado sobre este tipo de experiencias con mucha profundidad. Por ejemplo, el estoicismo del que se nutre Nussbaum, le lleva a perfilar las emociones de la siguiente manera:

Las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera las emociones son un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia. (Nussbaum M. , 2008, pág. 44), (Subrayado mío).

Según esta definición, las características de tipo *A* de la tabla anterior –aquellas que tienen que ver con la falta de control y el apremio –están directamente relacionadas con las características *B* –aquellas que tocan los factores evaluativos sobre la realidad. En efecto, como veremos, parecen inseparables; de hecho, la creencia, consciente o no, de que esos objetos y personas quedan trastocados de alguna forma para bien o para mal desencadena la emoción que hace que, a veces, “perdamos el control.” Es decir, según la definición planteada, la condición de que haya situaciones que se nos van de las manos o las experimentemos fuertemente incluso contra nuestra voluntad, es debido, precisamente, a las intuiciones subyacentes en la vida de una persona que tienen que ver con lo que es valioso poseer, qué cosas ayudan a obtener más felicidad o menos y cuáles son las metas que uno tiene. De hecho, si observamos detalladamente las reacciones de las personas frente a ciertos acontecimientos podríamos determinar con aproximación su jerarquía de valores así como aquello que consideran relevante en su vida.

Si partimos de la definición que proponía Nussbaum como base para explicar la vida emocional, en realidad estamos diciendo lo siguiente: sólo cuando se posee un repertorio de ciertas creencias sobre qué cosas, personas y situaciones nos hacen progresar o incrementar nuestra felicidad –y por ende, qué la haría decrecer –, entonces es cuando somos capaces de experimentar reacciones acordes a nuestros esquemas de valores y fines –similar a lo que Helm comentaba sobre el foco de la emoción (sección 4.4.3.). Luego las emociones están profundamente imbricadas también en el área de la

voluntad –qué quiero para mí, qué me hará crecer y ser más feliz, etc.¹⁴⁰ Por tanto, *siendo que ciertos objetos y personas tienen una especie de “poder” sobre nuestro hacer cotidiano, la pregunta consiguiente es qué tipo de propiedad poseen esos objetos o personas como para desencadenar ciertos sentimientos en nosotros.*

Para intentar dar alguna respuesta a esta cuestión, dividiremos la sección en dos partes. **La primera parte** (sección 6.1.1.) tiene que ver con la explicación de lo que es una creencia eudaimonista, tal y como Nussbaum la califica. En lo relativo a la concepción de la búsqueda de felicidad, hemos dividido en dos territorios colindantes la base de la que parte la persona para realizar esta empresa: primero, la persona parte de las creencias sobre el mundo y sobre ella misma inculcadas a lo largo de su formación y, segundo, también parte de una apertura que le capacita a adquirir nuevas creencias que pueden mejorar la concepción sobre el mundo y pueden contribuir a mejorarse a ella misma. Esto último también se tratará en la sección 6.3. y a lo largo del capítulo 7.

La segunda parte (sección 6.1.2.) intenta desarrollar la especificidad de la creencia y su “asumida” aspiración a la verdad. Así pues, sobre el carácter propiamente cognitivo de las emociones –y sabiendo de antemano que no se reducen a él – proponemos un objetivo: saber si la creencia que subyace a la emoción también cumple con los requisitos de la creencia epistémica o si son diferentes. Si son diferentes, lo son en relación al factor voluntario que aparece de forma intermitente en las situaciones de proyectos personales –y por tanto, situaciones que envuelven emociones. En otras palabras, adentrándonos brevemente en las características de la creencia intentaremos ver si los juicios que conforman las emociones tienen un carácter voluntario –voluntarismo doxástico –o si, más bien, están constreñidos por la asunción de la verdad sobre el mundo de la persona que cree.

6.1.1. “Las emociones parecen ser eudaimonistas” (Nussbaum)

Así pues, tal como se apreciaba en la definición de Nussbaum sobre la emoción –“... forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas *cosas y personas fuera del control del*

¹⁴⁰ Si recordamos lo que sería la “voluntad” en su sentido frankfurtiano, es aquello que responde a cuestiones del tipo: ¿qué quiero hacer? ¿Por qué cosas quiero ser movido? ¿Cuáles son mis fines últimos?, etc. No están implicados sólo los factores conativos que, en efecto, son su movimiento inicial, sino que también se exige una reflexión sobre los mismos y, por tanto, entran en juego también factores cognitivos.

ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo” –parece que exista un “poder” que poseen objetos y personas sobre nuestras reacciones y movimientos cotidianos. Este poder viene dado, entre otras cosas, por la forma peculiar de ver el objeto. Pero la forma de ver ese objeto entraña necesariamente la visión –sea ésta consciente o inconsciente –sobre el propio florecimiento de la persona, por lo que las emociones parecen ser eudaimonistas. Siguiendo a Nussbaum, el eudaimonismo comienza por la siguiente pregunta: ¿Cómo debe vivir una persona? La respuesta depende, en segundo lugar, de qué entiende la persona por una vida humana plena; pero, para el desarrollo de una buena respuesta se necesita que el agente otorgue un valor intrínseco, no sólo instrumental, a los objetos y que se comprometa con el objeto en tanto que es parte de su esquema de fines. En tercer lugar, aparecen dos factores en el eudaimonismo que se explicarán a continuación: la perspectiva de la persona y los objetos del mundo exterior.

En cuanto a la perspectiva personal, en efecto, las emociones no sólo tienen objeto, sino que ese objeto tiene un valor de tipo particular; el objeto se percibe desde un prisma individual recargado de la historia personal, de la educación recibida, de las situaciones agudas, impactantes, alegres, sutiles, etc., vividas en la infancia, especialmente, y de ciertos valores que hemos ido descubriendo. Por ello, el objeto al que se dirigen las emociones es de carácter intencional, esto es, prima una relación interna hacia él y entraña una forma de ver –perspectivismo: “No es como recibir una instantánea del objeto, sino que requiere observar el mismo, por así decir, a través de nuestra propia ventana.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 50).¹⁴¹ La ventana propia, pues, está teñida de muchos factores ambientales y también predisposicionales o de temperamento, pero también de otro factor muy importante, de carácter cognitivo, que la autora no puede dejar de recalcar por razones manifiestas a lo largo de su obra filosófica: la imaginación implicada. Como se explica a continuación:

Lo propio de las emociones es su *conexión con la imaginación* y con la representación concreta de acontecimientos en la misma, lo cual las distingue de otros estados de juicio más abstractos. En ocasiones, esta figuración se entiende mejor como vehículo para establecer un nexo eudaimonista con el objeto. (...) De

¹⁴¹ Además cabe añadir que “lo que distingue el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio, no es tanto la identidad del objeto, que puede no cambiar, cuanto la forma de verlo.” (Ibíd.).

este modo las emociones humanas son modeladas por el hecho de que somos criaturas perceptivas. (...) No hay una manera sencilla de ligar éstas (las diversas percepciones) a la definición general de la emoción, aunque podríamos afirmar simplemente que la aflicción es la aceptación de cierto contenido, acompañado (normalmente) de actos de imaginación relevantes. Tales actos son múltiples y difíciles de definir, pero *entrañan una concentración más intensa en el objeto de la que el contenido proposicional estrictamente necesitaría*. (Nussbaum M. , 2008, pág. 89). (Cursiva mía).

Asimismo, Nussbaum está de acuerdo con la propuesta clásica del eudaimonismo griego, pero lo matiza haciendo hincapié en el factor subjetivo o, mejor dicho, en la *perspectiva* que implica cualquier estado intencional, así como advirtiendo que muchas veces puede no haber armonía entre el valor objetivo y los deseos de la persona (factor subjetivo). Quitando estos matices, que las emociones sean eudaimonistas quiere decir básicamente que las emociones hablan de aquello que el sujeto percibe como importante porque puede hacer florecer su vida y, a su vez, no se encuentra bajo su propio control.

Por eso parece necesaria una referencia al mundo externo: hay cosas que merecen tener su puesto en una jerarquía de valores. A su vez, la concepción ética eudaimonista suele nombrar una lista de cosas valiosas –bienes –que necesitamos para un adecuado florecimiento personal –tener condiciones básicas de manutención, una familia, amistad, etc. La visión ética de raíz aristotélica se sigue replanteando en la actualidad, aunque adaptada al contexto histórico. Para hacernos una idea de qué se entiende por la propuesta sobre bienes externos, podemos citar a Taylor:

Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra forma de sentir y actuar como más completa... un cierto estilo de vida como más admirable... En cada uno de los casos se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables. (...) El hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones. (Taylor, 1996, págs. 34-35).

La cita anterior desvela una cuestión importante: lo valioso, en tanto que bien externo, no tiene por qué depender de los deseos de la persona, de hecho es independiente y, según algunos autores como Stocker, Wolf, Kane, etc. es importante armonizar los deseos con los valores si se quiere llegar a una vida buena o, al menos,

intentarlo: “Que haya armonía entre lo que a uno le preocupa y lo que uno piensa que es bueno es un signo de vida buena. Esto nos provee de una razón para ver el por qué es preferible amar lo que vale la pena amar.” (Stocker, cit. Wolf 2002, pág. 236). Frankfurt (2004) sorprende asimismo con una cita de cierto carácter eudaimonista diciendo que aquello por lo que vale la pena vivir suele ser idéntico a aquello por lo que los seres humanos, precisamente por ser humanos, nos preocupamos mayormente:¹⁴²

Esto no es una coincidencia, ni tampoco el producto de una conjunción especial de condiciones culturales o históricas. La gente se preocupa por casi las mismas cosas porque la naturaleza de los seres humanos y sus condiciones básicas de vida humana, están fundamentadas en hechos biológicos, psicológicos y ambientales no sujetos a muchas variaciones y cambios. (Frankfurt, 2004b, pág. 27).

A modo de ejemplo de “preocupaciones básicas”, Susan Wolf (2002) ofrece una lista: naturaleza, cultura, arte, comunidad religiosa, conocimiento, deporte y, por supuesto, familia y amigos. Podemos estar más o menos de acuerdo con las listas que ofrecen diversos autores, pero, ciertamente, estas preocupaciones o bienes son muy importantes en la vida de las personas porque tienen la capacidad de crear necesidades¹⁴³ o tensiones (no sólo deseos a satisfacer) que vinculan a la persona de una forma liberadora en tanto que dan sentido a muchas actividades –siempre y cuando uno se preocupe adecuadamente por ellas.

Igualmente, Nussbaum dice en numerosas ocasiones que, en el proceso educativo de las emociones debemos tener una concepción adecuada de lo que tiene valor en el mundo y, con ello, saber defender ciertos bienes básicos imprescindibles para una vida lograda del ser humano:¹⁴⁴ “(...) Deberíamos limitarnos a preguntar cuál es la teoría

¹⁴² Sorprende la cita sabiendo que Frankfurt es partícipe de señalar la predominancia de los factores volitivos antes que los cognitivos o antes que aquello que indica lo realmente valioso. En sus escritos normalmente pone cierto ahínco en subrayar que aquello por lo que la persona se preocupa puede ser importante para ella aun siendo algo trivial –algo que puede no ser realmente importante.

¹⁴³ Siguiendo la intuición de Frankfurt, necesidad y deseo no son lo mismo: la insatisfacción del deseo no acarrea ningún daño para el Yo, sino sólo la pérdida de algún beneficio. En cambio, la insatisfacción de una necesidad acarreará frustración o daño, debido a que pertenecen a lo que la persona es en esencia. Los bienes tienen, pues, que ver con el concepto de “necesidad”.

¹⁴⁴ La autora aborda esta tesis especialmente cuando habla sobre la emoción de la compasión. En efecto, como veremos en la sección 7.2., Nussbaum defiende la compasión como elemento central en la vida moral e incluso política de las personas –sin menospreciar las normas ni las instituciones. Defiende la compasión contra las concepciones estoicas sobre la benevolencia y contra las concepciones racionalistas o utilitaristas con una idea fuerte: la falta de apego a los seres queridos contribuye a que la motivación por actuar bien decrezca. El bien en abstracto no existe o es muy difícil de mantener, se necesita de la relación fuerte con los demás para poder educar en la moral.

correcta del valor; esta teoría correcta (que presumiblemente incluiría por lo menos alguna valoración alta de algunos bienes externos) debería enseñarse a todo el mundo y debería dar a todos una base para cierta compasión ...” (Nussbaum M. , 2008, pág. 419). Pero en una sociedad política liberal Nussbaum prefiere hablar, antes que de bienes o de derechos, de *capacidades* que debería fomentar cualquier sociedad que espera vidas florecientes entre sus ciudadanos.¹⁴⁵ De entre las *capacidades* propuestas por la autora podemos mencionar las siguientes: Vida/ Salud e integridad corporal/ Sentidos, imaginación y pensamiento (esta capacidad incluye una educación humana, que no se reduce a la alfabetización y a las ciencias, la libertad de expresión en el arte, la política y el culto)/ Emociones (capacidad de sentir apegos hacia las personas y cosas, por lo que es necesario procurar ciertas formas de asociación humana que fomenten este desarrollo emocional)/ Razón práctica (incluye formar una concepción del bien, la libertad de conciencia y de observancia religiosa)/ Afiliación (implicación social, libertad para asambleas, evitar la discriminación, etc.)/Juego/ Control sobre el propio entorno (participar de la política, derecho a la propiedad, al empleo, estar libre de registros y embargos inapropiados, etc.).

No obstante, no es nuestro objetivo el análisis de la propuesta política de Nussbaum sino dejar entrever que la posición eudaimonista de las emociones implica que hay objetos en el mundo externo que son importantes para nuestro crecimiento. Volviendo a nuestro tema, las emociones permiten conocer la relevancia de los objetos en tanto que hay pérdidas que hacen sufrir sobremanera o cosas logradas que desarrollan enormemente las facultades de la persona. Por eso hay que ser precavidos respecto a la postura individualista y subjetivista sobre la felicidad ya que menosprecia el valor objetivo de ciertas cosas en favor de los deseos del sujeto. Tanto Nussbaum como Wolf realizan una advertencia similar de acuerdo a los parámetros tan “subjetivos” o deficientes por los que se rige nuestra sociedad, respectivamente dicen lo siguiente:

Así pues, no es demasiado sorprendente que en una sociedad confortable y rica como la nuestra lo relativamente trivial se eleve de forma indebida, puesto que esperamos tener esas trivialidades. Lo que parece entonces que hace falta es una

¹⁴⁵ Entre la lista básica que ofrece la autora, estamos de acuerdo con ella ampliamente pero no en todos los detalles que menciona. La lista de capacidades no parece que haga referencia a bienes “externos”; pero sí lo hace su descripción: educación, religión, política, familia, amistad, etc.

concepción que responda a la venerable pregunta sobre el valor de los diversos bienes externos: ¿Cuáles son verdaderamente importantes y hasta qué punto? (Nussbaum, 2008, pág. 460).

Estamos en un mundo en el que los gustos y las pasiones de la gente son progresivamente determinados por las fuerzas del mercado, que no tienen en su corazón [como objetivo] el bien de los sujetos o el bien del mundo; la posibilidad creciente de que la gente se preocupe por lo que no vale la pena es un peligro probable. (Wolf, 2002, pág. 237).

Aquellos objetos que parecen ser imprescindibles en el florecimiento personal –al margen de la importancia de habilidades o gustos propiamente subjetivos –aparecen con fuerza en las emociones: “Por eso, en los casos negativos, uno siente que las emociones destrozan el Yo: porque tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción de lo que significa vivir bien.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 55). Según Nussbaum, para que exista una emoción, es necesario que haya juicios de un tipo determinado, que no son externos sino constituyentes de la emoción. A su vez, los mismos resultan suficientes para hablar de una emoción en caso de poseer el contenido evaluador eudaimonista requerido. Para los estoicos, y aquí Nussbaum, Oatley y Ben Ze’ev coinciden, **el tipo de juicio requerido** para una emoción tiene un tema en común: “Todos ellos conciernen a cosas vulnerables, cosas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 64).¹⁴⁶ Por tanto, de ahora en adelante, proponiendo que las emociones son **eudaimonistas** entenderemos que el tipo de creencia que una persona sostiene y que explica gran parte de sus emociones, sea la creencia consciente o inconsciente, fundamenta el proyecto de felicidad que la persona tiene –aquí la perspectiva de la primera persona sigue siendo ineliminable, pero no incorregible en el caso de estar equivocada. Este proyecto, a su vez, está ligado a una concepción de bienes externos dignos de ser perseguidos por los seres humanos.

¹⁴⁶ Por eso los estoicos, dentro de su concepción de vida buena, entienden que la *apatheia* era el ideal del sabio. La técnica para ello era restar importancia con un gran esfuerzo volitivo a aquellos objetos que nos pueden perturbar y que provocan emociones que hacen inestable el equilibrio interior.

6.1.2. “Las creencias aspiran a la verdad” (Williams)

Lo que pretendemos exponer a continuación tiene un formato circular: partimos de la concepción de juicio que propone Nussbaum tomado, a su vez, del estoicismo y de las características sobre la creencia que expone Williams –en tanto que un juicio implica creer en un contenido concreto de la realidad. La propuesta de Williams nos servirá para analizar el juicio o creencia requerida para una emoción y, también, para analizar cuál es la diferencia entre ellos, puesto que una emoción no es reducible a una creencia, contrariamente a lo que proponen las corrientes cognitivistas. La particularidad de la emoción hace que sea posible, contrariamente a la tesis de Williams, creer a voluntad o, también, la posibilidad real de sostener creencias falsas a sabiendas. No obstante, *nuestra visión sobre las emociones propone que, por mucho que empeñemos nuestras fuerzas en sostener proyectos eudaimonistas, los niveles de satisfacción o insatisfacción emocional son mucho más fiables que el proyecto voluntarista –que permite la posibilidad de sostener creencias falsas –si es que pretendemos, en alguna medida, vivir en el mundo real.* Por tanto, volvemos a la tesis que sostiene Williams, y que también defiende Nussbaum: no se puede creer a voluntad. De hecho, aunque ella tome prestada la definición de juicio de origen estoico, que tiene que ver originariamente con el asentimiento voluntario ante la realidad, la autora pone como pilar fundamental de la emoción la situación de una creencia epistémica; y está de acuerdo en que un sujeto no puede creer “p” cuando sabe que “p” es falso. Con esta tesis la autora se defiende ante propuestas subjetivistas sobre las emociones.

Para comenzar con el análisis, exponemos la propuesta de Nussbaum. Veámos anteriormente que la filósofa señala que las emociones son juicios “especiales”. El proceso cognitivo que Nussbaum detalla para especificar lo que entiende por “juicio” vendría a ser el siguiente:

a) me parece que algo es el caso; y entonces:

b) acepto lo que veo, siendo que esta incorporación ya es un juicio,

Ó

c) rechazo la apariencia de lo que se me presenta (en tal caso creo lo contrario de lo que se me aparece);

Ó

d) de la apariencia suspendida sin comprometerme en el sentido de “b” o “c.”

Parece que el concepto de juicio envuelve, especialmente, a la primera opción tomada, por lo que un juicio sería “(A)sentir ante una forma de ver el mundo, reconocerla como verdadera, (esto) parece una labor que exige el poder del discernimiento de la cognición.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 62). A modo de paréntesis breve, Nussbaum se distancia algo de la concepción estoica del juicio como asentimiento. Se distancia especialmente del voluntarismo:

Los estoicos consideraban que el asentimiento es siempre un acto voluntario y que en todo momento está en nuestro poder afirmar o rehusar el asentir a toda apariencia. En consecuencia desarrollaron una concepción de la personalidad extremadamente voluntarista, además de una exigente doctrina de autocontrol que Epicteto resumen en la máxima “vigílate como el enemigo al acecho.” (...) De todos modos el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden con frecuencia concitar nuestro asentimiento; no hay que figurárselo como un acto que siempre llevamos a cabo de manera deliberativa. (Nussbaum M. , 2008, pág. 61).

Volviendo a la definición de “juicio”, la pregunta pertinente es si optar por “c)”, es decir, rechazar lo que se me presenta como aparente, es también un juicio. Si el factor decisivo para que un juicio sea tal es el discernimiento de la cognición, entonces sí que podríamos considerar a “c)” como un juicio. Para Nussbaum el juicio implica una creencia en tanto que se exige el discernimiento de la cognición incluso para valorar si sigo creyendo algo contra lo que se me presenta en la apariencia. Pero también puede ocurrir rechazar lo que se me presenta como apariencia y creer lo contrario de lo que se me aparece (premisa c): rechazamos que el Sol de vueltas alrededor de la Tierra porque realmente es la Tierra la que da vueltas alrededor del Sol.

Veamos, pues, si podemos establecer algún matiz más para el tipo de juicio/creencia que requiere una emoción. Para ello tomamos como referencia el brillante artículo de Williams sobre la creencia.

Williams (1973b) presenta cinco características de la creencia. Nosotros mostraremos explícitamente los argumentos de la primera, la tercera y la quinta características en tanto que son las que más se “acoplan” a las creencias que subyacen al

mundo emocional. En cuanto a la segunda característica, la tomaremos en una interpretación distinta a la de Williams a modo de advertencia en la educación emocional. En cuanto a la cuarta característica, la asumimos de forma implícita en tanto que estamos de acuerdo en que, si uno mantiene una creencia, es porque tiene detrás algún tipo de evidencia, forme ésta una conexión racional con la creencia o no, pero la evidencia ejerce normalmente una influencia causal en la creencia. De todas formas, no es nuestro objetivo desarrollar o cuestionar los fundamentos del artículo de Williams, sabiendo *a priori* que estamos de acuerdo con él; sino tomar los fundamentos más relevantes y, en especial, ver si nos pueden servir para delimitar el tipo de creencia que subyace a una emoción. Si hay creencias de fondo en una emoción, también se pueden cumplir estas características y unas más que otras.

Así pues, la **primera característica** dice que la creencia aspira a la verdad: “Si un hombre reconoce que lo que ha estado creyendo es falso abandonará la creencia que tenía. Y esto nos lleva (...) (a decir que) creer que *p* es creer que *p* es verdadero.” (Williams B. , 1973b, pág. 137). Esto también conduce a otra cuestión: afirmar en primera persona “yo creo que *p*” apunta a que *p* es verdadero; aunque desde la visión de una tercera persona *p* sea efectivamente falso. Pero sí que resultaría paradójico el hecho de decir desde la posición de la primera persona “yo creo que *p*, pero *p* no es verdadero.”¹⁴⁷ Williams sí que rechazaría la posición estoica sobre la creencia como un hecho que implica la voluntad, en tanto que los estoicos la definen como una aceptación de los hechos –alguien que acepta ser invitado a una fiesta –o una especie de asentimiento ante la realidad, cosa que implica a la voluntad. El rechazo voluntarista de Williams se percibe también en la explicación de la **tercera característica de la creencia**:

La creencia yace al nivel de lo que hace que mi aceptación sea sincera o insincera; y no al nivel de las aceptaciones (o asentimientos) en sí mismas. Por tanto, tenemos una imagen de la creencia como un estado interno del que mis aseveraciones (las expresiones más básicas de mis creencias) pueden ser reales o irreales (expresar la realidad o no expresarla).” (Williams B. , 1973b, pág. 140).

¹⁴⁷ Así como lo expresado en la paradoja de Moore. Puede ser que alguien diga: “*p*, pero yo creo que no-*p*”.

Es decir, que tenemos la opción –y aquí es donde entra el primer factor relativo a la voluntad aunque éste no yace al nivel de lo que es la creencia –de expresar nuestras creencias en aseveraciones del hablar cotidiano y en las que no se manifieste realmente lo que creemos; entonces expresamos de una manera “irreal” lo que percibimos/creemos. Pero precisamente porque el hecho de que la aseveración, o el asentimiento, pueden ser insinceros, el hecho de aseverar, o incluso asentir, no sería una condición necesaria ni suficiente para que una creencia se dé.

Ahora bien, abriendo un paréntesis, podríamos, sin embargo, seguir con la definición de “juicio” que obtiene Nussbaum del estoicismo, aunque centrados ya en la propuesta estoica en sí misma, puesto que sí que tiene algo de sentido pensar el juicio como un asentimiento. Contrariamente a lo que opina Williams, en la vida cotidiana parece que abramos paso a la voluntad asintiendo a hechos de la realidad, como cuando aceptamos un hecho que nos resultaba desagradable o impensable en nuestro proyecto de vida; o, contrariamente, cuando forzamos tener creencias paradójicas al rechazar “*p*” aunque “realmente” se da el caso que “*p*” o hay evidencia para “*p*”. Harry Frankfurt por ejemplo, no termina de ver la suposición de otorgar tanto peso a la verdad sobre el hecho de tener una creencia. Frankfurt (2004a) comenta que la visión extremadamente racionalista sobre la acción y la decisión, como la que parece tener el filósofo Raz, elude o no da razón de la existencia de personas que sostienen creencias falsas. Sobre Raz en concreto, que existan creencias falsas a sabiendas provee contraejemplos a su teoría sobre la decisión, denominando a este tipo de creencias “creencias patológicas”: “Mantiene que no son realmente creencias sino ‘pensamientos que uno no puede evitar tener’. El agente no tiene una creencia genuina, insiste Raz, sino que está meramente obsesionado por un pensamiento.” (Frankfurt, 2004a, pág. 125). A continuación, Frankfurt, no sólo como crítica a Raz,¹⁴⁸ sino también haciendo gala de su visión más realista sobre la persona, dice lo siguiente:

Cuando las personas persisten en mantener creencias que saben que son falsas (...) no se trata, simplemente, de que sean incapaces de extirpar ciertos pensamientos de

¹⁴⁸ El artículo de Raz que Frankfurt critica es ‘Incommensurability and Agency’, tomado de Raz (2000) *Engaging Reason. A theory on Value and Action*. Oxford: Oxford University Press. Un resumen de la crítica a Raz vendría a ser la siguiente cita: “Cuando una persona elige o decide, lo que hace no es idéntico a cualquier juicio o a una suposición relativa a que lo que está haciendo está justificado. Elegir o tomar una decisión es una cosa, y tener una opinión relativa a si la opción o decisión es razonable, es otra cosa.” (Frankfurt, 2004a, pág. 125).

su mente, sino que actúan sobre la base de esos pensamientos, sus deliberaciones y decisiones son guiadas por ellos, etc. Resulta difícil comprender por qué esas creencias no deberían ser tomadas como creencias genuinas, excepto por la condición un tanto cuestionable de que la creencia ha de entenderse como constreñida por una suposición de verdad. (Frankfurt, 2004a, pág. 125).

El caso de persistir en creencias falsas como rechazar “*p*” aunque “realmente” se da el caso que “*p*”, esto es, rechazar “*p*” aunque la persona tenga evidencias “*p*”, sucede más a menudo en creencias de tipo evaluativo y creencias eudaimonistas, antes que en creencias epistémicas. De hecho, si se diera en creencias epistémicas, sería algo implausible porque podríamos creer voluntariamente que, por ejemplo, siempre es verano y tiempo de vacaciones. No obstante, a modo de ejemplo, podemos poner un tipo de creencia que lleva una mezcla de ambas, si bien el ejemplo tiene que ver con una teoría científica, esa teoría implica presupuestos sobre la concepción del ser humano y, por tanto, sobre su estabilidad y bienestar en el universo –creencia eudaimonista; debido a esto, existe una resistencia natural a abandonar la teoría científica cuando ésta se ha llegado a falsar:

Los astrónomos Ptolemaicos no abandonaron inmediatamente su teoría cuando apareció Copérnico, sino que dibujaron más epiciclos para explicar las anomalías en las órbitas planetarias y sólo abandonaron su teoría después de un siglo de acumulación de evidencias contrarias. (Algunos de los que sostenían esta teoría murieron, pero eso es otra historia). Sorprendentemente observamos otro patrón similar con experimentos de un valor complejo, como carreras, matrimonios, empresas de negocios, políticas sociales, y demás. No son abandonadas de un solo golpe, sino después de una acumulación de dificultades que se resisten a ajustarse y parecen no tener solución. Aun así, pueden ser abandonadas sólo en la presencia potencial de alguna alternativa mejor. (Kane, 2010, págs. 83-3).

Kane –casi en la línea de Frankfurt –dice que no abandonar algo contra toda evidencia es “racional” y, en efecto, lo es –hasta cierto punto –porque en medio de esas teorías está el filtro del orgullo personal: el trabajo de toda una vida o creencias políticas o morales manifestadas a lo largo de toda la vida. En ese tipo de creencias y teorías está inmiscuida, de cierta forma, la identidad personal.

Quizá, sea esta la razón para la entrada más prominente del voluntarismo en creencias de tipo eudaimonista, ya que hay creencias que ofrecen la seguridad y la

estabilidad duradera ligadas al orgullo propio que normalmente nos acompaña en la formación de nuestra identidad –el miedo, la moda, o la ideología también influyen sobremanera en hacer que las personas sostengan creencias falsas. No obstante, pensamos que, si se diera el caso de un sujeto que no cree que “p”, pero persiste en aseverar “p”, entonces hay dos vías abiertas: O su aseveración es engañosa o existe, como en la mayoría de los casos, una interpretación biográfica posterior sobre la evidencia de “no p” que lleva al sujeto a juzgar, no sólo contra toda apariencia, sino contra toda evidencia, que “p”. Realmente esto suena paradójico e implausible, pero cuántas veces se añaden hipótesis *ad hoc* para seguir manteniendo ciertas convicciones, incluso empezando a saber que “p” en efecto puede ser falso.

Si centramos estas afirmaciones en el mundo emocional, tendríamos que insistir en que las emociones están íntimamente conectadas con creencias eudaimonistas y, por ende, con el proyecto personal; luego resulta demasiado fácil añadir que, si la creencia tiene posibilidades de ser sostenida aun cuando sea falsa, las emociones también juegan con este factor voluntario y son meras proyecciones del sujeto hacia la realidad –visión subjetivista. Pero esto es una conclusión demasiado rápida, cuando no falsa. De hecho, a veces da la sensación de que muchas emociones manifiestan contradicciones con las creencias que una persona dice sostener; y son las emociones las que parecen ser, incluso, más fiables, cuando uno intenta medir la veracidad de esas creencias. Las emociones no son mecanismos tan fáciles de modificar como se suele pensar, ni de cambiar a voluntad, y quizá tiene que ver en esto el factor de la creencia que radica en ellas. Muchas veces las emociones son una piedra en el zapato de las creencias adquiridas por ejemplo por comodidad o por moda, en tanto que nos devuelven a la realidad –sección 6.3.

Por tanto, ¿en qué medida la creencia tiene factores voluntarios? O dicho de otra forma ¿Es posible saber que no se da “p” y continuar actuando en base a “yo creo que p”? Sí que es posible, pero no creemos que por mucho tiempo. Esto sucede, como veíamos, si alguien tiene un proyecto y quiere cumplirlo a toda costa. Entonces, en este sentido sí que habrá un factor voluntario en la aceptación de una realidad concreta: si algún hecho interfiere con el proyecto de una persona existen mecanismos para pasar por alto ese hecho denunciante en favor de la “veracidad” de la empresa. En este caso, podemos decir que hay creencias que persisten aunque la persona averigüe que son falsas. Ahora bien, esto es algo posterior a la creencia en sí misma. Para resolver

mínimamente el caso podemos acudir a la **quinta característica de la creencia** de Williams:

Podemos explicar, en particular, lo que un hombre hace diciendo en qué cree. Es importante darse cuenta que uno no puede explicar las acciones de un hombre en términos de sus creencias sin hacer suposiciones de cuáles son sus proyectos, así como uno no puede inferir de las acciones de ese hombre cuáles son sus proyectos sin hacer suposiciones sobre sus creencias. El trío: proyecto, creencia y acción van juntos. (Williams B. , 1973b, pág. 144).

En la vida real apreciamos esta unión fácilmente. No obstante, el factor voluntario sobre persistir en una creencia falsa por mor de un proyecto, o persistir en un proyecto añadiendo hipótesis *ad hoc* es una cuestión posterior al hecho de adquirir una creencia. Williams señala claramente los factores voluntarios que entran en juego en la siguiente cita:

(...) Para la creencia tomada en su sentido completo (en contraste con el mero ‘conocimiento’), necesitamos la posibilidad de una deliberación reticente –no decir lo que creo –y la posibilidad de la insinceridad –decir otra cosa de lo que yo creo. Por lo que en un sentido, necesitamos a la voluntad; porque sólo con la habilidad que tenemos de decidir hacer una aseveración sobre lo que creo o no creo, y sólo con la habilidad que tenemos de tomar la decisión de hablar o permanecer en silencio, es que obtenemos esa dimensión que es esencial a la creencia, como algo opuesto a un estado más primitivo (el mero hecho de reproducir situaciones evidentes sobre la realidad). (...) Llegamos a una conexión entre la creencia y la decisión... Esta es, sin *embargo*, una *decisión de acuerdo a lo que decimos y hacemos, no es la decisión de creer algo*. (Williams B. , 1973b, pág. 147). (Cursiva mía).

Williams concluye diciendo que, en efecto, no podemos creer a voluntad, pero otra cosa diferente es qué hago después de adquirir la creencia y es aquí donde entra la complejidad del juicio evaluativo explicado por Nussbaum: asentir ante una forma de ver el mundo es reconocerla como verdadera. Si el juicio, como la autora dice luego, exige el discernimiento de la cognición, entonces nos acercamos más a la naturaleza de la creencia como fenómeno medianamente pasivo. No obstante, siguiendo nuestro objetivo, si al fin y al cabo ligamos intrínsecamente la creencia a las emociones y, si las emociones están enfocadas a una concepción eudaimonista de cómo debe/quiere uno vivir, entonces el factor interpretativo sobre el esquema de fines y sentimientos

relacionados a la felicidad que implica decisiones sobre la creencia, entra ineludiblemente en juego, incluso se podría considerar esencial en el proceso emocional.¹⁴⁹

Sobre la interpretación posterior de las emociones

En este momento podemos señalar la contundencia de la tesis de Taylor sobre el factor interpretativo del mundo emocional: “La interpretación es constitutiva del sentimiento (...) Esto es, (cuando tenemos un sentimiento) se presupone que caracterizamos nuestra situación en ciertos términos.” (Taylor C. , 1985b, pág. 63). El autor explica esta tesis rotunda¹⁵⁰ diciendo que el sentido de la situación que percibimos en un sentimiento es algo articulado o susceptible de articulación lingüística y requiere la aplicación de ciertos términos. Por ejemplo, en cuanto al sentimiento de remordimiento necesitamos entender lo que estaba bien o mal, en qué hemos fallado o qué hemos logrado. O podemos tener remordimiento sin saber bien por qué, y si encontramos la causa, o vemos que era infundado, entonces nuestros sentimientos pueden modificarse. Se pueden agudizar o pueden mermar dependiendo de la comprensión sobre las causas que ofrece una situación concreta, como haber hecho daño a alguien. Por lo que las emociones no sólo requieren articulación previa, sino que también permiten una posterior elaboración:

El intento de articular posteriormente es potencialmente un proceso que lleva toda la vida. En cada etapa lo que sentimos es una función de lo que hemos ya articulado y evoca tanto los desconciertos como las perplejidades que se pueden desenredar en una comprensión ulterior de la situación. Pero tanto si aceptamos el reto como si no, mientras buscamos la verdad o nos refugiamos en la ilusión, nuestras (in)comprensiones dan forma a lo que sentimos. Este es el sentido en el

¹⁴⁹ Este es el lugar idóneo para que se produzcan numerosos fallos de percepción y de actuación por parte del sujeto, como veremos en la [sección 6.4.1](#). Aunque antes podemos adelantar lo que ya visualiza Williams a propósito de exponer la quinta característica de la creencia. Como él dice: “¿Qué hay de malo, si es que hay algo, con la idea de tener un proyecto consciente para hacerme creer lo que yo quiero creer?” (Williams B. , 1973b, pág. 149). Cuando no me convence la realidad que percibo porque quiero creer algo diferente a lo que veo, tendría al alcance dos vías de acción posibles: el pensamiento desiderativo basado en querer modificar la verdad de la creencia (*truth-centred motives*) y la auto-decepción o auto-engaño, basado en no tomar en cuenta la verdad de la creencia con tal de vivir mejor o más cómodamente o sin miedos (*non-truth-centred motives*).

¹⁵⁰ La rotundidad de esta tesis la argumenta muy bien, pero se deja entrever en frases como: “Esta clase de interpretación no es un extra opcional, sino una parte esencial de nuestra existencia.” (Taylor C. , 1985b, pág. 65). O también, “La vida humana no se da sin interpretar los sentimientos.” (Ibíd. Pág. 63).

que el ser humano es un animal auto-interpretativo (*self-interpreting animal*). (Taylor C. , 1985b, pág. 65).

Este apartado está especialmente relacionado con las emociones de carácter moral, porque auto-interpretarnos en este sentido nos ayuda a construir un mapa moral de nosotros: “Contrastamos motivaciones como más altas, claras, serenas con las más superficiales, enclaustradas o problemáticas, desde donde podemos vernos como agentes que potencialmente crecemos/maduramos (*growing beyond*) sólo cuando podemos llegar a experimentar las cosas desde este punto de vista.” (Ibíd. Pág. 67). Cabe añadir igualmente que lo interesante desde la posición de Taylor es que este tipo de valoraciones sobre nuestras motivaciones –Taylor las denomina evaluaciones fuertes (*‘strong evaluation’*) –, que permiten establecer una mínima definición de qué es lo que queremos y qué es importante para nosotros (luego se trata de un campo más amplio que las cuestiones morales), están entrelazadas con la experiencia emocional.

Por eso, si tenemos en cuenta la necesidad de interpretar los sentimientos y, a su vez, intentamos buscar un equilibrio entre los aciertos del voluntarismo estoico y la afirmación de que la creencia es constreñida por una suposición de verdad, podríamos servirnos, aunque en un sentido distinto al que la emplea Williams, de **la segunda característica de la creencia**: “La forma más directa de expresar la creencia de ‘*p*’, es hacer una aseveración (*assertion*). (...) La aseveración que yo hago, (...) es la aseveración de *p*, y no la aseveración de ‘yo creo que *p*’.” (Williams B. , 1973b, pág. 138). De hecho, como sigue explicando, en nuestro hablar cotidiano no es lo mismo responder a la pregunta de “¿a qué hora sale nuestro vuelo?” diciendo “creo que a las 17:50”, que diciendo simplemente “el vuelo sale a las 17:50”. La confianza que el oyente deposita en la segunda respuesta es mayor en tanto que parece un dato de conocimiento cierto antes que una creencia. Aunque sea falsa la creencia, si la persona no tiene intención de engañar, haciendo esta última aseveración parece más convencida del estado de cosas –la hora de salida del vuelo. De todas formas, lo que nos interesa recalcar de esta segunda característica es un apunte que hace Williams al tipo de aseveración de “yo creo que *p*”: es una aseveración con alusiones autobiográficas.

Aunque muchas veces en las emociones de una persona parece que, más bien, existen creencias de pleno convencimiento sobre el mundo –aseveramos que “*p*” – nuestra posición es que deberíamos adoptar una postura prudente: las emociones proyectan creencias identitarias, por eso, si uno no quiere caer en una pasión o en una

ceguera intelectual o fanatismo emocional, debería aseverar sus creencias eudaimonistas en un formato autobiográfico, en tanto que tienen que ver con la apertura hacia la aceptación de un hecho y en tanto que se puede requerir opciones de maniobra posteriores si la creencia no es adecuada. Por ejemplo, el caso de Otelo muestra una pasión –una *emoción* exacerbada y fanática, como los celos –sobre algo que no sucedía en realidad, pero era incapaz de ver (que Desdémona no le engañaba); por lo que la actitud prudente respecto a la creencia que subyace a la emoción es, quizá, la que hemos mencionado.

No obstante, siempre puede existir el problema que comenta Taylor a continuación, y que nos sirve de enlace a la siguiente sección: “Cuando uno ofrece una caracterización, estos sentimientos abren la cuestión de si la caracterización es adecuada o si no es incompleta o distorsionada.” (Taylor C. , 1985b, pág. 64).

6.2. El carácter significativo de las emociones

Esta sección tratará la adecuación o racionalidad de las emociones en su carácter significativo. Si bien hemos visto que las corrientes científicas se centraban en el objeto o estímulo para explicar la inteligibilidad de la emoción –basada sólo en la causa-efecto de la emoción –la mayoría de las teorías filosóficas se centran en el objeto formal, es decir, en la evaluación del objeto que hace que, dado un estímulo, sea pertinente o adecuado tener una emoción u otra. Nosotros intentaremos argumentar que el objeto y el foco –y no sólo el objeto formal o evaluación – son también sumamente importantes para la adecuación, no tanto en función de la evaluación en sí misma, sino en función de una posible corrección o educación de lo que puede ser realmente valioso para una persona.

Para ello contamos con tres palabras clave: la significación, la adecuación y la objetividad de las emociones. Las tres están entrelazadas porque la emoción hace sonar la alarma sobre la modificación o exaltación de un objeto relevante para la persona (significación) mientras que se da una evaluación de la situación pertinente (adecuación). La evaluación puede ser coherente o no con el elemento significativo y puede estar fundada –o infundada –en las propiedades reales del objeto siendo este doble sentido el de la *objetividad*.

Así pues, en primer lugar, lo que la *adecuación* emocional intenta explicar es qué hace de un oso enfurecido un objeto/situación amenazante, por el que es racional sentir miedo; o qué hace que la exposición pública al ridículo sea una situación vergonzosa, por la que sea racional sentirse abochornado,¹⁵¹ etc.: “La adecuación de una emoción depende, ampliamente, de si uno tiene la suficiente garantía perceptiva para realizar la evaluación implícita en el objeto formal.” (Helm B. , 1994, pág. 322). Esta garantía perceptiva se explica desde las distintas teorías sobre las emociones: la fenomenológica, el cognitivismo, el realismo ontológico, etc. Sin embargo, la adecuación es un tópico estudiado más especialmente desde aquellas visiones que provienen del cognitivismo:

Es un mérito de las teorías cognitivistas el haber señalado que las emociones y la razón no son dos elementos opuestos. Pues, por un lado, las emociones se basan en cogniciones y a su vez fundan y justifican cogniciones; y por otro lado, son actos de carácter emocional los que nos aportan información sobre el mundo de modo que no se trata de meras reacciones corporales. (Vendrell I. , 2009a, págs. 235-6).

No obstante, aunque ciertamente sea un mérito del cognitivismo, su forma de explicar la racionalidad o adecuación de la emoción ha sido criticada. Hemos visto anteriormente que, en efecto, hay creencias que subyacen a las emociones, y aquellas pueden ser verdaderas o falsas, pero aunque haya una creencia falsa en el fondo de la emoción, no se puede decir que la emoción sea falsa. Si el cognitivismo tuviera razón en la explicación de la adecuación emocional, ante un cambio sobre el contenido de una creencia, la emoción cambiaría inmediatamente. No obstante, se puede decir que esto ocurre a veces con las emociones/creencias irrelevantes, pero no siempre. Aun así, el cognitivismo de Martha Nussbaum sí que da razón de este fenómeno complejo: su concepción evolutiva sobre las emociones engloba estos fenómenos porque el peso de situaciones vividas en la infancia o creencias arraigadas desde muy temprano hacen que ciertas emociones persistan aunque el agente dude de la verdad de la creencia que hay detrás, por ejemplo, emociones de apego y rechazo o que llevan detrás creencias políticas, creencias religiosas o morales; a modo de ejemplo:

(...) Algunas reacciones de odio o de asco hacia determinados grupos humanos pueden ser evitadas mediante una educación moral buena; y sin embargo, el odio

¹⁵¹ La definición podría ir también a la inversa, esto es, qué hace que una respuesta emotiva ante cualquier objeto sea una respuesta adecuada o racional.

volverá a surgir siempre, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, como si tuviera una raíz profunda en nuestra personalidad. (Nussbaum M. , 2008, pág. 269).¹⁵²

Esto significa que Nussbaum explica la adecuación desde el foco emocional – aquello que el sujeto considera significativo –y por eso da razón de este tipo de fenómenos ante los que el cognitivismo estándar no responde. Sin embargo su visión cognitivista sigue sin explicar algunas facetas del carácter significativo de las emociones, por ejemplo, por qué una emoción afecta al agente de un modo distinto a cuando éste tiene sólo una creencia sobre el mismo objeto sin ser por ello afectado – hecho que da razón a que la adecuación emocional se evalúa por parámetros distintos a la adecuación de una creencia epistémica.

Por esta razón, y a modo de contraste con las visiones cognitivistas, veremos la adecuación emocional desde la perspectiva de las “teorías del sentir no reduccionistas” porque pensamos que pueden ofrecer un panorama más completo sobre la psicología humana. Son teorías que incluyen también a la cognición en la emoción pero se niegan a aceptar que una emoción se trate sólo de una creencia o de un “levantamiento del pensar”, como diría Nussbaum, sin que haya un tono afectivo esencial. No obstante adelantamos que una gran parte de las visiones sobre las emociones inclinan la balanza de la adecuación al lado opuesto del modelo cognitivo de intencionalidad y tratan las emociones desde la intencionalidad de un estado mental propiamente fenomenológico, es decir, como si fueran una proyección del sujeto; esto es, el sujeto proyecta sus deseos, aspiraciones y valores en el mundo de acuerdo a sus predisposiciones actitudinales y psicológicas. En este sentido, cuando se intenta explicar qué hace de un oso enfurecido un objeto/situación amenazante por el que es racional/adecuado sentir miedo, parece que se olviden de la relevancia del “oso enfurecido” y se centren en las propiedades del sujeto en tanto que ve en el oso un objeto amenazante, esto es, la adecuación depende de la respuesta emocional en sí misma.

En segundo lugar, el carácter *significativo* de las emociones tiene que ver con aquello que hace que una persona dé valor a un objeto y, al mismo tiempo, con aquello

¹⁵² Por este motivo, una “educación moral buena” debe incluir el aprendizaje de la “humildad” en el sentido de ser consciente de la posibilidad de tener equivocaciones epistemológicas, fallos morales o creencias inadecuadas en tanto que, sosteniéndolas y llevándolas a la práctica, hacen daño a los demás – sección 7.4. No obstante, aun así puede ocurrir la persistencia de creencias erróneas o cualquier fallo mencionado. Esto implica la complejidad de la capacidad volitiva del ser humano así como de la consciencia de la identidad ligada al orgullo propio o vanidad.

que hace que una persona responda coherentemente ante la afectación favorable o desfavorable de ese objeto,¹⁵³ y esta última parte es lo que trata la objetividad. Siguiendo a Helm:

Contrariamente a las teorías cognitivistas de las emociones defiende que las emociones son sentimientos (...) porque son una clase distinta de sensibilidad al significado de la situación propia. (...) Esta clase de sensibilidad requiere que el significado sea independiente de cualquier estado mental particular del sujeto, y sea este el sentido de *objetivo*. (Helm B. , 1994, pág. 320).

Por tanto y en tercer lugar, la *objetividad* de la emoción hace referencia a que si una respuesta no es adecuada en tanto que no hay un patrón de emociones interconectadas y proyectadas desde un foco común entonces hay un fallo racional. En este caso, se debe revisar la atención o el valor depositado en el objeto desde el foco, ya que no parece tener el valor que se pensaba, puesto que, siguiendo a Helm, el valor depositado en los objetos parece ser independiente de cualquier estado psicológico del sujeto. Helm llega a explicar la objetividad de las emociones –al menos hasta su *review* de 2009 – sin salir del sujeto que es, al fin y al cabo, el que otorga valor y significado a los objetos. Lo interesante de la teoría holista de Helm es que la objetividad no es incompatible con la manifiesta relatividad del significado para cada sujeto particular.

No obstante, nosotros creemos también en un segundo nivel de objetividad: *en la respuesta emocional adecuada se puede incluir la relevancia ontológica de los objetos y el peso moral ante lo que la persona responde*. Es decir, nosotros añadiremos al hilo de la idea de objetividad como un valor independiente de cualquier estado psicológico del sujeto *que el carácter significativo de las emociones también apunta a que los sujetos puedan tener una visión eudaimonista lo más real posible sobre sus estados afectivos y sobre aquello que vale la pena incorporar a su sistema de fines y valores*. Todo ello nos permite hablar de la adecuación emocional en dos sentidos: el primero es que una emoción puede ser inapropiada en su evaluación o estar equivocada en la magnitud del objeto. En el caso de ser una emoción inapropiada en su evaluación habría que revisar el foco, como veíamos con Helm; sin embargo, en el caso en que haya un

¹⁵³ Hemos tomado la palabra “significativo” de esta sección de la explicación de Helm sobre el funcionamiento de una emoción. En sus palabras, “[que algo sea] significativo tiene que ver con que es un objeto adecuado para la emoción en general y con que es un objeto digno de ser perseguido o evitado.” (Helm B. , 1994, pág. 328).

error de percepción en la magnitud del objeto de la emoción, se debe educar la mirada hacia las propiedades del objeto; esto es, la falta de percepción puede ser debida a la inexperiencia, a la falta de madurez, a la ignorancia, a tener prejuicios, a no prestar atención a la realidad, etc. El segundo sentido de la adecuación es que lo dicho permite, de alguna manera, que una emoción pueda informar sobre la necesidad de un cambio de perspectiva en el esquema de valores de una persona.

Ahora bien, la adecuación en la disciplina filosófica no tiene unanimidad de criterios debido especialmente a lo que se entiende por “emoción”:

Aunque la tesis sobre la “racionalidad de las emociones” ha sido ampliamente defendida, el significado exacto de la misma difiere de un autor a otro, de modo que no podemos hablar de una unanimidad a la hora de comprender esta noción. En cierto sentido, las diferentes posiciones al respecto varían según lo que se entienda por una “emoción”, depende también del concepto mismo de “razón” con el que se esté operando y por supuesto también depende de la óptica a partir de la cual se contemple la relación entre estos dos conceptos. (Vendrell I. , 2009b, pág. 92).

Para un mejor trato de los problemas filosóficos que surgen de aquí, abarcaremos la variabilidad en la comprensión de la “emoción” o de la “razón” que señala la autora en un tipo de variabilidad conceptual más concreta: la intencionalidad de la emoción. Si la significación emocional se manifiesta en su adecuación, y la adecuación tiene que ver con el valor que otorga un sujeto a los objetos con los que se relaciona y por los que responde apropiadamente, parece que lidiamos con dos tipos de intencionalidad contradictorios que, no obstante, se expresan en la misma fenomenología emocional: la atribución personal del valor a ciertos objetos (valor subjetivo) y el impacto de situaciones externas que nos afectan pasivamente (valor objetivo). Según nos decantemos por la primera o la segunda, entenderemos la adecuación emocional respectivamente como similar o idéntica a las conaciones (*world-to-mind direction of fit*) o similar o idéntica a las cogniciones (*mind-to-world direction of fit*). Aquí cabe advertir que, si bien una concepción de la intencionalidad de la emoción “conativa” es más afín a las teorías del sentir, hay visiones cognitivistas, como la de Solomon, que también entienden la adecuación desde la intencionalidad conativa. Para Solomon, “uno no se enfada porque el comentario sea ofensivo: el comentario es ofensivo en virtud de su ser un objeto para la ira.” (Solomon, cit. Helm B., 1994, pág. 323). Nussbaum critica

la postura de Solomon en la misma línea que Helm porque, según su visión, en una emoción no cabe que alguien se equivoque en su aspecto significativo, o que no haya adecuación, sino que una emoción siempre será adecuada para el sujeto que la manifiesta.¹⁵⁴ Luego, como reclama Helm, una plena adecuación de las emociones requiere que el significado del objeto de la emoción no sea conceptualmente anterior a la emoción misma –como plantearía el cognitivismo o el proyeccionismo – sino que se dé a través de ella y que sea independiente de cualquier estado psicológico del sujeto – i.e. independiente de deseos y creencias.

El trato de Helm sobre este tópico es genuino en el sentido en que defiende la fenomenología de las emociones como irreductible a cualquier otro estado, pero tampoco es la suma de ellos: “¿Las emociones son cogniciones o conaciones? (...) Las dos... y ninguna.” (Helm B. , 2009, pág. 250). En efecto, incluye a ambas, pero si la filosofía ha entendido las cogniciones y conaciones como mutuamente excluyentes y exhaustivas, entonces hay que buscar un “camino alternativo”, como señala el autor, para comprender la significatividad de las emociones.

Por ello, en esta sección tenemos dos objetivos: el primero es una doble advertencia que tiene que ver con las dos caras de la intencionalidad. En primer lugar, advertir sobre la facilidad de subjetivizar la fenomenología de las emociones cuando la adecuación se basa en una forma de intencionalidad desiderativa, puesto que sería difícil intervenir en su corrección o modificación; y la educación o gestión emocional sería algo poco factible. En segundo lugar, advertir que entender la emoción en los mismos términos que la intencionalidad cognitiva no hace justicia a los proyectos y aspiraciones personales que mueven –emocionan –a la persona. El segundo objetivo es poder mostrar que existe la posibilidad real de errar en la respuesta emocional porque hay un fallo en la percepción de las características del objeto hacia el que se responde –el valor no es adecuado o correcto –y que, a su vez, adquirir consciencia sobre el fallo implica la modificación del *foco* de la emoción.

¹⁵⁴ “Son nuestras pasiones –y nuestras emociones en particular –las que conforman este mundo y constituyen el marco dentro del que nuestro conocimiento de los hechos tiene algún significado, alguna relevancia para nosotros. (...) las emociones no se aplican a un marco de valores sino que lo facilitan dotando a nuestra experiencia de algún significado.” (Solomon, cit. Helm B. 1994, pág. 323).

Estado de la cuestión

Así pues, como hemos visto en la sección anterior, las creencias que radican en las emociones son perspectivistas, como cualquier estado mental de carácter intencional, no obstante, una emoción se dirige afectivamente hacia algo del mundo que a la persona le interesa o que rechaza, y según el grado de afectividad con el que reacciona conocemos también el grado de significatividad depositado en el objeto al que se refería la emoción. Por eso, la contemplación del objeto está normalmente investida de un valor atribuido desde la subjetividad. El perspectivismo se podría definir de la siguiente manera: “Poseer estados intencionales es poseer una subjetividad, un modo peculiar de concebir las cosas, una interioridad. (...) La especificación correcta de dicho contenido intencional debe respetar la perspectiva del sujeto, su modo de concebir las cosas.” (Moya C. , 2004, pág. 21). Las emociones son, pues, intencionales, o necesitan de contenido proposicional, pero es un tipo de proposición mediada por la forma de ver del sujeto: “No es como recibir una instantánea del objeto, sino que requiere observar el mismo a través de nuestra propia ventana. *Sea acertada o no*. No se trata de una versión mecánica de la intencionalidad.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 150). (Cursiva mía).

Llegados a este punto, entramos en nuestro primer objetivo: analizar el inevitable riesgo de deducir, de todo lo dicho sobre la perspectiva personal, que la significación o racionalidad de las emociones, en tanto que estados afectivos, pertenecen únicamente al terreno de la subjetividad. Esto lleva a dos teorías distintas: el modelo proyccionista (proposición 1) ligado muchas veces a la teoría emotivista y neo-sentimentalista de las emociones o afines a ella, aunque no sea una ligazón necesaria; y el modelo desiderativo (proposición 2.):

1. **A)** Si el objeto de la emoción está investido del valor personal asignado entonces, **B)** podríamos percibir la realidad también de forma distinta de acuerdo con aquello a lo que uno, por motivos personales o autobiográficos, asigna valor; pero si esto es así, **C)** lo que una persona evaluara de la realidad, tras interpretar la emoción o el valor que el objeto tiene y por el que se tiene la emoción, siempre sería *correcto/adecuado* para ella –una tercera persona no podría intervenir en la corrección de una evaluación o del *objeto formal*.
2. **A)** Las creencias emocionales tocan el proyecto de vida de las personas porque el objeto de la emoción tiene una intencionalidad característica: está

impregnado con el prisma de la primera persona; **B)** por tanto, puede ser que una persona trate de acomodar, más bien, el mundo a su experiencia emocional, que incluye su propia experiencia desiderativa.

Respecto a los ítems 1.A), 1.B) y 2.A) parecen ser correctos. Mientras que 1.A) y 1.B) apoyan el perspectivismo y la necesidad de la interpretación y asignación de significado a los hechos relevantes que causan emociones, 2.A) reivindica las creencias eudaimonistas que subyacen a las emociones. Lo que, quizá, no es correcto es las implicaciones que parecen seguirse de ahí. Analizaremos primero las premisas 1B) y 1C). En este sentido, lo que se deduce es correcto a primera vista, pero tienen una vertiente subjetivista que no está exenta de crítica. El modelo proyccionista parte desde lo dicho en 1C): las emociones son adecuadas en tanto que ellas mismas son razones para una evaluación pertinente del objeto. A modo de ejemplo, este modelo corrobora que un comentario es humillante porque el sujeto de la emoción se ha sentido humillado. Así pues, la proposición 1 se tratará a lo largo de la sección 6.2.1. Aquí veremos, en primer lugar, el modelo proyccionista en su vertiente moral: el emotivismo. En segundo lugar veremos una versión actualizada y matizada del emotivismo, el neo-sentimentalismo, así como la teoría perceptivista –*perceptual theory*– desde la que pensamos, se sostienen los argumentos subjetivistas. Adelantamos, no obstante, que son modelos difíciles de contrarrestar con una crítica sólida ya que, al parecer, la argumentación que ofrecen es más o menos correcta de acuerdo al tipo de emoción; aunque es parcialmente incorrecta en su aplicación moral. De hecho, sostener un modelo subjetivista en una propuesta moral traería consecuencias desastrosas para la acción y educación morales; pero al mismo tiempo, considerar la impronta moral de las emociones y su consecuente motivación como algo irrelevante tampoco es una actitud muy prudente.

En cuanto a la proposición 2, será tratada en la sección 6.2.2. Veremos otra concepción subjetivista de las emociones en su sentido desiderativo. Se trata de una concepción más simple pero sus respuestas son de un calado metafísico significativo. Para poder desarrollar nuestro objetivo más importante –incluir la relevancia moral y ontológica del objeto en la adecuación– se necesita también de los argumentos ofrecidos en la esta sección contra el modelo desiderativo. Somos conscientes de la solidez de la teoría clásica de la adecuación emocional, pero creemos que, si es posible la gestión y la educación emocionales, la lógica de la adecuación debe ampliarse en algunos casos –

casos morales especialmente –a la relevancia del valor del objeto que, a su vez, es sentido a través de la emoción. Para ello, adelantamos que uno de los mayores argumentos para esta ampliación surge de un préstamo que tomamos de Robert Kane: si las emociones contienen creencias eudaimonistas y atribuciones personales de valor a las cosas, además de una fenomenología que no permite desmembrar la emoción en cognición y conación porque se dan juntas en una misma respuesta afectiva, las emociones permiten juntar el valor subjetivo con la realidad objetiva de la siguiente manera: “Amar algo, cualquier cosa, (sea este un recuerdo entrañable u otra persona), es querer que exista –que sea *real*.” (Kane, 2010, pág. 133).

6.2.1. Sobre el emotivismo, la teoría perceptivista y el neo-sentimentalismo en la adecuación moral.

Comentarios a 1B) y 1C)

Cuando relacionamos la emoción con un juicio evaluativo, queremos decir que el contenido representacional de la emoción lleva a hacer valoraciones como: “esto es bueno o malo”, “me quita la esperanza o me da ánimo”, “viviré mejor o peor”, etc. Luego, en efecto, como dice Nussbaum, *la emoción va ligada necesariamente a ver cuáles son las creencias de una persona, no de si esas mismas creencias son verdaderas o falsas*. Por lo tanto, de una emoción, como la aflicción, tendremos que decir que puede ser inapropiada en lugar de que es falsa. No es lo mismo decir de una creencia que es falsa o verdadera que decir de una emoción que es falsa o verdadera—no tendría mucho sentido a pesar de que en el suelo emocional yazga una creencia. El *perspectivismo afectivo* es, pues, lo que dificulta el trato de la adecuación emocional.

La premisa 1C (“lo que una persona evaluara de la realidad, tras interpretar la emoción o el valor que el objeto tiene y por el que se tiene la emoción, siempre sería *correcto* para ella”) toca algunas intuiciones potenciadas por el modelo que explica la adecuación o racionalidad emocional desde el proyeccionismo de los estados psicológicos en una apertura al subjetivismo de los valores. Con este precedente, en primer lugar se explicará brevemente la posibilidad de lo que presenta 1C desde una de las visiones a la que daba lugar el *panorama bipartito* de la concepción del mundo que trae el cientificismo: el proyectivismo o emotivismo. Posteriormente, una vez analizada la postura a la que acuden los partidarios de la adecuación subjetiva, la teoría

perceptivista, también veremos brevemente la propuesta neo-sentimentalista. Ésta es una vertiente separada del emotivismo aunque hunda sus raíces en él, pero también es una postura más abierta porque cuadran en ella dos visiones: los teóricos del neo-sentimentalismo pueden defender o bien que la justificación de las evaluaciones morales en sus mismas respuestas-dependientes del objeto evaluado (emociones) se realiza de acuerdo con el nivel de afectación del sujeto; o bien defienden la justificación de la evaluación moral acudiendo al realismo ontológico: existen valores en el mundo y las emociones son percepciones del valor, por tanto, la emoción relativa a la percepción del valor es adecuada y se justifica en sí misma –de nuevo, la teoría perceptivista sostiene el argumento.

El proyeccionismo en su vertiente emotivista

Si es el sujeto el que otorga valor a los objetos desde su perspectiva, entonces los “objetos” o partes de mundo relacionados con los valores morales no están exentos de la postura subjetivista. Uno de los ejemplos del proyeccionismo en valores morales es el emotivismo clásico propuesto por Hume:

Quando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía [es decir, la ciencia], no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. (Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, libro “III, parte 1ª, sec.1).

Si existen propiedades morales, sólo existen en calidad de expresiones proyectadas de los sujetos desde un fondo psicológico o actitudinal que viene dado de alguna forma. Ante un asesinato, por ejemplo, que una persona reaccione sintiendo rechazo es una proyección que habla de una cuestión moral pero eso, según Hume, no significa que el asesinato sea malo en sí mismo puesto que no hay propiedades “objetivas” que adviertan que hay algo malo, *vicioso* o censurable en ese hecho. En la cita aparece en el trasfondo del escenario uno de los causantes de esta “creencia”: “la moderna filosofía”. Esto es, dada la concepción científica del mundo, la adecuación emocional para Hume es similar al estado de las percepciones sentidas: los colores, olores, etc., en las que hay alguna posibilidad de variación intersubjetiva y no indican la existencia real de rasgos, en este caso, morales en el mundo. De hecho, lo único que

existe en el mundo, según la cosmovisión lanzada por la ciencia moderna, son cualidades susceptibles de atributos matemáticos: “«Extraed los ojos, orejas y narices de todos los animales que viven», dijo [Galileo], y continuará habiendo objetos con forma, medida y movimiento, pero los colores, sonidos y olores de las cosas serán «aniquilados». La existencia misma de estas propiedades depende de las reacciones de los receptores.” (Stroud, 2015). Que las propiedades “secundarias” de las cosas sean aniquiladas y no las propiedades primarias, como la medida o el movimiento, está relacionado con que aquéllas provocan algún tipo distintivo de sensaciones e impresiones en el sujeto.

Entonces, según esta concepción, si existieran individuos capaces de emitir alguna descripción sobre el mundo que no fuera una reproducción de propiedades matemáticas, sino que tuvieran algún tipo de propiedad no medible, como es una evaluación moral o metafísica, esos individuos sólo estarían proyectando en el mundo ciertos estados subjetivos. No obstante, el problema viene, primero, en cómo dar razón de que estos individuos tienen creencias en la medida en que individúan características del mundo tal cual es en sí mismo siendo que la creencia tiene un “sesgo” perspectivo y, segundo, un problema todavía mayor, cómo se explica la posibilidad de proyectar en el mundo creencias morales desde situaciones hipotéticamente no-morales, sin postular que nuestras evaluaciones sean absolutamente arbitrarias:

Si la estrategia de las explicaciones desenmascarantes¹⁵⁵ quiere triunfar, el proyectivista moral debe ser capaz de individuar la respuesta interna del agente (que constituye presuntamente el *contenido* a ser proyectado en el mundo) sin que dependa en ningún nivel de la atribución de características morales al mundo (W) [mundo como es en sí mismo desde la visión científicista]. (Corbí, 2012, pág. 97).

Es decir, defender esta concepción dividida del mundo nos lleva a entender nuestra propia experiencia en un nivel bastante extraño a nosotros mismos porque, además de la razón que señala Corbí sobre la dificultad de individuar una propiedad en un estado mental a ser proyectado sin que exista *realmente* ese contenido concreto, el conocimiento que obtenemos a través de nuestros sentidos es teóricamente separable de

¹⁵⁵ “Llamaré a una explicación que [...] explica la creencia sobre algo sin tener que suponer que la creencia es verdadera, una *explicación desenmascarante*. Esto revela la base o la fuente de una creencia que no está conectada de forma correcta con su verdad. Por tanto, esto desenmascara o expone una creencia o una apariencia por lo que es –una ilusión, una creencia falsa o una mera apariencia.” (Stroud, cit. Corbí (2012), pág. 220. Nota al pie n. 13, cap. 4).

lo que creemos que está en el mundo independientemente de nosotros. De hecho, sostener el planteamiento subjetivista nos llevaría a lo que Stroud deduce: “He defendido que la concepción de la experiencia o la sensación que se necesita para hacer convincentes, o incluso razonables, estos planteamientos subjetivistas¹⁵⁶ es una concepción muy restringida y austera del tipo de experiencia que somos capaces de tener.” (Stroud, 2015).¹⁵⁷

El proyeccionismo por tanto, reduce las propiedades valiosas de las cosas a una cuestión de respuesta subjetiva precisamente porque las propiedades objetivamente valiosas son dudosas en sí mismas. Lo curioso del caso es que, aplicando este reduccionismo a las respuestas morales, ni siquiera Hume concede una absoluta arbitrariedad al proyectar sentimentalmente el mal (doloroso) o el bien (placentero) ante, por ejemplo, un asesinato, puesto que indica que la gran mayoría de los sujetos lo reputarán como vicioso debido al funcionamiento de nuestra naturaleza humana. Entonces, si partimos desde la experiencia restringida a la que obliga la concepción bipartita del mundo, ¿cómo damos razón de un juicio moral o cómo atribuimos a una expresión el calificativo de ‘moral’ sin caer en una absoluta arbitrariedad, esto es, sin llegar a decir que un acto es cruel ‘porque me desagrada’?¹⁵⁸ Sólo hay dos caminos para responder: el de una descripción puramente aséptica de los hechos, por ejemplo, en un asesinato, en conexión con una colección de respuestas subjetivas mayoritarias o, también, “una dilucidación plenamente satisfactoria del subjetivismo de los valores debe aportar una explicación convincente de esta actitud específica [pensar que algo es cruel] y lo debe hacer únicamente en términos de sentimientos.” (Stroud, 2015).

¹⁵⁶ A modo de resumen, los planteamientos subjetivistas versan sobre el estatus que tienen en el mundo cosas como “la belleza, los colores, los sabores y los olores, la causalidad y los valores de las cosas. (...) Estas experiencias y sensaciones [sobre este tipo de cosas] no se consideraban experiencias de cosas realmente presentes en el mundo al que estas creencias hacen referencia. Encuentran su naturaleza o su origen únicamente en nosotros y, por tanto, sólo revelan alguna cosa sobre nosotros, los sujetos perceptivos a quienes pertenecen las experiencias.” (Stroud, 2015)

¹⁵⁷ “Con esta experiencia sensorial limitada, ¿tendríamos en algún caso los recursos imprescindibles para poder concebir un mundo independiente y llegar a comprender los tipos de pensamientos necesarios para poder darle sentido en tanto que independiente de nosotros? Mi sospecha es que la respuesta a esta cuestión tan genérica es que probablemente no.” (Stroud, 2015).

¹⁵⁸ Stroud trae a colación una cita de Russell que encarna perfectamente la resistencia a la arbitrariedad moral: “No veo la manera de refutar los argumentos a favor de la subjetividad de los valores éticos, pero me encuentro incapaz de creer que todo lo que hay de doloroso en la crueldad sin sentido es que a mí no me agrada.” (Russell, cit. Stroud, 2015).

Así pues, en primer lugar, podríamos intentar ver, siguiendo lo que Corbí propone, que, si la estrategia desenmascarante quiere triunfar, nuestras respuestas morales deben atender a descripciones asépticas o científicas –puesto que las características morales no existen realmente –en la descripción de cualquier hecho. En este sentido, no tendría por qué afectarnos –o sí, pero daría igual –el siguiente relato de Svetlana Alexievich: “A veces masacrábamos aldeas enteras en venganza por uno de nuestros chicos. Por ese entonces me pareció bien, ahora me horroriza. Recuerdo a una niña pequeña echada sobre el polvo como una muñeca rota sin piernas ni brazos.” (Alexievich, 1992, pág. 23). Equiparar una asignación de valor supuestamente arbitraria a que esta pequeña niña fuera mutilada por los actos que “simplemente tienen lugar en el mundo” (como tirar bombas) al hecho de, por ejemplo, coger un ciempiés y quitarle algunas patitas o de ver podar los árboles de las ciudades –también se mutilan sus miembros —y que tengan la potencialidad teórica de afectarnos de la misma manera, hace que la parte humana con la que acogemos/damos sentido al mundo sea algo absolutamente grotesco y frívolo, ante lo que el más acérrimo subjetivista o científicista estaría dispuesto a pronunciarse. En cualquier caso, dando por supuesto que es posible que estos individuos que habitan el mundo *tal cual es en sí mismo* hagan evaluaciones – y discutan por ellas, mueran por ellas o vivan tratando de hacerlas accesibles a todos, etc. – parece que sí que existen proyecciones morales no arbitrarias y, si estas proyecciones han sido de alguna forma individuadas desde algunas características del mundo, parece que existen hechos en los que su *contenido* afecta de una manera *sustancial* a las creencias, descripciones, motivaciones y acciones de estos seres. Sería muy difícil poder hacer una descripción aséptica o medir con la misma vara el hecho de una niña cuyos miembros han sido mutilados por el uso de armas con el hecho de un árbol cuyas ramas son podadas. Y aquí tenemos la gran diferencia: *el término usado para referir al objeto por el que se hace una evaluación* –persona –*es una descripción sobre el mundo en sí misma moral*. Además, no es al mundo tal y como es en sí mismo al que le interesa la existencia de características relevantes que nos afecten sustancialmente, sino a nosotros, los seres humanos, que estamos verdaderamente interesados en las características morales y nos disgustamos con otros cuando pensamos que sus descripciones sobre otros seres humanos o sujetos morales son erróneas.

Veamos ahora la segunda estrategia del subjetivismo: una proyección moral debe explicar su relevancia o su nivel distintivo de proyección en términos de sentimientos.

Pero si empezamos igualando experiencias de sentimientos morales con otro tipo de experiencias en las que existen también otras sensaciones/sentimientos, vemos que nos cuesta, de nuevo, dar sentido a la complejidad de nuestra experiencia. Como Corbí comenta: “Mi sugerencia global es que la individuación de características morales debe hacer frente a constricciones que otras características dependientes-de-respuesta como ‘ser asqueroso’ o ‘ser divertido’ no necesitan.” (Corbí, 2012, pág. 99). Para poder ver si todas las experiencias que contienen sentimientos o impresiones son cualitativamente idénticas en sus niveles de individuación y, con ello, de proyección, comenzamos por un apunte que hace Williams respecto al subjetivismo moral. Para el autor, una de las proposiciones del subjetivismo moral es que “los juicios morales de un hombre meramente consignan (o expresan) sus propias actitudes”. Pero el agudo análisis de Williams sobre su puesta en práctica indica lo siguiente: “Si así fuera, serían simplemente observaciones autobiográficas reemplazables por (...) “mi actitud hacia esto es...”, “mi sentimiento hacia esto es...”. Pero, si así fuera, no existirían desacuerdos morales interpersonales.” (Williams B. , 1998, pág. 29). Pero resulta que en la realidad ocurre que estamos colmados de discusiones políticas y morales. En este mismo sentido, tampoco parece que sea idéntico que un sujeto responda con la emoción del asco o rechazo ante una propiedad asquerosa que el que un sujeto responda con una emoción de resentimiento ante una propiedad humillante, por ejemplo.¹⁵⁹ En la primera, no pedimos cuentas normalmente al sujeto al que le disgusta el queso curado y reacciona sintiendo asco ante su presencia porque se trata de propiedades enteramente subjetivas y con una variabilidad intersubjetiva amplia; en cambio, podemos pedir cuentas a aquél que responde con asco y repugnancia ante una persona de diferente credo, por ejemplo. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre ellas? Porque según la concepción científica del mundo no debería haber ninguna. La respuesta es, de nuevo, que *el tipo de objeto que alcanza la percepción hace cambiar substancialmente el nivel de nuestras respuestas, accediendo así a las propiedades morales*. Asimismo, como Williams señala:

¹⁵⁹ Nuestros argumentos para defender esta situación de no identidad de ambos tipos de evaluaciones (gustos/emociones morales) se basan en la cotidianeidad de nuestras mismas expresiones y respuestas, por lo que alguien podría criticar que caemos en la circularidad; no obstante, todavía no se ha desarrollado del todo el argumento a base de ejemplos reales y, en efecto, pensamos que, precisamente, es en muchas de nuestras respuestas afectivas que se indica que hay propiedades relevantes en las situaciones que percibimos

(...) Por oposición a las meras expresiones de gusto o preferencia, por ejemplo, en materia de alimentos, (es que) tomamos muy en serio la idea de que un hombre esté equivocado en sus puntos de vista morales; por supuesto que el mismo concepto de concepciones o *ideas* morales marca aquí una diferencia al inclinarse, como lo hace, más bien en la dirección de la creencia [esto es, la creencia aspira a la verdad] que en la dirección del mero gusto o preferencia. Es precisamente una nota de la moralidad el que *de gustibus non est disputandum* no es una máxima que se aplique a ella. (Ibídem. Pág. 30).

Si esto es así, entonces para la adecuación de las evaluaciones morales se requiere algo más que la adecuación basada en objetos dependientes de respuesta porque sus propiedades no están sujetas a variaciones arbitrarias, contrariamente a los gustos. Si el subjetivista insiste en decir que aunque varíe la respuesta propia ante algunas situaciones “morales” sigue siendo, al fin y al cabo, la expresión de una actitud, entonces tenemos lo siguiente:

(...) cabe preguntarse qué son estas sensaciones o actitudes que expresamos. Si simplemente no me agrada un determinado tipo de acción y manifiesto mi desagrado sin decir realmente que no me agrada, no manifiesto de esta forma *desaprobación* hacia esta acción. Simplemente, manifiesto mi desagrado. (Stroud, 2015).

Con esto Stroud quiere decir que se necesita una creencia evaluativa añadida sobre la consideración de una acción como cruel y no basta sólo con expresar –o no expresar –sensaciones. En nuestra forma de hablar, ciertamente ocurre que con los juicios morales usamos las expresiones de “correcto” o “incorrecto” en contraste con los juicios proferidos sobre gustos; esto es, no tendría sentido –aunque sintamos la tentación de hacerlo –decirle a alguien que es incorrecto que no le guste el queso curado. Pero cuando la repugnancia por el queso se traslada a una repugnancia que tiene por objeto a otras personas, ya cambia nuestra evaluación. Como Corbí señala, “en contraste con las propiedades como “ser repugnante”, podemos dar sentido a esas variaciones [variaciones históricas y culturales sobre propiedades morales, como “ser humillante”] sólo si se puede contar una cierta clase de historia sobre ellas, esto es, una historia que posea una cierta disciplina narrativa.” (Corbí, 2012, pág. 100). Que un hecho resulte humillante necesita de una historia que contextualice que, sobre cierto grupo de personas, se ha cometido una falta de *respeto* básico –han sido degradados respecto a algo, pegados, quitado sus puestos de trabajo, han sido expuestos, etc. En

efecto, precisamos de un marco declarativo complementario sobre esa propiedad (moral) que exige una respuesta (moral) coherente y conectada, asimismo, con una red de propiedades morales, diferentemente a como damos sentido a las propiedades “asquerosas” o “divertidas” o incluso a cómo entendemos su relatividad interpersonal. Esto le lleva a concluir al autor que *“la disciplina narrativa de las características morales implica una visión realista sobre la forma en la que esas características son individuadas.”* (Corbí, 2012, pág. 101).

Por tanto, la percepción de acciones relativas hacia sujetos de relevancia moral, por ejemplo, “personas”, implica la individuación de propiedades relevantes, esto es, todo lo que se le haga a esa persona en beneficio de su desarrollo o para aumentar su sufrimiento estará conectado de alguna manera un tanto realista con nuestras respuestas emocionales que, si bien expresan actitudes nuestras, también indica que reaccionamos ante una propiedad de carácter moral.

Hay también otra vertiente denominada emocionismo débil (Cabezas, 2014) que parte del emotivismo pero que, en contraste con este, no abandona los juicios morales a adjudicaciones arbitrarias. Defiende que el origen de los juicios morales es subjetivo *en tanto que expresado a través de emociones*, pero “el daño moral tiene un huella emocional visible, comunicable y externalizable.” (Cabezas, 2014, pág. 328). Es decir, aunque el origen sea subjetivo, la justificación de un juicio moral es objetiva y se basa en que el daño es percibido por una segunda persona y en que el daño se expresa en la víctima a través de sus emociones básicas negativas, a pesar de que la víctima no sea consciente o no sepa interpretar su sufrimiento. Según Mar Cabezas:

Los conceptos morales son naturales solo en el sentido en que no remiten a propiedades supranaturales ni mágicas, ni son creaciones artificiales, en tanto que existe una conexión con nuestra naturaleza emocional y nuestro legado biológico. Lo bueno y lo malo no estaría en el hecho en sí, sino en el cómo lo valora el paciente, por lo que los conceptos morales no sería hechos en el sentido estricto. Lo que sí serían hechos sería la reacción, la consecuencia del daño para cualquier sujeto. (Ibíd. Pág. 327).

En efecto, no le falta razón a la primera parte de la proposición y si medimos nuestras acciones morales por las consecuencias prácticas, creer en el origen subjetivo

de las valoraciones morales y justificarlas a través del daño¹⁶⁰ externalizable que manifiesta la víctima, no marca una diferencia significativa con las consecuencias prácticas del que defiende el realismo moral.¹⁶¹

No obstante, cabe hacer algunos comentarios a esta postura. Primero, defender que el origen de los conceptos morales es subjetivista *porque los percibimos a través de emociones* supone asumir la concepción del panorama bipartito, del que ya hemos visto sus limitaciones teóricas.¹⁶² En segundo lugar, esta teoría deja sin respuesta varios casos: la persona neurótica, por ejemplo, puede describir y somatizar sufrimientos inauditos que, sin embargo, no se corresponden con los hechos. El segundo caso es cómo responde el emocionismo –que parece confiar, como Hume, en un funcionamiento constante de la naturaleza humana –ante el caso de alguien que no manifiesta ninguna emoción frente a la ayuda que solicita una persona que está necesitada. Hay casos en los que *existe* un daño *obvio* –gritos, sangre, golpes, etc. –y, sin embargo, hay gente que no percibe nada. Cuando Filip Müller es entrevistado por Claude Lanzmann en el documental *Shoah*, cuenta un suceso trágico que le lleva a este trabajador judío de Auschwitz a querer entrar con sus compatriotas checos en la cámara de gas. Al grupo de judíos checos les habían prometido ser trasladados a otro campo de trabajo ya que, al parecer, todos intuían lo que sucedía ahí. Cuando, no obstante, los llevan cegados por la luz y molidos a golpes al vestuario del crematorio II, gritaban e imploraban al jefe nazi que cumpla su promesa.: “¡Nos han engañado! ¡Queremos vivir! ¡Queremos trabajar! Miraban fijamente a los ojos guardias SS, pero éstos... los miraba *impasibles*, contentándose sólo con mirar.” Filip Müller describe también los golpes y el baño de sangre que emanaba de los que quisieron enfrentarse a los guardas, es decir, describe hechos visibles, comunicables y externalizables; no obstante, la expresión de los guardas era como si no los escucharan, como si no vieran el daño provocado, una absoluta indiferencia. En este caso, ¿dónde están las emociones desde las que se obtienen valores morales? ¿Si no hay emociones, qué tipo de actitudes muestra este

¹⁶⁰ “El daño moral se puede definir, en definitiva, como el resultado de una acción que implica un sufrimiento moralmente relevante a alguien moralmente relevante.” (Cabezas, 2014, pág. 244).

¹⁶¹ Asimismo, esta defensa es una empresa elogiada en tanto que intenta hacer justicia a situaciones ante las que mientras algunos sufren, otros son indiferentes. Aquí la autora apela a la visión del “tú”: “Esto es, desde una perspectiva que tuviera en cuenta la voz del paciente como un filtro más en la justificación o no de juicios morales, podríamos al menos tener un conocimiento probabilístico, si no universal y objetivo, de qué constituyen daños generalmente inaceptables por sus víctimas. (Cabezas, 2014, pág. 325).

¹⁶² “Las emociones nos dan información sobre cómo es el mundo moral, *esto es, sobre cómo la persona vive ese mundo y sobre cómo juzga que debería ser.*” (Cabezas, 2014, Pág. 232) (Cursiva mía).

ejemplo, si es que lo hace? Como Glover (2013) indica, extraer la humanidad del otro favorece la acción cruel contra él. Si a través del lenguaje y la ideología la víctima no es percibida como una *persona*, entonces no habrá ningún tipo de reacción puesto que “eso” que tengo delante no es un sujeto de relevancia moral, sino un ser inferior. Es decir, de nuevo necesitamos un contenido de individuación que marca una diferencia cualitativa en nuestras respuestas/creencias morales.

El último caso ante el que el emotivismo débil –o emocionismo –no puede dar cuenta es el siguiente: imaginemos un niño que vive en un barrio desfavorecido, no sabe quién es su padre y no ve a su madre la mayor parte del día, pasa el tiempo vagando por la calle y jugando de vez en cuando con lo que encuentra. Cuando su madre vuelve, aunque le ofrezca algo de comer, no le demuestra apenas cariño ni tiene muestras de preocupación para con él. Este niño vive sin manifestar expresiones de daño y si llega a la vida adulta tampoco será consciente del daño recibido. Para responder ante este caso de *carencia afectiva básica* en la que el niño manifiesta sólo una apatía constante, se necesita apelar a unas características, necesidades o capacidades moralmente relevantes y *objetivas* que obliguen a tratar bien a un ser humano:

Hay algunas [necesidades] físicas, como el hambre. Son bastante fáciles de enumerar. Atañen a la protección contra la violencia, al alojamiento, al vestido, al calor, a la higiene, a los cuidados en el caso de enfermedad. Hay otras necesidades en cambio que no tienen relación con la vida física sino con la vida moral. [...] Son como las necesidades físicas, necesidades de la vida de aquí abajo. Es decir, si no se satisfacen el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida meramente vegetativa. (Weil S. , 1996, págs. 25-6).

En palabras de Weil, hay necesidades del alma que, si no se satisfacen, precipitan al yo hacia la muerte, aunque ese yo siga comiendo y pueda vestirse. En otro momento también dice que “todo el mundo es consciente de que hay crueldades que atentan contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo. Son las que le privan de cierto alimento necesario para la vida del alma.” (Weil S. , 1996, pág. 26). La indiferencia mostrada por estos niños, si bien alguien puede percibirla como un daño moral, no parece que se lo pueda justificar como tal si no se apela a características “bondadosas” – y objetivas– del mundo que necesitamos para nuestro desarrollo personal. Esta propuesta tiene que ver también con la defensa del realismo moral.

No obstante, la crítica hecha normalmente hacia el realismo moral es que entra en conflicto con la diversidad moral existente. Pero el realismo moral aquí defendido no es idéntico a un realismo epistémico, sino que está mediado por un tipo de experiencias que, en este caso, son las emociones. Esto es, el realismo moral que defendemos indica que las características morales del mundo las percibimos *a través* de nuestras emociones –al menos éstas son de gran ayuda –y no *desde* ellas, como propone la visión subjetivista. Las emociones no se basan en creencias inertes, sino que están ligadas a experiencias valiosas individuadas desde el mundo. Estas experiencias están también ligadas a características eudaimonistas: queremos que aquello que consideramos valioso tenga un estatuto real. Por eso, siguiendo la división aristotélica de los saberes humanos, las creencias morales no se basan en el mismo tipo de racionalidad que las creencias epistémicas. En éstas, la verdad se puede demostrar, en aquéllas, la verdad puede ser acogida en tanto que nos hemos dejado persuadir, por ejemplo, por las consecuencias prácticas que traen, por evitar daños, por no repetir injusticias, por no devolver mal por mal para no contribuir así a los niveles de injusticia en el mundo; o también, nos hemos dejado persuadir ante un relato de alguna víctima o ante la percepción de su desmoronamiento moral –que, en situaciones extremas, llega a la locura –expresado normalmente a través de las emociones. Por eso, como dice Williams, la moral no es ciencia ni conocimiento epistémico, ni debe serlo:

El contraste [entre ciencia y moral] existe. Pero ¿por qué no habría de existir? (...)
La moralidad no es ciencia o comportamiento factual y es esencial que no lo sea. Lo propio de la moralidad no es reflejar el mundo sino cambiarlo; la moralidad se refiere a cosas tales como principios de acción, elección y responsabilidad. El hecho de que hombres de igual inteligencia, conocimiento fáctico, etc., puedan disentir moralmente nos dice algo sobre la moralidad: que (dicho aproximadamente) no podemos cargar toda la responsabilidad de lo moral sobre cómo es el mundo. (Williams B. , 1998, pág. 46).

El modelo perceptivista

El modelo perceptivista sostiene que las emociones en sí son la evidencia para la adecuación de la evaluación al objeto. El paradigma de esta teoría es la experiencia del conocimiento perceptivo-sensorial: “Los partidarios de la teoría perceptiva sostienen que las experiencias emocionales son similares a las experiencias perceptivas en tanto que constituyen razones o evidencias... para los juicios o creencias evaluativas

relevantes.” (Brady, 2011, pág. 137). A modo de ejemplo: si yo me he sentido ofendido por el comentario de un compañero de trabajo significa que mi resentimiento es una razón adecuada para evaluar como ofensivo el comentario del compañero. Esto puede parecer correcto pero el problema asoma cuando añadimos “correctamente ofensivo”; además, como comenta Brady:

Esto señala el hecho de que las consideraciones que constituyen razones para un juicio evaluativo son igualmente razones para la respuesta emocional relevante. Por tanto, las razones para pensar que algo es peligroso son igualmente razones para temer a esa cosa; las razones para pensar que uno ha sido insultado son igualmente razones para estar enfadado; las razones para pensar que uno ha hecho algo malo son razones para sentirse culpable... Pero esto sugiere que una experiencia emocional no puede constituir una razón para un juicio evaluativo relevante puesto que puede parecer capaz de justificarse a sí misma. (...) Tendríamos que concluir del hecho que yo siento miedo del perro, que tengo una buena razón para tener miedo del perro. Y el miedo, podemos pensar, no se puede justificar a sí mismo de esta manera.” (Ibídem. Pág. 143).

Hay dos razones para no aceptar la visión de la teoría perceptivista en su sentido estricto. La primera tiene que ver con el trato epistemológico de la emoción en sí misma como similar a la experiencia perceptiva; pero como comenta Brady: “Mientras que las experiencias perceptivas pueden ser razones para las creencias empíricas, *parece ser que lo que constituyen razones para las creencias evaluativas son las características de los objetos o eventos hacia los que responden las emociones, antes que las emociones mismas.*” (Brady, 2011, pág. 145). (Cursiva mía). Por tanto, las emociones no tienen el mismo rol epistémico que una percepción, aunque sí que comparten con ella una perspectiva y las características de la creencia que hemos mencionado ayudan tanto en la percepción de objetos valiosos de la realidad como en la búsqueda de razones de algunas respuestas emocionales concretas. La segunda razón para no aceptar el modelo perceptivista es que las emociones, no son respuestas al contenido representacional de la experiencia, sino que, como dice Brady, *deberían* serlo. No obstante, sucede a menudo que nos encontramos a nosotros mismos buscando las razones de por qué uno ha sentido culpa, o de si su enfado es correcto y apropiado o si la persona hacia quien se dirigía, por ejemplo, el resentimiento, era quien realmente lo merecía. En la misma línea, Helm también deja caer una crítica a la teoría perceptiva:

Los estándares de adecuación de la sensibilidad emocional de uno son propiamente más bajos que aquellos usados para la justificación de la creencia perceptiva, y es por estos estándares bajos por los que se permiten casos de conflicto irracional entre las emociones de uno y las creencias que no alcanzan la coherencia en el juicio. (Helm B. , 1994, pág. 322).

Dicho esto, nos desmarcamos medianamente del modelo perceptivista estricto sobre las emociones. Igualmente Helm no se cansa de repetir que las emociones tienen una fenomenología *sui generis* –las define como sentimientos intencionales de valor. Con esto queremos decir que la epistemología propia de la teoría perceptivista muestra algún desliz en la explicación de la adecuación emocional, entre otras cosas, porque mantiene la explicación de lo que resulta significativo centrada únicamente en lo que el sujeto percibe como valioso y porque no parece dejar espacio para un cambio de valores personales, cosa que hace de la significación emocional algo meramente subjetivo, sin la posibilidad –al menos argumentativa –de enlazar al esquema de fines de la persona otras características que ofrece el mundo que también pueden ser valiosas.

Sobre el neo-sentimentalismo moral

La idea propuesta anteriormente sobre el modelo perceptivista también mantiene conexiones con una visión sólida dentro las teorías morales: el neosentimentalismo. Muchos filósofos mantienen que los términos evaluativos como ‘peligroso’, ‘fascinante’, ‘aburrido’, ‘noble’, etc., sólo se pueden entender a través de los sentimientos. Es decir que entendemos que algo sea ‘embarazoso’ cuando experimentamos el sentimiento de la vergüenza haciendo que la evaluación del objeto sea pertinente al propio sentimiento. Hay algunos partidarios del neo-sentimentalismo que se han decantado por el realismo ontológico, como Johnston o Tappolet, según Vendrell, en una visión similar a fenomenología de Max Scheler y “sostiene(n) que los valores existen independientemente de las personas que los puede aprehender y que este estatus ontológico específico suyo requiere una epistemología propia para poderlos captar: el sentir.” (Vendrell I. , 2009a, pág. 232). La conexión argumentativa para la aprehensión de los valores suele ser también perceptivista¹⁶³ Así, por ejemplo:

¹⁶³ Greenspan también acude a los argumentos del modelo perceptivista porque no se contenta con ver a las emociones como buscadoras-de-razones, sino también como proveedoras-de-razones: “Mi propuesta alternativa incorporará elementos de la explicación perceptiva (...). Explicaré detalladamente que mi

Si aceptamos la demanda de que las emociones tienen contenidos de esta clase (i.e. presentan el mundo siendo de cierta forma), es natural reclamar que las emociones son como las percepciones sensoriales en tanto que nos permiten ser conscientes de ciertas características del mundo, como son los valores. (Tappolet, cit. Brady, 2011, pág. 137-8).

Ciertamente, el neo-sentimentalismo ofrece razones contundentes para unir las emociones a los valores morales sobre la realidad: el mismo sentimiento muchas veces es ya en sí es una razón para establecer un juicio evaluativo sobre un objeto o acontecimiento. Una definición más compleja del neo-sentimentalismo vendría a ser la siguiente: “Aplicar un concepto [valorativo], dependiente-de-respuesta, Φ , a un objeto X (i.e. pensar que X es Φ) es pensar que es apropiado (merecido, racional, justificado, fundado) tener un sentimiento asociado, F , hacia X . (...)” (D’Arms, Cit. Brady 2011, pág. 144). Si bien es una teoría atractiva, muchos señalan que falla en la justificación de la adecuación valor-emoción-valor porque ofrece una argumentación circular: las emociones son razones para el juicio evaluativo y aquello ante lo que se responde (el valor) provoca una emoción adecuadamente dependiente:

Los partidarios del sentimentalismo sostienen que debemos entender nuestros conceptos evaluativos en términos de respuestas emocionales adecuadas, ajustadas o merecidas. En este sentido, entonces, juzgar que X es Φ es juzgar que es racional o apropiado sentir F en respuesta a X ; decir que un objeto es peligroso, por tanto, es decir que el miedo es merecido o que el miedo, en este ejemplo, es lo que sería racionalmente apropiado, correcto, garantizado o adecuado. (Brady, 2011, pág. 144).

El *atractivo* de esta teoría radica en dos razones: la primera está más ligada a la teoría perceptivista y al modelo epistemológico subjetivo del que ésta parte. Desde luego, no es prudente desechar rápidamente la parte subjetiva en las emociones porque éstas insinúan puntos sensibles en la vida de las personas por los que se proyecta, también, una serie de actitudes y valores que hay que tener en cuenta en función de hacer justicia a la individualidad personal. La segunda razón es que los partidarios del

charla sobre la adecuación de las emociones (1988) no pretendía descansar en la adecuación moral sino en algo similar a la garantía de la evidencia [empírica]. (Greenspan, 2011, pág. 47). No obstante, los ejemplos que suele poner la autora, son normalmente morales, en los que sí que se cumple mayoritariamente lo que ella propone.

perceptivismo parecen acertar en otorgar cierta prioridad moral a la intuición emocional antes, incluso, que a la evaluación posterior de la emoción.

La primera razón, pues, por la que resulta atractivo el neo-sentimentalismo –y con él la teoría perceptivista –es que, en la vida cotidiana, muchas personas manifiestan emociones que señalan hechos u objetos que, para ellos, tienen un prisma especial o una valoración “justificable”. De hecho, muchas emociones relativas a la crianza o relativas al daño provocado por otros especialmente en edades de período educacional, aunque el daño en sí pueda ser inconsciente en la víctima –como una falta de atención paterna, rigidez en la educación, poca compasión ante la debilidad, demasiada laxitud en la corrección, ausencia de padres cuando se necesitaba protección, etc. –sí que generan la formación de creencias valorativas afectivamente impregnadas ante hechos concretos por los que la persona reaccionará inevitablemente, incluso aunque se le ofrezcan razones contrariamente adecuadas y aunque ella piense que son correctas. Podemos ofrecer dos ejemplos. El primero, el caso de la mujer entrometida: una mujer, que pretende llevar siempre en su casa el orden que ella quiere, sin dejar intervenir a su marido en casi ninguna cuestión, ni siquiera en la educación de sus hijos –si bien no es el caso de una emoción concreta, esta situación no impide una conexión inter-emocional variada, como sentimientos de orgullo, irritación, enfado, estrés, etc. Supongamos que en su madurez se ha planteado por qué actúa sólo ella en las cuestiones domésticas y, especialmente, la forma avasalladora en la que lo hace.¹⁶⁴ Normalmente, con ayuda psicológica externa, ha visto que su madre también le ha sobre-exigido y ha estado encima de ella, menospreciando a su padre delante de ella continuamente, entonces quizá puede ver reflejado el comportamiento y ha encontrado una causa para su estado de excesivo entrometimiento. Aquí se podría decir que el conjunto de acciones – inflexibilidad, intransigencia, mando continuo –y las emociones asociadas a ellas son justificables e incluso pertinentes a una valoración que es “adecuada” o racional en esa persona –lo que le pasó en su infancia. El segundo ejemplo, el caso de la persona “iracunda”, trata de una persona que percibe que continuamente manifiesta ataques de ira –y se va dando cuenta que son incluso por cuestiones irrelevantes. Con suerte y ayuda puede ver que una de las causas es, entre otras cosas, porque durante su infancia ha experimentado constantes frustraciones hacia su autoestima y habilidades propias,

¹⁶⁴ El caso de la mujer entrometida es un caso paradójicamente muy común en sociedades machistas o en las que la imagen masculina es despreciada por algunas cualidades psicológicas que le caracterizan.

probablemente no provocadas intencionadamente por sus educadores. Ante la pregunta “¿por qué siento rabia constante, incluso ante situaciones poco comunes o irrelevantes?” podría llegar a responder que es una cuestión de carácter, pero, quizá, también puede llegar a ver que la emoción de la ira muestra que uno tiende a hacer justicia ante una realidad que, en su caso, ha sido frustrante.¹⁶⁵ En efecto, que se tenga que hacer justicia es un hecho pertinente y adecuado a la emoción de la ira. *Se podría decir que el sentimentalismo tiene razón, al menos en este tipo de emociones en las que participan vivencias anquilosadas desde la infancia.*

De hecho, la supuesta “objetividad” ofrecida por la perspectiva de una tercera persona sobre estos casos puede entorpecer el conocimiento de la realidad a la que apela el sentimiento o el patrón de emociones. Ahora bien, sin entrar sólo en daños físicos propiamente, un niño también puede sufrir por un desprecio paterno relevante y llevar consigo un daño que le produce sentimientos, a su modo de ver, irracionales. Así pues, el sentimentalismo tiene argumentos legítimos en tanto que, en estos casos, la emoción y el sentimiento en sí ya son razones justificativas de la evaluación que hace esa persona sobre la realidad; además, el sentimentalismo tiene también legitimidad para corregir la visión de la tercera persona en tanto que ante el sufrimiento de alguien, por ejemplo, uno no hace más que ofrecer razones contrarias a lo que la víctima siente, cuando en realidad, en principio, basta con escucharla.¹⁶⁶ “En función de evitar la percepción de nuestra propia vulnerabilidad, estamos preparados para negar las quejas legítimas de la víctima e interpretar las acciones del torturador como una maniobra en defensa propia.” (Corbí, 2012, pág. 73).¹⁶⁷ La defensa propia quiere decir que necesitamos salvaguardar nuestra confianza en un mundo humano y, con ello, en una acción similar al

¹⁶⁵ Volveremos sobre el caso de la ira en su forma acrática en la sección 6.4.3. Los casos de ira tienen numerosas causas, también puede haber ira excesiva más bien por cuestiones contrarias a las que plantea el ejemplo, como la falta de templanza. Un niño educado en cualquier tipo de capricho no tolerará un “no” por respuesta fácilmente y ante cualquier frustración es probable que manifieste rabia e, incluso, violencia.

¹⁶⁶ Lamentablemente, estas situaciones se dan a menudo por ejemplo cuando una persona ha vivido un abuso sexual e intenta comunicarlo—a través de palabras, a través de reacciones emocionales o bloqueos—por ejemplo, a sus padres; o cuando hay violaciones sexuales en el ámbito familiar y la madre, la hermana o quien sea, intenta justificar al verdugo. El daño producido en la víctima después de esta justificación es también enorme, puesto que alguien en quien se suponía que la víctima podía confiar le está diciendo que la violencia que siente no es para tanto o que es irracional—muchas situaciones en estos ámbitos pueden llevar a enfermedades psiquiátricas, esquizofrenias especialmente.

¹⁶⁷ Josep Corbí explica el fenómeno de la no involucración de la tercera persona cuando percibe el sufrimiento de alguien a través de la tortura física, en la que el daño moral parece prácticamente irreparable. Pensamos que su teoría sobre la maniobra en defensa propia también se adecúa a casos más cotidianos.

autoengaño, callar los sentimientos de la víctima porque un daño así no puede cometerse “tan a la ligera” en este mundo “racional”. Con esta maniobra llegamos incluso a “preferir hacer responsable a la víctima por sus propias quejas [antes] que reconocer la necesidad de una respuesta.” (Ibídem.).

Por tanto, podemos concluir que el sentimentalismo tiene razones de peso al menos en este tipo de casos, en los que parece que lo que uno siente es primordial ante razones contrarias y *correctas* ofrecidas por un tercero –“no deberías enfadarte en estas situaciones irrelevantes”, por ejemplo –porque, como hemos dicho, ese sentimiento que impregna la percepción de la realidad viene dado por alguna cuestión de carácter histórico en la vida de la persona. Por eso, si no se resuelven los fallos emocionales por la complicación de su evolución histórica, no cabe hacer otra cosa –desde la perspectiva de la tercera persona –que acompañar a la persona y comprender su situación. Entonces sí que hablaríamos de una visión semi-subjetiva de las emociones, que no es lo mismo que subjetivizar la realidad. En esta visión semi-subjetiva, la persona puede permanecer en la actitud de mantener los patrones acráticos o pasionales que ella representa, pero también puede ocurrir que, si la misma persona se vuelve consciente del daño que tiene, siendo esto, a su vez, una razón para saber por qué tiene las emociones que tiene, entonces puede distanciarse ella misma y distanciarse de lo que le sucede ampliando el campo de razones para intentar modificar su comportamiento.

Asimismo, cabe decir que, si nos amparamos en una visión más realista, podríamos, como mucho, distanciarnos de las propias reacciones, emociones y actitudes en el hecho de reconocerlas. De hecho, *forzar* una modificación en el comportamiento o forzar un cambio de sentimiento resulta normalmente frustrante por ser una empresa casi imposible. Muchas veces, aun encontrando razones contrarias adecuadas al comportamiento *incorrecto*, la persona persiste en su conducta o sentimientos incluso contra su voluntad. Si bien puede ser consciente de su ambivalencia, o no identificarse con lo que siente, y aun así no pudiera modificar el patrón de emociones y sensibilidades,¹⁶⁸ lo mejor es saber que, en estos casos, tenemos que convivir humildemente con ciertas heridas: el hecho de conocerlas ya implica un descanso emocional que puede reconciliar el comportamiento supuestamente acrático con uno

¹⁶⁸ De hecho, con más razón, si lo vemos desde la perspectiva de la tercera persona, no se debe modificar directamente el patrón de sensibilidad de esa persona porque fallamos en hacerle justicia: no dejamos que se exprese con el objetivo de mantener como sea una propia cosmovisión egocéntrica.

mismo y, quizá, con aquellos que han contribuido a que manifestemos ese comportamiento. También se da el caso de que el sentimiento constante de una persona o el patrón de emociones que nace debido a un hecho doloroso en la infancia es algo que pide justicia. Entonces lo que podemos hacer es ser conscientes de que la carga de ese sufrimiento que parece innecesario en realidad habla de algo que no ha debido suceder, o que no *debería* suceder más. Existe también otros casos en los que no hay tanta relevancia moral; en ellos habría que actuar según la propuesta de Harry Frankfurt: lo mejor es no tomarnos tan en serio y reírnos un poco de nosotros mismos –siempre que sea sin frivolidad y si el asunto, insistimos, no llega a tomar cierta seriedad moral.¹⁶⁹

La segunda razón por la que resulta atractivo el sentimentalismo es que se toma seriamente la respuesta emocional ante un hecho, incidiendo en que una persona está percibiendo algo importante/valioso y ante lo que es pertinente reaccionar. En efecto, en el caso de las emociones morales, por ejemplo, resulta difícil negar que la propia emoción –compasión, vergüenza, culpa, etc. –sea una razón para hacer una evaluación acertada sobre un hecho. La defensa de Patricia Greenspan sobre la prontitud e impulso que generan los sentimientos morales es importante también para la visión sentimentalista: “Además de ser ‘rastreadoras de razones’ (las emociones), también son ‘proveedoras de razones.’ Además de alertarnos sobre razones morales al ser registradas afectivamente (...) la incomodidad emocional refuerza las razones morales con un criticismo no-moral sobre un fallo en la actuación y que alcanza razones ulteriores.” (Greenspan, 2011, pág. 45). Razones ulteriores para obrar pueden ser, como ella comenta, que el malestar emocional que provoca no hacer caso a una injusticia moral – indignación o remordimiento –nos lleve a reflexionar y añadir razones de acción que justifiquen, de alguna manera, la resolución de esa injusticia. Ese malestar puede ser, incluso, una razón para descartar otras opciones entendidas como “racionales” o de razonamiento práctico –por ejemplo, responder ante una injusticia cometida a un compañero de trabajo a raíz del malestar emocional puede hacer que te despidan. Por

¹⁶⁹ “Supongamos que eres simplemente incapaz de poner orden o decidirte por algo (*make up one's mind*). No importa cómo te retuerzas o te vuelques, no puedes encontrar una manera de estar satisfecho contigo mismo. *Mi consejo es que, si tu voluntad está finalmente dividida y la unidad volitiva realmente está fuera de alcance, asegúrate al menos de disponer de cierto sentido del humor.*” (Ref. Frankfurt, H. (1999). (Cursiva mía) “The Faintest Passion”, en *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press. Págs. 95-107.

esto, su demanda principal es que “la emoción puede propiciar, no sólo una fuerza motivacional, sino también una razón normativa.” (Ibídem.).

Sin entrar de lleno en la teoría moral de Greenspan, en efecto, parece que el sentimiento de alguna de las emociones morales contenga una razón para actuar; así sucede, por ejemplo con la compasión, y es bueno que así sea, como veremos en la sección 7.2. Esto tiene relación incluso con los movimientos sentimentales más *violentos*, como son las pasiones. Ejemplos de pasiones son los celos, la envidia o el rencor –en las que en este trabajo no consideramos emociones, sino “pasiones”. En efecto, las pasiones son portadoras de un contenido añadido además del contenido que llevan las emociones: las pasiones también involucran el temperamento de la persona, la educación, cierto condicionamiento sobre los bienes materiales y los valores, creencias eudaimonistas arraigadas, y, especialmente, siendo estas las diferencias con las emociones, un componente malicioso y una obsesión de prejuicios paralizantes respecto a la creencia en la que se funda la pasión.¹⁷⁰ Como dice Bagnoli siguiendo a Stocker, incluso con las pasiones –que muchas veces ciegan, más bien, la percepción de la realidad –ocurre que hay cierta “racionalidad” en ellas:

Mientras que difícilmente podríamos ver en la envidia algo positivo, puede ser, no obstante, indicativo de relaciones envenenadas de injusticia y arbitrariedad. En este punto, la envidia apunta hacia la injusticia. Argumentar que estas emociones son

¹⁷⁰ A modo de ejemplificar que una pasión no es idéntica a una emoción por los componentes añadidos mencionados, podemos sacar a colación cuestiones de psicología evolutiva. Una niña de tres años tiene perfectamente incorporado en su esquema de acción y comprensión de la acción en los demás lo que hemos denominado “emociones”—resentimiento, culpa, miedo, vergüenza, enfado, tristeza, alegría, etc. – pero le cuesta entender, especialmente cuando se relatan cuentos clásicos, por qué la madrastra de la Cenicienta no quiere que ésta vaya al baile, o por qué alguien se entristece cuando los demás están contentos por una causa justa. La envidia parece tener, pues, un componente de malicia, en los casos más graves, y algún otro componente cognitivo obsesivo, en los más leves, ya sea intencionado o no, que no forman parte de la imperiosidad y la urgencia de una emoción. Si bien su entendimiento puede tener que ver con la profundización lingüística y conceptual, también hace falta un grado de experiencia porque las pasiones incluyen más reflexión y prejuicios que una emoción. No sucede así, por ejemplo, con la vergüenza, que, siendo una emoción compleja, el niño de tres años entiende la situación vergonzosa perfectamente. Martha Nussbaum, siguiendo a Fairbairn y Bolway dice que los celos y la envidia aparecen entre los dos y los tres años. En efecto, los celos están presentes cuando el niño se da cuenta de que sus padres también velan por otras personas u objetos que no son sólo ellos. Este parámetro evolutivo de los celos ofrece un argumento para que mostremos dudas sobre si considerarlos como una emoción básica. Los padres deben ayudar al niño a resolver esta situación porque está absolutamente confundido sobre su posición en el mundo –pasa de ser central a ser “uno más”. Ahora bien, desde luego estos celos básicos típicos en la evolución personal en tanto que el niño debe posicionarse ante el mundo como persona independiente de sus padres necesitando, a su vez, de su cariño, no tienen nada que ver con los celos posesivos de, por ejemplo, Otelo. Asimismo, la envidia parece ser una situación más compleja que los celos para lo que se necesita una capacidad cognitiva ya madura.

dispositivos de diagnosis no es simplemente decir que sirven para resaltar lo que va mal en la realidad social. Esto es, *no son sólo marcadores evaluativos, sino fuentes de reivindicaciones morales*. (Bagnoli, 2011, pág. 23). (Cursiva mía).

No le falta razón a esta propuesta. Pero también cabe añadir un matiz: una pasión “ciega” sí que puede ofuscar la realidad y, entonces, las reivindicaciones morales pasan a un segundo plano. La ceguera sobre la realidad sucede si a la proposición, por ejemplo, de la envidia –“X tiene *más que yo* y me entristezco por eso” –se le ofrece mucho diálogo interior, es decir, se rumia constantemente la creencia envidiosa y se la alimenta con prejuicios sobre la persona que es blanco de la pasión. Normalmente la ofuscación de la realidad empeora si no se verbaliza lo que uno siente o si no se contrasta con alguien que consideremos importante. No obstante, precisamente por incluir el constante rumiar reflexivo y prejuicioso, los sentimientos implicados en las pasiones pueden no ser adecuados y contribuir en el agente pasional a una verdadera falta de percepción, o lo que Séneca denominaba como estar en una postura de sospecha continua. Es aquí donde vemos que el sentimentalismo no llega del todo a justificar una intervención necesaria en una pasión desmesurada para adecuar la verdad de la creencia.

Conclusiones

Las conclusiones de este apartado las dividiremos en dos. La primera parte tiene que ver con los aciertos de las teorías que se centran en describir una emoción desde la adecuación o evaluación que ella contiene. La segunda parte tiene que ver con los desaciertos de estas teorías cuando pretenden explicar casos morales en los que las emociones están esencialmente involucradas. El análisis de los desaciertos nos lleva a defender, como ya hemos visto, un realismo moral *matizado*.

Primera conclusión: argumentos a favor de las teorías de la adecuación

Después de todo lo dicho y, volviendo al tema que nos ocupa sobre la posible subjetivización de las emociones, podemos concluir que hay teorías que, intentado argumentar sobre la adecuación emocional, caen, no obstante, en una argumentación centrada en el “subjetivismo” –aunque haya buenas razones para ello, como la biografía, de la persona, las valoraciones inculcadas y la experiencia propia –y esto puede deberse a que en su modelo de emociones sólo se centran en el objeto formal o evaluación emocional; por lo que falta un aprecio importante hacia el objeto de la emoción y un

aprecio menos importante hacia el foco. Pero hay todavía una razón mejor que, de hecho, el mismo Brady termina aceptando, y por la que no podemos descartar de cuajo estas visiones de tendencia “subjetivista” sobre las emociones: “Los niños pequeños parecen formar creencias evaluativas –como la creencia de que están en peligro – directamente como resultado del hecho de experimentar miedo. Consideremos los casos en los que no buscamos razones porque confiamos en la firmeza de nuestras respuestas emocionales.” (Brady, 2011, pág. 145).¹⁷¹ Greenspan hace una aportación en la línea de la educación moral de los niños, con la que estamos plenamente de acuerdo:

Creo que el rol de las emociones en el temprano aprendizaje moral es lo que inicialmente suple a los juicios morales con la fuerza motivacional, y que la necesidad para esta base constriñe el contenido de la moralidad, por lo que las emociones figuran indirectamente entre las bases para el juicio moral. (Greenspan, 2011, pág. 42).

Ahora bien, dejando de lado estas intuiciones certeras sobre la educación moral, una de las cosas que falla en el sentimentalismo, pese a sus atractivos, es que, de nuevo, *mantienen un modelo epistemológicamente moderno en el sentido cartesiano: el Yo es la base de certeza sobre lo que se experimenta*. Esto es importante en dos sentidos: el primero es que no se debería menospreciar lo que una persona siente ante ciertos acontecimientos aunque sus interpretaciones posteriores de lo que siente no sean *objetivamente* correctas –siempre y cuando le cedamos al sentimentalismo el término “objetivo” porque para corregir una mala interpretación hay que trabajar con las creencias –las creencias aspiran a la verdad –y no intentando que el sentimiento desaparezca. Segundo, ese sentimiento nos conduce a la certeza sobre la propia existencia y sobre la propia particularidad, y esto es un paso importante en la evolución personal. Ahora bien, el modelo cartesiano acierta en sus intuiciones sobre los estados fenomenológicos, pero no acierta en la descripción de los estados intencionales y, como hemos visto, en la fenomenología de la emoción hay un componente esencialmente intencional; además, una emoción se puede interpretar y reinterpretar, se puede

¹⁷¹ La concepción de la emoción juega un papel importante a la hora de decantarse por el modelo perceptual o el alternativo propuesto por Brady (2011), tal y como él mismo insiste, la emoción motiva la búsqueda de razones que guardan relación con la impronta emocional y, por tanto, con la verdad del juicio asociado. Si bien las emociones son “rastreadores convincentes” de valor, “(L)a experiencia emocional, (distintamente de la experiencia perceptual) es, como mucho, un garante que ofrece razones genuinas de justificación.” (Brady, 2011, pág. 147).

convertir en una serie de razones para la acción o puede movernos a buscarlas. Aquí el sentimentalismo centrado en el modelo cartesiano de conocimiento falla en hablar de la adecuación de las emociones. De hecho, si llevamos las consecuencias del modelo cartesiano al extremo, la adecuación emocional se convierte en lo que vemos hoy muy a menudo: la legitimidad que se otorga a cualquier sensación emocional, incluidas las sensaciones corporales no intencionales sino propiamente fenomenológicas, se manifiesta en que lo sentido emocionalmente se justifica en sí mismo, de la misma manera en la que justificamos los gustos de una persona en base a lo que escoge de ropa o se pide de menú en un restaurante. Naturalmente los gustos se justifican en el mismo sujeto y en lo que él prefiere y escoge, así como se justifica el humor de alguien de un día concreto por la misma visión perceptiva del sujeto –un día gris será un día gris por mucho que haya sol. Pero entonces, hablar de una adecuación de las emociones es algo implausible debido al subjetivismo en el que converge.

Ahora bien, en el mundo emocional, en algunas situaciones puede ser correcto este tipo de justificación subjetiva, no obstante, en otras no se cumple este criterio, dado que sigue habiendo emociones inapropiadas. En el caso no moral, uno puede tener un mal día en el trabajo, llegar a casa y renegar constantemente sobre cosas triviales, o que los que conviven con esa persona “contribuyan” a su irascibilidad, en este sentido, “equivocada”. Estos casos indican que se puede comprender mal la realidad y errar el blanco en una respuesta emocional. Pero también está el caso de que, mientras *debería* sentir gratitud a la ayuda prestada por un amigo, siento, sin embargo, resentimiento hacia él –no porque pueda considerar ofensiva su ayuda, sino porque no tolero ver en mí ciertos fallos para los que necesito ayuda.

Asimismo es curioso cómo Nussbaum responde rápidamente a la cuestión del subjetivismo emocional considerando la verdad de la premisa 1B (“podríamos percibir la realidad también de forma distinta”) como algo aparentemente inofensivo. De hecho, sería incoherente tener un planteamiento constante sobre cómo funciona la concepción sobre mí mismo sin tomar en cuenta la realidad, si no es algo más bien enfermizo o proveniente de una neurosis –algo que da pie a la siguiente sección sobre el pensamiento desiderativo. Nussbaum dice simplemente que también deberíamos tener en cuenta que en la vida real, nuestro pensamiento no gira sólo en torno a nuestra concepción sobre el mundo, sino al mundo real en sí mismo:

Las emociones forman parte de mi visión del mundo y son sensibles a los cambios de creencias de forma muy parecida a otros juicios (...). Pero aun así son creencias acerca del mundo, no simplemente acerca de mi concepción del mundo; y, por ello, pueden ser falsas. (Nussbaum M. , 2008, pág. 69).

Segunda conclusión: argumentos en contra de las teorías de la adecuación en los casos morales

Sin embargo, puede haber casos más serios de una respuesta emocional inadecuada: *los casos morales*. Si para el sentimentalismo sentir la emoción implica la “existencia”, aunque sea subjetiva, de un valor por el que es pertinente responder con esa emoción, entonces **¿la ausencia de emoción señala la inexistencia (subjetiva) de valor?** En otras palabras, los partidarios del sentimentalismo sostienen que debemos entender nuestros conceptos evaluativos en términos de respuestas emocionales adecuadas, ajustadas o merecidas, por eso, decir que un objeto es peligroso quiere decir que es racional sentir miedo. Entonces, juzgar un objeto como vago o como carente de valor dará una respuesta emocional prácticamente indiferente y será adecuado, racional y pertinente sentir escasamente alguna emoción. ¿Y si el objeto es una persona? ¿Seguirá siendo adecuada la respuesta emocional? O también, según las premisas que propone Mar Cabezas para alegar cuándo una razón es una buena razón para actuar –en su búsqueda de las características de las razones moralmente relevantes como justificativas del juicio moral –podemos encontrar al menos tres sentidos para los términos “adecuado/racional/apropiado: el sentido lógico, el sentido epistemológico y el sentido moral. El cognitivismo reduccionista hace uso de del segundo sentido – epistemológico –para englobar a los otros dos, esto es, que una creencia sea verdadera o falsa es algo que se puede demostrar en la realidad y esto se extrapola también a la emoción. El sentimentalismo, en cambio, hace un uso del primer sentido –lógico –que engloba a los otros dos, esto es, ciertas predisposiciones, hechos sucedidos, formas actitudinales propias hacen que respondamos lógicamente ante unos hechos y no ante otros. Pero el problema sobreviene cuando equiparamos el tipo de justificación lógica – o epistemológica –al tipo de justificación moral:

Trasladando el ejemplo (...) a un ejemplo sobre los juicios sobre otro sujeto moral [un ejemplo moral], podría decirse en este primer sentido que reaccionar con desprecio hacia una persona pelirroja sería racional, coherente o apropiado si y sólo si pensamos que los pelirrojos son despreciables, esencialmente malos o

conectados con algún tipo de degeneración moral, (...) del mismo modo que es racional reaccionar con miedo si creo que algo es peligroso. (Cabezas, 2014, pág. 153).

El sentimentalista justifica la emoción desde el objeto formal o la evaluación que ella contiene, por lo que podría también considerar pertinente la evaluación sobre un objeto si se da cierta respuesta emocional ante ese objeto. Esto nos devuelve al subjetivismo moral; por ejemplo, si A no percibe en X-persona un valor –por ser pelirroja, por tener lunares, por ser gemela de alguien, por ser albina, por ser afroamericana, etc. –será racional no responder, o responder con ira cuando, por ejemplo, X tenga algún grado de vida digna o de poder. No obstante, “la coherencia [las respuestas consonantes con el sistema de valores que uno tiene] y la exactitud en un nivel descriptivo [si los hechos son verídicos empíricamente] son ciertamente necesarias, sin embargo *no pueden solapar o sustituir el campo axiológico, en tanto que las justificaciones en este terreno son cualitativamente distintas.*” (Ibídem. Pág. 155). (Cursiva mía).

Por tanto, si la significatividad de las emociones expresada en sus factores de justificación racional no nos permite salir del sujeto que evalúa sino que caemos de nuevo en una especie de argumentación circular sobre el valor, nos preocupa, en la misma línea, otra cuestión: ¿qué pasa si alguien no siente indignación ante un hecho con propiedades aparentemente indignantes? ¿Y si alguien no siente repulsa ni nada parecido ante un asesinato o indignación ante la humillación de una persona de cierta condición religiosa o racial? En efecto, en condiciones normales, como critica Brady, se *debería* tener un sentimiento asociado a un hecho, o el sentimiento será el que despierte las razones evaluativas sobre un hecho. Pero ¿qué pasa si esa persona no reacciona como debería? ¿Se justifica su sentimiento o su falta de él? ¿Se le puede atribuir responsabilidad? Naturalmente el grado de responsabilidad descansa en la naturaleza del hecho –emoción moral o no moral, infancia, condicionamiento, hostilidad, etc. –, pero en cuestiones morales ya es distinta la situación. Por ejemplo, nos preocupa la postura de Eichmann al no sentir culpa frente a lo que conscientemente supo que hacía. En este caso, insistimos, ¿la ausencia de emoción señala la inexistencia de valor? ¿O, precisamente, es la percepción de la realidad la que falla a la hora de atribuir valores reales y reaccionar pertinentemente? Quizá un sentimentalista tiene problemas para justificar esta respuesta.

A modo de ilustración, aprovechando el ejemplo de Eichmann, nos puede servir una cita de Stocker que, pensamos, está fundada, en parte, en una visión sentimentalista: “Es mejor para nosotros si los egoístas autoritarios se sintieran encadenados por su educación moral; mejor que si adoptaran una razón para sus motivos. Hubiera sido mucho mejor para el mundo y sus víctimas si Eichmann no hubiera querido hacer lo que él pensaba que debía hacer.” (Stocker M. , 1976, p. 454). No obstante, aquí falta añadir que se necesita una reflexión sobre los motivos que le mueven a uno, basada en aquello que es bueno y valioso hacer.

Pero una reflexión sobre lo bueno y lo valioso, además de tomar en consideración nuestras respuestas emocionales, debería también abrirse a que el mundo sí que tiene características valiosas. Por tanto, nuestra creencia en el realismo moral vale la pena matizarlo y, para ello, es importante el planteamiento, como hemos visto con Nussbaum y Weil, de unas bases que intenten ser *objetivas* para el buen actuar moral. Nussbaum señalaba una lista de capacidades, otros autores señalan listas de bienes básicos cuya falta en alguno de ellos impide el florecimiento humano de alguna manera. Asimismo, si alguien intencionadamente –o sin intención, pero aun así sigue siendo un descuido culpable –menoscaba alguno de los bienes impidiendo en palabras de Weil, que un instante de la vida de una persona sea un instante feliz, entonces tenemos que existen en el mundo cosas importantes en sí mismas que producen afectaciones reales en la vida de un ser humano.

Por tanto, estar abierto a la posibilidad de fallo en la valoración, no sólo por ideología, sino por indiferencia evaluativa es lo que falta añadir a esta queja de Stocker. Lo sorprendente de Eichmann no fue que adoptara una razón para sus intenciones “malévolas”, sino, precisamente, que no tuvo imaginación moral, es decir, que no le importaba si las razones de sus motivos eran buenas o no; no se cuestionó si sus creencias podían estar equivocadas en función de la existencia de otro criterio moral. Es interesante ver cómo esta indiferencia ante la búsqueda de características buenas hace absurda la pregunta por la adecuación emocional o, dicho de otra forma, en Eichmann hay una brecha *axiológica* entre la conexión de la percepción y la evaluación –aunque el fallo es epistemológico si uno es partidario de la teoría perceptual, como muchos sentimentalistas; pero a nuestro modo de ver, el fallo proviene del suelo sentimental de las acciones morales que impide otorgar un valor moral y *real* a lo que perciben, esto es, el fallo proviene del foco de las emociones (cfr. sección 7.2.1.).

Por tanto, diferentemente a lo que planteaba la premisa 1C), [lo que una persona evaluara de la realidad tras interpretar la emoción o el valor depositado en el objeto por el que se tiene la emoción, siempre sería correcto para ella], se da el caso, en algunas situaciones emocionales, que sí que se puede corregir el nivel de adecuación de una emoción, siempre y cuando no nos centremos sólo en la evaluación propiamente, sino en la relevancia del objeto y la atención desde el foco o desde aquello que resulta significativo; y lo que resulta significativo, tiene su parte subjetiva –significativo *para* alguien –y su parte objetiva. El primer nivel de la parte objetiva se refiere a que uno está en sintonía con su alrededor y que posee un patrón de respuestas coherentes y adecuadas al objeto significativo. Si el patrón es inconsistente, alguien, desde fuera, puede intervenir o corregir la evaluación o la emoción no pertinente.

El segundo nivel de planteamiento de la parte objetiva es que, con el ejemplo de Eichmann, podemos ver un cambio de perspectiva que sirve para explicar una visión más completa de la adecuación emocional: el nivel de significatividad de una emoción hay que depositarla, en casos más complejos como las emociones morales, también en el *objeto* de la emoción y no sólo en el objeto formal o juicio evaluativo. El objeto, por ejemplo, de una emoción moral, como veremos, es la consideración de que las otras personas son también valiosas, a raíz de lo cual aparecen criterios normativos y emotivos de pautas de acción, como “no dañar a otro”. Asimismo, el objeto de la emoción está directamente relacionado con el foco: si uno observa características relevantes y valiosas en una acción, normalmente querrá acoger esa acción y todo lo que de ella se deriva (como veremos en la compasión, ver algo importante implica ya un movimiento emotivo y separar estos hechos es desnaturalizar la comprensión sobre nuestras actuaciones). Por tanto, muchos juicios evaluativos de experiencias emocionales pueden cambiar su rumbo si se orienta mejor el foco de la emoción hacia objetos relevantes. Esto es tarea de la educación, de la amistad y del “roce” humano, principalmente –sección 7.2.2.

6.2.2. La experiencia emocional no es equivalente a la experiencia desiderativa.

Comentarios a 2B): “Puede ser que una persona trate de acomodar, más bien, el mundo a su experiencia emocional, que incluye su propia experiencia desiderativa.”

Para ilustrar lo que significa 2B ofreceremos dos ejemplos: el primero es de Sartre, tomado, a su vez, de la fábula “La zorra y las uvas” y, el segundo, una propuesta de Richard Wollheim que también encaja en los parámetros de 2B. Sobre el primer ejemplo:

Alargo la mano para coger un racimo de uvas. No consigo asirlo, está fuera de mi alcance. Me encojo de hombros, retiro la mano, murmuro “están demasiado verdes”. (...) Se trata de una pequeña comedia que interpreto *bajo* el racimo con el fin de conferir a las uvas, a través de ella, la característica “demasiado verdes” que puede servir de sustitutivo a la conducta que no puedo llevar a cabo. Primero se presentaban como “teniendo que ser cogidas”. Pero esa cualidad urgente se hace pronto insoportable porque la potencialidad no puede realizarse. Esa insoportable tensión se convierte a su vez en un motivo para aprehender en las uvas una nueva cualidad, “demasiado verdes”, que resolverá el conflicto y suprimirá la tensión. Sólo que esa cualidad no puedo conferírsela químicamente a las uvas; no puedo actuar por los medios corrientes sobre el racimo. Entonces aprehendo esa acritud de las uvas demasiado verdes a través de una conducta de repugnancia. Confiero mágicamente a las uvas la cualidad deseada por mí. En este ejemplo la comedia sólo es sincera a medias. Pero bastará con que la situación sea más urgente para que la conducta mágica se cumpla con seriedad: ahí está la emoción. (Sartre, 1983, págs. 88-9)

Aquí asoma una variante con respecto a lo comentado en la proposición anterior: se podría deducir que concebir la creencia emocional como aquella a la que subyace un juicio de tipo evaluativo y, por tanto, una creencia que da lugar a proyectos eudaimonistas, implica que la posibilidad de la adecuación racional/objetiva, es un hecho cuestionable. Esto quiere decir, según nuestro ejemplo, que no se termina de percibir que las uvas están realmente verdes, sino que sólo se percibe el encogimiento de hombros para eliminar la tensión frustrante.

Esta concepción menoscaba que las emociones nos aporten información valiosa sobre el mundo y también, que sean rastreadoras convincentes de razones sobre objetos susceptibles de un valor y, por tanto, objetos susceptibles de ser incorporados a nuestro esquema de fines. En definitiva, esta concepción subjetivista viene a menoscabar la posibilidad de la realidad objetiva y, con ello, especialmente contribuye a aminorar aquella característica que atañe a la concepción de la eudaimonía: la posibilidad de saber que la propia cosmovisión o las creencias evaluativas que subyacen a las

emociones pueden ser incompletas. Tal y como comenta Kane: “La posibilidad de aprender que la visión propia es errónea o incompleta está, de hecho, ligada con el significado de verdad objetiva y realidad objetiva.” (Kane, 2010, pág. 128).

También restaría sentido al carácter significativo de las emociones otro tipo de visión que termina siendo prácticamente subjetiva –cuando no escéptica –como la que propone Wollheim en el siguiente pasaje:

Un hombre puede despreciar a una mujer por lo que considera que es su virtud y una mujer puede amar a un hombre simplemente por su falta de valor. En ese molde encajan, o se parecería, el Barón y la Baronesa Hulot, de Balzac. Quizá, si pensásemos en alguna de nuestras emociones de forma puramente racional, tendríamos que pensar que su objeto la merece. Pero esa no es la forma que siguen nuestras emociones (...) En nuestra vida emocional, no siempre sentimos que tengamos la razón de nuestra parte. (Wollheim, 2006, pág. 193).¹⁷²

Lo que quizá Wollheim critica es la teoría relacionada al sentimentalismo o las afines al modelo perceptivista. En la misma crítica a estas dos visiones hemos visto que, en efecto, hay casos en los que no están necesariamente unidos los sentimientos con la valoración “objetiva”; ¡y pueden no estarlo! Pero esto no significa que si no hay secuencia lógica entre el sentimiento y el valor, como en el ejemplo propuesto, entonces deba primar siempre la subjetividad, relegando la objetividad o la posibilidad de adecuación emocional como un fenómeno, más bien, escaso. Quizá la mejor postura es la contraria: la realidad objetiva no la podremos aprehender con certeza, pero, como sostiene Kane, es algo a lo que podemos aspirar, y es precisamente en esta disonancia emocional que muestran los barones donde debemos aspirar a la verdad sobre nuestras creencias evaluativas. Por ejemplo, en el caso de querer aspirar a la verdad tenemos tres opciones respecto al comportamiento complejo de ambos barones que, además, es asimétrico: en el caso de él, sea o no afín a la novela de Balzac, el despreciar a su mujer por sus virtudes puede estar mediado por la pasión de la envidia, ya sea por cuestiones de falta de amor hacia ella o por una cuestión de complejo de sentimientos de inferioridad varonil. Luego sí que se podría objetivar el sentimiento: podemos apelar a

¹⁷² De todas formas, que ambos Barones sientan esto el uno por el otro, no es algo convincente. Es probable que exista en su pensamiento contradictorio, lo que Elster llama “metaemociones”: ¿Estoy a gusto pensando que desprecio a alguien por su virtud? ¿No habrá, en este caso, algo más allá que ha quedado sin curar?

una razón concreta de la realidad, ya sea la creencia, fundada o infundada, sobre la superioridad de su mujer. El caso de ella, aceptar la debilidad del otro encaja perfectamente con el hecho de amarlo –no sería un “amor inadecuado” a no ser que fuera patológico. La segunda opción es que se trate de un comportamiento ambivalente muy común en las personas y que muchas veces requiere de solución. En este caso, la ambivalencia, en la que las emociones tienen un papel importante, se puede dar por cuestiones de egocentrismo o por pensamientos desiderativos. La tercera opción es que, sabiendo la persona que tiene una discordancia entre sentimientos y valores, o desconociendo por qué tiene las emociones que tiene ante situaciones concretas, conviva igualmente con ellas por razones de una historia personal herida o un daño moral concreto –como hemos visto en la sección anterior.

Tal y como venimos argumentando, el tipo de creencia que descansa en la base del paisaje emocional es similar en estructura a una creencia fáctica, pero no es inerte como ella, sino que está ligada a la motivación de la persona y a la felicidad de la misma y de los de su alrededor. Por lo que es posible que muchos, como Sartre, ensanchen el camino hacia el subjetivismo emocional entendiéndolo de acuerdo a otra proposición distinta (proposición 2) de la comentada en la sección anterior. Si bien esta primera (la proposición 1) tenía que ver con lo que decía Solomon, o con que las creencias de las emociones van dirigidas a mi posicionamiento hacia el mundo y, por tanto, no se puede decir de una emoción que sea inadecuada, la segunda proposición que comentamos afirma que las creencias emocionales descansan sobre una concepción de felicidad propia y de deseos que proyectamos al mundo. En este sentido, la concepción de felicidad es propia de cada uno y es subjetiva: a cada persona le hace feliz cosas distintas y proyecta sobre el mundo sus propios deseos y aspiraciones. Entonces ¿cómo podríamos hablar de adecuación o de “objetividad” en estos casos? **¿Se podría ligar las creencias emocionales –eudaimonistas –a una realidad objetiva?** ¿Qué significa que las emociones aportan información valiosa sobre la *realidad* –si es que lo hacen?

Dividiremos las posibles respuestas en tres partes. Siguiendo a Kane en su búsqueda de una propuesta ética que no sea escéptica ni relativista, pero sin entrar en sus objetivos, tomaremos prestado parte de su vocabulario en lo que atañe a la definición de “objetividad”. La primera parte ofrecerá una explicación de lo que se puede considerar “realidad objetiva”, concepción que no excluye que haya diferentes puntos de vista. La segunda se centra más en lo que sería el “valor objetivo”, concepto

ligado no sólo a las valoraciones personales sino al acompañamiento, consentimiento y apoyo social sobre aquello que uno valora. La tercera parte trata de otro tipo de “material” objetivo, indirectamente ligado a los dos primeros: la realidad personal, esto es, las emociones también hablan “objetivamente” del portador: un ser concreto, con una vida concreta y unas características únicas, facilitando así su trato y su conocimiento. Lo curioso de este otro material objetivo –la realidad personal –es que, a veces, conocer a personas también permite conocer y percibir tonos de la realidad que, sin la relación personal, no se conocerían: experimentar lo real o conocer la realidad no es algo reñida con la riqueza evaluativa proveniente de los distintos puntos de vista personales.

Por último, en las conclusiones, intentaremos responder a la concepción desiderativa de las emociones propuesta por Sartre, no sólo con alguna crítica hacia sus argumentos, sino con otra gran intuición de Kane al unir de una forma interesante el valor a la realidad objetiva. El objetivo de las conclusiones es ofrecer algunas razones al hecho de que, siendo las emociones perspectivistas, valor y realidad no se excluyen entre ellos. Igualmente, otro de los objetivos, aunque no sea explícito, es preparar el terreno, como ya venimos haciendo, a la propuesta –explicada mejor en la sección 6.3. – de que sí que existen cosas que son valiosas en sí mismas y que es importante que figuren en la lista de metas y fines en la vida buena.

a) Realidad objetiva

Ante la pregunta de si existe algo así como la ciudad de New York en sí misma – objetivamente –, el filósofo Robert Kane responde que entendemos mal la objetividad si queremos tratarla desde la neutralidad, o como dice citando a Putnam, desde el ojo de Dios. No podemos hacer una descripción de la ciudad de New York en términos divinos, pero sí que podemos aportar nuestro punto de vista: el punto de vista del barrendero, del inmigrante, del hombre del tiempo, del historiador o del columnista: “Sería la suma de las distintas descripciones desde los distintos puntos de vista finitos. Cada punto de vista podría decirnos algo verdadero, no sobre la ciudad fantasma de New York, sino sobre la ciudad real.” (Kane, 2010, pág. 123).

Kane describe también otra metáfora tomada de un cuento budista: tres hombres ciegos describen un elefante y cada uno está en una posición: sobre el lomo, cerca de la trompa y cerca de las patas: cada uno andaría mal si pretendiera describir toda la verdad

sobre el elefante desde su posición, por ejemplo diciendo que el elefante es una pierna; pero no olvidemos que, en efecto, cada descripción dice algo sobre el elefante o sobre la ciudad de New York. Si, como alega Kane, el hombre del tiempo, volviendo a la primera metáfora de la ciudad de New York, dijera algo que no fuera verdadero, ese dato sería, o debería ser, contrastable con la evidencia empírica: a todos nos irá mal si el hombre del tiempo se equivoca, así como si se equivoca el ingeniero civil.

Pero estos ejemplos sólo rellenan, si lo hacen, la pregunta sobre la realidad “empírica.” En el mundo emocional hay un componente añadido: la creencia eudaimonista. No obstante, ésta también se puede contrastar con la evidencia de la visión de los demás y el trato con los demás: las personas que nos rodean, así como las equivocaciones y la realidad misma con la que chocan nuestros proyectos, son la evidencia para contrastar si la respuesta emocional es adecuada o si la evaluación sobre la realidad es acertada. Los demás pueden contribuir a la parte de realidad a la que uno no llega, porque en efecto, nuestra visión es sesgada e incompleta, y, muchas veces, equívoca; no sólo sobre la realidad sino también sobre nosotros mismos. Si añadimos la realidad objetiva a la adecuación emocional, vemos que en nuestra vida diaria nos quejamos de comportamientos emocionales exacerbados, demasiado susceptibles, donde se da valor a lo que no se debe, las reacciones no son como debieran, y muchas veces “perdemos los papeles” en un arrebató emocional. Si las emociones estuvieran confinadas al ámbito de lo subjetivo, en tanto que son proyecciones desiderativas, ¿quién podría dialogar para quejarse sobre ellas o corregirlas? ¿O pedir perdón por haber manifestado frases incorrectas en un estado de frustración? ¿O mantener la posición “objetiva”, en palabras de Strawson, o distanciada, hacia una persona que está perturbada emocionalmente por un despido laboral o una injusticia?

b) El valor objetivo y los deseos: ¿La felicidad es subjetiva?

Si lanzáramos esta pregunta a una audiencia joven –si la felicidad es subjetiva – normalmente, la respuesta sería inmediatamente afirmativa. De hecho, la mayoría de las veces que algunos jóvenes intentan definir la felicidad –si se cree en ella –se limitan sólo a lo que atañe a la subjetividad: cumplir tus sueños, hacer lo que tú quieras, que nadie ponga límites a lo que desees, etc. No sería una cuestión de investigación ardua el deducir de esta repetida experiencia que, entre las creencias actuales predominantes en Occidente sobre cómo vivir bien, la idea de autonomía y autoafirmación sobre los

gustos propios parece ser la más importante. Robert Kane (2010) hace una caricatura de esta creencia con una resolución ingeniosa en la historia llamada “Alan el artista”, también con el objetivo de descartar que la felicidad sólo valga la experiencia del sentimiento placentero subjetivo sin la presencia del valor objetivo. A continuación ofrecemos un resumen de la historia:

Alan es un artista, y como tal tiene una pasión: pintar cuadros. Pero últimamente ha estado enfermo y depresivo porque no ha vendido ninguno. Tanto es así, que un amigo rico tuvo una idea para levantar su ánimo. El amigo arregló tener en su galería las pinturas de Alan como si ya estuvieran vendidas y, encima, a precios sustanciosos. Alan ahora se siente triunfante. Siempre ha creído –digamos que erróneamente –que sus pinturas tienen un gran mérito artístico. Ahora al menos ha asumido que están ganando el reconocimiento de críticos famosos y coleccionistas. A partir de aquí, le pedimos al lector que imagine dos mundos posibles:

1. Alan cree que está siendo reconocido como un gran artista, pero de hecho, está siendo engañado –el mundo que acabamos de describir.
2. Alan cree que está siendo reconocido como un gran artista, pero en este caso, no se le engaña, sino que realmente es cierto y sus pinturas, en efecto, se han vendido.

¿En qué mundo hubiera yo preferido vivir? Si le preguntáramos a Alan seguramente responderá que en el segundo mundo. Alan cree que es un gran artista en ambos mundos, y ha sido igual de feliz en ambos –felicidad subjetiva. ¿Qué implica que Alan opte por el mundo 2? Que, además de haber realizado sus sueños bohemios de ser pintor, Alan también quiere que su sueño y su trabajo merezcan reconocimiento. Aquí empezamos a entender lo que significa que necesitamos un factor objetivo. Supongamos ahora que antes de morir Alan se da cuenta que ha sido “engañado” y que su estado de orgullo sobre su trabajo no tenía ningún fundamento –mundo 3. Hagámonos de nuevo la pregunta: ¿En qué mundo creemos que hubiera preferido vivir Alan? Obviamente el mundo 3 es el peor de todos los mundos.

Ahora bien, empezamos a entender lo que es el valor objetivo cuando empezamos a preguntarnos si sería indiferente para Alan vivir en cualquier de los dos mundos, dado que cree que es un gran artista en ambos y no es más infeliz subjetivamente en un mundo que en el otro. (...) Tenemos la esperanza de que ante la pregunta de

“¿en qué mundo de los dos posibles hubieras preferido vivir?” Alan optara por la respuesta del mundo en el que no ha sido decepcionado. (...) Esto mostraría que el valor objetivo de sus compromisos significa algo para él antes que la mera felicidad subjetiva. Como muchos de nosotros, Alan encontraría humillante que le digan: “Tus pinturas es algo objetivamente sin valor, ¿pero y qué? Tú te sientes feliz haciéndolo, y eso es todo lo que cuenta.” (Kane, 2010, págs. 129-30).

Por tanto, podríamos decir tras la historia de Alan, que necesitamos que aquello a lo que dedicamos tiempo, por ser una cuestión de gustos, pasiones o habilidades propias (parte subjetiva), merezcan un reconocimiento justificado. Respecto al reconocimiento merecido, se entendería, por ejemplo, que el hijo de un famoso entre en depresión porque se ha dado cuenta que vende libros por ser quién es y no porque sus libros sean, en efecto, buenos. Parece pues, que necesitamos muchas veces el contraste con lo que los demás perciben¹⁷³ —especialmente de la gente cercana que siente cariño por nosotros —y esto es lo que Kane afirma ser una parte del “valor objetivo.” La educación en la formación de la persona tiene que ver con lo que Kane reclama: ayudar a enfocar o a matizar aquello que la persona disfruta haciendo lo que le apasiona y poder combinarlo con cosas que también son valiosas y que aportan algo al mundo en que vivimos. Sería una falta de justicia por parte de unos padres, por ejemplo, que dijeran de su hijo: “Es que le gusta coleccionar cromos de fútbol y se pasa el día haciéndolo, pero como él se siente feliz... que lo haga.” La falta de justicia radica en que, como educador, no se enseña que hay bienes que también merecen ser conocidos y adquiridos en la formación personal —amistad, relaciones sociales, conocimiento, etc.

c) Realidad personal

Las emociones nos desvelan otra parte de la realidad que, aunque se sale de los dos parámetros comentados sobre el valor y la realidad objetivos, también puede contribuir con ellos: la realidad personal. Si recordamos la definición de Nussbaum sobre las emociones como una forma de evaluación ante objetos que no controlamos, acaba diciendo que esto manifiesta también nuestra vulnerabilidad y dependencia a objetos y personas de la realidad, dicho de otro modo, no somos autosuficientes.

¹⁷³ Si en efecto necesitamos a la sociedad, como diría Williams, para estabilizar nuestra mente, también es cierto que no toda sociedad es buena para obtener “reconocimiento” de los demás. Una sociedad en la que se espera que algunos adolescentes ya fumen, lleven armas y venda droga, no debe ser una sociedad que ayude a estabilizar al Yo.

Asimismo, en tanto que somos seres vulnerables y dependientes de ciertos objetos y personas, tanto para nuestra supervivencia como para nuestra vida lograda, también Rodríguez Valls estaría de acuerdo con Nussbaum, en tanto que describe muy acertadamente la afectación de la persona ante la realidad:

Las pasiones... nos muestran nuestra condición más involuntaria en tanto que no somos dueños de cómo la realidad se impone o de nuestras reacciones corporales ante lo que aprehendemos. Nadie tiene el control absoluto sobre la sonrisa o el llanto, sobre lo que siente al perdonar y si el cuerpo responde perdonando al hecho de que la voluntad perdona. La pasión muestra la reacción del cuerpo ante la realidad sensible. (Rodríguez Valls, 2011, pág. 569).

En efecto, parece que al hablar de las reacciones de una persona se tenga que hacer referencia necesariamente a la realidad ante la que se reacciona. Teniendo esto en cuenta cabe hacer una advertencia: la perspectiva personal y la forma de reacción ante la realidad no afecta al conocimiento sobre el mundo o, mejor dicho, no interfiere con la posibilidad de un conocimiento adecuado de la realidad, sino que más bien puede contribuir a descubrir aspectos de lo real que de otro modo permanecerían ocultos. Este tipo de sensibilidad particular y perspectivista da a entender que hay otro tipo de realidad a tomar en cuenta. Rodríguez Valls lo explica, refiriéndose a las bases ontológicas del término “pasión” que recoge de Aristóteles, de la siguiente forma:

(...) En la sustancia, el ser pasivo ofrece una resistencia que es el indicio de una naturaleza propia: el agente debe contar con esa naturaleza especial para realizar su obra (por ejemplo, el alfarero debe contar con la naturaleza del barro). La técnica de dar forma al barro es muy distinta de la que hay que emplear para dársela al hierro o al vidrio. No afecta el agua igual a una roca de granito que a una arenisca o a una arcilla. Por ello, la capacidad de recibir muestra la naturaleza que la hace capaz de ser afectada por unas acciones y no por otras o serlo de diferente manera. Las formas en las que se padece muestran las formas en las que se es tanto como las formas en las que se actúa: *la pasión aporta conocimiento acerca de la naturaleza del sujeto que padece*. (Rodríguez Valls, 2011, pág. 566). (Cursiva mía).

Lo curioso de las pasiones –emociones –es que no sólo hablan sobre un aspecto de lo real, como pueda ser el mundo, sino que son bidireccionales: que el cristal sea afectado por el fuego y no por el agua en la misma medida ya dice el tipo de propiedad a la que nos enfrentamos y qué cosas le afectarán al cristal más que otras. Una roca de

acantilado quizá no se vea afectada por el choque de una barcaza, pero sí se verá afectada por la suave erosión del agua a lo largo de algunos años. A modo de metáfora se podría aplicar a las personas: las emociones hablan, entre otras cosas, sobre las cualidades de una persona tanto temperamentales como evaluativas y, aunque en estas últimas entra un factor externo como la educación, no es algo que modifique el argumento porque también caracteriza el “material” con el que trabajamos: el temperamento, la forma de reaccionar, vivencias íntimas, debilidades y puntos fuertes, aquello que una persona ama, aquello que le hace sentir vulnerable, etc. Por tanto, la perspectiva personal y la forma de reacción no se pueden anular. Sólo se pueden adecuar mínimamente al contexto concreto. La riqueza que trae conocer a una nueva persona con características admirables es relevante de cara a la vida buena porque puede contribuir a moldear la propia perspectiva o a ampliarla, ayuda a aceptar mejor el carácter de los demás como seres que tienen forma, características propias y maneras distintas de expresar sus emociones. Por esta razón, el perspectivismo trae riqueza siempre y cuando uno esté abierto al diálogo, a dejarse impresionar y a no menospreciar apreciaciones distintas a las nuestras.

A modo de resumen, la “realidad objetiva” y la realidad personal no están lógicamente conectadas, pero sí que pueden ayudarse mutuamente en la tarea de conocer lo valioso. Admirarse por las cualidades de otro aporta a la persona que admira el querer imitar vidas mejores, el aprender a valorar lo que otro valora y a no dar tanta importancia a las cosas que *realmente* no la tienen. En el conocimiento del mundo real cuenta también la relación con las otras personas. Kane aborda este punto, aunque no en la misma línea que seguimos nosotros, cuando habla sobre la búsqueda de la sabiduría, describiéndola como la aspiración primaria al conocimiento de lo real, pero también implica el punto de vista propio y, por tanto, el de los demás, del que no podríamos desentendernos ni siquiera para este propósito:

(...) La realidad y la verdad objetiva *trascienden* los textos [las convenciones lingüísticas, la verificabilidad, las narraciones, etc.] y la forma de conocerlos. Esto es una parte de lo que queremos decir con que son *objetivas*, antes que meramente subjetivas o relativas a un punto de vista. Por esto sólo podemos aspirar a la verdad y a la realidad objetivas, pero no las podemos conocer con certeza; esta es la razón por la que podemos tomar parte, o participar, en la verdad y la realidad como a

través de un vidrio oscuro, pero no poseerlas completamente sin dejar de ser *nosotros*, con un punto de vista. (Kane, 2010, pág. 128).

d) Conclusiones

Primera conclusión: sobre la confusión de la experiencia desiderativa con la emoción.

Sartre dice que las emociones son una forma peculiar de aprehender la realidad. El problema de Sartre, como hemos visto, es que subjetiviza las emociones dando más peso a la distorsión de la realidad, en tanto que ha habido un deseo frustrado, que al hecho de “encogerse de hombros”, que es lo que, más bien, vendría a ser la emoción.

En el ejemplo de las uvas, lo que sucede es que, según Sartre, el hecho de “conferir mágicamente” la propiedad que yo quiero a las uvas es la emoción en sí. Pero, podríamos discrepar, en tanto que conferir a las uvas la propiedad de “están verdes” es como cuando Williams habla sobre decidir qué hacer con una creencia una vez adquirida. Si bien la creencia es: “no llego al racimo que quiero”, lo que viene a continuación no es la creencia en sí, sino una ventana abierta a la decisión de la voluntad que, en este caso, puede interpretar o, incluso, alterar, o bien la realidad sobre el mundo, o bien la realidad sobre uno mismo, de acuerdo a los deseos propios –siendo que aquí se trata del primer caso: alterar la realidad externa. Siguiendo esta lógica de la creencia, con la emoción sucede algo similar: si realmente deseaba la persona coger el apetitoso racimo de uvas, entonces la emoción propia es la frustración que un niño manifestaría, por ejemplo, llorando –emoción de tristeza. Pero ¿qué haría un adulto ya orgulloso? Quizá lo siguiente: “Como no he podido coger lo que quería porque no tengo el poder suficiente, soy bajito, no quiero manifestar mi dependencia de disfrute a un objeto externo –en tanto que parece existir una dependencia a ese objeto, y “yo soy autosuficiente”, etc. –entonces disimulo mi “pobreza” diciéndome a mí mismo, o a quien sea, que las uvas *en realidad* están verdes. Pero esto último no es una emoción, es un pensamiento desiderativo sobre la realidad. Porque, en efecto, hay algo contra lo que muchas veces choca el proyecto personal. Esto concuerda con la visión de Harry Frankfurt sobre la realidad:

Quando determinados aspectos de nuestra experiencia no se pliegan a nuestros deseos; cuando, por el contrario, son inflexibles e incluso hostiles a nuestros intereses, vemos claro que no forman parte de nosotros. Nos damos cuenta de que

no están bajo nuestro control directo e inmediato, que más bien son independientes de nosotros. Éste es el origen de nuestro concepto de realidad, que es esencialmente un concepto de lo que nos limita, de lo que no podemos cambiar o controlar mediante un mecanismo de nuestra voluntad. (...) Aprendemos nuestras capacidades y vulnerabilidades. Todo ello no sólo nos proporciona un sentido aún más empático de nuestra singularidad, sino que nos define la clase de seres que somos. (Frankfurt, 2007f, págs. 123-4).

Estos “aspectos de la experiencia que son independientes de nosotros”, es decir, esta realidad con la que se topan los deseos y las creencias, es la misma que aquella con la que se topan las emociones; aunque, si recordamos, en éstas se abre más fácilmente la ventana a la interpretación: las emociones parecen dejar un resquicio a interpretar la realidad debido a la conexión con nuestros proyectos, de tal manera que hay una posibilidad aparente de subjetivizar lo que es real. No obstante, ¡la idea es más bien la contraria! *La emoción apenas deja resquicio para que podamos interpretar la realidad a nuestro gusto.* De hecho, si queremos interpretar la realidad a nuestro gusto, a menudo, tenemos que maniatar la emoción a través de técnicas forzadas e incluso violentas. Quizá, que la emoción sea una de las facultades humanas que más hable de la realidad se debe a que en su fenomenología está presente la siguiente idea de Nussbaum: “(las emociones) son un reconocimiento de nuestras necesidades y nuestra falta de autosuficiencia.” Cuando no se reconoce esta debilidad entonces somos presa fácil del pensamiento desiderativo. Curiosamente, y en línea con lo propuesto, Rodríguez Valls señala que “La pasión es la primera instancia de lo que podríamos denominar el sentido de la realidad” (Rodríguez Valls, 2011, pág. 575). El autor ofrece una visión interesante sobre las “pasiones” puesto que, si bien se centra en el material que es afectado, también indica la bi-direccionalidad de las emociones hacia la realidad:¹⁷⁴ “La misión del sentido de la realidad que posibilita las pasiones es estratégica: tener los canales adecuados de apertura al mundo nos proporciona respuestas adecuadas para la acción u omisión frente a los objetos.” (Ibíd. Pág. 574).

Segunda Conclusión: la conexión entre el valor objetivo y la realidad

¹⁷⁴ Según el autor, las pasiones, que nosotros incluiríamos también las emociones —ofrecen un sentido de la realidad sesgado que vale la pena educar porque se centran en el presente; mientras que, como dice Rodríguez Valls: “*La voluntad y la razón deben introducir el tiempo (la historia y la narración) para ampliar el sentido de la realidad que la pasión nos presenta.*” (Rodríguez Valls, 2011, pág. 577). (Cursiva mía).

Cuando aborda la objetividad, Kane también añade otro factor ligado al “valor objetivo” que lo complementa. Como hemos visto, el valor puede reducirse únicamente a la experiencia subjetiva; por tanto, para unir el valor a la realidad Kane hace uso de la psicología humana común –en la línea de Frankfurt –y se centra en nuestras preocupaciones y aquello que amamos. Precisamente, aquello que nos apasiona o aquellas cosas por las que nos preocupamos –parte subjetiva –queremos que tengan un estatuto ontológico, queremos que sean reales y no sólo se perciban como generadoras de estado de bienestar personal sin su correspondiente realidad:

Uno de los temas favoritos de Agustín era que amar algo (como Dios nos ha amado, según él) es querer que sea/exista. Siempre he pensado que esta es una de las percepciones metafísicas más profundas porque conecta la realidad objetiva con el valor objetivo (los dos objetivos de la filosofía primera): Amar algo, cualquier cosa, (sea este un recuerdo entrañable u otra persona), es querer que exista –que sea *real*. (Ibídem. Pág. 133).

En el caso del amor hacia una persona, si realmente la amamos, entonces queremos que exista por sí misma, que se manifieste como es y que elija libremente estar con nosotros, que tenga su propia subjetividad, que sea ella misma y no alguien modificado por nuestros deseos. En los casos del –mal llamado –“amor platónico” o de un amor de “cortejo”, lo que sucede muchas veces es que adaptamos la persona que nos resulta atractiva a nuestros propios gustos, deseos e imaginaciones; pero entonces, no amamos a la persona en sí, sino a nosotros mismos, luego hablamos de un amor egoísta –algo que en principio resulta contradictorio, pero se da en numerosos casos. No obstante alguien podría pensar: ¿y qué importa? ¿A quién le debería importar que vivamos nuestras pasiones, gustos y amores para nosotros mismos? El excesivo individualismo actual en Occidente podría dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. Puede que a corto plazo no suceda nada, o que vivamos nuestra vida de acuerdo con las consecuencias placenteras que nuestros actos traen sin preguntarnos por el valor de las acciones o por la realidad de lo que amamos. Pero, de nuevo, perderíamos cierta capacidad para atar razones a motivos o para atar el placer a la realidad, esto significa que perderíamos capacidad emocional, contribuyendo a que nuestra vida sea motivacionalmente *plana*. Como dice Wolf parafraseando a Stocker: “Que haya armonía entre lo que a uno le preocupa y lo que uno piensa que es bueno es un signo de

vida buena. Esto nos provee de una razón para ver el por qué es preferible amar lo que vale la pena amar. (Wolf, 2002, pág. 236).¹⁷⁵

Tercera Conclusión: recapitulación

Para recapitular un poco lo que hemos dicho sobre la significatividad de las emociones, pondremos un ejemplo de la propia biografía de Nussbaum que ella misma usa para explicar los factores que entran en una emoción. Con el ejemplo se percibe claramente la ligazón coherente que muestran las creencias eudaimonistas con el resto de componentes tratados en esta sección –la significatividad, la adecuación y la objetividad.

El ejemplo que pone Nussbaum es la experiencia de la muerte de su madre. Ella estaba en un congreso en el extranjero cuando recibe la llamada de su hermana diciendo “Mamá ha muerto”. Las evidencias empíricas para generar la creencia son varias, su madre ya estaba mal y la llamada de su hermana es determinante. Cuando se entera de la noticia la reacción incontrolable se sucede en dos fases: tiene que reconocer la dureza de la realidad y al mismo tiempo es víctima de una sacudida interior que todo ello ha provocado. Pero ambas fases forman parte de una misma fenomenología: la emoción en sí. Aquí, el reconocimiento y el levantamiento como dice Nussbaum, “*pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo.*” (Nussbaum M. , 2008, pág. 68). Ahora bien, la pena que le invade sí que nos sirve para percatarnos de tres roles que ofrece este tipo de juicio evaluativo en tanto que juicio eudaimonista:

- *La importancia de la creencia eudaimonista: su madre era importante en su esquema de valores y fines. Sin ella la vida aparece como incompleta. De hecho, al perder a uno de los progenitores muchas veces viene a la cabeza la sensación de cojear, por la pérdida de un apoyo importante.*

¹⁷⁵ Sobre la aparente necesidad de que ciertas pasiones y gustos o, en el vocabulario de Frankfurt, ciertas necesidades volitivas, tengan que tener cierto valor objetivo o que se adecúen a la realidad, incluso a cierta realidad ética, no es un tema sencillo de tratar, pero sí que podríamos intuitivamente advertir, por ejemplo, lo siguiente: “Si una pasión, un ideal o, en términos generales, una necesidad volitiva no estuviera enlazada de alguna manera a la ética o a lo realmente valioso, seguramente justificaríamos a Hitler declarando o reflejando la misma frase que expresa tan fuertemente convencido Lutero: “Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa.” Pero, el hecho es que si la hubiera pronunciado, no lo justificaríamos como justificamos a Lutero. Intuitivamente no nos parece simétrica en el supuesto caso que la misma expresión hubiera sido dicha por ambos. Luego alguna diferencia importante debe haber en el contenido de esa necesidad.” Cfr. mi Trabajo de Investigación: *Voluntad y autorreflexión en la formación de la persona: la obra de Harry G. Frankfurt.*

- *La importancia de la adecuación:* “En la aflicción uno no sólo tiene el juicio de que una parte importante de mi vida ha desaparecido, sino que realizamos un juicio de aseverar que es acertado sentir tristeza por ello.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 70). Este valor real dado a su madre, y que el sentimiento confirma, implica también que sería un error pensar que sólo la creencia es la que se ajusta al mundo y no así la emoción que, desde la visión subjetivista, ajustaría el mundo a la creencia o actitud mental: “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.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 71). Reconocer el fenómeno del duelo en las culturas hace que, en efecto, sea justificado, por ejemplo, el hecho de la alegría del nacimiento de una persona y la aflicción por la pérdida de una persona. Aquí también podemos ver la conexión entre el valor y la realidad, como alegaba Kane a través del amor hacia alguien o algo.
- *La importancia de aquello que realmente tiene valor:* Experimentar el choque fuerte de la aflicción puede ayudarnos a ver que *una madre* es un género de personas que sería bueno que apreciaran todos los humanos que tuviesen una.¹⁷⁶

6.3. El carácter imperioso de las emociones

Por “imperioso” entendemos algunos rasgos que tienen que ver con el apremio y la urgencia con la que aparece una emoción, pero también con la particular pasividad y la falta de control por parte de la persona que experimenta la emoción. En referencia a la tabla 8 (pág. 240), esta sección tendría que ver con los incisos a, b, d y f englobadas como “carácter motivador”; “opuestas”, pero complementarias, al factor cognitivo –que trataba los incisos c, f y g. Esto es, trataremos las siguientes características: a) Su apremio y su calor; b) Su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora; d) La sensación de pasividad frente a ellas; e) Su

¹⁷⁶ Universalizar el valor suele ser una característica del eudaimonismo antiguo, pero que Nussbaum perfila, como hemos visto, no cayendo en el dogmatismo que a veces lo caracteriza. El apoyo a los bienes externos lo matiza de dos formas. Primero, diciendo que no hay que enfrascarse en un exceso de ponderación reflexiva sobre la bondad de un objeto puesto que muchas personas tienen un sentido de lo valioso algo confuso y sin armonizar con sus creencias éticas. Y, segundo, que las emociones contienen una referencia ineliminable al Yo.

aparente relación de confrontación con la racionalidad –racionalidad en el sentido de un cálculo frío o de un análisis tipo coste-beneficio.

Para introducir la magnitud del carácter imperioso de las emociones, podemos servimos, de nuevo, de Helm: dota de cuatro características a las emociones – intencionalidad, respuesta pasiva, tono afectivo y motivación. De estas cuatro, las tres últimas corresponden al apremio del que trata esta sección. La motivación a actuar es tan fuerte que a veces parece que seamos pasivos frente a nuestras reacciones. La respuesta pasiva y el tono afectivo pertenecen a la falta de control: no podemos controlar lo que sentimos,¹⁷⁷ por ejemplo, cuando vemos que el fin de semana más deseado para las vacaciones será lluvioso, así como tampoco podemos controlar el tono afectivo que tiñe esta experiencia de frustración; más aún, los sentimientos que tenemos de molestia o agrado hablan por nosotros con más autoridad que la esperada satisfacción que creemos que obtendremos por la consecución de un deseo o por la supuesta adecuación a una creencia (sección 6.4.). La autoridad de las emociones y todo lo que ella trae –apremio, reacción inesperada, etc. –se ve reflejada en la definición de emoción propuesta por Nussbaum, en la que hace referencia a nuestra “falta de auto-suficiencia” humana, además de lo que ya se ha visto en la sección anterior sobre el “juicio valorativo.”

Por tanto, si alguno de los objetos que consideramos valiosos –consciente o inconscientemente –decae o crece por fuerzas propias o ajenas reaccionaremos manifestando la emoción pertinente. Pero son aquellas fuerzas ajenas a nosotros las que más nos impactan. Por ejemplo, si uno contribuye voluntariamente en un trabajo manteniendo cierto control racional sobre el deseo de finalizar bien ese trabajo, la persona *espera*, de manera consciente o inconsciente, ser recompensada –con el mismo trabajo, con una calificación, con el reconocimiento de los demás, con cierta satisfacción, etc. De lo contrario, si lo que uno esperaba no sucede o cae fuera de la expectativa, tanto si es más placentero como si es más frustrante, entonces, respectivamente, nos alegrará sobremanera o nos perturbará. Así pues, ciertos hándicaps del día a día nos señalan que no podemos controlarlo todo, ni siquiera a nosotros mismos; igualmente nos enseñan también que hay cosas con las que no contábamos y

¹⁷⁷ “Por supuesto, esto no significa negar que podamos tener un control indirecto sobre nuestras emociones como, por ejemplo, controlando el foco de atención.” (Helm, 2009, pág. 249) (Cursiva mía).

repentinamente afloran a la consciencia. Pero además, hay cosas fuera de nuestro esquema de fines que vamos aprendiendo a reconocer gradualmente que también son importantes y que deberían incorporarse a nuestros objetivos. *Estos desniveles, situaciones, cosas y personas que escapan a nuestro control, ponen de manifiesto una especie de “indigencia” humana.*

Así pues, con el desarrollo de esta sección pretendemos alcanzar dos objetivos entrelazados que sirven de apoyo para la gestión emocional y para la vida lograda. Estos dos objetivos nos permiten dividir la sección en dos subtítulos. En primer lugar, hablaremos del *carácter externo* de las emociones: la indigencia significa que uno necesita de ciertas cosas del mundo para su supervivencia y no las tiene al alcance, siendo que el poder o “tener” que vivir en esa situación es un proceso duro: quizá no puedo proporcionarme a voluntad lo que necesito, sabiendo que aquello a lo que no alcanzo con mis esfuerzos es un factor importante para la vida buena. En este sentido ocurre la típica sorpresa en la fenomenología de las emociones: *la persona no decide ni tener una emoción, ni querer aquello que quiere* –al menos en un principio. Precisamente este carácter sorpresivo es una señalización fiable de fallo o acierto de alcanzar metas que *pensamos* que son buenas o importantes. El segundo objetivo, muy ligado al anterior es que existen emociones que no nacen desde el esquema de creencias de la persona sino que invitan a adquirir nuevas creencias y valores, por ejemplo, la admiración o el asombro y, a su vez, son fundamentales para un desarrollo evolutivo adecuado en las personas.

El carácter externo y sorpresivo de las emociones

A modo de introducción sobre lo “ajeno” en el mundo emocional, nos sirve de referencia lo que Frankfurt denominaba “**necesidades volitivas.**” Tener una necesidad volitiva es algo que imprime un carácter constrictivo: no poder evitar preocuparse por algo y lo reforzamos queriendo no evitarlo. Entre algunos ejemplos amplios sobre la naturaleza humana estaría el amor a los hijos; pero también pueden aparecer las necesidades de la voluntad delimitando la identidad y la personalidad de los sujetos; entonces los ejemplos vendrían a ser cosas como la pasión por el deporte, el interés en el estudio, literatura clásica, el gusto por un instrumento musical concreto, la afinidad con ciertos ideales, etc. Si bien Frankfurt usa la palabra “necesidad”, también usa la palabra “volitiva” porque se trata de un impulso de la voluntad que tiene implicaciones

motivadoras; pero no es algo que la persona haya decidido tener –aunque uno posteriormente lo apoye. A su vez, es algo paradójico en tanto que son “deseos” que nacen de la voluntad pero que uno no los controla voluntariamente. Esta faceta de la personalidad humana resulta más clara cuando se la contrasta con otro tipo similar de fenómenos: la reflexividad manifestada en los deseos de segundo orden respecto a los de primer orden. En palabras de Frankfurt:

Generalmente alguien puede adquirir el deseo de ver cierta película, por ejemplo, decidiendo simplemente qué película ver. Los deseos de este tipo no son necesarios en nosotros, son formados o contruidos por actos de voluntad que nosotros llevamos a cabo, a menudo bastante lejanos de cualquier estado emotivo o afectivo. Sin embargo, hay también ocasiones donde lo que la persona quiere no depende de ella en absoluto, sino que es un asunto de sentimientos o inclinaciones que crecen y persisten independientemente de cualquier opción propia. (Frankfurt, 2007b, pág. 107).

Si bien las necesidades volitivas de la persona son “internas” poseen paradójicamente un carácter externo en tanto que *se descubren* dentro de nosotros; dicho de otra manera, nosotros no las hemos creado, luego carecemos de cierto control sobre ellas aunque posteriormente podamos apoyarlas o rechazarlas. Este proceso de identificación puede ser satisfactorio o insatisfactorio; no obstante, ese sedimento de contento o descontento hace que salgan a la luz ciertas emociones y creencias pertinentes al proceso de identificación. Por tanto, estas necesidades volitivas provocan estados afectivos que no son de carácter intencional –interno al sujeto, por así decirlo – en el sentido estricto de la palabra.¹⁷⁸ Tal y como explica Carlos Moya:

Aun cuando pueda haber relaciones de justificación racional entre nuestras creencias y deseos y nuestras acciones, muchas de tales creencias, deseos y acciones guardan también relaciones externas, puramente causales, con diversos factores, y son en ocasiones efectos brutos de fuerzas ajenas al reino de las razones y de las actitudes intencionales. Si bien muchos de nuestros deseos no se

¹⁷⁸ Con intencionalidad aquí nos referimos a estados voluntarios, conscientes y dirigidos a un fin. La perspectiva intencional se matiza claramente desde la tradición wittgensteiniana: la autoatribución de un deseo –un estado intencional –no depende de que se cumpla su satisfacción en situaciones comportamentales como propone el conductismo, sino que es accesible a nuestro conocimiento. “La concepción wittgensteiniana del deseo, y en general de las actitudes intencionales, (...) elimina de éstas cualquier elemento que haga depender el contenido o condiciones de satisfacción de una actitud de contingencias empíricas (futuras).” (Moya C. , 2001, pág. 32).

experimentan como tensión y ansiedad, sino que son, por decirlo así, puramente intencionales, hay deseos que se experimentan de ese modo (...) Por otra parte, experiencias subjetivas de tensión, ansiedad, tristeza o alegría hacen surgir en nosotros creencias y deseos de un modo puramente causal, ajeno a relaciones de justificación racional. (Moya C. , 2001, pág. 33).

Muchas veces planificamos nuestro esquema de fines y sabemos qué queremos que nos guíe, tenemos deseos momentáneos, pasiones que perduran o se adormecen, etc. Pero estas “secciones brutas de fuerza causal” forman parte de nuestra experiencia cotidiana, y lo mejor es que son “descubiertas” *especialmente* por las emociones. También contribuyen a hacer consciente algo que quizá no teníamos incorporado en nuestro esquema de fines y que desearíamos tener. Esta es una de las experiencias más relevantes para nuestro florecimiento personal: *la apertura al mundo*. La apertura al mundo también es guiada por varias emociones esenciales, pero muy especialmente, por la admiración.

Emociones no eudaimonistas

Así pues, en segundo lugar, la otra parte del carácter externo de las emociones estará guiada especialmente por las cuestiones estructurales de las emociones de la admiración y la gratitud, en su relación con la sorpresa, el interés y la motivación. El objeto de las dos emociones está relacionado con lo que de *externo* hay en nosotros. Para ponernos en situación sobre la emoción de la admiración, podemos acudir a Nussbaum: ella matiza constantemente que la perspectiva del Yo es ineliminable en las emociones y está dirigida hacia el propio florecimiento. No obstante, cuando pregunta si son eudaimonistas todas las emociones responde que, en su normalidad, sí; sólo hay una excepción: la emoción de la *admiración*. La experiencia muestra que, aunque ciertas cosas las propongamos voluntariamente como objetivos hacia lo que consideramos que puede hacernos felices, sólo el encuentro con la realidad puede darnos la razón o quitárnosla –en el caso en que no nos auto-engañemos o esquivemos ciertos hechos evidentes. Nussbaum propone que nos fijemos en un detalle sobre la presión que ejerce la “realidad” de cara a nuestro florecimiento: o corrobora nuestra supuesta opción por ciertos objetos o nos quita razón para adquirir ese objeto haciendo que cambiemos el blanco:

¿Encierra la totalidad de las mismas (las emociones) el elemento autorreferencial que constituye el núcleo de la estructura eudaimonista? La excepción más llamativa es el asombro. (...) Esta emoción responde a la atracción que ejerce el objeto, y podría afirmarse que en ella *el sujeto es máximamente consciente del valor del objeto, y sólo es consciente en grado mínimo, o en ninguno, de la relación del mismo con sus propios planes*. Por ello es probable que se manifieste en forma de contemplación antes que ningún otro género de acción hacia el objeto. Otra emoción relacionada sería la veneración o el temor reverencial: también éste, por ejemplo, en un contexto religioso, supone un reconocimiento del valor incomparable del objeto, no sólo desde el punto de vista de la persona, sino en un sentido muy general. (Nussbaum M. , 2008, pág. 77).¹⁷⁹ (Cursiva mía).

La emoción del asombro o de la admiración es, asimismo, importante para el desarrollo cerebral humano. Según Izard, sin esta emoción el cerebro humano no maduraría. El niño aprehende objetos del mundo externo para incorporarlos en su esquema de fines y para ir conformando su racionalidad práctica; y no lo hace de manera autómatas sino con todos sus sentidos puestos en la novedad del objeto que percibe. Normalmente a los bebés les llama la atención la música, los timbres agudos, las luces, los colores, el movimiento de ciertas piezas, etc. Cuando van creciendo se centran en lo diferente a ellos: el descubrimiento de animales diferentes a él y que tienen vida propia y características propias o en otros niños como ellos, pero distintos a él. También sorprende la quietud “contemplativa” de muchos niños a la hora del paseo, o cuando van al mar, o a la naturaleza. La emoción ante lo nuevo es evidente; lo nuevo también está relacionado a ciertas afinidades propias del niño que ya se perciben desde muy pronto:¹⁸⁰

La emoción del asombro/interés está continuamente presente en condiciones normales en una mente normal, siendo esta la motivación central de cara al compromiso en actividades creativas y constructivas y para el sentido del bienestar.

¹⁷⁹ En la cita al pie número 53 de la obra citada, Nussbaum aclara algo más sobre las dos emociones: “El asombro y el temor reverencial son afines pero diferentes: aquél se orienta hacia afuera, es exuberante, mientras que éste se vincula con la reverencia o el propio empequeñecimiento. En el asombro quiero saltar o correr, en el temor reverencial, arrodillarme. (Nussbaum, 2008, Pág. 77).

¹⁸⁰ *Los gustos e inclinaciones del carácter de los niños no son todos contruidos socialmente*, en oposición a lo que creen muchos psicólogos. Si hacemos referencia a lo que alguna vez critica Nussbaum a los científicos –parece que contradigan su experiencia más básica –, también pareciera que los psicólogos constructivistas o partidarios de la teoría del género y aquellos que proponen que un niño de 3 años no tiene gustos propios, no observen detenidamente a sus hijos, si es que los tienen.

La atención selectiva queda explicada con el interés y su interactuar con otras emociones que, a su vez, influyen en otros procesos mentales. (Izard, 2009, pág. 4).

Asimismo, un acercamiento desde la psicología y la neurociencia hacia las emociones positivas, como la admiración, queda representado, entre otros, respectivamente por Barbara Fredrikson y Jonathan Haidt –aunque Izard también las destaca mucho en sus escritos. La primera ha investigado más cercanamente las emociones “positivas” diciendo de ellas que son acompañantes naturales en el crecimiento y descubrimiento del mundo. La autora habla especialmente de cuatro emociones positivas: la alegría, el interés, el orgullo y la satisfacción. Si alguna de ellas puede centrar mejor lo que implica una emoción positiva, pese a las peculiaridades de las cuatro, es la satisfacción:

(La satisfacción) parece crecer o ampliarse creando la urgencia de tomar tiempo en saborear las circunstancias cotidianas de la vida y de integrarlas en nuevas visiones sobre el Yo y sobre el mundo. Estas tendencias variadas de acción o pensamiento – jugar, explorar, imaginar logros futuros y saborear e integrar –representan formas en las que las emociones positivas amplían los modos habituales de pensar o de actuar. Por tanto, en términos generales, las emociones positivas parecen ampliar el contexto cognitivo, un efecto recientemente unido al crecimiento de los niveles de dopamina en el cerebro. (Fredrikson, 2004, pág. 146).

Como dice en otro momento la autora: “El efecto incidental de experimentar una emoción positiva a menudo potencia un crecimiento en los recursos personales.” (Ibíd., pág. 149). Por lo que, de acuerdo a lo propuesto por de Sousa sobre los escenarios paradigmáticos de las emociones, podemos decir que sentir experiencias positivas en la infancia influye, por tanto, en el desarrollo adecuado de la persona y en potenciar sus habilidades.

También cabe decir que, muchas veces, la admiración no va ligada solamente a aprehender un objeto externo de cualidades atractivas sino que también se centra en adquirir experiencias “admirables” de parte de otros, o que uno quiera imitar ese comportamiento, y entonces ya entraríamos a hablar de una emoción de cierto tinte moral. No obstante, para no adelantarnos sobre el carácter moral de esta emoción, solamente tomaremos la parte estructural de la misma. Algoe y Haidt tienen algunos experimentos hechos sobre el fenómeno de la admiración y también sobre la gratitud – muy relacionada con la admiración. Ambos llevaron a cabo tres estudios realizados en

las universidades de Virginia y North Carolina (en Chapel Hill) en los que, entre otras cosas, se les pedía a los participantes que hicieran una descripción fenomenológica, registraran sensaciones físicas y dijeran si había motivación posterior mientras se les redactaba o recordaba ejemplos admirables, agradables o aburridos. En una de sus conclusiones dicen: “Este estudio se añade a la evidencia creciente de que testimoniar la excelencia de otros estimula las respuestas emocionales que contribuyen al enriquecimiento intra-personal e interpersonal.” (Algoe & Haidt, 2009, pág. 21). Si bien admirar una cualidad de alguien o asombrarse por la existencia de un objeto provoca una curiosidad sana sobre el mismo, es decir, provoca la formación actitudes intencionales, como el deseo de adquirir el objeto, imitar el comportamiento o simplemente conocerlo, y también favorece el enriquecimiento social cuando la admiración se centra en experiencias heroicas de los demás. A diferencia de Friedrikson, Algoe y Haidt proponen tres tipos de emociones ligadas a la característica *externa* de las mismas que estamos analizando –la gratitud, la elevación (*elevation*) y la admiración. No obstante es importante añadir que los trabajos de estos autores se centran más en estas emociones en sí que en su aplicación a la moralidad. Ahora bien, esto no quita que podamos extraer una peculiaridad de la emoción de la admiración o el asombro –o quizá, en palabras de Algoe y Haidt, la *elevación* –de la siguiente cita:

(...) Las otras tres emociones de elogio-a-los-demás (*other-praising emotions*) resultaron estar enfocadas hacia otros. Mientras que la gratitud parece focalizar la atención del participante en el benefactor, la elevación hace abrirse a otros más generalmente. La elevación condujo, en general, a redactar informes muy superiores de motivación para hacer cosas buenas por otras personas, convertirse en mejor persona, y emular el papel del modelo virtuoso. Los participantes (cuyo objetivo principal era investigar en la admiración) querían sistemáticamente emular a la persona admirable y mejorar ellos mismos. La admiración difiere de la elevación primariamente en que la admiración parece elevar y energizar a la gente para trabajar más arduamente en sus propios objetivos y proyectos, mientras que la elevación no energiza; sino que crea una apertura. (Algoe & Haidt, 2009, pág. 23).

Quizá, una de las claves para que estas experiencias tengan como componente esencial el motivar a acoger cosas valiosas o emular comportamientos virtuosos, sea lo que dicen los mismos autores: “*Las emociones de elogio-a-los-demás hacen que las personas salgan de sí mismas.*” (Ibídem.). (Cursiva mía). Sorprendentemente, Nussbaum esbozaba la misma característica en su cita anterior cuando dice que en estas

emociones “el sujeto es máximamente consciente del valor del objeto, y sólo es consciente en grado mínimo, o en ninguno, de la relación del mismo con sus propios planes.”

Aun así, es interesante seguir descubriendo las afinidades de ciertas situaciones experimentales con otras propuestas filosóficas. De hecho, uno de los artículos genuinamente atractivos de Frankfurt (2007a), publicado por primera vez en 1982, esboza la queja del filósofo sobre la poca atención que ha dedicado la filosofía a rescatar este tipo de experiencias enaltecedoras. Frankfurt las engloba en someterse a lo racional y someterse a lo que es susceptible de ser amado:

Cuando accedemos a ser movidos por la lógica o por el amor, el sentimiento con el que lo hacemos no es de desesperada impotencia. Al contrario, particularmente experimentamos en ambos casos –sea seguir a la razón o seguir a nuestro corazón – una sensación de liberación y de enaltecimiento. ¿Qué justifica esta experiencia? Parece tener su fuente en el hecho de que cuando una persona responde a una percepción de algo racional o amado, su relación a ello tiende hacia una abnegación (...), [esto es] *está guiado por las características del objeto antes que por las propias* (Frankfurt, 2007a, pág. 91). (Cursiva mía).

Estas dos experiencias básicas humanas –la racionalidad y el amor –tienen, no obstante, direcciones totalmente diferentes: siendo que ambas “vacían” al Yo de su propio contenido voluntario, la racionalidad es un fenómeno impersonal –toca los límites humanos lógicos universales –y el amor es personal –toca los límites de aquello con lo que la propia persona se identifica. De algún modo, Frankfurt no se limita a la racionalidad o al amor –con las que ya tendríamos suficiente –sino que también las relaciona con otro tipo de experiencias que veremos mejor en la sección 7.3.

Así pues, hay emociones importantes en los primeros años de vida que ayudan al crecimiento del niño y que posteriormente nos pueden ayudar a cambiar la perspectiva de algunas creencias, especialmente las relacionadas a las creencias evaluativas y los planes con los que uno cree que puede ser más feliz. Sostener, por tanto, una postura subjetivista sobre las emociones o incluso, más ampliamente, en la teoría del conocimiento, implica que la magnitud de este tipo de experiencias imperiosas se desliza a un segundo plano. De hecho, para el desarrollo emocional adecuado es importante no olvidar el factor de la posibilidad de apertura al mundo y a los otros porque se abre la capacidad de aprehensión cognoscitiva sobre lo que nos rodea y, a su

vez, parece que tendríamos mayor margen para corregir posturas tergiversadas sobre la realidad.

6.4. Matices y consecuencias prácticas de la teoría de las emociones

En esta sección se analizará brevemente algunos matices y efectos colaterales de carácter práctico que nacen de la teoría general sobre las emociones explicada a lo largo del capítulo 6. El objetivo de mostrar estos matices es clarificar nuestra posición sobre la visión de las emociones, que es más afín a las teorías del sentir –especialmente la teoría de Helm. Los matices más importantes (puntos *a* y *b*) tienen que ver con una crítica hecha al cognitivismo (punto *a*) y con explicitar la distinción fenomenológica entre una emoción y un deseo (punto *b*), dado que ambos participan de cierto carácter “apremiante”. El análisis de este segundo matiz nos llevará a lo que hemos mencionado como efectos colaterales de carácter práctico, que son los siguientes: encontrar una posible causa para la depresión en nuestra sociedad (sección 6.4.1.), abogar por la importancia de las emociones dentro de la formación de la persona en tanto que deseamos “vivir en la realidad” (sección 6.4.2.) y, por último, describir el interesante fenómeno conocido como “*akrasía inversa*”¹⁸¹ (sección 6.4.3.).

a) Matices sobre el carácter cognitivo de las emociones

La visión sobre el mundo emocional que propone Nussbaum es bastante completa y apenas deja recoveco por comentar. Ceñir la propuesta de Nussbaum a una corriente concreta sería, pensamos, no hacer justicia a la riqueza de su obra. No obstante, presenta más afinidades al cognitivismo, como hemos visto, proveniente del estoicismo, aunque sin compartir sus objetivos, Nussbaum propone lo que llama “doctrina neoestoica”: dota a la definición griega de *eudaimonía* del contenido subjetivo –que no subjetivista –que le falta, incluye la importancia de las normas sociales en la conformación de las emociones, toma en cuenta el desarrollo de las emociones en la primera infancia y se aparta del voluntarismo epistemológico que exige la doctrina estoica. Si bien algunos autores califican la postura de Nussbaum como un cognitivismo reduccionista, no creemos que lo sea debido a que su concepción sobre lo que implica un juicio valorativo

¹⁸¹ Término tomado de Nomy Arpaly. Ref. Arpaly, N; Schroeder, T. (1999). Praise, Blame and the Whole Self. *Philosophical Studies* 93, págs. 161-188. No obstante, Arpaly recoge esta visión en la obra de 2003, de donde tomaremos las referencias.

como factor cognitivo esencial en la emoción es amplísima: “Yo tengo esta definición de la cognición que es (...) muy inclusiva y que no se limita a proposiciones porque mi intención es dar lugar a la inteligencia de los animales, que no usan el lenguaje.” Entrevista a Nussbaum, ref. (Modzelewski, 2012, pág. 377). La cognición es un término amplio y en este sentido la autora se posiciona a favor de que los animales no humanos también tienen emociones, así como los niños pequeños, aunque no tengan acceso al contenido proposicional de su reacción; pero eso no quita, en palabras de Lazarus, que haya una *transacción con el mundo*, entendida ésta en términos de ampliar su bienestar y felicidad. Además, la autora le añade a la cognición la riqueza ofrecida por la imaginación. Estos factores otorgan, como ella dice, una serie de propiedades cinéticas al juicio mismo, propiedades que recogen conceptos tan resbaladizos como las “sensaciones”. A veces la palabra ‘sensación’ lleva a equívocos porque da a entender un factor superficial o incluso físico que el sujeto experimenta cuando, sin embargo, hay sensaciones no físicas, como la sensación de vacío existencial, que son absolutamente complejas, repletas de creencias y factores imaginativos que conviene tener en cuenta especialmente en lo que atañe a las emociones morales. Por ejemplo, la compasión necesita de la riqueza imaginativa; la imaginación puede ayudarnos a entender algunos de los problemas que las emociones plantean a la moralidad, como también lo que aportan a la misma. Con todo, es importante matizar dos cuestiones últimas.

La primera cuestión viene de la crítica que hace Ben Ze’ev y tiene que ver con que una emoción tenga como elemento suficiente un juicio evaluativo: “Desde la perspectiva de Nussbaum, las emociones pueden definirse solamente en términos del componente evaluativo. Las emociones son juicios de valor que incluyen algunos aspectos cognitivos. Ella ve estos juicios (...) como elementos suficientes.” (Ben Ze’ev, 2004, pág. 452). Por tanto, Ben Ze’ev dice que para Nussbaum, las emociones están íntimamente conectadas con otros conceptos como sentimientos (*feelings*), “sensaciones”, sensaciones corporales y motivaciones, pero no son una parte esencial a las mismas. ¿Cómo vemos que no son esenciales? El argumento que usa Nussbaum es que si los sentimientos y deseos estuvieran ausentes de ciertas emociones, seguiríamos sin retirar nuestra atribución de ese estado como un estado emocional. Este argumento también lo aplica a las corrientes que igualan una emoción a una sensación neurológica: “No retiramos las atribuciones de una emoción fundamentadas en otras cosas si

descubrimos que el sujeto no se halla en cierto estado cerebral.” (Nussbaum, cit. Ben Ze’ev, 2004, pág. 253).

No obstante, el error de Nussbaum es que no es necesario percibir ciertos cambios corporales, manifestar sentimientos o que haya algo que, afectiva o sensitivamente, nos impulse a la acción —en este caso, placer o dolor. La mayor crítica al cognitivismo en general está resumida en la siguiente pregunta que se hace Ben Ze’ev: ¿tener un juicio sobre una persona, por ejemplo, que tiene características admirables o reprobables, es ya una condición suficiente para tener una emoción? La respuesta es negativa. Puede ser que no tengamos emociones respecto a esa persona, sino que simplemente manifestamos pensamientos sobre ella y sin sentirnos afectados. Luego, quizá, la concepción cognitivista carece, en su estructura explícita, de los elementos que conciernen a la “afectividad”. A modo de apoyo, Gabrielle Taylor, a quien también se le atribuye la pertenencia a corrientes cognitivistas,¹⁸² lo explica del siguiente modo:

Dado que lo que se tiene que explicar y valorar es un estado emocional, la persona a la que le concierne debe estar, de alguna forma, afectada por la situación, de lo contrario ella no estaría experimentando una emoción. Esto significa —ampliamente— que tendrá hacia ello una actitud favorable o desfavorable y esta actitud se verá reflejada en sus creencias. (Taylor G. , 1985, pág. 5).

Hay más filósofos que, sin rechazar en lo más mínimo la importancia de la cognición, añaden que la experiencia fenomenológica es indispensable: “Las emociones, a diferencia de las creencias y deseos ordinarios, poseen cualidades fenomenológicas, incluyen sentimientos y sensaciones más o menos duraderas y van acompañadas, característicamente, de cambios fisiológicos más o menos patentes.” (Moya C. , 2000, pág. 71). La experiencia propia hace ver que las emociones, aunque contengan en su núcleo creencias y evaluaciones eudaimonistas e impliquen de alguna forma, en palabras de Nussbaum, “levantamientos del pensar”, también envuelven en mayor o menor medida cierta afectividad ligada, como ya hemos visto, a experiencias vívidas placenteras o dolorosas, cosa que fomenta una motivación a la acción no intencionada —no planificada.

¹⁸² No pensamos que G. Taylor (1985) presente una visión cognitivista aunque le dé mucha importancia a los juicios que explican las emociones, así como a aquellos juicios que distinguen unas emociones de otras. Pero no es más que eso: ella trata de descomponer una emoción en términos explicativos aunque no desecha el carácter de afectación que las emociones involucran, luego no se puede decir que sea cognitivista y, menos, reduccionista. Cfr. Vendrell (2009).

b) Matices sobre el carácter imperioso de las emociones

En segundo lugar, las creencias incluidas en las emociones tienen una conexión con la acción más perceptible y apremiante que una simple creencia y, a su vez, son distintas de los deseos, que también mueven a la acción. Sobre la rápida acción que propicia una emoción, curiosamente, Nussbaum señala lo siguiente: “Las emociones son juicios, pero no son juicios inertes; debido a su contenido evaluativo poseen una íntima conexión con la motivación de la que carecen otras creencias.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 163). El hecho curioso radica en que la autora no une intrínsecamente el juicio emocional a la motivación –dado su posicionamiento “cognitivist” –o, al menos, no se compromete con la motivación como algo esencial, pero ésta sí que aparece inexplicadamente bajo la presión del contenido evaluativo del juicio emocional. No obstante, la motivación de las emociones no es intencionada como sucede, por ejemplo, en un deseo, sino que la dirección de la intencionalidad parece inversa: el objeto de la emoción es el que motiva. En esta línea, si no hubiera afectividad o sentimientos probablemente la motivación disminuiría. Asimismo, la diferencia con la motivación generada por un deseo Nussbaum la explica así: “Por otro lado, puesto que las emociones no pueden involucrarse en una situación dada de modo que generen un plan de acción concreto, son también diferentes de los deseos.” (Ibíd.).

Una emoción no es equiparable a un deseo o, al menos, no están al mismo nivel, aunque un deseo tenga el poder de mover también a la acción. Un contenido desiderativo podría entrar a formar parte de una emoción; pero el contenido del deseo – siempre que no sea un contenido fijado a cuestiones instintivas y de supervivencia en las que se entiende que a determinadas horas haya “deseo de comer o dormir” –está ligado normalmente a algo que “creo” que puede contribuir a mi felicidad y, por tanto, como dice Nussbaum, la persona genera un plan para conseguir el objeto. Si esto es así, ¿dónde se percibe claramente la distinción fenomenológica entre la emoción y el deseo, además del cambio de dirección intencional? Quizá aquí tenemos una respuesta: si una vez he adquirido el objeto que deseaba veo que no ha aumentado mi bienestar tanto como yo pensaba o sí que lo ha hecho, incluso más de lo que yo pensaba, entonces se percibe el resultado especialmente en la profundidad de la emoción –tristeza o alegría – haciendo aseveraciones del tipo “no era esto lo que yo deseaba” o “es más de lo que podía esperar.” Carlos Moya explica este fenómeno siguiendo un estudio de de Sousa, aunque matizando algún término utilizado por éste y distingue entre satisfacción

intencional y satisfacción emocional. Mientras que la satisfacción intencional tiene que ver con desear que p y obtener p ; la satisfacción emocional tiene que ver con lograr el objetivo de sentirse feliz al obtener p :

La discrepancia entre ambos tipos de satisfacción es siempre una posibilidad y, con bastante frecuencia, una realidad. La satisfacción emocional que esperamos alcanzar con la satisfacción intencional de nuestros deseos no está garantizada por ésta. Una manera de calibrar el grado de bienestar o malestar anímico de una sociedad puede ser precisamente analizar la frecuencia con la que la satisfacción emocional acompaña a la satisfacción intencional. No creemos que nuestras sociedades occidentales actuales alcancen un grado muy alto en esta supuesta escala, como lo sugiere la creciente incidencia de patologías emocionales entre nosotros, como la depresión o la ansiedad. (Moya C. , 2001, pág. 34).

Moya atribuye la diferencia entre ambos tipos de satisfacción a una diferencia de naturaleza, corroborando así que las emociones no son equiparables a los deseos, como se comentaba previamente: “La diferencia no es de grado, sino de naturaleza. (...) Las condiciones de satisfacción emocional, a diferencia de las condiciones de satisfacción intencional están regidas por relaciones fundamentalmente externas, en especial con la acción.” (Ibíd. Pág. 35). En un deseo normal o intencional sabemos por anticipado qué es lo que lo satisfará, pero esto no funciona con la satisfacción emocional. Parece que esta tesis corrobora la visión de muchos filósofos y científicos de varias corrientes que advierten que las emociones ayudan en nuestra toma de decisiones, pero no sólo eso, sino que son algo así como *detectores de acierto* en nuestras acciones y proyectos con vistas a vivir una vida plena; y vivir una vida plena es algo que *deseamos* la gran mayoría de seres humanos. No obstante, los detectores de acierto, se pueden adormecer o incluso anular si forzamos la emoción en favor de un proyecto eudaimonista: si la satisfacción emocional esperada no aparece y “caemos en depresión” puede que, en lugar de corregir el contenido de nuestro deseo o el valor depositado en él, lo que hagamos sea intervenir, por ejemplo, en los neurotransmisores biológicos encargados de generar placer o disminuirlo, modificando así la emoción propia (sección 6.4.2.). Por tanto, es muy importante mantener el carácter imperioso de las emociones en función de una vida lograda –en las siguientes secciones se ofrecerá algún argumento más en su favor.

6.4.1. Paréntesis: una explicación a la actual carencia de satisfacción emocional

Es una realidad triste ver cómo en Occidente las personas se “acostumbran” a una falta de satisfacción emocional generando estados anímicos depresivos, asumiendo o, mejor dicho, resignándose a ver que la vida simplemente “es así.” Ahora bien, si se supone que gran parte de felicidad o de la calidad de vida se obtiene alcanzando los objetivos de nuestros deseos –y normalmente, en nuestra sociedad civil tenemos acceso a estos objetivos– ¿por qué es la depresión un fenómeno creciente?¹⁸³ O variando la pregunta, ¿por qué nos equivocáramos en la expectativa sobre el contenido de nuestros deseos produciendo una frustración o insatisfacción constante? Hay autores que atribuyen este fallo a las características sociales. En efecto, es interesante la relación que hay entre aumento de tecnología, calidad de vida, igualdad de oportunidades y una básica estabilidad económica, el favorecer la autonomía de la juventud y favorecer también incluso legalmente que cada uno escoja su nombre, su identidad, etc., con el aumento proporcional de la depresión y la ansiedad.

El psiquiatra Viktor Frankl (1990b) tiene una sorprendente explicación sobre el vacío que a veces sentimos después de realizar cualquier tipo de actividad de la que se esperaba obtener cierta felicidad –trabajo, familia, amigos, relaciones, etc. En un artículo que escribe para la Organización de los Juegos Olímpicos de Múnchen en el año 1972 sobre el logro deportivo advierte que el deporte se entiende mal si mantenemos la hipótesis freudiana de que un ser humano experimenta ciertas necesidades y tiende a satisfacerlas a fin de evitar tensiones. Contra esta idea, que sigue siendo todavía muy asumida, dice que no es que el ser humano se tenga que deshacer de las tensiones, sino que las necesita; y si no las encuentra, se las inventa. Argumenta poco a poco esta idea, primero, diciendo que la tensión debe ser sana y cualificada –los extremos son patógenos. Segundo, la tensión es similar al deseo de sentido que hace que un ser humano se sienta feliz: sólo encontrando un sentido, dice Frankl, puede un ser

¹⁸³ “Actualmente, estamos paralizados por una auténtica pandemia de depresión (la Organización Mundial de la Salud predice que en el 2020, la depresión será la segunda influencia más significativa a la carga global de la enfermedad). (Levy, 2007, pág. 86). Levy dice que una posible explicación es la organización de las formas sociales. Pero aun así, continúa diciendo de “debemos aprender de nuestra depresión; debemos usarla como una guía para ver lo que funciona mal en nuestro mundo. Antes que auto-medicarnos para abordar nuestro tóxico medioambiente, debemos cambiarlo.” (Ibíd.).

humano experimentar felicidad y entonces es cuando estamos dispuestos a asumir privaciones y a tolerar el sufrimiento –baste pensar en los luchadores de la resistencia política, como señala el autor. Por el contrario, si se carece de sentido aun teniendo bienestar y lujo, el ser humano puede deshacerse de su vida. Frankl desarrolla una tesis contundente, pero ofrece también fundamentos asimismo contundentes basados tanto en su experiencia como psiquiatra como en la estancia como prisionero en tres campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque Frankl pueda estar equivocado en su hipótesis o que, quizá, haya otras causas sobre la creciente depresión en el mundo occidental, el autor ofrece una explicación para el fenómeno comentado de la insatisfacción emocional: “El deseo de sentido no queda sino frustrado en las condiciones sociales de hoy.¹⁸⁴” (Frankl, 1990b, pág. 53). Al margen de discutir si esto es apropiado, lo relevante es cómo aplica esta tesis antropológica al deporte y, de ahí obtener la aplicación al resto de actividades humanas. Como dice con cierto humor característico: “En una época en la que apenas se ve obligado a andar –se desplaza en coche –y apenas tiene que subir –porque utiliza es ascensor –le da por escalar montañas.” (Ibídem.). No obstante, para los amantes del deporte, como lo era él, la tesis no se queda sólo aquí sino que, a modo de ejemplo, saca a colación una interesante interpretación sobre el alpinismo:

Pero fijémonos en la definición del sexto grado de dificultad, tal como suena en el lenguaje especializado del alpinismo; dice así: “Cruzar la frontera de lo humanamente posible.” Es decir, el escalador extremo no intenta crear necesidades sino descubrir posibilidades. Quiere averiguar dónde está la frontera de lo humanamente posible. Pero el hombre desplaza esa frontera, como desplaza el

¹⁸⁴ Aquí Frankl critica tanto la economía planteada desde el Estado del bienestar en tanto que trata de satisfacer las necesidades “económicas”, como la economía de mercado y consumo basada en crear nuevas “necesidades”. Pero el fondo de la crítica va dirigida al hecho de que tengamos acceso a una estabilidad económica en Europa no significa que “avancemos” y seamos más felices, más bien aparece lo contrario. De hecho el ser humano es menos capaz de tolerar la frustración y ha perdido el hábito de la renuncia porque apenas hay tensión, al menos no existe tanta tensión como en el pasado. Por las condiciones sociales y políticas disponemos de más tiempo libre, pero no sabemos qué hacer con él, por eso aparece el deporte entendido como se entiende actualmente, como una búsqueda de tensión. A modo de ejemplo sobre esta tesis, en la película “Regreso al futuro III”, el doctor (Doc) que ha creado la máquina del tiempo entra en un bar de un pueblo del *Middle West* americano, habiendo retrocedido cinco generaciones aproximadamente. Cuando en un arrebato de tristeza sentimental cuenta a la gente del bar que en el futuro todo el mundo “tiene” –en presente –vehículos motorizados, uno le pregunta: “entonces, si todos tienen un vehículo propio, ¿nadie camina ni corre?”. El doctor contesta: “la gente...corre por placer”. La audiencia responde con una risotada y con una actitud de incredulidad: “¿quién corre por placer?”

horizonte a cada paso que da; el hombre va ampliando sus posibilidades sin cesar. Y al trascenderlas, se trasciende a sí mismo. Esto quiere decir que, en el deporte competitivo bien entendido, el hombre rivaliza en definitiva consigo mismo; es su propio concurrente. (Frankl, 1990b, pág. 54).

Por tanto, más allá de inventarse una tensión y poner en juego nuestras habilidades, gracias al deporte —siendo esto extrapolable a otra variedad de actividades humanas, como el trabajo— también podemos conocernos a nosotros mismos, saber hasta dónde podemos llegar, cómo hemos luchado y cómo hemos conseguido lo que hemos conseguido, cómo hemos superado las adversidades, saber lo que se siente al luchar contra alguien que es más fuerte que uno y, también, saber cómo nos hemos defendido a través de la cooperación de miembros del mismo equipo o individualmente. Asimismo, la virtud por la que admiramos al deportista muchas veces no es sólo su capacidad natural para ciertas habilidades o para ganar continuamente, sino también, aquella que implica la virtud de la fortaleza, que no la fuerza. Como decía Séneca: “... Nadie me parece tan desgraciado como aquel a quien nunca sucedió cosa adversa. Nunca tuvo ocasión de probarse, pues todo le sucedió en la medida de su deseo e incluso anticipándose a él.” (Séneca, 2007, pág. 35). En otro momento también dice: “En la tormenta conocerás al piloto, al soldado en el combate. (...) Os pido, por favor, que no os atemoricen aquellas pruebas que los dioses inmortales ponen como estímulos al alma. *La adversidad es ocasión de virtud.*” (Ibíd. Pág.40) (Cursiva mía). Esta última línea va en sintonía con lo que propone Frankl.

Según nuestro autor, si forzamos la búsqueda de ser feliz constantemente o si forzamos la búsqueda directa del placer o de sentirse bien, del dinero, de la fama o el poder, la insatisfacción emocional aparecerá tarde o temprano puesto que no son fines en sí mismos sino que, normalmente, son consecuencias acciones determinadas. Si bien puede no ser un hecho consciente, al menos se percibe una cierta insatisfacción entre las personas que pertenecen a la sociedad de la abundancia. Pero cotidianamente, la insatisfacción puede manifestarse como un estado de irritación continua y sensación de vacío.

Ante esto Frankl recomienda que no hay que forzar la búsqueda de ser feliz o de sentirse bien:

En virtud de su deseo de sentido, el hombre aspira a encontrar y realizar un sentido, pero también a encontrarse con otro ser humano en forma de tú. Ambas

cosas, *la realización de un sentido y el encuentro humano*, ofrecen al hombre un fundamento para la felicidad y el placer, y no al revés, *no es el placer o la sensación de bienestar lo que ofrece fundamentos para la acciones tales como tener metas o encontrarse con alguien*. Porque, por ejemplo, en el neurótico esta aspiración primaria se desvía hacia una búsqueda directa de la felicidad, hacia un deseo de placer. En lugar de ser el placer lo que debe ser: un efecto (el efecto secundario de un sentido realizado o del encuentro con otro ser), se convierte en el objetivo de una intención forzada, de una hiperintención. La hiperintención va acompañada de una hiperreflexión. El placer pasa a ser el contenido y el objeto de la atención humana. Pero cuando la persona neurótica se preocupa por el placer, pierde de vista el fundamento del mismo... y no puede producirse ya el efecto deseado. Cuanto más busca el placer, más se escapa. (Frankl, 1990, pág. 12). (Cursiva mía).

Frankl no le quita importancia a las experiencias placenteras, sino que nos previene de poner ciertos objetos en nuestro esquema de fines que, siendo importantes en alguna medida, son equivocados *si* los vemos como objetivos prioritarios –objetos como las sensaciones de placer, la victoria, el premio, el dinero, el poder y la fama. El argumento por excelencia para sostener esto es que, cuando queremos obtener la recompensa o las consecuencias de ciertas acciones sin centrarnos tanto en la actividad en sí, que de hecho ya es valiosa, entonces esta experiencia es similar a tomar un atajo cuando uno pretendía correr una maratón: la sensación de logro no es la misma.¹⁸⁵ Uno puede estar contento con su medalla aunque haya cogido el metro para llegar a meta y haya superado a los mejores corredores. No obstante, tener en la pared un diploma de ganador, o cuantos quiera diplomas obtenidos, es poco convincente de cara a la vida plena en el siguiente sentido: tener el objetivo prioritario del diploma, sin importar tanto el camino recorrido para obtenerlo o aquello que uno ha aprendido, aquello por lo que uno a ha trabajado, etc., trae la experiencia de la “vaciedad.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Simone Weil parece decir lo mismo en otras palabras: “Retroceder ante el objeto que se persigue. Solamente lo indirecto resulta eficaz. No se consigue nada si antes no se ha retrocedido. Al tirar del racimo caen las uvas al suelo. Hay esfuerzos que tienen un efecto contrario al objetivo que persiguen (ejemplos: devotas amargadas, falso ascetismo, determinados sacrificios...).” (Weil S. , 2001, pág. 154)

¹⁸⁶ No contentos con eso, parece que uno cada vez quiere o necesita más. Aunque esta idea no se pueda defender como si fuera un dogma filosófico, ni mucho menos, sí que ayuda a explicar algunos casos de dudosa moralidad: casos de corrupción, donde no basta con robar una vez; en los casos de algunos famosos: no basta con ser quien uno es, cada vez se necesita más cambios de apariencia o de estilo, o en casos de deportistas como Lance Armstrong, donde él mismo confiesa que es la *ambición* la que le ha llevado a correr siete tours dopado.

La situación planteada por Frankl es similar a lo que propone Stocker como característico de la sociedad post-moderna, en la que sus individuos parecen encarnar una separación entre los valores y aquello que motiva su propia conducta. Por ejemplo, cuando habla de experiencias importantes de relaciones humanas como el amor, dice que hacer esta separación puede conducir a que la personalidad del amando se deje de lado en función de los efectos o consecuencias que trae el estar con él:

(...) Llegamos a ver el amor, la amistad y todo lo relacionado con ello sólo como posibles, y no muy acertadas, fuentes de placer o lo que sea. Confundimos el efecto por la causa, y cuando la-*causa-vista-como-efecto* falla en el resultado del *efecto-visto-como-causa*, devaluamos la primera (la causa), relegándola como mucho a ser un medio para un fin, y abrazamos el último (el efecto) preguntándonos por qué aquellos bienes por los que hemos optado son tan vacíos, amargos e inhumanos. (Stocker, 1976, p. 466).

Además, el tener como objetivo el sentir las emociones de bienestar o felicidad, sin apenas mirar cómo se las consigue, es una trampa en tanto que privan al ser humano del verdadero objetivo: haber recorrido el camino yo mismo, superándome a mí mismo y viendo los obstáculos y los límites desde los que parto y, con ellos, hasta dónde soy capaz de llegar. Entonces sí que puedo experimentar satisfacción y sentimientos de bienestar, y para ello vemos en las emociones un factor clave. Los teóricos que, contrariamente, argumentan que lo importante es conseguir los objetivos y alcanzar los deseos en tanto que crecemos en calidad de vida, no le dan la importancia que merece al esfuerzo humano para conseguir metas por uno mismo.

No aprenderemos de nuestra poca satisfacción emocional o de nuestras constantes depresiones si abreviamos esos obstáculos o límites contextuales a través, por ejemplo, de ciertas sustancias que aminoren cuestiones cognitivas y trastocuen la química propia de algunas emociones. Con esto damos paso a la siguiente sección: lo que ganamos en la obtención del objeto de deseo lo perdemos en la posibilidad de vivir una vida más plena manifestada en una satisfacción emocional más profunda.

6.4.2. La compleja *arqueología* de nuestro mundo mental

Esta subsección no toca contenido esencialmente emocional, pero sí que lo circunscribe. Es prácticamente imposible dividir nuestra actividad mental en varias facultades – aunque teóricamente se hagan intentos. Más bien, lo que se entiende por “facultades”,

como la razón o la voluntad, están interrelacionadas. Para buscar y teorizar sobre los desaciertos en alguna de las facultades, se deben tocar las demás y para una propuesta que busca colaborar en la vida lograda de las personas, se necesita saber qué tipo de desaciertos humanos son más comunes y cómo se podrían resolver. No obstante, como Nussbaum indica, tenemos muchos desniveles en nuestro paisaje mental y no es tan fácil hacer una teoría sobre cómo deberían ser las cosas en la búsqueda de la vida lograda de las personas –aunque no por ello sea una empresa totalmente descartable y a la que no podamos aspirar. Esta sección se centrará especialmente en lo que la autora comenta a continuación: “La mente posee una arqueología compleja y (que) las creencias falsas, en especial las relativas a las cuestiones de valor, son difíciles de socavar.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 59).

Como ya se ha descrito en la sección 6.1.1., las creencias más características que subyacen a las emociones suelen ser eudaimonistas y, por ello, pertenecientes a la identidad y la historia de la persona que las sostiene; esto quiere decir que tocamos un terreno cenagoso al entrar en el proyecto personal. No obstante, a pesar de las dificultades, expondremos brevemente tres cuestiones características de esta complejidad humana y que sirven para reforzar todavía más la visión de las emociones como “detectores de acierto” en la búsqueda de la vida lograda. Por ejemplo, a veces ocurre que experimentamos disonancias cognitivas entre nuestras creencias y nuestras acciones o entre creencias y cómo son realmente las cosas. Si a pesar de las disonancias pretendemos seguir con el proyecto propio parece que se nos abran varias posibilidades –aunque no sean conscientes o deliberadas –de *lograrlo*. Nosotros explicaremos dos: El primero, el pensamiento desiderativo o la modificación forzada de la realidad (punto *a*) abren la posibilidad de modificar internamente nuestro organismo a través de fármacos o drogas con tal de no enfrentarnos a la realidad concreta para, así, creer cosas falsas, cosa que podría, lamentablemente, conducir a ciertas paranoias. Segundo, el autoengaño (punto *b*) se trata de que, al experimentar que la realidad no la podemos modificar, entonces nos engañamos en la manera en la que Frankfurt describe la sociedad de la charlatanería: si no podemos ser fieles a la realidad, seamos fieles a nosotros mismos. Para trabajar estas dos cuestiones tomaremos la distinción que hace Williams sobre la introducción de nuestras capacidades volitivas una vez hemos adquirido ciertas creencias.

Por último, trataremos también otras maneras de lidiar con las disonancias cognitivas o ambivalencias que experimentamos cotidianamente (punto *c*). A veces ocurre que sabemos que el valor que atribuimos a un objeto no es adecuado o es desmesurado, de tal forma que intentamos modificar el valor, pero seguimos manifestando la emoción pertinente al atribuirle el peso que solíamos dar al objeto concreto. Para trabajar este punto tomaremos como referencia a Nussbaum en lo que ella denomina *el problema de Séneca* y algunas descripciones sobre las pasiones del mismo Séneca en su *Tratado sobre la ira*.

A modo de preámbulo, Williams dice que la voluntad puede introducirse en la creencia una vez el sujeto la ha adquirido, y no antes. Pero a continuación se pregunta qué pasaría si uno no quiere creer lo que cree (*a*) y qué de malo tiene hacer un proyecto conscientemente “falso”. Para realizar este proyecto, el sujeto acude a sesiones de hipnosis o toma ciertas drogas que le puedan producir la creencia deseada. En este primer caso, los motivos para modificar la creencia se centran en la verdad de la misma (*truth-centred motives*). También señala la otra posibilidad para no aceptar la verdad de la creencia y la ofrece como una alternativa mejor al proyecto anterior (*b*) ya que lo ve como incoherente e imposible: al no interesar la verdad de la creencia, la persona se engaña a sí misma. Los motivos para modificar la creencia, en este caso, no se centran en la verdad de la misma, sino en la comodidad, esperanza, ideales, identidad, etc., del que la sostiene (*non-truth centred motives*). No obstante, desde nuestro punto de vista, si bien el autoengaño es un mal menor respecto a creer cosas falsas a voluntad, también perjudica enormemente a la persona y a aquellos con los que ella se relaciona. Williams dice que ambos proyectos son asimétricos, cosa que corrobora su tesis sobre la creencia:

¿El proyecto de tratar de olvidar la verdad [*b*] es moralmente o psicológicamente distinto del proyecto de tratar de inducirse a uno mismo a creer algo falso [*a*]? (...) ¿Cuál de los dos es más fácil que el otro? (...) Yo añadiría a esa pregunta la sugerencia de que hay casi seguramente una genuina asimetría, atada a la asimetría de que mientras cada creencia que yo tengo debe idealmente ser verdadera, no es el caso que cada verdad deba idealmente ser algo que yo creo. (Williams B. , 1973b, pág. 151).

a) Motivos centrados en la verdad de la creencia

El ejemplo que usa Williams para describir este escenario es la muerte accidental de un hijo. El padre quiere que su hijo esté vivo, más aún, quiere creer que su hijo está vivo. El padre puede acudir a terapias de hipnosis para poder tener esa creencia, pero sabe perfectamente que las drogas o la hipnosis no traerán a su hijo de vuelta. Por eso Williams dice que esta clase de proyecto es imposible e incoherente. Sería como el “movimiento revolucionario” tratando de extirpar todo lo que tenga que ver con el antiguo régimen. Este hombre siempre tendría que estar tapando la evidencia de que su hijo ya no está; cosa que, según el autor, destruye la realidad y conduce a la paranoia.

No obstante, a diferencia de lo que piensa Williams, no nos parece que sea un proyecto tan imposible –aunque sí que siga siendo incoherente para aquel que lo intente. Hay razones para hablar de la posibilidad de manipular estados cognitivos o, al menos, hay teóricos que abogan por ello y lo sirven en bandeja a partir del avance de la biotecnología y la neurociencia. Es probable que no interpretemos a Williams en sus objetivos, puesto que, de momento, parece imposible que haya algún medicamento o droga capaz de inducir una creencia concreta en la mente de un individuo, es decir, inducir un contenido intencional concreto. Los medicamentos que de momento se suministran tienen que ver con la inhibición de la serotonina o el aumento de la dopamina u oxitocina, por ejemplo, aminorando y aumentando estados de bienestar frente a situaciones reales.

Savulesku (2012) y como él otros tantos, es un ejemplo de planteamiento de soluciones atrevidas a los problemas de la actualidad. Por ejemplo, en el caso de los matrimonios o el amor, que resulta tan importante en nuestra felicidad –siempre que entendamos el amor como determinado, en gran parte, por la biología, según lo entiende Savulesku –parece fácil intervenir en sus problemáticas. La facilidad viene dada porque los problemas en las relaciones tienen que ver, según el autor, con cuestiones de apego, cuestiones que atañen a la relación sexual propiamente o cuestiones de carácter de uno de los dos, o de ambos. Crear una serie de pastillas o de medicamentos para fomentar o desfavorecer alguno de los aspectos mencionados ayudaría la felicidad de las personas debido a que hay tantos matrimonios y parejas que rompen su relación. En otro artículo comenta también el peligro de la violencia y el terrorismo que se dan junto con la mejora cognitiva. Sería una pena progresar en avances tecnológicos y, a la vez, observar

cómo se utilizan éstos en contra de la humanidad. Para que esta catástrofe no suceda, Savulesku ve como un imperativo mejorar el carácter moral de la sociedad. De la misma forma que la concepción del amor, el autor entiende la moral de una forma reduccionista, basada en el altruismo y la cooperación: “Suponiendo que las disposiciones para el altruismo y la justicia, cuya forma elemental es el “Toma y Dada” constituyen la pieza central de la moralidad, la mejora moral consistirá en fortalecer nuestro altruismo y hacernos justos o imparciales, es decir, apropiadamente agradecidos, iracundos, dados al perdón, etc.” (Savulesku J. , 2012a, pág. 233). La argumentación del autor es sencilla, además de no esmerarse demasiado en el concepto de moral: si los animales superiores también muestran conductas altruistas, la justicia tiene una base biológica y, como tal, está expresada en algún lugar del cerebro y de nuestros genes y, por tanto, está al alcance de tratamiento biomédico o genético. Por ello: “Es necesaria más investigación científica antes de que podamos hacernos más altruistas o justos simplemente mediante una pastilla o una intervención quirúrgica adecuada, o mediante la manipulación genética.” (Ibídem. Pág. 241). Si bien lo que propone Savulesku no tiene que ver directamente con el proyecto del que habla Williams sobre concebir voluntariamente una creencia falsa,¹⁸⁷ sí que tiene alguna relación indirecta porque no se trata de “autosugerirse” cierto contenido intencional en la mente sino del inicio de manipulación biológica para impedir tener, por ejemplo, ciertas creencias o ciertos deseos en el caso de percibir que algo no funciona como esperábamos:

Las manipulaciones químicas o biológicas en general, de nuestras emociones son un modo de sortear esta servidumbre [la servidumbre de la evolución],¹⁸⁸ permitiendo a los deseos humanos influenciar nuestra biología. Esto representa un paso importante hacia la “liberación biológica”, es decir, hacia la liberación de las coacciones biológicas y genéticas que la evolución ha colocado sobre nosotros y que ahora representan impedimentos para alcanzar la buena vida y otros objetivos valiosos. (Savulesku J. , 2012b, pág. 209)

¹⁸⁷ Un ejemplo de concebir voluntariamente una creencia falsa en el caso de los matrimonios podría ser que una mujer se diga a sí misma: “mi marido me quiere porque siente “apego” por mí o porque lo que propongo siempre lo acepta”

¹⁸⁸ Resulta difícil comprender el uso de la teoría de la evolución por parte de estas visiones que pretenden ser científicas. Cuando usan argumentos sobre la naturaleza humana se atienen al adaptativismo y a las bases no-conscientes de la evolución, pero también argumentan contra ella cuando, por conveniencia y oportunismo, los humanos deben liberarse de las cadenas de la biología o de las emociones.

En efecto, si se mantiene una concepción fisiologista como la de James, tal y como parece sostener Savulesku, hay consecuencias teóricas y prácticas para el control de las emociones. Por eso, “Si quieres cambiar tu estado emocional, debes intentar cambiar tanto la escena contextual como tu estado fisiológico, que es el más fácil de ser manipulado.” (de Sousa, 1987, pág. 51). Sobre la escena contextual, aunque Savulesku la tiene presente, parece centrarse únicamente en el cambio del organismo a través de fármacos, aunque siga promoviendo en el caso matrimonial –a nuestro modo de ver, absurdamente –la terapia de pareja, por ejemplo.

Una objeción constante de la ética hacia estas teorías está fundamentada en el logro del autoconocimiento como empresa opuesta a la manipulación de un contexto o del organismo que nos resulta molesto:

No sostengo que las drogas deban ser erradicadas como una posible cura para la depresión o como una ayuda cuando luchamos con otros aspectos emocionales, puesto que pueden ser, de hecho, muy efectivos. Lo que sostengo es que necesitan mantener su rol de suplementos y deben ser usados en conjunción con terapia interpersonal si en la recuperación esta última se muestra insuficiente. Los químicos artificiales no deben reemplazar el crecimiento personal o espiritual que proviene de luchar contra nuestros problemas emocionales y obtener un sentido del triunfo y de auto-valoración. (Manninem, 2006, pág. 105).

La propuesta de Savulesku y la de Manninem parecen argumentaciones enfrentadas por razones de que parten de concepciones antropológicas distintas y, quizá, irreconciliables. No obstante, sólo se puede salir de la pugna argumentativa cuando se percibe que las premisas que utilizan los teóricos como Savulesku están basadas en una filosofía utilitarista y en un liberalismo radical. Si mi marido finalmente acabará queriéndome porque su apego hacia mí es real y ha sido conseguido a través de mucho diálogo, mucho perdón y alguna que otra terapia, ¿qué más da si toma un medicamento cuyo compuesto principal sea la oxitocina y consiga los mismos resultados? Alguno podrá pensar que el apego no sería real, sino que él está drogado, pero eso sería otro tema de discusión. A los teóricos como Savulesku parece no importarles el camino recorrido hacia ciertos logros si el resultado es el mismo; es más, mejor será el camino corto, ¿para qué sufrir tanto?

Una respuesta interesante ante esta pregunta es la que ofrece Charles Taylor (1985a) cuando argumenta lo que él entiende por “evaluación fuerte” contra las

concepciones utilitaristas de la elección personal. Un ejemplo sobre lo que sería la evaluación fuerte frente a la evaluación débil es el caso de un sujeto, *A*, de avanzada edad y que tiene bastantes kilos de más. *A* dice que quiere adelgazar y las razones que ofrece son las siguientes: “no podré subir a mi casa si se estropea el ascensor, no podré jugar con mis nietos demasiado tiempo, enfermaré pronto del corazón, tendré que ir frecuentemente al médico y mi calidad de vida empeorará.” Supongamos que el sujeto *B* está en las mismas circunstancias, dice que también quiere adelgazar y las razones que ofrece son las siguientes: “siempre he comido lo que he querido, he tenido un nivel de vida satisfactorio y no me ha importado gastarme el presupuesto en comida, nunca he dado un “no” por respuesta a mi apetito. Ahora quiero dejar de comer tanto como antes y, así, adelgazar, para ver si soy capaz de tener autocontrol y saber decir “No” de vez en cuando.” Estas son las razones que ofrece *B* y, quizá, como consecuencia, también puede pensar que no irá tanto al médico, no enfermará del corazón, podrá correr con sus nietos, podrá subir las escaletas, etc. A la pregunta de quién de los dos es el que evalúa fuertemente, la respuesta es el sujeto *B*. Éste ofrece razones cualitativas y no cuantitativas, como hacía *A* y sabe caracterizar sus deseos en términos evaluativos sin basarse sólo en apetencias o preferencias útiles. De hecho, si se inventara una pastilla para comer todo lo que uno quisiera y adelgazar igualmente, seguramente *A* la tomaría, dado que sus razones son cuestiones de utilidad, pero *B* no. Esta es la gran diferencia entre las dos propuestas: los objetivos son diferentes y uno es cualitativamente superior en cuestiones éticas porque: “Tengo un vocabulario que utiliza el lenguaje de “valer la pena”. (Taylor 1985a, pág. 24). En la sociedad moderna, según Taylor, parece no haber preocupación por la evaluación fuerte. La llamada de atención que hace el autor respecto al pensamiento utilitarista es que la vida se puede vivir más profundamente o más superficialmente, más rica o más pobremente; y, seguramente, no es lo mismo vivirla de un modo que de otro. No obstante, dado el pluralismo actual, cada uno que escoja, sabiendo a qué tipo de reflexión se acoge y qué tipo de vida quiere vivir.

Así pues, la propuesta de este tipo de proyectos puede tener las consecuencias que apuntaba Taylor o, más concretamente, Manninem, como una típica respuesta hacia la inmediata medicalización de las personas con problemas psicológicos: “(...) Existe el peligro de que el autoconocimiento y la introspección que resultan de usar la terapia interpersonal sea sacrificada en favor de alcanzar el objetivo de sentirse bien lo antes posible.” (Manninem, 2006, pág. 100). Además, puede haber otra consecuencia

relacionada con la pérdida del Yo o con lo que Taylor señala como “pérdida de la identidad”. En palabras de Frankfurt: “De no existir tales hechos (la realidad) y verdades, si el mundo llegase a ser cualquier cosa que quisiéramos que fuese, no podríamos apreciar ninguna diferencia entre nosotros y lo que es distinto de nosotros.” (Frankfurt, 2007f).

b) Motivos no centrados en la verdad de la creencia

Después de hablar de la imposibilidad del primer proyecto –crear algo falso a voluntad –Williams señala la alternativa basada en el autoengaño:

Si no vamos a destruir toda la evidencia –toda la evidencia consciente –tenemos que tener un proyecto para abrirnos paso en el mundo pudiendo, así, evitar la evidencia que resulta embarazosa. Esa clase de proyecto es el proyecto de un hombre que se engaña a sí mismo, pero que debe realmente saber lo que es verdadero; porque si no supiera la verdad, no sería capaz de abrirse paso alrededor de la evidencia contraria y opuesta. (Williams B. , 1973b, pág. 151).

En efecto, dado que el precio a pagar por el primer proyecto es muy elevado –destruir la realidad, según Williams –entonces, propone un segundo proyecto que no se centra en el mundo sino que se centra en uno mismo. La persona es incapaz de vivir sabiendo, por ejemplo, que su hijo no fue honrado y, para no vivir con esa idea que resulta tan amarga y embarazosa, evita la evidencia modificando la apertura a la realidad a la que uno mismo da paso. Para ello disponemos de varias armas, algunas de ellas son conscientes y semi-deliberadas: nos ofrecemos justificaciones, no dialogamos con aquellos que muestran la evidencia que no queremos aceptar, no sacamos el tema y hablamos del tiempo –charlatanería, como diría Frankfurt –etc. No obstante, existe un autoengaño de mayor calibre: el autoengaño moral.¹⁸⁹ Este se basa en tapar cualquier daño o un daño relevante de personas que han sido cercanas y a las que hemos herido. Este tipo de autoengaño normalmente es muy complejo por las numerosas creencias intrincadas en él y porque a priori no se perciben conscientemente. No reconocer fallos graves o prejuicios que tenemos sobre otros supone mucho sufrimiento debido al enorme desgaste que hay que hacer para tolerar una doblez en el hecho de encontrarse con evidencias contrarias, por ejemplo, intentando tapar un sentimiento de culpa.

¹⁸⁹ No pretendemos hacer una distinción estricta en el autoengaño, pero sí decir que, según el contenido sobre el que uno se engaña, el error puede ser peor en una cuestión de grado y de daño a los demás.

Asimismo, las consecuencias son graves, como evitar el perdón por parte de las personas heridas –ya que no se ha cometido ningún error –y no poder remediar el daño de ninguna forma. En este tipo de autoengaño participan de forma notable las emociones; pero lo hacen de tal manera que el agente debe dejarlas en un segundo plano y para ello se acoge a cualquier idea o creencia que le venga bien –el problema viene cuando llega al punto de generar comportamientos verdaderamente patológicos. Normalmente el autoengaño moral tiene varias causas, pero las más generales tienen que ver con actitudes arrogantes en tanto que no podemos asumir que cometemos fallos, no como “todo el mundo”, sino que yo, X, cometo estos fallos concretos. También tienen que ver con las creencias morales recibidas que, intuyendo que pueden ser incorrectas, necesitamos saber, por ejemplo, que nuestros padres lo han hecho bien con nosotros y no estaban equivocados. Por eso es importante asumir una realidad moral, ante la que, en condiciones normales, respondemos emocionalmente:

El dolor emocional, así como el dolor corporal, puede ser una señal de que algo anda mal: que nuestras elecciones no han sido sabias, que no deberíamos repetir las, que nuestras relaciones necesitan ser trabajadas, que la forma en la que actuamos ante los demás es inapropiada. (Levy, 2007, pág. 78).

Anular la capacidad de respuesta sería sumamente peligroso para la vida moral. Por eso, contrariamente a lo que algunos proponen diciendo que el papel de las emociones en la generación de creencias carentes de justificación racional, como el autoengaño y el pensamiento desiderativo, es algo fundamental (Moya 2000), la idea es, más bien, que para engañarnos a nosotros mismos debemos desechar lo que la emoción señala, aquello por lo que nace la culpa, la vergüenza, la alegría, etc.; y dejar de prestar atención a esta respuesta en tanto que la persona que se autoengaña pretende seguir manteniendo contra la evidencia y contra su bienestar “emocional” una creencia sobre sí misma como alguien invulnerable o como alguien que siempre tiene razón. Pero este proyecto, a la larga, no puede ser demasiado beneficioso: a modo de ejemplo Elster (1991) señala contra ello la poca eficacia o el éxito limitado de los manuales de autoayuda.

Para ilustrar lo que sería un autoengaño débil, en contraste con un autoengaño moral, podemos tomar como referencia lo que propone igualmente Elster: se puede tomar un café y pagar mucho por él pensando que el grano está mejor molido y más concentrado, aunque no sea la realidad, pero nadie experimenta una pérdida subjetiva,

ni el dueño de la cafetería ni los que toman café; al contrario, parece crecer su felicidad –obviamente el mercado basa ciertos precios en este tipo de predicciones, siendo que normalmente acierta. Este sería un autoengaño débil para reducir una disonancia cognitiva pensando que la enorme cantidad pagada por una camiseta de marca está bien pagada. Ahora bien, si todo fuera equiparable a tomar un café o comprar una camiseta, sería todo muy sencillo. En el décimo ejemplo que relata Elster, se percibe la complejidad de la realidad de las personas en las que parecen necesitar del autoengaño. Para introducir brevemente la complejidad del autoengaño, el autor describe el cuento de Hans C. Andersen titulado “Lo que hace papá siempre está bien”. El padre, que tiene cierta afición por la novedad, va al pueblo con un caballo para hacer negocios con él, primero lo cambia por una vaca, luego por un pato, luego un ganso, el ganso por una gallina y la gallina por una bolsa de manzanas podridas. Ahora mismo no interesa tanto el final del cuento como el hecho que el padre ha salido perdiendo; pero alguien, como el hijo, puede ver que lo que ha hecho “bien hecho estará”. Luego el autor, siguiendo a J. Jensen, le da la vuelta al cuento, en el que el granjero va al mercado con un saco de manzanas podridas –o patatas –y sucede lo siguiente:

Mediante una serie de afortunados accidentes, regresa con un caballo. Cuando le relata las transacciones a su esposa, ella se las ingenia para ver cada una de ellas bajo una luz desfavorable. (...) Parece que la esposa consideraba que aun un caballo a cambio de un saco de patatas era (también) mal trato. Su actitud perversa quizá se puede expresar por la creencia de que el esposo no puede hacer nada bien... (Elster, 1991, pág. 28).

Aunque este último es un ejemplo que Elster califica de disonancia motivacional, el mecanismo es similar, se puede considerar más potente que el autoengaño débil o cognitivo y está relacionado con el autoengaño moral –la mujer tiene un prejuicio contra su marido. Por ello, la calificación de los fenómenos ejemplificados, en numerosas ocasiones, tiene un componente voluntarista y limita mucho más con el terreno emocional en tanto que toca las creencias evaluativas que afectan de alguna forma a los proyectos personales. Esta forma de autoengaño tampoco carece de críticas:

La reducción de disonancias orientada por las creencias es una forma de voluntarismo. En la medida en que hace feliz a alguien, se podría creer que es buena. Habitualmente, sin embargo, el placer del voluntarismo es efímero, como el calor que genera uno orinándose en los pantalones. Actuar a partir de creencias de

esta índole puede ser desastroso y probablemente imponga un cambio en las creencias. (Elster, 1991, pág. 29).

A su vez, Harry Frankfurt no comenta el autoengaño como tal, pero sí que comenta la irreverencia de la charlatanería tan expandida en la actualidad, espacialmente en el mundo político. El charlatán es especialista, no en esconder la verdad, sino en ignorarla o no interesarse por ella, por lo que su error es incluso más grave. Cuando el autor indaga en la proliferación de la charlatanería, dice que tiene sus raíces en las corrientes escépticas que niegan que podamos tener un acceso seguro a una realidad objetiva. Si bien esto no está relacionado directamente con el autoengaño, sí que puede servirle de apoyo ya que, la subjetivización de la ciencia de la psicología y el auge actual de los sentimientos de base –*background emotions*, ligados a las meras sensaciones de bienestar corporal y descanso mental que parecen tener bastante legitimidad entre las personas –dan razones para justificar el autoengaño, trayendo también alguna consecuencia:

Convencido de que la realidad no posee naturaleza inherente que uno pudiera confiar en determinar como la verdad fiel de las cosas, se consagra a ser fiel en su propia naturaleza individual. Es como si decidiera que no tiene sentido intentar ser fiel a los hechos, por lo que, en vez de eso, ha de intentar ser fiel a sí mismo. (Frankfurt, 2006, pág. 79).¹⁹⁰

c) El problema de Séneca y las pasiones

Te señalan en la mesa un puesto inferior, y te irritas contra el que te convidó, contra el nomenclátor y contra el que prefirieron. ¿Qué te importa, insensato, la parte del lecho que hundes? ¿Acaso un cojín puede honrarte o rebajarte? (Séneca, III, 37).

Este es el pasaje al que alude Nussbaum en un momento en el que comenta la posibilidad de la reflexión y diálogo que ofrece una emoción, aunque no con la emoción en sí, sino con la creencia que la sostiene, como vemos a continuación:

Si, al igual que Séneca, una persona cree que la dignidad exige no depender de nada ni de nadie fuera de uno mismo, pero al mismo tiempo está tan apasionadamente pegada a su estatus y reputación que se enfurece si en una cena la

¹⁹⁰ No obstante, Frankfurt, en un tono afilado y realista, también critica también esta forma de fidelidad a uno mismo como una forma más de charlatanería.

sientan en un sitio que no es lo bastante digno, se halla ante una inconsistencia, pues a la vez cree y no cree que cierto elemento externo está revestido de enorme importancia. Aclara esto y ordena tu vida, se dice Séneca a sí mismo. (Nussbaum M. , 2008, pág. 176).

Hay situaciones en las que nuestras emociones no coinciden con lo que reflexivamente valoramos. En estos casos, las emociones nos ponen en evidencia. Si una mujer se encoleriza contra su hijo porque ha roto, sin quererlo, un maquillaje caro, un análisis honesto sobre ese episodio de ira le llevará a deducir que, al parecer, sigue manteniendo la creencia de que las apariencias sí que importan –el dinero también – cuando ella misma predicaba que no son cosas tan importantes. En este caso, la ira no se puede “controlar” como proponen muchas teorías “puritanas” sobre las emociones, sino que, para modular o gestionar la ira exacerbada, tenga ésta la expresión que tenga, hay que atacar el corazón de la emoción: la creencia relativa a las apariencias que, en el fondo, sigue considerando importante. Para intentar cambiar esta creencia, en el caso que la mujer esté dispuesta, se puede hacer como Séneca cuando propone deshacerse de cualquier forma de ira, entendida ésta como una pasión: la solución nada fácil que propone a través de numerosos capítulos es la persuasión de que la ira quita más de lo que da –al margen de la brutalidad bárbara o la locura a la que conduce. Para ello Séneca no hace más que ofrecer, como argumentos, ejemplos históricos o anécdotas para intentar modificar la creencia de su pupilo.¹⁹¹ Por esto, es más fiable la emoción que las creencias que una persona dice o cree tener:

¹⁹¹ No creemos en la posibilidad de gestionar la ira a través de “ordenar tu vida” a modo de la solución más racional debido a su carácter voluntarista; pero ciertamente ayuda saber qué cosas causan ira. La consciencia sobre la creencia que influye en una situación emocional abre la puerta al intento de su gestión. A modo de ejemplo, es persuasivo e interesante saber de la advertencia de Séneca sobre la ira injusta que genera la sospecha: “Es indispensable desterrar del alma toda sospecha y conjetura ocasionada a injustas iras. Aquél me ha saludado con poca cortesía, aquel otro no correspondió cariñosamente a mi ósculo; esta ha interrumpido bruscamente una frase comenzada; aquél no me ha invitado a su banquete, y el semblante de otro no me ha parecido muy risueño. Nunca faltará pretexto a la sospecha: contemplemos con mayor sencillez las cosas, y juzguémoslas con más benignidad. Creamos solamente lo que hiera a nuestros ojos, lo que sea evidente, y siempre que descubramos la falta de fundamento de nuestras sospechas, reprendamos nuestra credulidad.” (Séneca, Tratado sobre la ira), (libro II, 24). Una de las causas a esta advertencia, según Séneca, es la vanidad. La vanidad genera una hiper-susceptibilidad a cómo nos tratan los demás: “¿Por qué, dicen, somos tan sensibles a los ultrajes del enemigo? Porque no los esperábamos. Esto es efecto de excesivo amor propio: consideramos que debemos ser inviolables hasta para nuestros enemigos. Cada cual tiene en su interior pretensiones de rey, y quiere tener sobre los demás autoridad absoluta, sin conceder ninguna sobre él.” (Ibíd. II, 31). No obstante, no hay que excluir otras causas de hiper-susceptibilidad fundamentadas en la historia personal, como por ejemplo, alguien que durante su infancia ha recibido poco cariño de sus padres. Las emociones centradas en ésta última son todavía más difíciles de gestionar.

En los casos en los que una respuesta emocional parece no estar en la línea de la visión personal del objeto, o de su evaluación de lo que ha ocurrido, solemos suponer que realmente tal persona tenía un interés por el objeto más hondo de lo que había advertido. (Nussbaum M. , 2008, pág. 79).¹⁹²

La emoción, pues, parece tener prioridad epistemológica sobre la verdad de su supuesta creencia y prioridad evaluativa en la medición del interés real por el objeto concreto. Este tipo de creencias profundas que generan emociones intensas, pasiones y, en muchos casos, inconsistencias que influyen en acciones acráticas, tienen dos vías de formación –sin descartar otras –que no tienen por qué estar relacionadas necesariamente.

La **primera vía** es la historia personal y las creencias inculcadas desde la niñez. Si hemos sido educados, por ejemplo, en que en la mesa siempre hay que hablar de cosas cultas, o en que se debe aspirar a los primeros puestos o a ser el mejor, o hemos sido educados en que el dinero y el salario es lo más importante y por lo que se debe luchar –quizá no por enseñanza explícita, sino porque es lo que el niño ha observado en sus padres –entonces, por mucho que convenzan argumentos de la ética de las virtudes o del estoicismo de Séneca expuestas en unas clases fascinantes y el orador haya sido brillante, la emoción de una persona probablemente choque con la creencia eudaimonista cuando no venga el dinero esperado a fin de mes o no le hayan ascendido en un puesto de trabajo después de estar dejándose la piel; en esta persona sucede una ambivalencia o inconsistencia. Según el planteamiento eudaimonista antiguo se deberían armonizar los fines que tiene una persona con las acciones pertinentes; pero la realidad es más compleja: por mucho que se considere virtuoso no ceder ante la ira, porque hay cosas a las que no debemos dar tanta importancia, a veces la ira es más grande que nuestros juicios haciendo de la armonización que predica el eudaimonismo antiguo algo implausible. Pero en este caso, la ira es un hecho desbordante porque “Frecuentemente los pensamientos sobre lo bueno y los pensamientos sobre aquello con lo que he vivido se entrelazan de innumerables maneras, y separarlos resulta difícil para cualquiera.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 74). En este caso, hasta que no se ataje de raíz la causa de la inconsistencia, la ira no cesará fácilmente. Para ello, primero se debería hacer un ejercicio reflexivo –con otros –sobre las causas de irritación permanente

¹⁹² Aunque, como la autora advierte en esta idea, hay que huir del dogmatismo en este campo, no sea que haya alguna otra causa de ambivalencia; además, el dogmatismo impide contestar las objeciones.

incluso cuando, por ejemplo, ha habido un incremento de sueldo,¹⁹³ que se supone que es algo por lo que hay que alegrarse; o si se trata de ira causada por una injusticia con alguien, se deberían reconciliar las partes afectadas; si la ira es desatada por prejuicios étnicos o ideológicos, ayuda bastante acercarse a las vidas de las personas que forman parte de esa ideología que causa ese malestar, etc. Sí que hay soluciones si se tiene paciencia, pero el primer paso es el ejercicio reflexivo de querer tomar consciencia de las causas –no necesariamente es un ejercicio individual.

La **segunda vía** de formación profunda de ciertas creencias es el paso de una emoción hacia una pasión. Séneca mismo, cuando ejemplifica sobre algunas pasiones, suele señalar la avaricia, la lujuria, la ira, la envidia, etc., y no se detiene en las emociones que tratamos en este trabajo –vergüenza, culpa, miedo, tristeza etc. A diferencia de los impulsos de los animales –que según Séneca no pueden sentir ira, sino ferocidad, violencia, etc. – el autor señala que las pasiones humanas tienen factores de reflexión y factores relativos a la posibilidad del bien y el mal. Un enfado puede ser importante para prevenir un mal peor o una injusticia; pero la ira es una pasión, a diferencia de una emoción, aunque pueda comenzar en ésta y en numerosas ocasiones no se las distinga –la primera es constante, la segunda es, normalmente, episódica. Para defender esta idea se debe participar de una concepción evolutiva sobre la aparición de las pasiones. De esta concepción son partidarios, por ejemplo, algunos estoicos y el cristianismo de tradición oriental; así, Séneca dice:

Para que sepas cómo nacen las pasiones, crecen y se desarrollan, te diré que el primer impulso es involuntario, siendo como preparación de la pasión y a manera de empuje: el segundo se realiza con voluntad y fácil de corregir, como cuando pienso que necesito vengarme porque he sido ofendido, o que debe castigarse a alguno porque ha cometido un crimen: el tercero es tiránico ya; requiere vengarse, no porque sea necesario, sino aunque no lo sea, y éste vence a la razón. (...) El segundo movimiento, que nace de la reflexión, por la reflexión se domina. (Séneca, Tratado sobre la Ira, II, 4).

¹⁹³ Hay también soluciones prácticas a este excesivo apego al dinero, como hacer donaciones de bienes en el anonimato.

Igualmente, la tradición cristiana monástica indica lo siguiente: “Normalmente se distinguen cinco estadios de penetración del mal en el corazón: 1) la sugestión,¹⁹⁴ 2) el diálogo, 3) el combate, 4) el consentimiento, 5) la pasión.” (Spidlík, 2003, pág. 23). Si bien Séneca no advierte tantas etapas incluye en la segunda –la reflexión –el diálogo y el combate. Estaría de acuerdo, igualmente, con la cuarta en tanto que considera a los seres humanos dotados de libertad:

Lo mejor es rechazar desde luego los primeros impulsos de la ira, sofocarla en su raíz y procurar no caer en su dominio. Porque si le presentamos el lado débil, es difícil librarse de ella por la retirada, porque es cierto que no queda ya razón cuando damos la entrada a la pasión permitiéndole algún derecho por nuestra propia voluntad. La pasión hará en seguida cuanto quiera, no limitándose a aquello que se le permita. (Séneca, De la Ira, I, 8)

Esta es la razón por la que se confunden en numerosas ocasiones las emociones con las pasiones. Si bien se solapan por sus características parecidas, como sucede con la ira, y pueden volverse apenas controlables –como Hamlet cuando exclama que ha sido víctima de una pasión que parece llevarle a la locura –, ciertamente no podría considerarse que la vergüenza excesiva sea una pasión; sería, más bien, una cuestión patológica, como el narcisismo o la no aceptación de la propia debilidad humana. Las pasiones también tienen componentes fenomenológicos sentidos, pero incluyen una obsesión reflexiva que puede llevar a la ceguera de la evidencia con mucho más acaloramiento que en el caso de una emoción. En estas situaciones, al igual que en las emociones, hay que mirar cuál es el foco de la pasión y si se puede suavizar o corregir. En el caso de Hamlet no se podría hacer ninguna de las dos¹⁹⁵, no en vano es una “tragedia”; pero en algunos otros casos más sencillos, el hecho de sacar a la luz en una conversación los pensamientos que le llevan a uno a la tristeza –la tristeza sí que es una emoción –y así intentar averiguar el origen de los mismos en la historia personal o social, sí que sería de gran ayuda para cortar con una creencia equivocada o, si es algo

¹⁹⁴ La sugestión es algo muy interesante: hay muchos pensamientos que rondan al ser humano y, como la imaginación es difícil de atar, el avaro puede pensar al ver una cantidad de dinero “¿no me la quedaré?”, así como alguien puede pensar “¿por qué los demás tienen siempre cosas mejores que yo?”. Estos pensamientos es lo que la cita denominaba como “sugestiones”. Pero son sólo eso, por eso la propuesta de “cortar de raíz” esas sugestiones parece plausible. Para que la envidia o la avaricia no penetren más a fondo hace falta no dialogar con estos pensamientos –segundo paso.

¹⁹⁵ No obstante, la pasión de Hamlet indica que ha habido previamente un crimen o algo monstruoso, como el asesinato de su padre por parte de su tío, que llega a ocupar el trono, casándose también con su madre. Como muchas otras locuras o “pasiones irracionales” señalan, probablemente, una injusticia real.

que pide justicia, intentar resolver el problema.¹⁹⁶ No obstante, en lo que atañe a las emociones: “Desde luego, las emociones son a menudo desproporcionadas en relación con sus objetos. Pero esto suele deberse a que la persona posee una visión sesgada del objeto, considerándolo más o menos importante de lo que es en realidad.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 79). Dependiendo de la profundidad histórica e identitaria que genera ese sesgo perceptivo, será más, o menos, difícil a gestión de esa emoción.

6.4.3. La razón emocional y la” akrasía inversa”

Este apartado ofrece otra razón para reforzar el papel de las emociones como detectores de acierto, pero en estos casos, se trata de un acierto *moral*. Para ello, lo hemos dividido en dos partes: en principio, sin pretender entrar demasiado en el problema de la *akrasía*, se explicará brevemente alguna de sus causas y características desde la visión de Amélie O. Rorty para ver qué lugar ocupan las emociones –que no pasiones –en las acciones acráticas, es decir, si son causantes principales o si, más bien, vislumbran la realidad de la acción cometida. Igualmente, con este mismo objetivo, pasaremos también a través de dos interpretaciones sobre la visión aristotélica de la *akrasía del deseo*: con la primera interpretación de García Ninet basada en la concepción del tiempo y la pasión como factores influyentes veremos que las emociones juegan un papel fundamental en la detección posterior de haber actuado erróneamente. La segunda interpretación, tomada de Nussbaum nos sirve para ver que las emociones también son fundamentales en la prevención de la acción acrática, luego juegan un papel *a-priori* en la acción moral: Nussbaum toma un pasaje de Aristóteles para defender que, muchas veces, en el actuar acrático, el sujeto conoce intelectualmente lo que hay y lo que está haciendo, pero carece, sin embargo, de conocimiento emocional dirigido hacia el caso concreto.

¹⁹⁶Amélie Rorty (1998) es partidaria también de esta visión. En dos casos de akrasía que expone en su artículo –el primero sobre la avaricia y el segundo, más justificado que el primero, sobre la ira –menciona lo siguiente: “Si Olga pudiera reconocer el grado en el que sus deseos han sido manipulados, dándose cuenta exactamente cómo las políticas socio-económicas han violado sus objetivos más generales, podría posicionarse mejor para revisar esa akrasía. (...) Si David fuera capaz de articular la injusticia que ha sufrido [en sus entrenamientos militares para la guerra de Vietnam] –si la legitimidad de su ira fuera algo conocido públicamente –sería capaz de convertirla en algo constructivo.” (Rorty, 1998, pág. 31). Somos conscientes, no obstante, de la dificultad de la solución a aquellos casos en los que la creencia o la percepción del objeto están sesgados por una historia y por creencias que no son conscientes y, quizá, no puedan serlo. No obstante, parece que muchas veces, la posible solución a los conflictos de la racionalidad tienen que ver con lo que Rorty señalaba. La articulación de los conflictos viene a través de los demás que, muchas veces, hacen que seamos más perceptivos, por lo que la autonomía reflexiva racional debe ceder ante una “heteronomía” dialógica: contar con los demás, ser perceptivo ante las acciones y las consecuencias en los demás, mirar el daño manifestado en las emociones de los demás, etc.

Esta tesis de Nussbaum, además de una gran profundidad psicológica, abre paso al título de este apartado en el que, finalmente, uno de los más famosos casos de *akrasía* en la literatura, –el episodio de Huckleberry Finn ayudando al esclavo negro, Jim, a escapar – en lo que Arpaly (2003) ha llamado *akrasía inversa*, nos enseña mucho sobre la prioridad que debe tener la intuición en las emociones morales, como la compasión – emociones basadas en la amistad o el amor –sobre otros juicios o normas morales por muy “correctas” que uno crea que son. Será esta última la segunda sección de carácter más bien breve porque el relato de Huckleberry Finn ya habla por sí mismo.

a) Causas de la akrasía y el papel de las emociones

Así pues, la definición clásica de *akrasía* es “la actuación en contra del mejor juicio para alcanzar un fin cuando uno *ha valorado* las opciones en favor o en contra de los distintos cursos de acción”. Es un fenómeno humano que causa perplejidad porque aparenta ser irracional incluso para la persona que lo experimenta: la “supuesta” visión sobre lo que es mejor no se pone en práctica, incluso habiendo “decidido” optar por lo mejor. En este punto *a* matizaremos esta definición, puesto que, por ejemplo, la valoración que hace el agente puede no ser deliberada o decidida y la inclinación a ciertas conductas de las que uno se arrepiente pueden estar fundadas en el pasado. Las causas de la *akrasía* son múltiples, pero sus explicaciones han apelado normalmente a lo que se ha llamado “debilidad de la voluntad.”¹⁹⁷ Ahora bien, no es del todo cierto que en el problema de la debilidad de la voluntad las emociones jueguen un papel causal. Quizá intervenga alguna emoción en una respuesta acrática, pero sería de modo accidental y no como causante –a no ser que el “placer” que genera perseguir cosas que nos mantienen vivos, como la comida, el descanso, los bienes materiales o la sexualidad, se lo vea como una emoción.¹⁹⁸ Aquí es donde defenderemos que a la

¹⁹⁷ Los fenómenos acráticos son muy complejos y no se pueden reducir a una sola teoría; quizá la debilidad de la voluntad entra en la *akrasía* del deseo como una buena explicación, pero no engloba todas las formas de *akrasía*. Arpaly ha criticado seriamente la visión del agente como alguien que tenga que encajar en las teorías y cuyas acciones tienen siempre una explicación que no puede faltar a la racionalidad: “Casi nada se ha escrito sobre el agente que se distancia de sus deseos y escoge, al menos, así se lo parece, calmadamente entre ellos, sintiendo un aparente control sobre la tentación y la emoción, mientras el verdadero Yo que se distancia de sus deseos en el gran engaño inconscientemente sobre otros deseos, emociones o irracionalidad. Creo que estos agentes son comunes, y espero mostrar que si les prestamos atención traerá beneficios filosóficos. (Arpaly, 2003, pág. 20).

¹⁹⁸ Nosotros no consideramos el placer como una emoción; si bien forma parte de las *back-ground emotions* o emociones de base, su sensación es, especialmente, una cuestión fisiológica que nos lleva a repetir la acción en función de la supervivencia. Quizá, un comportamiento acrático en este sentido viene por no saber diferenciar entre una necesidad y un deseo, o nos cuesta ver el límite entre lo que realmente

akrasía le es esencial cierto sentimiento gravoso que alerta de que algo funciona mal. Por eso, frente a las concepciones clásicas que apelan a las emociones como causantes del comportamiento *irracional*, pensamos que *es la emoción la que normalmente advierte una inconsistencia entre la creencia y la acción y, en especial, si la acción ha ido en detrimento de los demás* –aparece la culpa muy notoriamente.

Las causas de la *akrasía* que la tradición de la psicología moral suele ofrecer son aquellas que se basan en las pasiones y en la búsqueda de placer, de tal forma que el acrático –incontinente –actúa generalmente por motivos egoístas. Amélie Rorty, así como Nomy Arpaly, invitan a no tomar como única esta concepción reducida de la agencia y mirar al agente común. Rorty (1998) señala algunas observaciones sobre la *akrasía*, expuestas a continuación, a modo de reto a la concepción tradicional más racionalista –aunque nosotros variamos el orden original por motivos de prioridad de la presente sección: primero, la *akrasía* no tiene por qué ser conscientemente reflexionada puesto que, tanto su proceso como el resultado pueden ser “sub-doxásticos” o “proto-intencionales” –sin que la persona tenga una opinión fundamentada sobre ciertas acciones o sin que haya decidido conscientemente la opción mala. Segundo, no tiene por qué ser una acción únicamente individual puesto que la sociedad contribuye enormemente a ciertos prototipos de *akrasía*, como la avaricia;¹⁹⁹ tercero, una acción acrática no tiene por qué tener motivaciones siempre egoístas: “Una acción acrática, no tiene por qué favorecer intereses presentes. (...) Se lleva a cabo *por* uno mismo, pero no por ello es una acción siempre *para* o incluso *acerca de* uno mismo.” (Rorty, 1998, pág. 23). Cuarto: “Como Stocker ha argumentado, no siempre actuamos a la luz de lo que creemos que es bueno: a veces voluntariamente, a sabiendas, optamos por lo que creemos que es el peor curso de acción, escogiéndolo perversamente.” (Ibíd. Pág. 24). Por último: “Siguiendo un curso de acción (que la persona cree ser) moral, alguien

nos mantiene vivos y aquello que simplemente aumenta nuestro “capital” –siendo esta última una motivación egoísta.

¹⁹⁹ Rorty critica duramente la sociedad del liberalismo económico e individualismo como causantes principales de ciertos comportamientos acrátricos disposicionales para los que la solución, según la autora, no es sólo personal, sino también política. Como ejemplo de crítica a la sociedad tenemos la siguiente cita: “Mensajes mezclados están en el escaparate de nuestra sociedad; la ambivalencia es la base y fundamento de la cultura. Mientras se promueven hábitos de cooperación, también admiramos la independencia radical; mientras condenamos la agresión, también elogiamos la “iniciativa agresiva”; mientras admiramos la devoción no egoísta, premiamos las acciones astutas en beneficio propio.” (Rorty, 1998, pág. 29).

puede actuar contrariamente a su juicio de lo que, en esa situación, es el mejor curso de acción.” (Ibídem.).

Sobre la primera observación, ocurre así muchas veces porque probablemente las creencias sobre las que actuamos están ancladas en nuestra historia educativa o vivencial, o también actuamos por ignorancia y aprendemos, después, que no hemos actuado correctamente, o sencillamente actuamos por ingenuidad. Sobre la segunda observación, habría mucho que decir, pero la tesis rotunda de que algunas predisposiciones acráticas, como la avaricia, son fomentadas únicamente por hábitos sociales, no es tan certera. La sociedad, en efecto, puede predisponer a la avaricia, pero eso no significa que, por ejemplo, en sociedades no capitalistas, donde no existían las grandes ciudades burguesas ni los medios de comunicación actuales, la avaricia o el amor al dinero o riquezas fueran inexistentes.²⁰⁰ Respecto a la tercera observación Rorty quiere decir que, probablemente, algunas acciones acráticas simplemente fallan en atender a razones morales, pero su objetivo es, ingenuamente, no egoísta.²⁰¹ Sobre la cuarta observación también se da el caso de actuar perversamente, especialmente si el grupo apoya la acción, contra lo que es mejor hacer. Esta malevolencia implica consciencia sobre el hecho –aunque nunca se sabe plenamente con anterioridad el nivel de maldad a que se podía llegar. Rorty ejemplifica con las *Confesiones* de San Agustín, en el episodio del robo de unas peras, diciendo que el placer del que robaba descansaba en el mal en sí mismo, no en las peras –pero al fin y al cabo, habla de cierto *placer* producido por la curiosidad de actuar deliberadamente mal. A este respecto, es

²⁰⁰ A modo de ejemplo, se puede citar una cita curiosa sobre la espiritualidad del cristianismo oriental, tomada de Evagrio Pónico que, a su vez cita a Juan Casiano († 435 d. C.) en un compendio denominado *Filocalía*, en este caso sobre el “amor al dinero”: “En la persona en que aparece, el pensamiento le sugiere pretextos aparentemente razonables para retener alguna cosa más de lo que posee. Le hace imaginar a la persona una larga vejez y enfermedades físicas, haciéndole calcular que lo que su trabajo y familia podrá ofrecerle no será suficiente como para proporcionarle algún consuelo, no solamente a quien esté enfermo, sino a quien esté sano, e incluso que no le será posible obtener ninguno de esos cuidados que es justo administrar a los enfermos, sino que resultará en un abandono total.(...) Además se irrita, se indigna contra todo aquello que cree no merecer, murmura por el trabajo que debe hacer, contradice, y puesto que ya no observa ningún sentido de respeto, se dirige como un caballo salvaje hacia el precipicio. No se conforma siquiera con el alimento cotidiano que recibe; por el contrario, asegura que no puede soportar más. (...) encendido por el fuego de sus propias riquezas, no podrá nunca tener paz, ni vivir aceptando una regla.” No consideramos que se tenga que dar necesariamente todo lo que se menciona en una persona con predisposición a la avaricia, pero hay numerosas acciones mencionadas que se dan en nuestro día a día que, como las que también señala Rorty en su ejemplo sobre Olga, es bueno saber que están ligadas a una “pasión”.

²⁰¹ A nuestro modo de ver, se trata de una ingenuidad igualmente culpable o egocéntrica, aunque no sea egoísta, porque sigue habiendo fallos perceptivos en cuestiones morales. Volveremos más tarde sobre esto.

importante tener en cuenta que, para que siga siendo una acción acrática, debe existir cierto arrepentimiento, malestar emocional o culpa; si no fuera así, entonces estamos hablando de un personaje que Aristóteles caracteriza como el *akratés* intemperante o licencioso, aquél que hace el mal por el mal, el vicio por el vicio y si el vicio destruye las raíces de la virtud, entonces la corrección parece innecesaria porque “su mal es incurable”.²⁰²

La quinta observación de Rorty es bastante interesante: el agente obra en contra de su mejor juicio para llevar a cabo una acción que cree moralmente correcta, cuando resultaba que “el mejor juicio” era, en principio, y contra su creencia sobre lo correcto, lo que se debía hacer. Rorty pone el ejemplo de Ángela, [una abogada] que piensa que lo mejor que puede hacer es huir de uno de sus clientes que es mayor, débil de salud y que está a las puertas de su muerte. El cliente quiere dejar todos sus ahorros a una de las ramas más violenta del Ku Klux Klan decidida a quemar iglesias afro-americanas:

Aun así, a pesar de sus razonamientos hacia lo contrario, Ángela puede ser acráticamente incapaz de llevar a cabo una fácil y benevolente artimaña. Aunque pueda engañarse a sí misma, además de tener un comportamiento acrático, ella es, tal como lo percibe, irracional... y moral. (Rorty, 1998, pág. 24).

Este es un ejemplo interesante que sirve para ver que la convención social –lo que Ángela entiende por “moral” –muchas veces no indica lo *bueno*, aunque sea visto como “correcto”. Aquí parece que las emociones tienen algo que decir, especialmente lo que atañe a la compasión. Por eso existe también el caso contrario a aquél ejemplificado por Rorty: el agente obra en contra de su mejor juicio, en este caso, lo moralmente o convencionalmente “correcto”, resultando que la acción considerada como acrática y la que el agente lleva a cabo, es realmente la correcta, como veremos después. Por eso, cuando Arpaly habla sobre el agente moral dice lo siguiente: “El valor moral tiene que ver fundamentalmente con actuar por razones morales, no con actuar por razones que se creen o se conocen como tales; y distinguir entre las dos es importante para evaluar a los agentes morales.” (Arpaly, 2003, pág. 73).

²⁰² “La diferencia entre el licencioso y el *akratés* [incontinente] consiste en que el primero busca el placer por principio, porque piensa que eso es lo que debe hacer, mientras que el segundo, aunque es arrastrado por el placer, de algún modo sabe que debería seguir el bien mayor propuesto por su razón y, por ello mismo, puede arrepentirse de sus acciones de *akrasía*.” (García Ninet, 2007, pág. 7).

Así, pues, antes de entrar en la *akrasía* inversa, cabe sugerir que existen varias causas del actuar acrático como el satisfacer el momento presente del deseo, la poca tolerancia a la frustración –una cuestión mayormente educativa –, una pasión, un impulso guiado por factores de la historia propia –como el hecho de tener complejos físicos o de carácter, o la opinión materna sobre un gusto propio, etc. –, encajar en la opinión del grupo o de lo que piensa la mayoría. También puede ser una causa de actuar acrático cuando uno experimenta una emoción, como el miedo o la vergüenza, en donde nuestras actuaciones parecen hechos pasivos ante nuestros propios ojos, preguntándonos luego, o en ese instante, por qué hemos actuado como lo hemos hecho –no obstante, pensamos que los casos donde la *akrasía* es gobernada por una emoción son, más bien, accidentales antes que “esenciales”; de hecho la culpa o el malestar emocional posterior son de menor calibre y existe la posibilidad de mayor justificación por parte de los demás.

Sobre las causas mencionadas previamente, no parecen generar el mismo tipo de acción acrática. Las dos primeras que tienen que ver con no poder posponer un deseo o apetencia en episodios puntuales o debido a razones educativas y de hábitos en la persona –luego el actuar acrático es, más bien, algo predisposicional. Estas primeras, Rorty las clasifica, siguiendo a Aristóteles, como *akrasía con miras al futuro (forward-looking akrasia)*, o la *akrasía* del deseo. El resto de causas –las pasiones, la impulsividad de carácter o la reputación, aunque no necesariamente, porque la pasión puede entrar también en la primera clase si no es disposicional –Rorty las denomina *akrasía con miras al pasado (backward-looking akrasia)* o *akrasía* de la ira/coraje. La *akrasía* del deseo no es simétrica a la *akrasía* de la ira. La del pasado (la ira) apunta a las heridas o injurias hacia el respeto de la propia persona –heridas que nacen normalmente de aquellos educadores que nos han tenido a su cargo y que, a su vez, es probable que ellos mismos carguen también con otras.

Alguna explicación ofrecida para la *akrasía* del deseo, a la que más atención se le ha dedicado, es la siguiente: la persona está motivada por la obtención de placer inmediato debido al cual cree que el objetivo de la acción será beneficiosa para él, o lo cree, al menos, en el momento presente –su conocimiento está sesgado. Según una interpretación de un pasaje de la obra aristotélica *De Anima* (433b5-10) una de las causas de la *akrasía* radica en lo siguiente:

...A la hora de valorar los distintos bienes el deseo sólo tiene presentes los bienes de manera intemporal (“el deseo no puede mirar al futuro”), mientras que la razón puede comparar el bien presente con el futuro y, en general, las diversas consecuencias que pueden derivar a partir de la elección de uno u otro. (García Ninet, 2007, pág. 3).

Aristóteles, según García Ninet, no llega a desprenderse de la tesis socrática de la imposibilidad de escoger la opción equivocada a sabiendas. En la *Retórica* (1400b3-4) cabe una interpretación que, según el autor, es la siguiente: “Si a veces se escoge voluntariamente el mal, esto solo sucede porque en el momento previo a la elección se juzga desacertadamente como bien, descubriendo, si acaso, con posterioridad, cómo hubiera sido mejor obrar.” (García Ninet, 2007, pág. 5). *Aquí vemos cómo en la posterioridad del obrar mal es donde radica el papel principal de las emociones – remordimiento, culpa, vergüenza, etc., que hacen de guía para descubrir que uno ha escogido la mala opción. En efecto, los bienes más próximos parecen más atractivos, y parece que vaya a generar también cierto beneficio: la pasión, el placer o la reputación son la llave que cierra paso a vislumbrar las consecuencias futuras de esa elección.*²⁰³

Otra forma de explicar el “fallo racional” en escoger la mala opción es a través del análisis del silogismo práctico: el *akratés* conoce la premisa mayor o universal del silogismo práctico, esto es, sabe, en abstracto, lo que está bien hacer, pero muchas veces aparece nublada la premisa menor o la acción concreta que se va a realizar porque queda ofuscada por las causas mencionadas anteriormente, es decir, la acción concreta con personas u objetos concretos no la tiene tan clara. Finalmente, en condiciones normales, se acaba sabiendo que hemos elegido mal por el resultado posterior o porque no tenemos la satisfacción que esperábamos: la consciencia sobre la mala opción es socorrida por las emociones –tristeza, insatisfacción, ira, culpa, etc. Si la persona persiste en su acción a pesar del aviso emocional, tendrá que callar su tristeza o depresión y maquillarlas con cualquier argumento.

²⁰³ García Ninet pone dos ejemplos sacados de la literatura, el primero sobre la decisión de Fausto a vender su alma por el amor terrenal de Margarita y, el segundo, la famosa frase de Don Juan: “¡Qué largo me lo fiáis!” como respuesta incrédula a las palabras de Tisbea “Advierte, mi bien, que hay Dios y que hay muerte”, diálogo que sugiere esta misma interpretación y en el que también Don Juan antepone el bien de un amor terrenal presente al bien futuro de la vida eterna, de cuya existencia además, movido por la pasión, no parece especialmente convencido.” (García Ninet, 2007, pág. 4).

En cambio, diferentemente a las formas de *akrasía* basadas en el deseo, hay otras formas basadas en lo que Rorty destaca como *thumos* o impulso (*spirited energy*), y que está relacionado con el honor propio. Las acciones acráticas debido a este *thumos* son más difíciles de corregir y generan, con mucha frecuencia, sensaciones de impotencia precisamente por no haber entrado en ellas ninguna clase de “elección”. Esta es una de las frases con las que Rorty defiende esta idea: “Pues lo que se hace por *impulso* en modo alguno parece hecho por elección.” (Ref. *Ética a Nicómaco*, 1111b 17-20.). A nuestro entender, el impulso que genera el honor propio no es algo necesariamente egoísta ni malévolos, sino que, en principio, implica cierta consciencia de que “mi ser merece respeto”. Esta frase conocida no-explicitamente por las personas está presente desde que el niño tiene una mínima consciencia de que es alguien separado de sus padres y con deseos propios –cerca del año y medio o dos años. De hecho, en nuestra consciencia de respeto entra necesariamente la labor hecha por nuestros educadores en su atención dedicada a nuestro cuidado, y esto quiere decir que la atención dedicada necesita varias características, como el respeto, el amor y, en alguna medida, la acogida y el empuje que generan un voto de confianza bidireccional: confianza hacia mi persona y de mi persona hacia el mundo y hacia aquellos que me rodean. Las heridas hacia este respeto/honor pueden tener consecuencias importantes en la vida emocional de una persona a la que le costará establecer relaciones “racionales” o de significación entre sus emociones y sus creencias y, además, como señala Rorty: “A mayor impulsividad sobre el sentido del honor (*thumetic sense of honor*), mayor susceptibilidad tendrá la persona hacia la ira, y mayor necesidad tendrá de la prudencia (*phronesis*) y de la moderación para evitar el exceso del deseo de venganza que implica una injuria hacia ese honor.” (Rorty, 1998, pág. 25). Una de las diferencias con la *akrasía* del deseo es que ésta tiene un contenido intencional concreto: un deseo es apetecer algo concreto y hasta que no se lo consigue supuestamente no cesa el deseo. En cuanto a la *akrasía* del pasado, Rorty advierte que es peligrosa porque el coraje no tiene un contenido intencional concreto, sino que la injuria recibida que lo provoca se puede manifestar de muchas formas inagotables –intentado rellenar ese vacío uno puede conquistar su ser a través de la sed inextinguible de la fama, de venderse a lo que los demás quieran, de sobre-exigirse a sí mismo para poder llegar a ser alguien y hacer las demostraciones pertinentes con su consecuente *agotamiento*, etc. Por eso, advierte sobre la ira que genera rencor y sobre el rencor que genera venganza lo siguiente: “[Decir] “la venganza es mía” puede exigir un precio generacional porque las condiciones para su satisfacción son indeterminadas y

abiertas, sin un cierre bien definido. Y así también con otros deseos basados en una pasión *thumética*.” (Rorty, 1998, pág. 25). Simone Weil, en su concepción realista sobre la agencia humana, dice lo mismo en otras palabras. Advierte que el vacío que se crea por estas injurias (ya sean de individuo a individuo o desde una opresión social) necesita ser llenado de alguna forma y que, si no se lo llena, uno siente la experiencia del “vacío”:

Hacer daño al prójimo es recibir algo de él. ¿Qué? ¿Qué se gana (...) cuando se hace daño? Sale uno crecido, sale uno más ancho. Ha colmado dentro de sí un vacío al crearlo en otro. (...) Perdonar. No se puede. Cuando alguien nos ha hecho daño se crean determinadas reacciones dentro de nosotros. El deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial. Búsquese el equilibrio en otro plano. Hay que llegar por sí mismo hasta ese límite. Allí se palpa el vacío.” (Weil S. , 2001, pág. 58).

Palpar el vacío hace referencia a que esperemos un tiempo antes de vengarnos o antes de “economizar energía a través de sentimientos inferiores como la búsqueda de gloria, de riqueza o a través del daño a los demás (con la envidia y el rencor).” Por eso indica lo difícil que es perdonar, porque es como “aceptar un vacío.”²⁰⁴

Ahora bien, también parecen tener las emociones cierto papel *a-priori* y no sólo posteriormente a la acción acrática. Es así que Nussbaum señala que, más bien, la *akrasía* tiene que ver con una deficiencia emocional en tanto que, percibiendo correctamente la premisa universal o mayor del silogismo práctico, por ejemplo, “hacer daño a los hermanos no es correcto”, no percibe correctamente la premisa menor del silogismo práctico como pueda ser, por ejemplo, “poner un pleito a su hermano para arrebatarle la herencia pactada le hará daño”, luego no es correcto poner un pleito para quitarle la herencia que le toca. Como señala Nussbaum:

Si estoy en lo cierto, el análisis aristotélico da la vuelta a esta representación [representación platónica del control de la pasión] sin que nos demos cuenta

²⁰⁴ El llenar el vacío tiene un carácter de necesidad inevitable, tanto así que Weil apela a una especie de gracia sobrenatural si no se lo llena: “No ejercer todo el poder del que se dispone es soportar el vacío. Ello va en contra de todas las leyes de la naturaleza: sólo la gracia lo puede conseguir.” (Weil S. , 2001, pág. 61). Por esto quizá, admiramos a personajes como Mandela, quien supo perdonar a los que tanto daño habían hecho, y llegar, prácticamente, a unir un país a las puertas de una guerra civil. En la película *Invictus* queda muy bien representado en una de sus conversaciones con el jefe de seguridad: “El perdón libera el alma, el perdón disipa el temor, precisamente por eso es un arma tan poderosa.”

señalando que la *akrasía* viene provocada con frecuencia, aunque no siempre, por un exceso de teoría y una deficiencia de respuesta emocional. La persona que actúa acráticamente contra su conocimiento del bien suele ser bastante capaz de actuar correctamente en todos los aspectos intelectuales; de lo que carece es del enfrentamiento de su corazón a la realidad ética concreta. Podríamos expresar esto diciendo que, para ser eficaz la acción, el conocimiento precisa de sensibilidad; podríamos decir también que en ausencia de una reacción correcta no hay ningún conocimiento práctico, o ninguno que sea completo. (Nussbaum M. , 2003, págs. 158-9). (Subrayado mío).

Nussbaum tiene una interpretación parecida a la de García Ninet y, en efecto, parece que la tesis socrática es más compleja de lo que se la suele presentar. En este caso y, creemos, sólo aplicado a la *akrasía* del deseo, nadie obra mal a sabiendas, donde “a sabiendas” precisa de la sensibilidad que otorgan las emociones al conocimiento teórico o abstracto. Ciertamente, muchas veces el agente acrático sabe lo que hace pero carece de sensibilidad o, como dice la autora, es evasivo: no afronta la situación de su acción concreta ofreciendo una serie de excusas teóricas o justificaciones. Asimismo parte de la evasión radica en no imaginar, por ejemplo, el dolor que causará a su hermano –falta de sensibilidad emocional –si le quita legalmente parte de la herencia que habrían pactado o, a menor escala, si se come el trozo de pastel que le corresponde a su hermano. La premisa menor del silogismo práctico –comerse el pastel o quitarle la herencia dañará a mi hermano –se oscurece en relación al nivel de felicidad que el acrático cree obtener, y este oscurecimiento va en auge si, además, carece de la sensibilidad –percepción del caso particular –que propician las emociones.²⁰⁵

De cualquier forma, ya sea que las emociones avisen *a-posteriori* sobre la opción correcta, o *a-priori* en tanto que apuntan a una falta de conocimiento sensitivo o de tacto emocional, parece que su manifestación en los comportamientos acráticos es algo que respalda que tengamos que descentrarnos de la inculcación de normas y principios morales abstractos como esenciales en la educación moral y, así, descentrarnos de una teoría general de la moralidad que no se palpe emocionalmente. Por eso, la educación moral puede ser más eficaz si se enseñan normas o preceptos fundamentados en la vida

²⁰⁵ Esta tesis es más representativa de las corrientes del sentir. Stocker sería partidario de ésta, así como Helm, por eso sorprende que el cognitivismo de Nussbaum incluya una forma distinta de conocimiento en las emociones. Aunque Nussbaum respondería que su concepción del “conocimiento” es inclusiva y amplia, ya que incluye también un conocimiento emocional o sensitivo.

emocional.²⁰⁶ Esto quiere decir que, a niveles generales, las personas educadas en la hipocresía del *cosmopolitismo*, esto es, educadas sólo en normas abstractas de respeto y tolerancia –cuando las acciones morales nunca son abstractas sino concretas – contribuyen a generar muchos fallos en el actuar moral, además de muchas incoherencias: si bien se critica la corrupción política, no se sabe percibir que un acto deshonesto, por pequeño que sea, como no devolver una billetera, tiene la misma motivación que la corrupción, aunque no la misma gravedad moral; si bien se educa en el respeto hacia todos los seres humanos independientemente de su raza u orientación sexual, muchas personas que perciben esta enseñanza a lo mejor no perciben que en la indiferencia que muestran hacia sus padres o hacia algún hermano, o en el negarles el saludo, por ejemplo, también hay falta de respeto. Asimismo, resulta curioso la perplejidad que causa en la opinión pública el aumento notorio del *bullying* en los colegios, cuando se supone que Europa genera currículos de ciudadanía muy “avanzados” y éticamente universales –quizá el problema es que sean demasiado universales. Por eso, el *phronimos* es aquél que sabe percibir la peculiaridad moral del caso concreto antes que la generalidad de la norma social. Para la prudencia, como veremos, se necesita mucho de la ayuda emocional.

No obstante, hay una parte, a nuestro entender, que no es correcta en la interpretación de Nussbaum y es que se aparta rápidamente de la *akrasía* y entra en otro tipo de fenómeno: queriendo enfatizar correctamente el conocimiento que ofrecen las emociones en contra del frío discurso racionalizador de la moral, como pueda ser el utilitarismo, sigue indicando como acrático un comportamiento que ya no lo es: si la persona calculadora no siente remordimientos ni quebraderos de cabeza en forma de pesadez emocional –componentes necesarios en la *akrasía* –sino que cree que la decisión de, por ejemplo, dejar sin hogar a varias familias porque la fábrica que se construirá en el barrio en el que habitan dará miles de empleos, es mejor que la contraria, no tiene por qué sentir ninguna contradicción en su actuar, por lo que no sería un comportamiento acrático. Nos cuesta ver un agente con estas características: viendo

²⁰⁶ Quizá aquí tiene su asiento la regla de oro: no hagas a otros lo que a ti no te agrada: si uno ha experimentado lo que supone no llegar a fin de mes, seguramente no reclame el préstamo de varios cafés hecho a un amigo que está en paro, seguramente no pedirá esfuerzos por cosas superficiales como ir al cine o ir de cena todos los viernes; si uno sabe el dolor que provoca un insulto por “llevar gafas” porque ve a su hermana llorar por eso, seguramente no contribuya a insultar a la persona que lleva gafas en su clase –si lo hace, será por no quedar mal y el sentimiento de culpa será grande.

que es incorrecto el camino de construir la fábrica no muestre ningún tipo de pesadez emocional en el momento de llevar a cabo su decisión. Más bien, si lleva a cabo esta acción creyendo que no es lo adecuado y no siente nada al respecto, este hecho daría a entender que se puede llegar a una frivolidad moral aterradora, puesto que ¿quién confía en un agente moral que no se arrepiente de las acciones que considera inadecuadas o que es indiferente ante ellas? Otra cosa distinta es que percibiendo el constante dolor de las familias que tiene que desalojar despierte su sensibilidad y pueda intuir que está en un error, aunque siga con la decisión tomada. En este caso ya podríamos empezar a hablar de *akrasía*.

b) Akrasía inversa

Otros casos curiosos en el actuar moral y en el que participa esta sensibilidad emocional a la apelaba Nussbaum, son los casos de *akrasía inversa*, es decir, actuar en contra del “mejor juicio” siendo que la mejor opción resulta ser la acción *acráticamente* llevada a cabo, y no la creencia que el agente tenía como correcta. Estos casos normalmente son así porque las emociones morales o la conciencia obstaculizan la decisión que se creía más racional y por la que uno puede incluso sentir culpa. Quizá este apartado puede parecer contradictorio con lo sostenido anteriormente acerca del papel fundamental del sentimiento gravoso sobre la acción acometida como detector de un fallo moral. No obstante, el ejemplo a comentar cumple claramente con la estructura de la *akrasía*, pero es en el contenido donde vemos que hay otra emoción más potente que puede con los sentimientos gravosos o inclina la balanza en contra del malestar generado por “conciencia” moral o, en este caso, por la *conciencia social*.

Uno de los casos más famosos, al que Arpaly le dedica bastante atención, es el episodio del clásico de Twain, *Huckleberry Finn*, cuando su protagonista *quiere*, en principio, liberar al esclavo negro Jim de las manos de su propietaria, Ms. Watson. No obstante ocurre un gran diálogo en su cabeza sobre la moralidad de su acción y tiene remordimientos por lo que está haciendo. Los remordimientos vienen dados por lo que la convención social enseñaba en ese momento sobre la esclavitud: un esclavo es una posesión de alguien y como tal, liberarlo es robar y “robar está mal”:

En un punto clave del relato, el mejor juicio de Huckleberry es que no debería ayudar a Jim a escapar de la esclavitud sino devolverlo cuando se presente la primera oportunidad. Cuando esa oportunidad para devolver a Jim se presenta,

Huckleberry descubre que, sencillamente, no puede y falla en hacer lo que cree que es su deber, decidiendo como resultado que, dado que la moralidad es tan difícil, seguirá siendo un chico malo (por tanto, Huckleberry no reforma su opinión: durante su narración, él sigue creyendo que la acción moral hubiera sido devolver a Jim). (Arpaly, 2003, pág. 9).

Lo interesante de este episodio radica en la aparente ingenuidad moral del protagonista cuando, en realidad su acto es elogiabile; pero es elogiabile no por ingenuo, sino por moral: “Huckleberry no es tratado por su creador como si estuviera actuando por un motivo no-moral, sino que, más bien, es tratado como si estuviera actuando por un motivo moral –sin saber que es moral. (Ibíd. Pág.10). Ahora bien, ¿qué hace que este chico adolescente pueda llegar, aunque acráticamente, a una conclusión tan relevante para la moral? El proceso es de suma importancia: “Hablar con Jim acerca de sus esperanzas y sus miedos e interactuando ampliamente con él, Huckleberry percibe datos constantes (sobre los que no ha deliberado) que son equivalentes al mensaje de que Jim es una persona, justo como él.” (Ibíd. pág. 77). El proceso de llegar a intuir, contra el mejor juicio, la opción moral puede dividirse en dos, aunque en la práctica se dan juntos. En primer lugar, interactuar con el otro hace que podamos percibir las características humanas, especialmente centradas en las emociones, cosa que genera la empatía básica para la compasión; como la Arpaly indica, ambos hablaban de sus miedos y esperanzas, dándose cuenta Huck que eran muy similares a las suyas.

No sería el único caso de exposición de sentimientos por parte de una víctima potencial gracias a los cuales el verdugo se siente identificado con su víctima y no le hace daño. Puede que en una guerra alguien se haya culpado por ello y, no obstante, la acción es, *salva veritate*, elogiabile. Una anécdota narrada por Glover puede ilustrar mejor lo que se pretende decir:

George Orwell luchó contra los fascistas en la Guerra Civil española. Luego dijo que había visto a un soldado fascista, semidesnudo y corriendo al tiempo que, con ambas manos mantenía en alto los pantalones, y agregó: 'Me abstuve de dispararle... No disparé en parte a causa de ese detalle de los pantalones. Yo había venido a disparar a “fascistas”; pero un hombre con esos pantalones en alto no es un “fascista”, sino, evidentemente, una criatura como tú, y no te da gusto dispararle. (Glover, 2013, pág. 81).

Si bien la revolución o la guerra, o acciones en masa llevadas a cabo políticamente y que suponen un bien superior, a veces fallan a niveles concretos, pero fallan para bien. En segundo lugar, muchas veces la amistad y el amor son los componentes necesarios para frenar una mala acción, por lo que las personas que experimentan la amistad podrían llegar a intuir, ya sea deliberadamente o sin deliberar, que muchas veces la acción política y las normas sociales no son del todo correctas: “Aunque la acción de Huck no sea moralmente perfecta (le sobran los remordimientos), haber escogido liberar al esclavo negro nos hace presumir que el corazón de Huck está intacto. (Siendo el corazón la sede del amor.) (Ortiz, 2008, pág. 129).

Asimismo, aunque Arpaly haya puesto nombre a este fenómeno, hay otros autores como Harry Frankfurt (Cfr. sección 4.3.) o Robert Adams que también lo describen de alguna forma. Ante la pregunta de Adams sobre si sería mejor poder controlar nuestras emociones y deseos en función de nuestras creencias éticas y proyectos a largo plazo, la respuesta es negativa:

Nuestros impulsos son, a menudo, mejores que nuestros principios. En muchas ocasiones, la voz del deber o de la sabiduría resulta haber hablado desde nuestros sentimientos y deseos no controlados antes que desde nuestros principios conscientes y cálculos racionales. Si nuestras emociones y deseos no pudieran levantar una resistencia sólida contra nuestros juicios aparentemente racionales o morales, seríamos presa fácil del fanatismo y de los disparates doctrinarios. (Adams, 1985, pág. 10).

7. Las emociones morales y sus deficiencias.

¿Qué distingue a una emoción básica de una emoción moral, si es que hubiera alguna diferencia? Se podría decir, en principio, que hay emociones morales en sí, como la compasión o la culpa, y emociones que no son morales pero que permiten, en su expresión, contenido moral, como la vergüenza o la admiración. Por lo que es difícil establecer una clasificación estricta en este terreno.

Para delimitar, no obstante, el terreno moral en el que nos movemos, primero esbozaremos una concepción amplia de moralidad sin la que sería difícil sostener todo lo dicho sobre las emociones en general (sección 7.1.). A su vez, de acuerdo con esta concepción, analizaremos tres formas de emoción moral: la compasión, la vergüenza y la gratitud y admiración, englobadas estas últimas en la misma sección. Las tres formas de emociones morales han sido escogidas por su representación en respuestas a temas concretos y, a su vez, ofrecen también alguna solución tanto a los problemas del olvido de las emociones en la educación moral como a problemas que plantea el reto de la neurociencia o el positivismo científico sobre las emociones y, con ello, sobre la ética. Para ello, además de argumentaciones y razones *en positivo*, se ofrecerán argumentos *en negativo* porque la importancia de las emociones se percibe mucho mejor cuando existen deficiencias emocionales en los agentes morales: ¿Qué le ocurre al agente desprovisto de estas respuestas emocionales? Puesto que, al parecer, “Las pasiones [las emociones] no son sólo marcadores evaluativos sino fuentes de reivindicación moral”. (Stocker, cit. Bagnoli 2011, Pág. 23).

Así pues, sobre la compasión (sección 7.2.) cabe decir que la tratamos como una emoción prioritaria entre las demás especialmente por el sentido pedagógico que tiene en la educación moral. Aquí seguimos el hilo del énfasis que pone Nussbaum sobre la compasión: la compasión es necesaria para orientarnos en lo que es moralmente relevante: “*La compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (que no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas.*” (Nussbaum M. , 2008, pág. 340). El apremio con el que surge esta emoción ya es indicador de un daño moral que debe repararse o de la importancia del sufrimiento de los demás que hay que paliar de alguna forma. A su vez, para la educación en la compasión Nussbaum plantea

constantemente fomentar en los educandos tres cuestiones: el conocimiento en las relaciones humanas –no está de acuerdo con el excesivo individualismo de nuestra sociedad–, la lectura de literatura clásica y la enseñanza de las humanidades en todos los ámbitos educativos, para que las emociones que indican valores y cuestiones sobre el trato ético salgan robustecidas.

La segunda emoción propuesta es la vergüenza (sección 7.3.) como paradigma de emoción autoevaluativa. Frente a la concepción científicista de querer englobar las emociones sociales y morales dentro del mundo emocional de los animales no humanos, un análisis detallado sobre la vergüenza describe la capacidad de la compleja autoconsciencia requerida para esta emoción que Gabrielle Taylor introduce dentro del rótulo “emociones autovalorativas” (*self-assessment emotions*).²⁰⁷ En la vergüenza, la mirada reprobadora sobre uno mismo a partir de un catalizador, como pueda ser la exposición a una audiencia concreta, lleva a describir el foco de la siguiente manera: “yo tengo una propia presentación, tengo respeto por mí mismo, tengo un estatus importante”. Esta creencia asentada en formas particulares relativas a la persona es la que subyace en el fondo de la vergüenza: cuando esta imagen se ve cuestionada y se asoma alguna debilidad interior entonces aparece la vergüenza en formas, como veremos, muy complejas. Las creencias identificativas de las emociones autovalorativas o la evaluación sobre mí mismo que diferencia si se trata, por ejemplo, de culpa, de vergüenza o de orgullo es la calificación de la valoración hacia el propio Yo como engrandecido, capaz de hacer daño o subestimado o no cumpliendo las *propias* expectativas –siendo que *la creencia identificativa de la emoción no es necesariamente las expectativas que los demás tienen sobre mí, aunque a veces puedan coincidir*. Asimismo, respecto al carácter moral de la emoción:

No hay razón para negar que la vergüenza sea una emoción moral en todas sus apariciones, dado que la moralidad no es concebida en los términos de adherirse o romper ciertas normas morales, sino que incluye la moralidad personal, la propia visión de la persona de cómo debería vivir y qué debería ser. (Taylor G. , 1985, pág. 77).

²⁰⁷ Gabrielle Taylor (1985) propone como emociones autovalorativas el orgullo, la vergüenza y la culpa. El orgullo lo dejaremos de lado en tanto que no es una emoción necesariamente moral; aunque sí que tiene relevancia moral si cobra un tono exagerado pudiendo volver a una persona engreída o arrogante

Una última razón para escoger la vergüenza como representativa de las emociones auto-valorativas es su importancia en una concepción evolutiva de las emociones, como la que sostiene Nussbaum: la vergüenza es esencial para descubrir la debilidad propia, saber convivir con ella y reparar los fallos que haya que reparar. La culpa es la otra cara de la moneda pero será tratada sólo transversalmente y, en una sociedad Occidental que no ha sabido manejar del todo bien la culpa, debido quizá a factores religiosos moralizantes o a la postura contraria de pretender olvidar la culpa, analizar la vergüenza quizá traiga consigo poder aceptar la culpa también como una emoción fundamental para un desarrollo moral adecuado.²⁰⁸

El tercer esquema emocional está compuesto por dos emociones, como hemos visto previamente, no eudaimonistas: la gratitud y la admiración/asombro (sección 7.4.). Las trataremos juntas en tanto que implican una salida del Yo hacia los otros y hacia el mundo respectivamente. Estas dos emociones serán descritas brevemente porque ya se han tratado en secciones anteriores –al menos la admiración en la sección 6.3. –pero son fundamentales para este trabajo porque su fenomenología contiene en sí un argumento que aboga por una visión *objetiva* de bienes humanos y necesidades básicas y, a su vez, porque nos inducen a prestar atención a cosas que podían pasar desapercibidas y que, en realidad, tienen su importancia. *Estas emociones, unidas a la compasión, permiten el tipo de reflexión abocada al cambio de creencias evaluativas correctas, por lo que sí que cabe hablar de la posibilidad de mejora moral en el crecimiento personal; y este cambio no es mediado por procesos de control voluntario.* Siguiendo esta línea de pensamiento, en el capítulo 8 se esbozará una pequeña conclusión sobre la relación entre libertad y las emociones morales.

7.1. Concepto de emoción moral

Para formar algún límite conceptual, primero veremos los componentes que permiten acoger la posibilidad de calificar como “morales” ciertas emociones que no lo son siempre; para ello, uno de los supuestos teóricos del que partimos es considerar a la disciplina ética no sólo como una reflexión sobre la vida lograda, sino que esta reflexión

²⁰⁸ La culpa traería también muchas disquisiciones implícitas como la culpa irracional, la culpabilización obsesiva, no saber perdonarse, evitar la culpa a través de la autodecepción, normalizar las acciones que evocan la culpa para no sentir el malestar que provoca, etc., temas cuya descripción desviaría los objetivos del presente trabajo debido a su extensión.

forma parte de la tradición de la llamada *ética del cuidado* (*care ethics tradition*). La ética del cuidado, según Blum (2011) proviene de la visión de Weil y Murdoch que, aunque no sea una teoría estandarizada en la tradición filosófica, sí que tiene mucho que ver con la ética de las virtudes –por ejemplo con la virtud de la prudencia en tanto que es la virtud que ayuda a estar *atento* a la realidad y al otro. En este sentido, el toque de atención que da la filosofía feminista²⁰⁹ a la ética de las virtudes añade algo que ha pasado desapercibido pero que es muy relevante:

Ellos [filósofos que trabajan en la teoría de las virtudes] necesitan incluir como virtudes humanas (no sólo como si fuera un accesorio eso de “virtudes femeninas”) las cualidades necesarias para la crianza, cuidar de aquellos que no pueden cuidar de sí mismos, y educar a niños hacia la edad adulta en la que pueden prosperar tanto en ser ciudadanos virtuosos como, a su vez, en llevar a otros a serlo. (Okin, 2003, pág. 229).

La ética del cuidado advierte que *no sólo importa la acción externa o los resultados visibles por los que se nos atribuye una responsabilidad explícita, sino también importa el fundamento sentimental y cognitivo sobre el que se asientan nuestras acciones morales*; esto es, importa la sensibilidad y las creencias que tengamos sobre los demás y también nuestros despistes o recuerdos, nuestra mirada caritativa o menospreciante y nuestra especial preocupación por ellos. En este sentido, muchas veces exigimos al otro una actitud más atenta porque, por ejemplo, no acierta en la ayuda para resolver un problema, no porque no lo intente, sino, quizá, porque está más centrado en evitarse a sí mismo la irritación de cargar con el problema de alguien que le importa que en la propia persona que sufre –cuando ésta a lo mejor sólo quiere sentirse escuchada y comprendida en su sufrimiento particular. A veces sucede que tampoco nos percatamos de que la persona que sufre, a la que altruistamente voy a ayudar, tiene otros

²⁰⁹ Si bien la palabra *feminismo* es ambigua por existir varias corrientes dentro del mismo –corrientes que, empezando por hacer apología de las diferencias entre sexos o de la exclusión de la mujer en *todos* los ámbitos, llegan a reclamar, paradójicamente, una igualdad con el hombre, al que se supone que critican – es cierto que la filosofía moral, o la filosofía en general, necesita de la contribución de cuestiones femeninas como lo descrito en la cita, según Okin. Esto no significa que no haya filósofos dedicados a las nociones de ‘cuidado’ o ‘atención’, pero parece que la percepción de una realidad personal –darse cuenta de lo que le pasa al otro –generalmente se dibuja mejor en la mente de la mujer, cuya contribución psicológica a la filosofía no debe descartarse. Esta propuesta no está motivada por aires dogmáticamente feministas, sino que se debe a la búsqueda de un equilibrio filosófico que contrarreste la predominancia del racionalismo masculino *en general*.

deseos distintos a los míos o un esquema de valores distinto o una preocupación diferente a la que uno cree que tiene, como dice Lawrence Blum:

La víctima puede tener una razón para sentir que al observador no le importa ella realmente, si el observador toma parte o realiza algo que está aparentemente motivado por lo que él ve que es bueno para ella; pero está, de hecho, sujeto a una visión equivocada sobre ella y sobre su bien. Reconocer que la lectura de mentes egocéntrica (*mind-reading egocentrism*) puede ser una deficiencia en la respuesta moral y *no sólo una deficiencia en el resultado* es un fuerte de la tradición de la ‘ética del cuidado’, la cual enfatiza que el hecho de que alguien te importe implica prestar atención a la persona y a su individualidad y particularidad –viéndola como una persona diferente, con deseos propios e intereses que pueden ser totalmente diferentes a los del observador. (Blum, 2011, pág. 183). (Cursiva mía).

La ética del cuidado es consciente de que la atención a la realidad es sumamente complicada porque muchos despistes éticos no están sujetos a un estricto control voluntario, esto es, somos portadores de actitudes fundamentadas en nuestra experiencia más básica y en los pesos impuestos y/o legados por la forma de vida de nuestros educadores. En este sentido, la educación y corrección del suelo emocional conformado, como decimos, por actitudes motivacionales mayoritariamente involuntarias, no se hace de una vez para siempre, ni tampoco se hace siguiendo códigos de conducta, sino que se va aprendiendo a medida que se conoce a las personas concretas con quienes convivimos:

Yo creo que la ética de los motivos y, más generalmente, la ética de los estados mentales, tiene cierta independencia, y no es sólo un apartado, de la ética de las acciones. El contenido de la ética es cómo debemos vivir; y eso no es reducible a lo que debemos hacer o intentar hacer, y a lo que debemos causar o producir. Incluye fundamentalmente aquello ante lo que debemos estar a favor o en contra en nuestros corazones, qué y cómo debemos amar y odiar. (Adams, 1985, pág. 12).

Por tanto, si incluimos “aquello ante lo que debemos estar a favor o en contra en nuestros corazones” como un terreno susceptible de ser educado, además de ser un terreno por el que responsabilizamos a las personas, debe haber una apertura a la modificación y corrección de creencias erróneas sobre el otro (prejuicios), de despistes o de descuidos por ensimismamiento que, aunque no se manifiesten externamente, pueden también hacer daño a los demás a largo plazo. Blum, por ejemplo, incluye, en el

hecho de responsabilizar a alguien, cuestiones que también son “internas”: “Vemos que la responsabilidad moral ya madura hacia los demás implica una consciencia de que los demás pueden diferir de mí mismo, una *atención a la particularidad del otro* y un deseo del bienestar del otro; todos ellos van entrelazados.” (Blum, 2011, pág. 184). (Cursiva mía). Así pues, *que nuestra concepción de la ética se adentre en la ética del cuidado abre las fronteras a lo que se considera una emoción moral.*

Para delimitar lo que es emoción moral esbozaremos, a continuación, una definición sencilla para dar lugar a los dos pilares que la sustentan: el primero se apoya en la argumentación de Helm (2011) sobre la interpretación de lo que Strawson llamó “actitudes reactivas”. Esta postura permite criticar concepciones de moralidad más estrechas, como por ejemplo la de Wallace (1994) –para quien las actitudes reactivas son morales en la medida en que dependen de un contexto estrictamente normativizado. El segundo pilar se sustenta en la concepción del agente moral de Taylor (1985b) que describe las implicaciones para la identidad personal de lo que supone ser un sujeto de emociones morales.

Definición breve de emoción moral

En contraste con las características de las otras emociones básicas, sólo habría que añadir a las morales algún punto más. De acuerdo con algunas conclusiones obtenidas de los capítulos anteriores sobre la neurociencia de las emociones, éstas, al margen de cuestiones fisiológicas, contienen los siguientes elementos: la referencia singular genuina, la *voluntad*, la autoconsciencia, el apremio y el termómetro para detectar errores y aciertos en las creencias evaluativas, que incluyen las creencias morales. A partir de estos componentes, añadimos para la emoción *moral* uno más: que el respeto y la relación con las demás personas tenga un sitio preferencial en el esquema de fines y valores o esquema eudaimonista de una persona.²¹⁰ Este último componente parece un elemento suficiente para que se dé una emoción moral: una emoción moral tiene como *objeto* y *foco*, no sólo las relaciones cordiales con los demás, sino que además éstas repercuten en nuestra identidad moral. Dicho en otras palabras, *una emoción moral es*

²¹⁰ Con esto no pretendemos excluir que el daño causado a animales no humanos sea irrelevante para la moralidad, pero se trata de otro tema a estudiar. En las emociones morales también entra el trato adecuado al medio que nos rodea, y éste incluye el trato con los animales no humanos. En este trabajo estas relaciones se dejarán de lado para centrarnos únicamente en las relaciones personales.

aquella emoción que tiene como fuente principal de interés el respeto humano y una preocupación por la calidez de las relaciones humanas, siendo que no es una actitud reñida con el propio florecimiento, sino que, más bien, lo fomenta. Para argumentar este planteamiento, dividiremos el concepto de emoción moral en las dos partes comentadas –el respeto humano en las relaciones y el propio florecimiento relacionado con la concepción de la propia identidad moral.

Primer pilar de la definición: la naturalidad e importancia de las relaciones humanas

Sobre la cotidianeidad y naturalidad de nuestras relaciones humanas ya Strawson (1995) comentaba que son algo fácil de olvidar en filosofía debido a “nuestro frío estilo contemporáneo”. Hemos visto cómo la educación basada en el amor fomenta la maduración y la respuesta moral adecuada –también hemos visto la enorme influencia que tienen nuestros cuidadores en la niñez, contribuyendo incluso a ciertas predisposiciones emocionales y a propiciar respuestas ante objetos que valoramos en ausencia de un conocimiento explícito. Por tanto, dentro de las preocupaciones fundamentales de los seres humanos no podemos evitar considerar las relaciones personales basadas en el amor y la confianza como algo prioritario. De hecho, sentirse querido y poder amar proyecta a la persona dándole razones para vivir y aumentando las emociones *positivas*.

Todavía más, muchas veces, la experiencia de amar a alguien, como decía Frankfurt,²¹¹ contribuye a que el Yo se sienta liberado precisamente porque sus acciones están guiadas por las características de aquello que ama y no por las suyas propias. Se percibe como resultado un fenómeno aparentemente paradójico: la preocupación desinteresada por el otro distinto al Yo ejerce un rebote de vitalidad que puede contribuir con mayor ahínco tanto a los motivos para continuar existiendo como a responder adecuadamente a la pregunta por cómo vivir bien. En este sentido, la ética también podría entrar dentro del tipo de acciones que provocan sentimientos de

²¹¹“Cuando accedemos a ser movidos por la lógica o por el amor, el sentimiento con el que lo hacemos no es de desesperada impotencia. Al contrario, particularmente experimentamos ambos casos –sea seguir a la razón o seguir a nuestro corazón – una sensación de liberación y de enaltecimiento. ¿Qué justifica esta experiencia? Parece tener su fuente en el hecho de que cuando una persona responde a una percepción de algo racional o amado, su relación a ello tiende hacia una abnegación (... esto es) está guiado por las características del objeto antes que por las propias.” (Frankfurt, 2007a, pág. 91).

liberación o enaltecimiento. Según esta visión: “La ética no se ocupa del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica.” (Wittgenstein L. , 2009, pág. 215). Como Wittgenstein escribe, algunos “mandatos” morales parecen impuestos desde *fuera*, desde la naturaleza, de la misma forma en la que actúan las expresiones de admiración por lo ordinario –estética –y de la misma forma en la que uno desea cierta felicidad: “Si *ahora* me pregunto: pero ¿por qué debería yo vivir precisamente de forma *feliz?*, entonces, ésta me parece ser en sí misma una cuestión tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma (...).” (Wittgenstein L. , 2009, pág. 217).²¹² No se trata de una postura meramente teórica sino más bien es una experiencia vívida: estamos unidos a lo que es valioso, no sólo elucubrando con presupuestos teóricos, sino a través de sentimientos. Como ejemplo básico, ayudar a una persona gratuitamente, es liberador, y esta liberación puede tener que ver con nuestra unión a la humanidad que nos pertenece.

Ahora bien, la ética implica saber cómo nos relacionamos con las demás personas y cómo deberíamos hacerlo, sin olvidar que el Yo también se relaciona con otras personas de una manera especial: las quiere o se preocupa por ellas. Entonces, si estoy atado a ellas de una manera íntima – o no íntima en sentido estricto, sino en cuestiones de humanidad –, si les hago daño, seguramente rompa también algo de mí mismo. , la esencia de una emoción moral indica que el *foco* de las respuestas emocionales radica en el valor que tienen las personas y la importancia de su desarrollo o florecimiento – esto incluye la respuesta negativa hacia actitudes contrarias. Asimismo, Glover (2013) también coincidiría con lo dicho: ¿por qué el otro no debería participar de nuestros intereses? Mi felicidad puede también empezar en la de los demás, ¿por qué no admitirlos en nuestro esquema de fines? Asimismo, como dice Nussbaum: “La emoción misma ve a la otra persona de tal manera que resulta enormemente relevante para la moralidad.” (Nussbaum, 2008, pág. 377). En la misma línea, Peter F. Strawson (1995) hace un apunte genuino sobre este tipo de emociones:

El lugar común central en el que quiero insistir es *la gran importancia que damos a las actitudes intencionales que adoptan hacia nosotros otros seres humanos* y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o

²¹² Similar a otra potente intuición de Weil: “Debemos ser indiferentes al bien y al mal, pues al ser indiferentes, es decir, al proyectar en igual medida sobre uno y sobre otro la luz de la atención, es el bien el que prevalece en virtud de cierto fenómeno automático.” (Weil S. , 2001, pág. 155).

involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. (Strawson, 1995, págs. 41-2). (Cursiva mía).

En este contexto parece que, como dice el autor, hierde más un pisotón hecho a propósito que uno sin intención, porque realmente nos interesa ser bien tratados y reaccionamos emocionalmente ante actitudes contrarias como el desprecio o la malevolencia. Strawson indica que los dos extremos de las actitudes con las que reaccionamos –emociones –hacia las intenciones de los demás son el resentimiento y la gratitud. El resentimiento es la ofensa que uno siente ante un menosprecio o acto injusto por parte de alguien, y la gratitud es la alegría y admiración por la bondad o actos gratuitos recibidos por parte de alguien. Entre estos extremos hay una cantidad considerable de reacciones pertinentes como el amor, el perdón, los sentimientos heridos, etc.²¹³ La importancia de todas estas emociones enfocadas al trato con los demás se percibe en la cotidianeidad; no nos hace falta “probar” o medir su eficacia o sus objetivos en el lenguaje especializado de la psicología social:

[Los] ejemplos de altruismo tomados de la vida real [como gente que escondía judíos durante el Holocausto] probablemente nos sirvan mejor como material para la reflexión que los escenarios de los experimentos de laboratorio de la psicología social. Cuando nos comprometemos con esa reflexión, simplemente no nos estamos ‘sentando en un sillón’, sino que recurrimos a nuestra sensibilidad moral, nuestra experiencia y nuestras capacidades reflexivas para comprometernos con fenómenos humanos que reconocemos simplemente porque somos seres humanos moralmente competentes, viviendo en un mundo con otros seres humanos. (Blum, 2011, pág. 181).

Contrariamente a esta postura, la concepción “estrecha” de moralidad es aquella que, como critica Stocker y algunos más como Murdoch, se basa en la lista de obligaciones para con los demás y en el cumplimiento de las normas concretas o leyes positivas, ya sean de naturaleza convencional o porque la Razón lo dice en tanto que son

²¹³ Strawson considera como moral sólo aquella actitud reactiva cuyo objetivo no es personal sino que atañe a otras personas, como la indignación: “Lo que tenemos aquí (...) es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la calificación de “moral”. (Strawson, 1995, pág. 53). A diferencia de Strawson, nosotros entendemos también el resentimiento como una emoción moral en tanto que es una respuesta ante la indiferencia, el maltrato, el menosprecio o cualquier falta de respeto intencionado por parte de alguien. No obstante, en defensa del autor, en sus escritos subyace una concepción amplia de la moralidad en tanto que justifica las actitudes reactivas en el ‘marco natural’ de relaciones humanas.

susceptibles, por ejemplo, de universalización. En este caso, una actitud reactiva moral viene a ser aquella que se manifiesta cuando se rompen las expectativas que la sociedad deposita en sus miembros en función de un comportamiento socialmente establecido:

Para estar en un estado de emoción reactiva uno debe creer que una persona ha violado alguna expectativa a la que estaba sujeto; en los términos de esta creencia, podemos dar una explicación de cómo las emociones reactivas tienen la clase de objeto proposicional que las distingue de otros estados emocionales. (Wallace, 1994, pág. 20).

Wallace intenta dejar bien definido lo que parece que Strawson describa muy por encima: cómo tener una idea acertada de responsabilidad moral basada en las emociones reactivas; pero según Wallace, estas emociones necesitan de una concepción más estrecha, puesto que, de lo contrario, las actitudes reactivas cualquier tipo de reacción ante cualquier relación humana en tanto que somos seres que pertenecemos a una comunidad y mantenemos múltiples tipos de relaciones entre nosotros. Según Wallace, lo que distingue una emoción reactiva moral de otro tipo de sentimiento es que la expectativa rota tiene el formato de una obligación moral que no se ha llevado a cabo. Wallace mismo avisa en el comienzo de su libro que entiende la responsabilidad moral dentro de una concepción normativa:

Intento mostrar que una vez hayamos entendido correctamente la actitud de atribuir a la gente responsabilidad en términos de emociones reactivas, seremos capaces de ver que la condición por la que es justo adoptar la actitud o postura no es la libertad de la voluntad en sentido fuerte; sino que es la competencia normativa en virtud de la cual uno puede alcanzar razones morales y controlar el propio comportamiento a la luz de esas razones. (Ibíd. Págs. 15-6).

No obstante, Helm critica la postura adoptada por Wallace desde lo que hemos propuesto como primer pilar para atribuir el calificativo de “moral” a una emoción. La clave de la crítica es la siguiente:

Uno se pregunta a estas alturas si se ha abandonado el punto genuino de Strawson: ¿por qué no podemos simplemente suprimir al intermediario –la apelación a las actitudes reactivas, que parecen ser retóricamente sólo un *show* significativo –y entender la responsabilidad moral únicamente en términos de estos poderes de auto-control?” (Helm B. , 2011, pág. 219).

Al margen de entrar en detalles sobre cuestiones de responsabilidad moral, incluso en las visiones que pretenden tomar las actitudes reactivas o emociones morales como fundamentales para la responsabilidad moral, las concepciones normativas siguen sin poder atar bien la relación que existe entre las emociones y la responsabilidad. De hecho, como Wallace indica en algún momento, las cuestiones normativas varían interculturalmente, por lo que puede haber culturas en las que no se manifiesten tan notablemente actitudes reactivas como la vergüenza o la indignación. Sobre la variación intercultural ya se ha hablado antes –sección 3.3. –pero cabría añadir que las consecuencias de la propuesta de Wallace todavía llegan más lejos: si ponemos el ejemplo de los barrios marginales de las grandes ciudades en los que también puede haber expectativas sociales, incluso normativas –aunque no pertenezcan a una legalidad positiva –como pasar por alto cualquier crimen sabiendo quién lo ha cometido y no decir nada a nadie; o la prohibición implícita de robar dentro del mismo barrio a la gente propia del barrio –sólo se puede robar fuera del mismo y a habitantes que no pertenecen al barrio. El que incumpla estas “normas” es penalizado. Aquí, también hay actitudes reactivas pero el objeto proposicional de las mismas no es moral pese a ser “normativo”.

Una concepción “amplia” de moralidad, sin embargo, es aquella que incluye la relación con las demás personas como algo importante para la vida lograda y las obligaciones y las expectativas sociales son vistas como un efecto colateral. Es decir, no sólo importa para nuestras actitudes reactivas, como el resentimiento, que alguien haya faltado a una expectativa social o a una norma, sino que también son importantes actitudes más silenciosas, como la indiferencia, como el no saber ver los problemas de otros o como una mirada equivocada y egoísta sobre una emoción o el sufrimiento ajenos; en resumidas cuentas, el no prestar atención a la realidad del otro no figura como una falta en el código penal y sin embargo también puede hacer mucho daño. Uno de los argumentos más elaborados para abogar por esta amplitud en nuestras emociones morales lo ofrece Helm:

(...) Aquí podemos hacer algún progreso pensando cuidadosamente en la marca que deja Strawson bajo mano sobre la forma en la que las actitudes reactivas están “humanamente conectadas”. Por lo que argumentaré que las actitudes reactivas son definidas, en parte, a través de sus interconexiones racionales e interpersonales, siendo que éstas constituyen nuestro respecto por las personas. (Helm B. , 2011, pág. 220).

Para Helm no existe un apoyo externo (como las normas) para fundamentar que las actitudes reactivas tengan parte en una posición no escéptica sobre la responsabilidad moral, sino que en la misma expresión de las emociones morales viene dado el fundamento. Si recordamos la tesis de Helm sobre las emociones dice que tienen tres elementos conformantes: el objeto (*target*), el objeto formal y el foco. La distinción de la evaluación (el objeto formal) es lo que definirá una emoción u otra referente a un mismo objeto dependiendo de la dirección de su intencionalidad; pero lo que explica y da sentido a la emoción en sí es el foco: aquello que la persona valora y que provoca, a su vez, una serie de respuestas racionales coherentes con su esquema de valores. En el caso de Strawson, vemos la coherencia racional o significativa de las actitudes reactivas en que si uno siente resentimiento por un maltrato recibido, debería también sentirse indignado si tratan de igual manera a otra persona, así como sentir culpa o vergüenza si es él el que maltrata igualmente a otro. Helm dice que estas relaciones lógicas entre emociones tienen su base, en efecto, en expectativas normativas. No obstante, contrariamente a Wallace, Helm no se queda aquí:

Estas expectativas normativas tienen que ver con cómo tratamos a los demás en tanto que personas, y nacen de la preocupación que tenemos por las personas como tales: debemos comportarnos y responder a cada uno en formas que se acoplan a estas expectativas porque ser una persona merece ese trato. Y las personas merecen ese trato por la clase de importe que ellas llevan: *dignidad*. De hecho, es la dignidad de las personas la que explica la validez interpersonal de esas expectativas normativas. (Helm B. , 2011, pág. 224).

Entender el foco de las emociones morales en clave de dignidad o respeto²¹⁴ es lo que hace que Strawson, según Helm, señale que las actitudes, además de su conexión lógica, tengan también una *conexión "humana"*; por esta razón, extiende las actitudes reactivas también a las emociones positivas –cosa que a una concepción normativa, como la de Wallace, le costaría realizar.

²¹⁴ La dignidad para Helm no es prioritaria sobre el respeto, sino que van ontológica y conceptualmente a la par: “Así como los modos particulares de preocupación son respuestas apropiadas al importe/valor que simultáneamente constituye ese importe/valor, así también los modos particulares de respeto –las actitudes reactivas –son respuestas apropiadas a la dignidad, constituyendo simultáneamente esa dignidad.” (Helm B. , 2011, pág. 225). También: “El respeto es una actitud evaluativa hacia su dignidad [preocuparse por alguien por el hecho de ser persona].” (Ibíd. Pág. 227).

Segundo pilar de la definición: la apelación a la identidad moral

Ahora bien, hemos visto con Helm y la crítica a Wallace que las emociones morales tienen un espectro bastante amplio debido a las numerosas acciones cuyo objetivo es respetar a las personas –o la actitud contraria, faltar al respeto. Pero también es importante ver qué hacen este tipo de emociones de puertas hacia dentro: las emociones morales apelan con más fuerza que las emociones básicas a la identidad de la persona porque la huella moral es significativa e imprime carácter en el sistema de creencias. Aunque no es fácil una selección de emociones para ejemplificar lo dicho, esto se percibe con mayor claridad en el caso de las emociones que Strawson denomina auto-reactivas, porque no sólo tienen por foco la dignidad de las demás personas sino que el respeto hacia las personas en sus diversas acciones rebota sobre el Yo, teniendo una especie de foco paralelo: la relevancia y autoconcepción del Yo en el trato con los demás. Por eso Taylor las califica de emociones referentes-al-sujeto (*subject-referring emotions*): “Lo que resulta vergonzoso o humillante es *sujeto-referente*, porque hay algo humillante para mí en virtud de la forma en la que yo me comprendo a mí mismo –o mejor (...) por la forma en la que me veo a mí mismo y aspiro a aparecer en la esfera pública.” (Taylor C. , 1985b, pág. 57).

Esta apelación a las emociones referentes-al-sujeto es nuestra segunda razón para fundamentar que una emoción sea moral. Para tener más claro el tipo de emociones que son, Taylor marca un parámetro distintivo con otras emociones que él llama “emociones referentes-al-yo” (*self-referring emotions*), cuyo objetivo es preservar la supervivencia propia y velar por uno mismo sin ser necesariamente egoístas. Para explicar la diferencia con cualquiera de las demás emociones básicas –miedo, tristeza, sorpresa, etc. –pone el ejemplo de una escena moral paradigmática como “El buen samaritano”. El relato evangélico narra que un samaritano ayuda a un herido que encuentra en el camino, que ha sido apaleado por unos ladrones y que es de distinta condición social, porque es judío. Le cura las heridas y paga a un posadero para que lo cuide hasta que esté bien. En el relato se percibe que la ayuda prestada no es entorpecida, como podría haberlo sido, por teorías sobre la pureza, sobre la diferencia racial o diferencias históricas entre pueblos, sino que, sencillamente, el samaritano siente compasión por el herido y le ayuda. Que en este caso, que la ayuda esté mediada por la emoción de la compasión, esto es, una *emoción referente-al-sujeto*, distintamente

a una *emoción referente-al-yo*, implica que no se trata sólo de la preocupación por preservar algo valioso en el esquema de fines y valores del samaritano, como pueda ser ‘curar a un herido’, sino que tiene también una implicación paralela, esto es: “El completo reconocimiento del valor (la situación del herido) implica una referencia al sujeto (*subject-referring*).” (Taylor C. , 1985b, pág. 57). Esto merece cierta explicación. No se trata de que el samaritano tenga una motivación narcisista para decir alto y claro que él es alguien “bueno”, sino que realmente siente una llamada a ayudar a su semejante no sólo porque sea una persona la que necesita ayuda, puesto que también uno puede sentirse llamado a ayudar a un animal en apuros. Tampoco es el caso que sienta el deseo impulsivo de ayudarlo, porque puede que no tenga ese deseo; y tampoco es el caso de un ‘desahogo’ caritativo personal por tener una recompensa propia –en ese caso sería un movimiento caprichoso. En la historia del samaritano hay algo que le empuja a ayudar al herido en tanto que él, como agente, es un ser, por ejemplo, “racional”. Esta obligación hacia la caridad, como dice Taylor, no descansa en un *idiota*, o en un niño o en un animal no humano:

(...) El valor que posee esta situación yace sobre una obligación de tipo fuerte impuesta sobre mí –lo que llamamos obligación moral u obligación de caridad. Y una comprensión completa de lo que esto significa implica una referencia a la clase de ser sobre la que descansa esta obligación. La situación posee este valor para mí, en virtud de la clase de ser que soy; y esto es una verdad lógica, interna al significado del valor. (Taylor C. , 1985b, pág. 58).²¹⁵

²¹⁵ En la línea de Taylor sobre reflexiones de la identidad, este punto parece esencial en función de realizar proyectos educativos: en la medida en que uno se conciba a sí mismo podrá ampliar o disminuir el repertorio de cuestiones morales. La concepción sobre uno mismo varía desde concepciones antropológicas/filosóficas, como un “animal racional” o seres con capacidad auto-reflexiva; religiosas, como un ser a imagen y semejanza de Dios, hasta científicas, como embrollo de mecanismos evolucionados, etc. Si nos concebimos, por ejemplo, como meros productos de la evolución, dependiendo del grado de asimilación con nuestros ascendientes en la escala evolutiva, nuestra actuación puede llegar a ser desde compasiva en tanto que “mecanismo” proto-moral, hasta la eliminación de responsabilidad por comportamientos aberrantes en tanto que éstos vienen determinados por las neuronas y por el ambiente, tal y como llegaría a admitir, por ejemplo, Richard Dawkins (2006) en una radical coherencia con su concepción antropológica de la determinación, en la que sólo habría que cambiar la pieza desajustada. Si dentro de una concepción filosófica/religiosa nos concebimos como seres egoístas o malos por naturaleza, nuestro comportamiento moral podrá aceptar acciones egoístas e insensibles respecto a otros seres humanos o tendrá que aceptar la obediencia a la ley como fundamento moral. La concepción sobre nuestro propio ser es, pues, variable; pero creemos, que hay algunas concepciones mejores que otras porque contribuyen al desarrollo pleno de la persona y vale la pena defenderlas en función de la educación moral de nuestros descendientes.

Dicho de otra forma: “Nuestros sentimientos morales incorporan un sentido de lo que es ser humano, esto es, de lo que nos importa como seres humanos.” (Ibíd. Pág. 60). Así pues, la concepción de la propia identidad como ser humano también entra en una concepción amplia de moralidad y, a su vez, una comprensión amplia de moralidad abre las puertas a considerar una gran variedad de actitudes como “actitudes reactivas”, en palabras de Strawson, o emociones morales. Ejemplos de ellas podrían ser, nuestro sentido de la vergüenza, de la dignidad, de la culpa o del orgullo, nuestros sentimientos de admiración y desprecio, obligación moral, remordimiento, arrepentimiento o compasión, y, menos frecuente, nuestra propia aceptación y algunas de nuestras alegrías y ansiedades.

Por tanto, a modo de resumen, las emociones morales lo son en la medida en que se circunscriben en una concepción amplia de la ética que nos lleva a asumir dos fundamentos: el foco de la emoción está centrado en la importancia y valor de las personas y, con ello, a modo de reflejo, el hecho de responder adecuadamente a este valor con-forma la concepción de la clase de ser que soy, o como Taylor argumentaba, la clase de ser que soy también conforma una respuesta adecuada hacia el valor de las personas.

Nota sobre lo patológico en la respuesta emocional

“A una mayor preocupación por la moralidad, mayor coloración sobre el mundo emocional de esa persona.” (Arpaly, 2003, pág. 86). Según esta afirmación, una deficiencia en la preocupación moral se verá reflejada en las emociones. Esta afirmación nos lleva a decir que no es primero la educación moral y luego las emociones o al revés, sino que se dan juntas, al menos en la niñez. Pero sí que es cierto que, posteriormente, las emociones vienen en ayuda de concebir adecuadamente la realidad particular del otro. La pregunta será, también, qué es lo que influye en una adecuada preocupación por lo moral y qué influye en la dejadez de esta preocupación. A través del análisis de las patologías pretendemos ofrecer alguna respuesta a esta pregunta que, aunque sea una empresa difícil, quizá podemos entresacar alguna pista y, si llegamos muy tarde para el mundo adulto, al menos podemos tomar esas pistas en función de tener pautas para una correcta educación moral que, insistimos, no pasa sin

una correcta manifestación emocional.²¹⁶ Pensamos que la manifestación de las emociones morales implica cierto grado de responsabilidad moral: la falta de compasión o de indignación, la falta de gratitud o la des-vergüenza pueden ser reprobables moralmente en los casos en los que sea adecuado tener esas emociones. Por tanto, a través de mostrar ejemplos de falta de emociones o de deficiencia emocional se ofrecerán argumentos sobre el peso que tienen los elementos a los que apuntan estas emociones: poder paliar y conocer el sufrimiento ajeno (compasión), dar la importancia merecida a la vida interior (vergüenza), ser capaz de reconocer elementos valiosos en el mundo que vale la pena incorporar en un sistema de creencias (admiración) y la capacidad de salir de uno mismo reconociendo la bondad de otros actos (gratitud). Para finalizar este apartado, podemos añadir que las patologías salen favorecidas en ausencia de un *compromiso emocional* en los términos de Stocker:

Ahora podemos hacer una lectura más fuerte de la demanda aristotélica de que el compromiso emocional es necesario para el conocimiento evaluativo. Es por eso que la gente buena y sabia, aquellos que son *phronimos*, son los que están emocionalmente comprometidos. Y precisamente porque son buenos, sabios y están emocionalmente comprometidos, encarnan, expresan y determinan lo que es moralmente correcto.” (Stocker M. , 2003, pág. 188).

7.2. La compasión

“La compasión no nos proporciona una moral completa y está lejos de hacerlo. Pero hay razones para confiar en ella en tanto que guía de algo que está en el corazón mismo de la moralidad.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 433)

La compasión implica, en principio, tener “un solo corazón” con la persona que sufre, esto es, padecer junto con ella conociendo lo que le hace sufrir. La compasión abre una especie de ventana hacia la interioridad de la persona que está padeciendo y esto no

²¹⁶ La dificultad la expresa indirectamente Arpaly en la siguiente frase: “Si la gente forma creencias irracionales como un resultado causal, que no intencional, de sus otras creencias, deseos, valores y demás –como yo creo que hacen – ¿qué debemos pensar cuando estas creencias irracionales tienen un importe moral?” (Arpaly, 2003, pág. 13). No obstante, no nos parece una relación simétrica o idéntica sostener creencias irracionales de valor neutro que creencias irracionales con carga moral –aunque siempre hay un factor histórico en la persona en la manera en la que ha sido educada: a aquellas que se han criado en un entorno hostil y violento deberíamos atribuirle una responsabilidad menor en el caso de tener creencias irracionales con carga moral. Al parecer, cuanto más se conoce la historia personal de alguien, más se le justifica en sus faltas morales o, mejor, más se le puede ayudar en tanto que conocemos lo que “pesa” en su vida y que hace que, de alguna forma, esté abocado a tener ciertas predisposiciones a algunos vicios.

tiene que ver necesariamente con que la acción que se lleve a cabo para paliar ese dolor sea siempre “efectiva” ni tampoco con tener un activismo visible por parte del que siente la compasión. Muchas veces ante el sufrimiento humano no hay respuesta, si descartamos como respuesta cierta sensación de impotencia; aunque esa impotencia se puede transformar posteriormente en prevenir el sufrimiento o educar en la fortaleza, la compasión también conlleva acciones más “pasivas” como escuchar a la persona, estar preocupado por ella, acordarte de ella y, por supuesto, *a-posteriori* hacer lo que esté en nuestra mano. La acción a la que mueve *la compasión siempre es relativa a la persona que sufre porque la tiene en cuenta*; es decir, no es un movimiento caprichoso de invasión pasional o un arrebato para paliar cuentas con uno mismo y, entonces, uno ayuda como sea a quien sea. De hecho, a lo mejor hay situaciones en las que no se debe hacer nada por mor de la persona que sufre: la motivación a la acción que presenta la compasión a veces exige una acción por la víctima que es más “pasiva” y sentimental. Esto implica que para poder conocer el sufrimiento de la otra persona, tenemos un largo camino experiencial que recorrer junto con ella y con quienes convivimos; además, la compasión contiene elementos cognitivos importantes, por lo que también es una emoción susceptible de ser educada.

En esta sección veremos que la compasión es un fundamento necesario para comprender la acción altruista porque normalmente aquella subyace en el trasfondo de la motivación moral. Para defender esta visión deberíamos, en primer lugar, ofrecer parámetros más metódicos en la definición dada al principio, pero esto no se puede hacer sin antes cuestionar algunos prejuicios teóricos. Hay teorías sobre la acción moral que reducen la acción altruista o la motivación por ayudar al otro –por ser otro –a otras facultades humanas.²¹⁷ Algunas de estas teorías son, por ejemplo, que la motivación moral es similar a, primero, las conclusiones “racionales” que obtenemos en nuestros cálculos para perder lo mínimo posible en nuestras transacciones con los demás, en un modo similar a los resultados de la teoría de juegos; segundo, a las capacidades de cooperación; tercero, a capacidades para la benevolencia; y, cuarto, a la empatía y a la capacidad de leer la mente (*mindreading*) o atribuir estados mentales a otros.

²¹⁷ En la redacción de estas teorías no tomaremos en cuenta si ellas mismas se refieren a la compasión cuando hablan de una acción moral o altruista. De todas formas, nuestra intención no es diferenciar entre la acción moral y la compasión –como veremos, la compasión puede ser un gran fundamento para cualquier acción moral –sino explicar los reduccionismos sobre la motivación moral para poder ampliar nuestro concepto sobre la compasión.

En segundo lugar, para poder delimitar todavía más lo que se entiende por compasión y por qué es un pilar fundamental de la moralidad, analizaremos con Nussbaum los elementos cognitivos que ésta contiene: el juicio de magnitud, el juicio de posibilidades parecidas, el juicio de inmerecimiento y el juicio eudaimonista.

Así pues, **en primer lugar, puede que la acción compasiva tienda a la cooperación social**, pero entender la acción o la motivación moral para ayudar al que está en apuros sólo como una forma de cooperación social en la que se sale perdiendo a la larga si uno juega al jinete solitario no tiene mucho que ver con nuestro padecimiento-con-el-otro. Steven Pinker, por ejemplo, rechaza teorías constructivistas sobre la moral porque defiende que el sentido de lo moral es algo, más bien, innato biológicamente; esto es, la conducta altruista está en nuestros circuitos genéticos específicos como seres humanos. No obstante, esto implica reducir la acción moral a los fenómenos de la cooperación: nuestra forma de actuar en beneficio de otro requiere una devolución por su parte. Asimismo, esta ayuda mutua favorece la supervivencia en sociedad y la supervivencia de la especie. Él mismo argumenta con otros autores: “Según Trivers toda relación humana tiene una psicología exclusiva forjada según un patrón de intereses convergentes y divergentes, para lo que usamos el autoengaño: queremos manifestarnos buenos porque de lo contrario podríamos salir perjudicados.” (Pinker, 2003b, pág. 390). Asimismo:

Como nos dice el periodista Matt Ridley en su estudio de la evolución de la cooperación: La reciprocidad pende, como una espada de Damocles, sobre la cabeza de todo ser humano. Me invita a su fiesta, por tanto haré buena reseña de su libro. Han venido a cenar a casa dos veces y no nos han invitado a la suya ni una sola vez. Después de todo lo que hice por él, ¿cómo me puede haber hecho esto? Si haces esto por mí te prometo que te recompensaré más adelante. ¿Qué he hecho yo para merecer esto? Me lo debes. Obligación, deuda, favor, trato, intercambio, acuerdo... Nuestra lengua y nuestra vida están impregnadas de ideas de reciprocidad.” (Pinker, 2003b, pág. 376).

Pinker opta por describir el altruismo como una teoría de juegos en la que los participantes deben cooperar teniendo el objetivo de perder lo menos posible: “Lo óptimo para el grupo es que todos los jugadores aporten todo lo que tengan para, así, poder doblar su dinero. Sin embargo, cuando se juega de forma repetida, todo el mundo intenta ser el jinete solitario, y el bote disminuye hasta el cero que a todos

perjudica.”(Ibídem. Pág. 378). En este sentido, a menos que uno coopere, no obtendrá casi beneficios. Para estos autores, el actuar moral no es distinto del actuar en función de recompensas financieras.

Sin entrar demasiado en estas visiones que han sido criticadas especialmente por la psicología social de la década de los ochenta, podemos apelar a la vida cotidiana para desmentirlas: este sofisticado pensamiento característico del cálculo racional y utilitarista no está presente en los niños de dos años en los que, en cambio, ya se percibe cierta mirada perspectivista sobre los sentimientos de sus compañeros e intentan ofrecerles su ayuda en el caso en que los vean sufrir, sin ningún cálculo racional por su parte y menos, con la esperanza depositada en la devolución del favor. Igualmente, en algunos otros estudios de campo, como el llevado a cabo por Algoe y Haidt, también encuentran evidencias para criticar el modelo de intereses egoístas que, en este caso, hacen referencia a la gratitud:

Hallamos, tal y como propuso Trivers (1971) que la gratitud en efecto motiva a la gente a que devuelva los favores, completando, por tanto, un intercambio recíproco que es mutuamente beneficioso. (...) No obstante, como Frederickson (2004) ha sugerido la gratitud es más que el simple toma y daca (*tit-for-tat*). Hemos hallado que la gratitud motiva a la gente a la cercanía, a fortalecer lazos y, en su proceso, probablemente, a mover a la gente, más allá del intercambio de relaciones, a establecer relaciones de comunidad (*comunal relationships*). (...) De hecho,... en ausencia del benefactor, la gratitud puede ser encauzada al incluir la opción de interactuar con iguales que contribuyen al bien de la comunidad, con implicaciones en la construcción de relaciones futuras. (Algoe & Haidt, 2009, pág. 23).

Asimismo, otro argumento que descoloca la excesiva apelación a la racionalización de la acción moral es que, como Glover comenta, el estricto interés propio podría, por ejemplo llevarnos a coger el dinero de un mendigo ciego, donde uno sale ganando sin perder nada por mucho que repita la acción: sería improbable la represalia y, si nadie presenciara la escena, no habría sanciones sociales. “Pero la idea repele a la mayoría. (...) *nuestra inclinación a mostrar respeto y nuestra repugnancia por la humillación de alguien son poderosos frenos a la barbarie.* (Glover, 2013, págs. 45-6). (Cursiva mía).

Esta primera forma de entender la motivación moral está muy relacionada con la **segunda forma equívoca: la acción altruista es equivalente a una forma de**

reciprocidad. Esta visión proviene de las teorías de la sociobiología y poseen métodos de investigación propiamente científicos con los que pretenden cuestionar presupuestos teóricos sobre la moralidad humana. A veces, da la impresión de que la obstinación en demostrar que la moral específicamente humana no es superior a algunos comportamientos que tienen los simios superiores, o lo es en términos cuantitativos, tenga que encajar en la descripción metafórica que comenta irónicamente Pinker: imaginemos por un momento que los elefantes son los seres más evolucionados de la Tierra y que entre ellos hay algunos biólogos que intentan demostrar los antecedentes evolutivos de la magnífica trompa del elefante desde la trompa de uno de los mamíferos que más se les parece, el hyrax. La obstinación de sus tesis sólo consiguió que, en sus experimentos, los hyrax empujaran mondadientes con la lengua, aireando sus descubrimientos a los cuatro vientos y “manteniendo que, actividades como la de apilar troncos y hacer dibujos en una pizarra sólo difieren en cuestión de grado.” (Pinker, 2003, págs. 363-4).²¹⁸ En efecto, resulta muy interesante e, incluso, digno de admiración, algunas conductas de socorro ofrecidas por los simios superiores a sus semejantes –y, en casos *extraordinarios*, también a otras especies. Sin embargo, se hace un uso apresurado de los resultados de algunas experiencias –y experimentos –y parece que caen en un error similar al que se ha criticado en otras secciones cuando se intentaba establecer teorías normativas desde las “demostraciones” con las técnicas de

²¹⁸ “La trompa del elefante mide dos metros de longitud, treinta cm de anchura y contiene sesenta mil músculos. Los elefantes usan la trompa para arrancar árboles, apilar troncos o colocar suavemente grandes maderos en la posición adecuada. Un elefante puede enroscar la trompa alrededor de un lápiz y escribir garabatos en un papel (...) sacar una espina, descorchar una botella, recoger una moneda o un alfiler. (...) También utilizan la trompa para comprobar la firmeza del suelo por el que caminan (...) también se comunican con la trompa. (...) Los elefantes son los únicos animales vivos que poseen este maravilloso órgano. Su pariente vivo más cercano es el “hyrax”, un mamífero muy parecido a una cobaya grande. (Pinker, 2003, págs. 363-4). Imaginémos por un momento, continúa diciendo Pinker, que los elefantes son los modernos biólogos que forman dos escuelas: una obsesionada con el carácter único de la trompa y, la otra, empeñada en encontrar antecedentes que cerraran el abismo evolutivo de la trompa. Respecto a la segunda escuela, resulta similar a la que se percibe en la sociobiología y la neurociencia cuando, por ejemplo, hacen equiparaciones idénticas entre animales complejos no humanos y seres humanos: “(...) Afirmarían que el hyrax también tiene trompa, aunque en una forma atrofiada que sólo deja ver el hocico con dos agujerillos. Algunos se pondrían a adiestrar ejemplares de hyrax a recoger objetos con sus hociquillos aunque sólo lograrán que estos animalillos empujaran mondadientes con la lengua, *airearían sus descubrimientos a los cuatro vientos, manteniendo que, actividades como la de apilar troncos y hacer dibujos en una pizarra sólo difieren en cuestión de grado.*” (Ídem.) Quizá, criticar esta postura nos posicione en la escuela contraria: querer manifestar obstinadamente la especificidad de la trompa del elefante. No obstante, no es nuestro objetivo la comparación con otros animales no humanos para establecer nuestra supuesta “superioridad” moral –habría que mirar de qué tipo de “superioridad” moral hablamos cuando nosotros podemos ser absolutamente malévolos utilizando el mecanismo empático que compartimos con algunos mamíferos. Pero sí que vale la pena describir nuestra propia especificidad moral en función de hacer interpretaciones sobre nosotros mismos que sean antropológicamente adecuadas.

neuroimagen. En este caso, se hace un uso no apropiado de los resultados estadísticos obtenidos desde experimentos de cooperación en monos y simios superiores para mostrar conexiones con teorías metafísicas –apoyar el evolucionismo darwiniano pese a que los seres humanos rompan las expectativas teóricas de los presupuestos del evolucionismo –o antropológicas –el ser humano es bueno por naturaleza –siendo este el caso de Frans De Waal:

Al traspasar el punto de encuentro entre los intereses individuales y los compartidos en conflicto, aumentamos considerablemente la presión social para asegurarnos de que todos contribuyeran al bien común. Si aceptamos como válida esta visión de una moralidad evolucionada, es decir, de la moralidad como una *consecuencia lógica* de las tendencias cooperativas, al desarrollar una actitud moral y bondadosa no estaremos yendo contra nuestra naturaleza (...)" (De Waal, 2007, pág. 83). (Cursiva mía).

Por supuesto, los seres humanos podemos realizar acciones de cooperación social, al igual que muchos animales no humanos que, recíprocamente, retiran los piojos de sus iguales o avisan cuando viene el depredador; no obstante, la motivación moral o la acción altruista no es reducible a la cooperación que realizan otros animales no humanos entre ellos, o nosotros entre nosotros. De Waal estaría de acuerdo con esta última afirmación porque aduciría que la cooperación no es suficiente para explicar la moral humana, pero ésta contiene a aquella. En cualquier caso, el problema es ver la moral como una *consecuencia lógica* de la cooperación. En este sentido encontramos algunas observaciones. La primera es saber cómo se explica en los humanos el uso pervertido de la empatía sin que se tenga ninguna psicopatología. La segunda observación está basada en una crítica a la siguiente cita:

Mientras que la teoría de la capa,²¹⁹ con su énfasis en la singularidad humana, predice que la resolución de un problema moral se asigna a afiliados de nuestro cerebro evolutivamente recientes, tales como el cortex prefrontal, la neuroimagen muestra que la tarea de realizar un juicio moral implica a una gran variedad de zonas cerebrales, *algunas de ellas muy antiguas* [el autor hace referencia a Greene y Haidt, 2002]. En resumen, *la neurociencia parece apoyar la postura de que la*

²¹⁹ Con la teoría de la capa De Waal hace referencia a los filósofos que ven la moral como un sistema construido para no dejar ver nuestros impulsos agresivos. *No obstante, ser partidario de la singularidad humana no implica estar de acuerdo con la teoría de la capa. Ni tampoco está reñido con el intuicionismo moral que defendemos en este trabajo.*

moralidad humana está evolutivamente anclada en la sociabilidad de los mamíferos. (De Waal, 2007, pág. 84). (Cursiva mía).

Este planteamiento es criticable desde la filosofía y, también, desde la neurociencia: en el modelo de cerebro de múltiples olas (*multiple-wave model*) éste no actúa por suma de cerebros, sino que *todo afecta a todo*; esto es, una conexión con la corteza pre-frontal afecta al funcionamiento del hipocampo, que a su vez afecta a los núcleos basales y a la amígdala que “selecciona” los estímulos pertinentes y relevantes dentro de su contexto concreto; esta múltiple conexión neuronal, a su vez, es capaz de educar una respuesta que, en principio, puede ser placentera y básica a través de la inmediata evaluación cognitiva de un estímulo visual y, así, cambiar la valencia del estímulo. *Esto hace que la aparición evolutiva del córtex pre-frontal específico del ser humano haga que las respuestas morales humanas sean algo cualitativamente distinto de las respuestas “morales” de los animales no humanos.* La concepción de este modelo de cerebro trabajado actualmente por la neurociencia, en detrimento del cerebro modular al que parece ceñirse De Waal, nos conduce a proponer lo siguiente: el hecho de tener estructuras primitivas en el cerebro no implica que las emociones sean procesadas sólo por sistemas subcorticales y, menos, que carezcan de componentes altamente significativos. De aquí muchos filósofos saltan a la siguiente conclusión errónea: la moralidad está anclada en nuestras emociones y, si nuestras emociones están ancladas en sistemas primitivos que compartimos con otras especies, entonces, la moralidad en sus respuestas emocionales predictivas y automáticas precede a la racionalidad, y no hay mucha diferencia con las respuestas ofrecidas por los animales no humanos –la diferencia sólo es cuantitativa. Un contraejemplo a esta postura es el enorme salto cualitativo que hay que dar para entender que el torturador necesita de las capacidades empáticas para un uso no bondadoso de las mismas. En los seres humanos el contagio emocional y la empatía biológica son, más bien, procesos *neutros* precisamente porque se trata de acciones cualitativamente distintas, modificadas también en sus conexiones de arriba hacia abajo.²²⁰ Por eso, la visión sobre la complejidad moral como si ésta fuera una muñeca rusa (lo complejo contiene a lo básico o a lo primitivo) no hace justicia a las respuestas morales humanas; pero tampoco hace justicia a las respuestas de los simios superiores –aquellos que, por

²²⁰ Esto es compatible con decir que, en los seres humanos, las conexiones de abajo hacia arriba estarían abiertas al orden causal inverso.

ejemplo, se reconocen en un espejo –respecto de los monos, en tanto que poseen un nivel de consciencia superior.

La **tercera** forma equívoca de comprender una acción *moral* es equipararla a **la acción benevolente**. Cabe decir que ésta tiene su función social porque la persona actúa ayudando a otro simplemente por “educación” o por deber; pero también adelantamos que esas acciones concretas para ayudar a otro, por ejemplo, no siempre están fundamentadas en una motivación de carácter *moral*. Martha Nussbaum (2008) ofrece un delicado análisis en el capítulo 7 de su libro sobre la necesidad de la compasión para fomentar la educación moral y política, y sobre las premisas de sus posturas contrarias –aquellas que desechan la compasión. Normalmente, la postura contraria que la autora comenta es la postura estoica y filoestoica que acude finalmente a la benevolencia como forma de instrucción en el comportamiento moral. La posición estoica rechaza la compasión por varios motivos. El primero es que puede fomentar otras pasiones como el rencor o la ira. El segundo es más complejo: si es a raíz de los bienes externos que llega el sufrimiento a una persona –la fortuna – hay que enseñar que los bienes no son tan relevantes como para eliminar su dignidad como agente o como persona. No obstante, si alguien llegara a sufrir cualquier tormento debido a la pérdida de algún “bien”, entonces cabe mostrar cierta benevolencia hacia él, y en esta línea apelan finalmente, según Nussbaum, a un argumento religioso: “La providencia de Zeus ha hecho que la supervivencia de cada persona sea naturalmente su objeto de interés y , por lo tanto, es adecuado preocuparse por los bienes de la naturaleza (...) aunque, estrictamente hablando, no tienen un valor auténtico.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 421).²²¹ Esta postura tiene al menos dos consecuencias, la primera es correcta, pero la segunda detiene a Nussbaum en su análisis: si restar importancia a los bienes externos reduce la competitividad entre las personas, entonces la acción benevolente tiene más facilidad para llevarse a cabo. Por otro lado, si los bienes no tienen tanta importancia, lamentablemente, tampoco la tendrá el sufrimiento de quien padece su pérdida y aquí “parece que se priva a la benevolencia de su razón de ser.” (Ibídem.). Esta objeción se percibe mejor en la explicación filoestoica que apoya la benevolencia en detrimento de la compasión: la compasión es opuesta a la equidad cosmopolita estoica y esto influyó en Spinoza, Descartes, Smith y Kant. Tal y como señala Nussbaum, en las concepciones

²²¹ No parece una posición igual en todos los estoicos, además de las dificultades de interpretación que ello conlleva, como indica la autora en una nota a pie de página.

filoestoicas, aunque potenciadas por un fin bueno, como considerar a todas las personas con dignidad, también beben de otra fuente: *la compasión, como el resto de emociones, pone de manifiesto que los seres humanos somos seres necesitados, interdependientes y vulnerables, y eso no es algo a lo que el sabio estoico deba aspirar.*

En este sentido habría que sustituir la supuesta condescendencia de la compasión, ya que puede resultar más dañina para la humanidad, por una acción aséptica y benevolente. Para ello sostienen que la cercanía y los apegos con las demás personas no son muy recomendables: "... No somos miembros de familias o ciudades sino *kosmopolítai*, miembros de la ciudad-Estado del universo. Esto quiere decir que debemos tener el mismo interés por todos; y este interés igual por todos es incompatible con apegos especiales hacia los familiares." (Nussbaum M., 2008, pág. 401). Lo que Nussbaum se plantea, especialmente analizando a Kant, es que la benevolencia sigue careciendo de su fundamento: la acción benevolente también puede llevarse a cabo por un amor al deber inculcado en la educación recibida, en la que el progreso social pasa, por ejemplo, por abrir las puertas a personas con discapacidad. No obstante, esa misma acción también puede ser llevada a cabo porque uno se preocupa por ser fiel a sus ideales humanitarios antes que *ser fiel* a una persona en concreto –aunque, ciertamente, muchas veces ambos coincidan. Al final, la acción moral parece una acción *mecanizada*: la propuesta cosmopolita de la benevolencia es una propuesta en la que la acción moral es motivada a través del dictamen de órdenes y del esfuerzo *moralista* propio basado, en realidad, no en el sufrimiento del otro, sino en un deber abstracto de humanidad. No obstante, no es extraño percibir, incluso en Kant, la búsqueda de los fundamentos motivacionales de la benevolencia que, ante la sorpresa de los críticos del racionalismo moral como Nussbaum, dice lo siguiente:

Así pues, es un deber no eludir los lugares donde se encuentren los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber no lograría. (Kant, cit. Nussbaum 2008, pág. 422).

Asimismo, algunos filósofos como Bernard Williams (1973a), critican también el hecho de actuar por el deber o, por ejemplo, por cumplir con las obligaciones cívicas: en efecto, agradecemos que alguien haga algo por nosotros, pero no es lo mismo si lo hace

porque es su deber para con la sociedad que si lo hace siendo máximamente consciente del dolor o sufrimiento que la víctima padece.

En **cuarto lugar**, es importante percibir que **la empatía o atribución de estados mentales no lo es todo para la motivación moral**. En cuanto al segundo componente, sobre la lectura de mentes o atribución de estados mentales, i.e. saber lo que le sucede al otro, o saber de aquello que le causa dolor, hemos visto que no es suficiente para la acción altruista o motivación moral porque también se puede dar el caso de una persona que tenga la capacidad de analizar empáticamente a otras personas por diversión, por profesión o por un sentimiento de superioridad moral (cfr. sección 7.4.1.) acertando incluso en la atribución de estados mentales y de sucesos dolorosos que ha tenido a lo largo de su vida sin el menor registro emocional –de hecho, se puede analizar la vida de una persona con una motivación dañina. La empatía, en cambio, es un recurso biológico que tiene mucho que ver con el contagio emocional y con nuestra condición de animales sociales. Es un instrumento importante para percibir emociones y, por tanto, para comprender nuestra realidad social. Se ha visto que fallos en las neuronas espejo –a las que se les atribuye el contagio emocional –están relacionados con trastornos del espectro autista, por ejemplo, y aunque las psicopatías son más complicadas, algunas de ellas también tienen que ver con la poca maduración de este sistema (causalidad ascendente). En el caso del autismo:

Al observar en una foto los ojos de una persona y solicitarles que traten de inferir lo que la persona piensa o siente (decodificando la expresión alrededor de sus ojos), los niños con autismo tienen grandes dificultades para realizar esta tarea y completarla adecuadamente, y muestran menor actividad que las personas con desarrollo típico en el opérculo frontal, la amígdala y la ínsula anterior. (Ruggieri, 2013, pág. 19).²²²

Por otro lado, es curioso y desolador ver cómo la propaganda política y el odio entre países pueden llevar a adormecer la empatía a través del lenguaje calificativo de personas con condiciones raciales o religiosas diferentes (causalidad descendente). Por

²²² “A partir de los trabajos de Rizzolatti et al que descubrieron en monos un grupo de neuronas que se activaban no sólo cuando llevaban a cabo la acción sino cuando la observaban sin ejecutarla se comenzó a entender la capacidad imitatoria a partir de grupos de neuronas denominadas espejo, las cuales se ‘disparaban o activaban’ en las mismas áreas como si realizaran la acción, pero en menor intensidad. Esto explica cómo se pueden aprender acciones simplemente por verlas, sin ejecutarlas o estudiarlas.” (Ruggieri, 2013, pág. 16).

eso, si bien la empatía abre camino a la compasión, no es suficiente para que ésta se dé: “(...) La empatía es una habilidad mental de gran relevancia para la compasión, aunque en sí misma sea falible y moralmente neutral” (Nussbaum M. , 2008, pág. 373). Nussbaum pone el ejemplo del torturador sádico que también necesita de una mínima empatía para sentir cierta satisfacción en el dolor de su víctima o imaginar cómo hacer que sienta más dolor. Ahora bien, si no se considera a otro ser humano como semejante a uno mismo o, directamente, no se lo considera como un humano, ciertamente ante su sufrimiento no se sentirá compasión ni ninguna otra emoción moral relativa al trato con “personas”. Esta es una tesis fuertemente investigada por Glover:

Las atrocidades son más fáciles si se debilitan las respuestas humanas. Los torturadores tienen que eliminar la simpatía o cualquier 'remilgo' apenas les viene a la cabeza. Una manera de hacerlo es insistir en que las víctimas son seres inadaptados (...). Es más fácil maltratar a alguien en calidad de comunista o imperialista que en calidad de simple persona. Las atrocidades son más fáciles de cometer si se neutraliza el respeto a las víctimas. (Glover, 2013, pág. 60).

Asimismo, con miras hacia la educación moral, no es un elemento suficiente para ésta el hecho de concitar a los niños o jóvenes a que se “pongan en la piel del otro”; a veces funciona, pero no siempre. Tampoco es suficiente saber del estado emocional del que sufre y, a raíz del contagio que supone, sentir cierta incomodidad emocional y hacer algo por él para paliar nuestra propia angustia –la acción seguiría sin ser altruista. Por eso, hay una crítica muy importante que hace Lawrence Blum hacia el trabajo de Shaun Nichols,²²³ aunque va dirigida a la pretensión general de ver la motivación moral, la conducta altruista, la preocupación genuina por los demás o las instancias de lo que él llama, siguiendo a Max Scheler, sentimientos de humanidad (*fellow-feeling*) como un *mecanismo* de preocupación interno –*Concern Mechanism* –que se pone en marcha a través del contagio emocional y que menoscaba la intencionalidad de las emociones:

²²³ Ref. Nichols, S. (2004) *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford: Oxford University Press. Blum se centra en la obra de Nichols que, al parecer, fundamenta su visión desde las investigaciones de De Waal o, al menos, tiene propuestas similares; pero Blum también comenta algunos detalles de otros trabajos sobre la conducta altruista, como la de Sober y Wilson, Hoffman y Eisenberg en tanto que fallan en atribuir intencionalidad a los sentimientos de humanidad y a la empatía. La empatía, en este sentido, es acoger el mismo estado emocional del que sufre, siendo algo básico para la entrada de otras emociones morales; pero no es equivalente a ellas: “Mientras que Barbara puede sentir tristeza por la muerte del padre de Bob, eso no es parte de la empatía hacia Bob. Esta requiere solo que se sienta mal por Bob debido a la tristeza que tiene porque su padre ha muerto.” (Blum, 2011, pág. 175).

En el *Mecanismo* [de preocupación], el observador primero toma parte en un acto de atribución de sufrimiento a la víctima, temporalmente seguido de, y causando, un estado afectivo. Pero esta no es la fenomenología usual de ver a alguien sufriendo. Ordinariamente (...) ver a alguien sufriendo ya implica sentimientos de humanidad hacia la víctima. ‘Sufrimiento’ no es una atribución evaluativa y emocionalmente neutra hacia alguien. (Blum, 2011, pág. 186).

Las posturas de origen biologicista tienen un problema cuando tratan de ofrecer un argumento que intente comprender la motivación de ayudar al otro por ser otro y porque está sufriendo. La dificultad radica en la separación artificial que hacen entre la visión del observador sobre el que sufre y la motivación que ello provoca a ayudarlo: “La imagen del *Mecanismo* tiende a enmascarar el punto importante sobre la relación entre las emociones y la acción a través de una afilada división entre la emoción y el motivo como un evento interno puramente psicológico y la conducta externa a la que da lugar.” (Ibídem. Pág. 189). Pero en nuestras relaciones humanas ocurre que “cuando vemos que alguien tiene una aflicción o sufrimiento ya lo estamos viendo bajo la luz de la compasión.”²²⁴ (Ibídem. Pág. 187). Así pues, la mayor crítica que hace Blum, y que también hacen Goldie, Nussbaum o Murdoch, por ejemplo, es que, en estas corrientes que intentan compatibilizar la moral con la ciencia, la palabra “atribución” (de sufrimiento) no lleva ningún bagaje filosófico sino que es neutra, cuando en realidad está cargada de términos evaluativos y creencias y, además, en la práctica, la percepción y la emoción se dan juntas. De ahí también que una de las mayores tesis de Blum sea que “las emociones relativas a los sentimientos de humanidad no sólo motivan a la acción; ellas se expresan así mismas en la acción.” (Ibídem.)

Una vez analizados los prejuicios teóricos sobre la motivación moral, encontramos que, según la perspectiva cognitivista de Nussbaum, la compasión es fundamental en la comprensión adecuada de la motivación/acción moral. El análisis de los elementos que componen la compasión también nos permitirá plantear las bases de la educación moral. Según Nussbaum, matizando a Aristóteles, los elementos son los siguientes: el juicio de magnitud –que alguien padece un mal importante –, el juicio del inmerecimiento –que la persona no es la causante del mal que padece—y el juicio

²²⁴ O también: “Defiendo que “ver” a alguien sufrir ya implica haber establecido un lazo emocional conmigo mismo hacia la persona que “veo” sufrir.” (Vetlesen, cit. Blum 2011, pág. 187).

eudaimonista –“esa persona o esa criatura es un elemento valioso en mi esquema de objetivos y planes, y es un fin en sí mismo cuyo bien debe ser promovido.”

Sobre el último, el juicio eudaimonista, no hace falta comentar nada nuevo porque tiene que ver con la carga añadida a una emoción moral, a saber, que su foco contiene la consideración del otro como importante y valioso: algo similar a la insistencia constante de Nussbaum en la siguiente afirmación: “[Tal y como dice Proust], una persona real impone un peso muerto que nuestra sensibilidad no puede eliminar”. En este sentido, toda nuestra vida ética supone una instancia de proyección, un ir más allá de los hechos, un empleo de la fantasía.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 151).

Para fomentar el juicio eudaimonista, hace falta de otro juicio que, aunque no sea esencial, sí que es instrumentalmente importante para que se dé la compasión. Por eso, antes de entrar en el juicio de magnitud y el juicio de inmerecimiento, Nussbaum advierte también que para los estudiosos de la compasión, incluido Aristóteles, ha sido muy importante otro tipo de juicio llamado “juicio de las posibilidades parecidas” – juicio que apela a que uno puede sufrir también la misma suerte que otro y eso le llevaría a sentir compasión. No obstante, de la misma forma que con la empatía, aunque en un sentido más amplio en tanto que incluimos la riqueza imaginativa sobre la vida de otro, no debemos tratar este juicio como un automatismo; es decir, “saber que a mí me puede pasar aquello que el otro está padeciendo” no proyecta o no refleja del todo bien la aparición de la compasión. El juicio de las posibilidades parecidas es, más bien, una delicada percepción sobre el parecido entre el que sufre y yo, para lo que se necesita una imaginación moral que no es azarosa en las personas sino que parte, también, de un descentramiento del yo. Por eso Nussbaum dice que este juicio debe ser un “auxilio heurístico para formar el juicio eudaimonista”. Este auxilio interpretativo lo hemos dividido en dos. El primero se refiere a ser consciente de la igualdad con el otro, saber que el otro tiene hijos, tiene padres, tiene hermanos, tiene esposos a quienes aman y por quienes tienen proyectos –igual que yo –y a su vez es amado y valorado por otros –igual que yo –, ayuda a percibir-sentir que el otro también puede estar sufriendo a causa de alguien, por una pérdida, una enfermedad, etc., y, con él, los de su alrededor.

A modo de paréntesis, las escenas virtuales de nuestra sociedad tecnológica impiden que percibamos el sufrimiento de los demás porque las pantallas “parecen” establecer una barrera que oscurece el juicio de posibilidades parecidas; tenemos un

mayor riesgo de tratar a aquellos que sufren del modo cínico retratado ya por Tolstoi en *La Muerte de Ivan Ilich*: me siento aliviado porque el que se muere no soy yo. Sin embargo, cuando se tienden lazos afectivamente fuertes con otros uno puede apreciar mejor el sufrimiento ajeno: los relatos de historias de sufrimiento pueden llegar a abrir los ojos ante alguien que consideraba la historia como “un suceso más”, pero sobre todo logran su objetivo si la víctima relata sus sentimientos. En este caso, el lector puede llegar, si no a entender, a ser más afín a lo que la víctima ha padecido y a saber atribuir juicios de relevancia moral. De esta forma –o esto sería lo ideal – podemos contribuir a frenar la barbarie, que no empieza en los cañonazos o a pie de guerra, sino, por ejemplo, en los insultos entre personas de distinta nacionalidad. Por eso, el juicio de posibilidades parecidas es una herramienta importante para la educación moral porque, por ejemplo, si se contempla la hostilidad²²⁵ a la que puede llegar el ser humano –a través de lo que ha sentido alguien que es “igual que yo” –debido a nimiedades morales como los nacionalismos que fomentan el sentimentalismo sobre la propia nación en base al detrimento de los que no pertenecen a la misma, la superioridad étnica, las diferencias en las creencias religiosas, etc., es un juicio que podría contribuir a prevenir que se repita la misma situación dolorosa.

Asimismo, también se aplica el juicio de posibilidades parecidas en su segunda vertiente, cuando uno ha sufrido algún daño y entonces está capacitado para comprender mejor las preocupaciones ajenas. Si yo he sufrido el paro laboral y he tenido enormes dificultades para, por ejemplo, pagar recibos, o incluso para comprar la comida del mes, sabré, si vuelvo a la bonanza económica, que lo mínimo que puedo hacer por mi hermano-amigo-excompañero que está en paro es pagarle los cafés o cigarrillos, hacerle alguna compra, etc., (todo lo que se considere pertinente a su situación). En este sentido, Glover añade lo siguiente:

La gente cambia su forma de reaccionar ante su infelicidad. Hay quienes se vuelven más cerrados y absortos en sí mismos y quienes difícilmente responden a la infelicidad de nadie. Pero no es rara la respuesta alternativa, esto es, la de acudir junto al que sufre, y eso constituye una importante limitación de la impiedad y a crueldad. (Glover, 2013, pág. 47).

²²⁵ Aunque también se puede contemplarla heroicidad moral. Hay personas corrientes que hacen cosas importantes por los demás.

Por eso, una sociedad que ha tenido cualquier cosa al alcance de la mano sin haber sufrido demasiado por alcanzar sus logros, intentado evadir cualquier tipo de frustración, así como una sociedad cuyos individuos viven aislados, difícilmente podrá comprender el sufrimiento ajeno.²²⁶

Sobre el juicio de magnitud, ya ha sido comentado en otras secciones, pero podemos decir de nuevo que la compasión exige calibrar los bienes que necesita una persona y por los que mayormente sufre. Esto es, la comprensión de la magnitud ayuda a saber que hay cosas necesarias y cosas accesorias y cosas más importantes que otras. Aunque en el calibre de los bienes y objetos entra la mirada subjetiva de la persona, no debería entrar el *subjetivismo* en tanto que éste deja la totalidad del calibre de los bienes a la psicología personal, encerrando en un solipsismo “despiadado” tanto la educación moral como la posible ayuda a esa persona –ya que puede “sufrir” por cosas irrelevantes.²²⁷ En la sección 7.2.2., se verá con más detalle la teoría de Nussbaum para trabajar el juicio de magnitud que debe enseñar una adecuada educación moral: “La ceguera intelectual está íntimamente ligada con la congelación de la imaginación, la piedad con la posibilidad de una visión atenta del valor. Se trata de una relación contingente, pero parece estar profundamente enraizada.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 417).

Sobre el juicio del sufrimiento inmerecido, también Nussbaum añade detalles. La desgracia es inevitable y, en efecto, padecerla genera compasión del observador; pero a veces hay casos en los que alguien ha contribuido al sufrimiento que padece. Ante esta participación, tampoco sería humano el hecho de descartar la compasión debido a que esa persona está pagando deudas morales o actitudinales; y más especialmente cuando

²²⁶ Esto no quiere decir uno tenga que ir voluntariamente al paro laboral para entender a los que están en el paro, puesto que también se puede hacer un esfuerzo imaginativo o se puede compartir momentos con ellos.

²²⁷ Aunque en este sentido, un objeto que verdaderamente hace sufrir no se puede calificar rápidamente de “irrelevante”. Por eso, para juzgar algo con la magnitud apropiada antes hay que conocer más profundamente la vida de esa persona. Un ejemplo tomado de Nussbaum es que de repente alguien empieza a maldecir y a manifestar ira porque tiene una herida en el labio; esto puede llevarnos a ver que es absolutamente irrelevante lo que le sucede, y en lugar de compasión, como mucho podríamos llegar a sentir cierta “pena”. Pero si sabemos que es un fagotista el que sufre la herida en el labio, nuestro juicio cambia y nuestra emoción también. Asimismo, las lágrimas que derrama una persona ayudan a reconocer la magnitud de un objeto: hasta que no lo vemos llorar, aislarse, enfermar o actuar de una manera distinta a como solía actuar no reconocemos la importancia que tenía para él ese objeto o el sufrimiento que dice tener; para el cual, si verdaderamente se considera irrelevante, entonces habrá que cavar más profundo en los daños hechos a la psicología de esa persona.

la víctima se ha arrepentido de sus acciones. Si bien es cierto que muchos de nuestros sufrimientos los generamos nosotros mismos es debido, quizá, a que no tenemos claro el primer tipo de juicio –qué es lo importante y qué es lo accesorio – y en esto podemos no tener la total responsabilidad; pero si la tenemos tampoco cabe abandonar al agente al mero cumplimiento de una condena sin el menor rasgo de una mirada compasiva –cierta lástima por saber que los fallos humanos son comunes.

7.2.1. Patologías de la compasión: el egocéntrico, el *wanton* ético y la “persona de media moral”

Después de lo dicho, **¿podemos no sentir compasión?** Sí: “Podemos llegar a no sentir compasión porque el que sufre se sustrae a nuestro juicio eudaimonista: podemos no ver a la persona como una parte importante de nuestro propio esquema de objetivos y proyectos.” (Nussbaum, 2008, pág. 369).

Este solipsismo moral puede ocurrir debido a tres causas, sin descartar otras: egocentrismo, falta de reflexión moral, y falta de motivación en el actuar moral. Mientras que la primera causa puede contribuir con su deficiencia a la segunda, también se relaciona con la tercera aunque no de una forma necesaria: el personaje egocéntrico no se da cuenta del sufrimiento ajeno porque su juicio eudaimonista está mayormente conformado por lo que gira en torno a él mismo, y en el personaje de “media moral” –tercera causa –sí que hay cierta consciencia de moralidad o de sufrimiento ajeno, pero relativiza la motivación a la acción debido a otros juicios, pasiones o vicios. En cuanto a la primera, no percibir daño o felicidad en nuestros semejantes así como su consideración en el juicio eudaimonista, viene a raíz de la falta de empatía primaria como camino hacia la compasión. La empatía puede mermar a través de la ideología política o un lenguaje que usa eufemismos y que degrada la realidad personal –lo que Glover llamaba “ceguera moral” –y en este caso, la falta de empatía se lleva a cabo a través de la ‘irreflexión’ moral. No obstante, advertimos que la separación en estos tres personajes *patológicos* es artificial, en la práctica hay características de unos que pueden darse en otros.

a) El egocéntrico

El egocentrismo también se verá en las patologías de la admiración y la gratitud; pero en el caso de la compasión, la deficiencia en mostrar compasión puede ser

alimentada por una visión exclusivamente *egótica* de la realidad: sólo miro por mis deseos, lo que me apetece y lo que me gusta y, por tanto, los deseos de los demás no son prioritarios. Esta visión puede terminar en una personalidad neurótica. Dentro de la conformación de la visión *egótica* podríamos también ofrecer alguna razón: la satisfacción inmediata de los deseos propios genera el hábito del *consumismo* de los propios deseos –deseos de primer orden que muchas veces son irrelevantes— generado desde etapas tempranas y puede ser capaz de anular el espacio reflexivo que da lugar a la prudencia y a la justicia. Las personas cuya educación ha sido basada en la no-frustración –esto es, dar todo lo que pida el niño para que no sufra, no llore, no moleste, etc. –sus deseos tienden a su consumación rápidamente y, si no hay nada o nadie que se interponga, la costumbre genera cierta tiranía. A modo de ejemplo metafórico, tomamos una cita de Weil que, aunque haga referencia al personaje violento, tiene una similitud con la persona tiránica:

Quien posee la fuerza camina por un medio que no opone resistencia, sin que nada, en la materia humana que le rodea, suscite entre el impulso y el acto ese breve intervalo en el que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene lugar, no hay justicia ni prudencia. (...) Lo que quieren es simplemente todo. (Weil, 2005, págs. 24-5).

Las personas cuyas preocupaciones tienen como objetivo acciones egocéntricas suelen adquirir facilidad para el abandono del ejercicio reflexivo pudiendo incluso virar hacia contenidos que rocen lo violento – debido precisamente a que hay una primacía por el bienestar propio antes que cualquier otra cosa y, quizá, si hay algo que obstaculiza la consumación del deseo de ese yo tiránico, la espera se hace insostenible, llegando a forzar la situación y, así, a provocar cierta violencia. Un Yo auto-centrado puede evolucionar hacia un Yo caprichoso. Esto constituye un freno para el crecimiento personal porque la capacidad de sentido que otorgan las preocupaciones y necesidades volitivas en la vida de una persona ya no es liberadora, sino esclavizadora. Para comprender el tipo de esclavitud generada por el capricho podemos, de nuevo, ayudarnos de un texto de Weil que, en este caso, está dirigido hacia el fenómeno de la esclavitud en la sociedad:

¿Por qué es esclavitud la subordinación al capricho? La causa última radica en la relación que existe entre el alma y el tiempo. Quien está sometido a lo arbitrario está suspendido del hilo del tiempo; espera (la más humillante de todas las

situaciones)... lo que le depare el siguiente instante. No dispone de sus instantes; el presente ya no es para él una palanca que está haciendo fuerza en el porvenir. (Weil S. , 2001, pág. 188).

Por eso, el segundo problema para el egocéntrico es que, como dice Weil, si se desvía hacia el capricho, su vida puede tender hacia una sucesión de momentos inconexos, sin proyección hacia el futuro –aunque esta imagen parezca muy cruda, se da en la actualidad con gente joven de nuestra sociedad que, habiendo tenido de todo, sin embargo, no tienen ningún proyecto importante para el futuro, como si su voluntad pareciera adormecida.

Alguien podría objetar lo siguiente: “¿Y si hay gente que está de acuerdo con su condición de egocéntrico? En este pluralismo de vidas, mientras él no haga daño a nadie, no tiene por qué haber problema.” Puede ser una postura correcta, pero el espacio de la compasión se reduce: para la compasión se necesita de un pensamiento justo en tanto que hay algo que le es debido a otro ser que está sufriendo. El encuentro con otro muchas veces pide tiempo, bienes, cooperación, ayuda, etc., es decir, se necesita un esfuerzo de descentramiento que, por lo general, no nos viene bien. Para ver/percibir el sufrimiento del otro necesitamos del “esfuerzo” de la imaginación, y esta situación se alimenta a través del juicio de las posibilidades parecidas: cuando uno ha sufrido lo mismo, cuando uno ha vivido de cerca esa experiencia a través de alguien querido o contada por un amigo, etc.

Asimismo, la forma en la que vivimos o a lo que parece que vamos –la sociedad de los derechos, no de las obligaciones, según se percibe en la gente joven –puede contribuir a generar cierto egocentrismo ignorante: la *aristocracia* extendida y alcanzable a la mayoría hace que la gente sufra más por pérdidas triviales. Para educar la visión de obtener bienes relevantes frente a perseguir bienes triviales, se puede esperar a que, a través de ese sufrimiento –purificador, en el sentido en que hace madurar –la persona vea que “no era para tanto”, o, también, sin ánimo de frivolar, pueda adoptar la actitud estoica con un cierto “sentido del humor”:

Q., un aristócrata romano, descubre que han interceptado su cargamento de lenguas de pavo real proveniente de África. Al sentir que su cena festiva de esa velada será, en consecuencia, un desastre total, derrama abundantes lágrimas e implora a su amigo Séneca que se apiade de él. Séneca se lo toma a risa. (Nussbaum M. , 2008, pág. 349).

¿El egocentrismo ignorante es no-culpable?

Como señala Taylor y venimos diciendo a lo largo del trabajo, muchas veces nuestro pasado genera un filtro para nuestras percepciones que puede también incapacitarnos para percibir el sufrimiento ajeno:

Debido a que nuestras percepciones sobre las motivaciones propias y sobre lo que es importante y valioso son, a menudo, limitadas por la forma de nuestra experiencia, los fallos en comprender una cierta percepción o en ver el punto de un consejo moral dado, a veces es tomado como un juicio sobre el carácter de la persona en cuestión. Una persona insensible, fanática, no puede ver lo que hace a los demás, la clase de sufrimiento que inflige a los otros. No puede ver, por ejemplo, que su acción es una ofensa grave al honor de alguien o quizá, socava más profundamente su sentido de la autoestima. (Taylor C. , 1985a, pág. 38).

En nuestro caso, las evaluaciones egocéntricas pueden tener que ver también con experiencias pasadas y, por tanto, el sentido de responsabilidad atribuido a esa persona se atenúa si vemos que ha tenido que lidiar con experiencias angustiosas. No obstante, Taylor apela a otro sentido de ‘responsabilidad’, según el autor, mucho más antiguo que el sentido que imprime nuestra concepción ‘moderna’ de responsabilidad –la concepción moderna sería juzgar a alguien por los resultados de sus acciones, por lo que eligió o dejó de elegir. En este sentido, también hacemos responsables a las personas por las evaluaciones que tienen o dejan de tener, por lo que ven o dejan de ver:

Esto tiene que ver con la otra dirección de influencia causal en tanto que podemos modificarnos a veces a nosotros mismos y a nuestra experiencia a través de una percepción fresca. En cualquier caso, nuestras evaluaciones siempre estarían abiertas al desafío. (...) Nuestras evaluaciones son articuladas a través de percepciones que frecuentemente son parciales, borrosas o inciertas. Pero se mantienen todavía más abiertas al desafío cuando reflexionamos en que estas percepciones son, a menudo, distorsionadas por nuestras imperfecciones de carácter” (Ibídem. Pág. 39).

Así pues, cuando el egocentrismo roza con experiencias de daño a otros, creemos que se le puede atribuir responsabilidad y reaccionar con las emociones pertinentes – como el resentimiento. Weil vendría a decir lo mismo que Taylor movida por su extrema sensibilidad hacia el sufrimiento humano: “El pecado no es otra cosa que el

desconocimiento de la miseria humana. Se trata de una miseria inconsciente y por eso culpable.” (Weil S. , 2001, pág. 157).

b) El irreflexivo moral o wanton ético

Si bien este personaje no forma parte de una patología de la compasión en su sentido estricto, sino que, más bien, es un fallo moral a rasgos generales, sí que nos sirve para ver que la compasión no es un movimiento *sentimentaloide* sino que comparte presupuestos racionales y reflexivos, como hemos visto previamente. Por tanto, un fallo en la reflexión moral también puede hacer mella en la empatía y la compasión o la indignación en tanto que este personaje tiene una disposición a la *apatía* moral. La apatía tiene dos síntomas diferenciados, aunque se pueden llegar a unir – siendo esta unión la que resulta extenuante para la ética: el primer síntoma se da cuando existe una indiferencia moral o falta de preocupación por los contenidos éticos de nuestros juicios. Una de sus manifestaciones concretas es la desaparición del sentimiento de culpa, como comenta Arpaly describiendo lo que sucedería en la normalidad: “La persona preocupada por cuestiones morales, siendo todo igual, se encontrará con el pensamiento de que hacer algo malo es doloroso. Como resultado, no pensará simplemente, “he hecho algo mal”, sino que sentirá también dolor en ese pensamiento –esto es, se sentirá culpable.” (Arpaly, 2003, pág. 86). El segundo síntoma tiene que ver con una predisposición: los sentimientos morales de amistad y compasión ceden su lugar primordial ante una fuente de motivación que parece ser más potente, pero también más dañina. En los casos que vamos a ver, la apatía se asienta en una estructura de la personalidad que, primero, necesita algo que le ofrezca identidad y sentido y, segundo, lo correcto moralmente para este personaje tiene el formato de acatar las órdenes que provienen de esa fuente proveedora de identidad y que el sujeto considera legítima.

En este punto, si enlazamos ideas con la última cita de Weil, sentimos que la indiferencia de nuestro personaje frente a razones morales es igualmente culpable y, más especialmente, si lo que ha hecho ha sido dañino. Para explicar al personaje tomaremos las características que atribuye Frankfurt a ciertos agentes llamados

“wantons”.²²⁸ Frankfurt denomina ‘wanton’ a la clase de agente que simplemente es movido por sus deseos de primer orden sin cuestionarse si son realmente esos deseos por los que quiere ser movido:

Lo que distingue al *wanton* de otros agentes racionales es que no le preocupa la conveniencia de sus deseos. Hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte. (Frankfurt, 2007e, pág. 33).

Así pues, según Frankfurt, el *wanton* sólo dispone de libertad de acción porque puede escoger entre opciones del mismo calibre, pero no evalúa cualitativamente si está de acuerdo o no con su sistema de deseos y, como consecuencia, su identidad no se puede formar adecuadamente: ¿con qué se identifica si todo le es indiferente? Ahora bien, si añadimos a las premisas de Frankfurt calificaciones morales, nuestro personaje quedaría de la siguiente manera: “Su falta de preocupación no se debe a la incapacidad de encontrar una base convincente para sus preferencias [morales]. Se debe a su falta de capacidad para la reflexión [moral] o bien a su indiferencia mecánica frente a la tarea de evaluar [si] sus propios deseos y motivos [son buenos/malos, correctos/incorrectos, dañinos/benevolentes, etc.]” (Ibídem. Págs. 35-6).

Quizá, el agente que hemos descrito no sea muy real porque las personas no somos, en general, “personas desnudas” en los términos de Rawls,²²⁹ sino que normalmente partimos de un suelo de creencias y amores básicos que nos definen y con los que nos identificamos; ni tampoco somos indiferentes en lo que nos conforma ya que, además, este bagaje propio de creencias, deseos y aspiraciones es donde encontramos la mayoría de nuestras razones para actuar. No obstante, la postmodernidad tiene figuras ideales a las que quiere dar alcance a través de la educación y los medios de comunicación, como por ejemplo, el *agente radical*, en palabras de C. Taylor –aquel agente que puede objetivar cualquier ser, incluso a sí mismo y elegir en radical libertad sin partir de ningún criterio –así como la insistencia en la elección de la identidad en base a estos *no*-criterios. Por tanto, si merma el marco

²²⁸ Agente centrado sólo en la capacidad de desear. La traducción al castellano podría ser “deseón”, caprichoso, libertino, etc.

²²⁹ Aunque sí que advertimos que sí que se percibe en el ambiente estudiantil cierta indiferencia ante presupuestos morales –quizá fruto también del propagado subjetivismo moral.

con el que nos identificamos los seres humanos –entre otras cosas porque tenemos que elegirlo –como las creencias evaluativas transmitidas, las creencias trascendentes, los sentimientos sobre el lugar de nacimiento o la nación propia, la familia de la que venimos, etc., que tendríamos que dejar de lado para ser “autónomos” y conformarnos en radical libertad, y le añadimos a esta premisa que la educación moral se basa muchas veces en normas “en abstracto” entonces tenemos agentes morales, al parecer, absolutamente manipulables: acudirán como moscas a la miel ante cualquier cosa que ofrezca sentido e identidad, sin mirar si tiene un fundamento ético o si aquello hacia lo que se dirigen es algo valioso.

En el caso de *wanton ético* que vamos a ver a continuación, su despreocupación por motivos éticos tuvo que ver con la plena confianza en una ideología, régimen o personaje político que, teniendo la capacidad, sin embargo, de ofrecer cierto sentido, apasionamiento y marco identitario, le llevó a no cuestionarse las bases de sus creencias evaluativas en los términos de si son justas o injustas –esta búsqueda implicaría intentar encontrar una base para la justicia y, con ello, una apertura de mente contra la confianza ciega depositada en las creencias políticas por las que se guía. Por tanto, si se le atribuye responsabilidad es debido a no dudar del valor de sus creencias evaluativas y por su falta de interés o de sensibilidad en cuestiones morales, cuyos descuidos tienen consecuencias impensables.

El caso Eichmann

Arendt diagnosticó perfectamente la enfermedad que propagó rápidamente el totalitarismo moral por Europa. En efecto, ha surgido un nuevo tipo de criminal que no se ajusta con las representaciones del mal disponibles de las teodiceas, tampoco es un criminal, un sádico o un idiota moral, pero sí que es capaz de cooperar en una masacre: “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana.” (Arendt, 1999, pág. 434).

Eichmann reconoció lo que se le imputaba pero tenía una convicción sincera de no haber obrado mal. Esto es lo que llama la atención y lo que Arendt quiso explicar a su audiencia sin ser entendida: Eichmann era un hombre, en sus palabras, terroríficamente normal. El problema, o el escándalo que supo vislumbrar la autora

consistió en el hecho de que este agente puede “cometer delitos en circunstancias que le impiden intuir que está realizando actos de maldad”:

No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión (...) fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico (...), también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común.” (Ibídem.: 433).

Por tanto, se puede observar en Eichmann cómo su mirada necesitada de sentido estaba puesta en el Führer y en el sistema político. Pero no podemos atribuir a Eichmann la personalidad que describe Weil sobre aquél que posee, o cree poseer, la fuerza –la violencia –y que acaba sucumbiendo a su efecto embriagador. Eichmann no encaja en este perfil, pero sí que es un blanco fácil para las dictaduras morales o políticas: la capacidad crítica ha sido casi completamente anulada y, su anulación ha sido facilitada, a su vez, por la distancia apática y desinteresada entre las órdenes que él creía legítimas y la ejecución de las mismas. Sin entrar a discutir los rasgos del mal radical en sí, Zamora le atribuye características que encajan perfectamente con el *wanton* ético que hemos descrito:

Los rasgos del mal radical son: 1. La ausencia de motivos y el carácter desinteresado. 2. La completa carencia de imaginación, de la que se deriva un fallo total de compasión, ¡también de la compasión consigo mismo! 3. Coherencia en todo lo puramente lógico. (...) El procedimiento está dominado más bien por la apatía, por el cumplimiento desinteresado de prescripciones normativas. (Zamora, 2011, pág. 390).

El caso de *Address Unknown*

Este caso es problemático para la tesis que defendemos sobre la inclusión de la amistad y las relaciones fuertes en las personas como modo de fomentar la compasión para, así, contribuir a frenar la barbarie. No obstante, nos sirve para ver que ninguna teoría sobre la agencia humana o, en nuestro caso, sobre la educación moral, debe tener pretensiones de incondicionalidad, aunque sí de generalidad –de lo contrario caemos en el riesgo de no defender nada. Tal y como creemos, la compasión y la empatía pueden contribuir en una vida ética, a no ser que haya algo más fuerte que las arrebate –siendo precisamente lo que sorprende de este caso. Por eso, teniendo el objetivo de poder

ofrecer alguna idea para la educación moral, este caso, así como el anterior, se proponen a modo de advertencia.

En el año 1938 se publicó por primera vez en Estados Unidos una serie de *cuentos* cortos para el New York Times, sacando a la luz lo que estaba sucediendo en Alemania con el objetivo de advertir a la población norteamericana de la crueldad que se avecinaba por Europa, ya que parecía no importarle demasiado. A raíz de una experiencia directa con unos amigos alemanes que, volviendo a Estados Unidos después de los años en los que Hitler entró al poder, le volvieron la espalda a un viejo amigo por ser judío, Katherine Kressmann, con el seudónimo de Kressmann Taylor, se aventuró a escribir la pequeña historia basada en la correspondencia entre dos buenos amigos que compartían el negocio de una galería de arte en San Francisco: Martin, alemán de nacionalidad pero que residió durante muchos años en San Francisco y Max, de nacionalidad estadounidense pero de ascendencia judía. Mientras al principio de su correspondencia ambos se hablan muy cariñosamente, al final Max no da crédito a lo que lee de su amigo sobre sus creencias en Hitler y en el nacionalsocialismo, confirmando que son creencias reales y que no escribe lo que escribe por tratar de evitar la censura en la correspondencia. Así pues, en una de las primeras cartas, a la pregunta ingenua de Max “¿Quién es este Adolf Hitler que parece tomar el poder de Alemania? No me gusta lo que leo de él.” Martin le contesta, en la carta de 25 de Marzo de 1933, aunque todavía con cierta sospecha, con la descripción de las características flameantes del nuevo líder: orador fuerte, shock eléctrico, zelota, etc.; pero también le dice lo siguiente: “La vieja desesperanza ha sido dejada de lado como un abrigo olvidado. La gente ya no se envuelve con la vergüenza nunca más; tienen esperanza otra vez. Quizás han encontrado un fin a su pobreza. Algo sucederá, aunque todavía no sé qué. ¡Un líder ha sido hallado!” (Taylor K. , 2009). Aquí percibimos el discurso dador de sentido y que puede envolver muy fácilmente los motivos de las personas. Lo sorprendente, aunque ocurren más sucesos crueles redactados en las cartas, es la respuesta del alemán ante la carta de Max de Mayo de 1933: “Las historias que cuentan lo que ha visto [un amigo], azotes, obligar a gente a tragarse, a través de sus dientes cerrados, una cantidad de aceite de ricino y sus consecuentes horas de muerte a través de la lenta agonía que produce que exploten los intestinos, no son bonitas.” Pidiendo detrás de esta narración que le calme el ánimo y que le diga que él no está de acuerdo con el pogromo, se percibe un cambio fanático en una respuesta gradual, donde Martin sospechaba en

principio del nuevo régimen, pero una vez dentro del partido, dice frases como “Lo único que tú vas a ver es que tu gente está en peligro. Tú no vas a ver que unos pocos deben sufrir para que se salven millones. Tú serás siempre en primer lugar un judío y te lamentarás por tu gente.” Max insiste en que ése que escribe no es su verdadero amigo y que sabe que escribe semejantes ideas por miedo a la censura. Le pide que le conteste a una de las cartas con un “Sí”, para confirmar su intuición de que su amigo sigue siendo de mente liberal y de corazón amable, y la respuesta es un “no”. En la carta del 18 de Agosto de 1933, Martin le responde con las características del *wanton* ético que estamos comentando:

[Contra el liberal] Ama las palabras y los preceptos biensonantes pero es un inútil para los hombres que hacen del mundo lo que es. Estos son los únicos hombres importantes, los hacedores (*doers*). Y aquí en Alemania un hacedor se ha levantado. Un hombre enérgico está cambiando las cosas. La suerte de la gente ha cambiado por completo en un minuto porque un hombre de acción ha llegado. Y yo me uno a él. No soy simplemente arrastrado por una corriente. La vida inútil que era todo discurso y ningún compromiso la he abandonado. Yo soy un hombre porque actúo. Antes de eso era sólo una voz. *No cuestiono los fines de nuestras acciones. No es necesario. Sé que es bueno porque es enérgico (vital). Los hombres no son lanzados a las cosas malas con tanta alegría y entusiasmo.* (Taylor K. , 2009). (Cursiva mía).

Aunque en esta carta aparezcan los juicios de ‘bien’ y ‘mal’, Martin los usa como justificantes sin profundidad. Martin reconoce la crueldad, pero, en un pensamiento maquiavélico, no necesita cuestionar la verdadera bondad o maldad de sus acciones. En este sentido, una de las características importantes sobre la adecuada reflexión moral aparece ausente en lo que Martin comenta; y es lo que Arpaly entiende por preocupación moral: “(...) Una preocupación por lo que de hecho es moralmente relevante y no una preocupación por lo que el agente cree ser moralmente relevante.” (Arpaly, 2003, pág. 84).

En este sentido, la irreflexión moral la consideramos como una patología de la compasión en tanto que la compasión y el reconocimiento de la crueldad deben ser mejores guías morales que las teorías maquiavélicas de acción política (Cfr. sección 7.2.2.). Aunque la irreflexión parezca estar en pugna con la emoción, necesitan complementarse. La narración recién expuesta muestra cómo la simpatía básica sentida

por alguien queda ofuscada por el poder avasallador y motivador de una ideología teórica que anula el reconocimiento de nuestros semejantes, imposibilitando así la compasión. Esto nos urge a tener presente en la educación moral la posibilidad de que incluso la amistad puede ser debilitada en favor de ideologías crueles. En este sentido, por ejemplo, Arpaly también advierte sobre lo mismo:

Mientras que algunos de los que votaron a Hitler eran obviamente personas malas, otros me parece que eran más de a pie (...) cuya falta de reflexividad, simpleza e incompetencia en la deliberación hizo de ellos una presa fácil para el candidato que prometía trabajo, más orgullo nacional y orden en las calles. Dada la complejidad de las decisiones morales que incluso la vida más mundana debe ofrecer, parece que tenemos un deber moral de no permitirnos a nosotros mismos ni a nuestros hijos ser demasiado estúpidos, irreflexivos o poco formados, especialmente en lo que respecta a los asuntos moralmente relevantes. El hecho de que una persona – incluso una buena persona –no pueda deliberar bien o sea ignorante respecto a cuestiones moralmente relevantes implica un desánimo especial. (Arpaly, 2003, pág. 115).

c) La persona de media moral (“the half-moralist”)

Este caso, es similar al egocéntrico ignorante en el que sus percepciones, deseos y motivaciones están “llenas de sí mismo”, cosa que implica que la probabilidad de hacer daño al otro es amplia aunque sus motivaciones no sean necesariamente malignas o egoístas. Esto es, las percepciones toscas del egocéntrico pueden, sin quererlo, o sin importarle, subestimar, deshonestar, no respetar, etc., a los demás. No obstante, en el caso de la persona de media moral –algo así como una sensibilidad moral mediocre –el fallo viene dado por otra cuestión: la percepción sobre las razones morales relevantes es normalmente correcta, pero falla en la acción moral en tanto que no se siente motivado a actuar. El personaje es esbozado por Arpaly:

Uno percibe todas las características moralmente relevantes de una situación pero no es suficientemente motivado por ellas. Uno no necesita ser un individuo a-moral o un sociópata de alguna clase para que suceda esto. Es suficiente ser una figura más común aunque menos discutida: una persona también (que siendo consciente

de razones) humanitaria(s), que le importa la moralidad, pero en realidad no tanto.²³⁰ (Arpaly, 2003, pág. 82).

El dibujo que hace Arpaly sobre este tipo de agente común es bastante acertado. Arpaly pone el ejemplo de Mary, en el que encaja una persona que se considera humanitaria, que, por ejemplo, hace donaciones a países en desarrollo, pero, sencillamente, siguiendo el ejemplo que propone la autora, Mary no va a hasta la oficina de correos para devolver un libro prestado por una compañera de piso rompiendo, así, una promesa –quizá no lo considera tan relevante o, considerándolo relevante, no se siente motivada a salir de su casa sólo para hacer esa tarea. Según Arpaly, este tipo de ejemplos implican que “La motivación moral no es proporcional al entendimiento de la moralidad y/o a darse cuenta de los factores moralmente relevantes (...). Es simplemente decir que la gente puede ser consciente de factores morales y no ser motivados al máximo por ellos.” (Arpaly, 2003, pág. 83).

No obstante, aunque ella reconoce que es muy difícil separar artificialmente la percepción de la motivación moral, en nuestra vida cotidiana ocurre ciertamente el fenómeno de los comentarios que hacen “las esposas”: al final no saben si su marido no percibe que el suelo está sucio o simplemente lo ve sucio, pero no lo limpia –no tiene ganas, no se siente motivado, etc. En este ejemplo cabe decir que sí que se pueden separar estas esferas: si no ve el suelo sucio hay que atajar el supuesto problema de una forma X –por ejemplo, diciéndole que está sucio –pero si no se siente motivado a limpiarlo, habrá que atajar el supuesto problema de otra forma Y –bastante más complicada que decirle que limpie –y así con todo. Ahora bien, en cuestiones morales, hemos defendido con Blum que, normalmente, percibir el sufrimiento ya es indicativo de un movimiento emocional en ayuda del otro. La compasión es una emoción que estrecha sus lazos con la motivación para la acción, porque en sí misma ya es acción. No creemos, pues, que en la expresión fenomenológica de la compasión se puedan separar los elementos cognitivos de los motivantes sin el riesgo de desnaturalizar la emoción.

Aun así, si se diera el caso de percibir que el otro sufre pero, simplemente, no le ayudamos, en contra de la “novedad” expuesta por Arpaly al hablar del agente común y

²³⁰ “The he all-too-human person who cares about morality, but not so very much.”

corriente, pensamos que hay respuestas y soluciones *clásicas* para esta falta de motivación moral.

Una causa en la falta de motivación puede venir por algún tipo de depresión, tristeza momentánea, ciclo hormonal, astenia primaveral, etc.; en este caso, la falta no es tanto de motivación como quizá de percepción, porque, por mucho que queramos ser humanitarios y agentes verdaderamente morales, nuestro Yo ocupa mucho lugar y mucho tiempo, siendo que estas tareas que nos involucran en arreglar cuestiones propias no son necesariamente egocéntricas sino que, simplemente, señalan que uno se preocupa por sí mismo, y hace bien si no es algo excesivo. Por eso, a modo de ejemplo, consideramos conductas dignas de admiración cuando la persona que está pasando un mal trago se detiene a preguntar por algún asunto de otra persona.

Otra de las causas, aunque Arpaly no parece considerarlo así, puede tener lugar en una acción acrática: Mary quiere devolverle el libro a su compañera pero simplemente no se encuentra con ganas. Esto es similar al caso de alguien que ve importante ir a trabajar, pero “no tiene ganas”. No hay mucho que justificar en este ejemplo ni hace falta una extrema meticulosidad filosófica puesto que la solución es muy sencilla: aunque uno no tiene ganas, debe trabajar. Aunque estemos de acuerdo en que el “deber” en abstracto no es motivante ni puede ser una justificación moral en sí, muchas veces la existencia de un sentido de obligación es una señal de madurez en las personas: sencillamente “hay” que devolver el libro.

Quizá otra de las causas es que Mary tiene una imaginación moral insuficiente. Esto es, no va a devolver el libro sabiendo que romperá una promesa y que no cumplirá con las expectativas morales; y, en efecto, en este ejemplo seguimos viendo que el deber moral no está directamente conectado con la motivación. Ahora bien, si Mary se imaginara el desastre que pudiera causar a su amiga, por ejemplo, al suspender un examen a causa de no haber tenido el libro a tiempo entonces, quizá, lloviera o tronara, Mary hubiera salido a devolver el libro.

Otra de las causas bastante más compleja de “percibir el polvo en el suelo pero no limpiarlo” tiene que ver con algunos estados de ánimo, pero si esos estados de ánimo recurrentes dejamos que se establezcan habitualmente en nuestra personalidad, se convierten en “vicios”. Mary puede tener ese día un ánimo indolente, pero, por ejemplo, también podría ser víctima de la pereza –siendo que los vicios encajan perfectamente en

la comprensión del agente común. Los vicios clásicos –en una línea similar a las pasiones –son dañinos en tanto que destruyen a la persona moral y con ello, indirectamente, pueden hacer daño a otros. Para ver por ejemplo la estructura del vicio con una ausencia de intencionalidad malévol, G. Taylor dice lo siguiente: “El cobarde, por ejemplo, puede hacer daño a otros en tanto que fallará en ayudarlos en aquellas ocasiones en las que hacerlo implique algún peligro, y no puede llevar a cabo ese tipo de acciones por mucho que sus intenciones y pensamientos sean compasivos.” (Taylor G. , 2003, pág. 158). Como dice la autora, aislar estos casos como un fallo de control racional o de decisión y deliberación es ignorar la complejidad del problema y no entender lo que ella misma señala como “vicio”. En el caso de Mary, descrito por Arpaly, puede suceder que ella tenga una razón primordial para llevar el libro a correos: mantener una promesa. Pero al no actuar en concordancia con esa razón porque no se siente motivada, simplemente la rechaza como primordial –este caso puede ser un rechazo intelectual. También parece un fallo intelectual el hecho de “malinterpretar una situación o no pesar las razones de una forma precisa porque su timidez [o su indolencia] le impide tener claridad sobre lo que, para ella, es más o menos valioso hacer.” (Taylor G. , 2003, pág. 159). La interesante tesis de la autora es que, ya sea un fallo intelectual o motivacional –en la mayoría de las veces se apoyan mutuamente y aparecen juntos –a ambos les falta el apoyo emocional que parece especialmente representado por el *compromiso*:

La persona que posea la virtud²³¹ [que contrarresta al vicio de la pereza, en este caso] diferenciará no sólo entre lo que es más o menos valioso, y por ende pensará en cosas por las que vale la pena luchar más que otras, sino que [...] se experimentará a sí misma comprometida con lo valioso, con lo que ella ve que es valioso preocuparse. (Ibíd. Pág. 171.).

Otra de las cuestiones por las que Mary no devolvería el libro está ligada a la anterior: como dice Stocker (1976), no ser movido por lo que uno valora es una enfermedad del espíritu, así como su contraria –no valorar lo que a uno le mueve.

²³¹ G. Taylor advierte que no se puede hacer una descripción exacta de virtudes contrarias a vicios concretos, pero en el caso de la pereza, es interesante saber que, *debido al daño particular que ésta provoca (no hay nada valioso por lo que preocuparse y eso incluye a uno mismo)* la virtud señalada por la autora es la preocupación por uno mismo (*self-concern, self-love*): “Una de las implicaciones de la forma de consciencia constitutiva de la preocupación por uno mismo es que generará respeto por uno mismo (...) será consciente de aquello que es más o menos valioso y por lo que vale la pena el esfuerzo.” (Taylor G. , 2003, pág. 171).

Podría también ser un personaje parecido al que describe Williams (1993b) como poseedor de cierta “autoindulgente frivolidad moral”, esto es, una persona que manifiesta reacciones morales teñidas de emociones pero en la que no percibimos su involucración en la acción o en una investigación seria sobre los hechos; quizá sí que se involucra en casos universales de preocupación por el desarrollo en otros países, pero no hay preocupación por hechos particulares y concretos relativos a las necesidades de personas cercanas.

7.2.2. La compasión como esencial en la educación moral

Vistos algunos fallos morales asentados sobre deficiencias emocionales se nos plantea el problema de cómo gestionar una educación moral que no desnaturalice al agente moral, esto es, cómo proponer una visión de la moralidad que no haga separaciones artificiales en la misma psicología de la persona. Nussbaum también intenta algo parecido: “La cuestión es más bien cómo ampliar, educar y estabilizar elementos de interés por los demás que ya estaban presentes y, en particular, cómo construir un interés, que sea verdaderamente ético y estable, por las personas, quienes además son objeto de la necesidad, el resentimiento y la ira.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 377). Aquí la autora apela de nuevo a la compasión: “En el momento en que la compasión entra en escena ya se ha avanzado bastante en este cometido.” (Ibídem.).

Por tanto, esta sección ofrece una propuesta en educación moral desde dos pilares: la defensa del intuicionismo moral y la teoría de Nussbaum en este campo. Los términos de planteamiento para una propuesta en la educación moral no son concretos, sino que las ideas esbozadas sirven para establecer objetivos teóricos en un programa para un seguimiento continuo en una persona, no para una intervención puntual llevada a cabo por un agente externo.

Tal y como veíamos en la sección 4.3.2., sobre la toma de decisiones en cuestiones morales, apoyamos el intuicionismo propio de los sentimientos para devolverle un lugar fundamental en la educación. Recordando lo dicho, creemos que la primera respuesta dada en un contexto moral parece ser emocional, siendo que este signo de la naturaleza humana ya es en sí moral e indicativo de algo relevante en el contexto. Ante esta afirmación podría surgir una objeción: “Cómo justificar [que] aquello que nos presentan nuestras intuiciones como bueno sea realmente bueno y, a

menos que aceptáramos los argumentos *ex autoritas*, la intuición por sí misma no justificaría nada...” (Cabezas, 2014, pág. 99). En efecto, si el hecho de conceder a la relación de las personas un estatuto de importancia es un argumento de autoridad y, con ello, algo indiscutible, entonces pocas cosas hay que justifiquen la carga moral que llevan muchas emociones.²³² Strawson también alude a nuestro marco de relaciones humanas como algo natural, y como tal, algo de lo que no podemos prescindir. De hecho, si para justificar nuestro marco natural de reacción humana necesitamos una razón ulterior entonces las emociones son algo accesorio a las cuestiones morales –otra cosa es que se pueda reflexionar y pensar con ellas y sobre ellas o sobre lo que detectan. Ahora bien, el “marco natural de relaciones humanas” tiene sus condiciones, como se explica a continuación.

Abogar por el intuicionismo quiere decir que estamos de acuerdo con la afirmación que hace Stocker, siguiendo a Pascal: “El conocimiento práctico emocional tiene prioridad epistemológica sobre otro conocimiento, como es el conocimiento teórico articulado y reflexionado. Se puede decir que el corazón tiene razones que la razón no tiene, o no puede tener.” (Stocker M. , 2003, pág. 186). El conocimiento práctico emocional, siguiendo al autor, se convierte en lo que él denomina “compromiso emocional”: un tipo de compromiso que tiene la persona prudente y atada a la realidad moral más próxima, que es el otro. Ahora bien, explicando la cita, si entendemos por “corazón” lo que acertadamente Cabezas indica que entiende Pascal: “sinónimo de *núcleo* o *centro* de la psique o del espíritu humano,” entonces, el intuicionismo propuesto no se basa en una reacción espontánea o espasmódica y meramente sentimental. El núcleo de la persona, como hemos visto a lo largo del trabajo, está conformado por elementos significativos y de valor, por un esquema de fines y aspiraciones, por cómo nos han introducido en el mundo nuestros educadores y por la relación que hayamos tenido con ellos, siendo que no es lo mismo una relación basada en el amor y en el cuidado que una relación basada en la hostilidad o, incluso, en la

²³² Este planteamiento puede servir para futuras investigaciones: la intuición sentimental parece ser de carácter moral si la crianza se ha llevado a cabo sin hostilidad ni abandono por parte de los padres. Contrariamente a esta afirmación, los planteamientos perversos no parecen ser intuitivos, sino más bien obstinadamente programados y reflexionados en una racionalidad de medios-a-fines. Creemos *que hay diferencia entre la intuición moral y un planteamiento para actuar mal*. Otra cosa distinta por ejemplo es el sentido de la venganza que experimentamos muy a menudo a través de la ira. Este no dice otra cosa que el que alguien ha faltado a la justicia conmigo y ese daño necesita ser reparado. Ahora bien, *no hay más que apelar a nuestra experiencia: una venganza es programada, no es intuitiva*.

indiferencia. Todo ello genera un patrón coherente de emociones que hace que reaccionemos rápidamente con un flash inicial cuando el contexto es moralmente relevante. En otras palabras, la intuición emocional, si bien es rápida, sirve como válida moralmente cuando tiene las características de “experiencia básica” según el mencionado “caso Milgram” de la sección 4.3.2.: La experiencia básica de sentirse acogido no es simétrica a la experiencia “básica” de sentirse rechazado. En el primer caso, como dice Fredrikson, las emociones positivas “son experimentadas cuando la persona se siente segura y satisfecha.” (Fredrikson, 2004, pág. 147). Estas ayudan a la persona a involucrarse en una mayor proyección y mayor creatividad artística e intelectual, mayor autoestima, saber valorar logros y abrir el camino hacia creaciones futuras. En otras palabras, el Yo se expande y almacena recuerdos satisfactorios y alegres que le empujan a seguir adelante. De tal forma que estamos predispuestos a compartir más fácilmente experiencias de relación con personas hacia las que también manifestamos amor o afecto, siendo que esto fortalece la confianza en un mundo humano, y no en un mundo hostil. Por supuesto, las experiencias placenteras de la crianza, así como las dolorosas, son generadas desde los demás hacia nuestra persona, contribuyendo a que el Yo crezca, o, si son dolorosas, disminuya.

Así pues, *si el contexto ante el que la intuición emocional dispara la alarma es relevante, esto implica que tiene componentes significativos y valiosos para la persona, por lo que la rapidez de la emoción no descarta elementos cognitivamente complejos. Pero ¿cuándo estos elementos son correctamente significativos y valiosos? Cuando a través del juicio de posibilidades parecidas extendemos nuestras experiencias a los demás, dotando a nuestra sensibilidad de aquello que causa dolor y hace sufrir a otros.* Como bien señala Martha Nussbaum:

[Si] la concepción (...) evolutiva de las emociones desde la niñez temprana es plausible, las personas no llegan al altruismo sino *atravesando los apegos intensos* y particulares de la infancia, ampliándolos gradualmente por medio de la culpa y la gratitud, extendiendo su interés por los demás a través de la imaginación característica de la compasión. La compasión es la forma que tiene nuestra especie de ligar el bien de los otros a la estructura fundamentalmente eudaimonista (que no egoísta) de nuestra imaginación y de nuestras preocupaciones más intensas. *El bien de los otros en abstracto o a-priori no nos dice nada. Sólo cuando se pone en relación con aquello que ya comprendemos en nuestro intenso cariño hacia nuestros padres, con nuestra necesidad apasionada de consuelo y de seguridad,*

Las emociones morales y sus deficiencias.

sólo entonces, decía, tales cosas empiezan a importar profundamente. La imaginación de las posibilidades parecidas, que es un mecanismo importante en la compasión humana, lleva a cabo una importante tarea moral de extender las fronteras de lo que podemos imaginar; la tradición afirma que sólo cuando podemos imaginar el bien o el mal de otra persona podemos extender de forma plena y fiable hacia la misma nuestro interés moral. (Nussbaum M. , 2008, págs. 430-1). (Cursiva mía).

En esta cita hay también una breve descripción de lo que implica la experiencia básica de daño y alegría a través de los apegos intensos, como dice la autora. Ahora bien, también cabe tener en cuenta que esta experiencia puede dejarse de lado si no se la fomenta, así como también se la puede solapar o incluso anular con teorizaciones abstractas e interacciones sociales –así lo hemos visto en el caso de *Address Unknown* expuesto anteriormente; también Milgram (1984) ofrece una respuesta importante ante este fenómeno. Por estas razones decía Stocker que el corazón tiene prioridad epistemológica ante el conocimiento articulado y reflexionado en una línea similar a Nussbaum cuando critica que el bien de los otros no puede ser explicado en abstracto, o en la línea de Williams (1973a) cuando rechaza la “inculcación de principios” por una educación emocional apropiada.

Así pues, después de exponer el núcleo de nuestra concepción de educación moral, también podemos ofrecer pautas educativas de interés que giran en torno a tres respuestas sobre la siguiente pregunta: **¿Cómo se fomenta el compromiso práctico emocional?**²³³

Primero: crear vínculos intensos con otras personas.

Nuestros vínculos con otras personas que nos son próximas erosionan el interés propio. Cónyuges, amantes, padres, hijos, amigos, todos borran las fronteras del interés egoísta. Francis Bacon decía acertadamente que las personas que tienen hijos se han convertido en rehenes de la fortuna. Es inevitable que otras formas de amistad y de amor nos conviertan en rehenes. Los niveles más profundos de relación están vedados a quienes retienen gran parte de sí mismos. Y entregarse

²³³ Esta pregunta está especialmente enfocada a los casos del egocéntrico y la persona de media moral, así como a tratar de evitar un *wanton* ético.

significa que parte de uno mismo pertenece a la persona objeto de preocupación.
(Glover, 2013, pág. 46).

La primera pauta para fomentar el compromiso emocional es *luchar contra la cerrazón del individualismo excesivo en tanto que, atándonos a las personas, podemos ser más conscientes de las alegrías y los daños propios; y, con ello, saber de las alegrías y daños ajenos*. La comodidad y la inmadurez generalizadas –la inmadurez se percibe, por ejemplo, en esquivar los compromisos de la vida adulta, como la responsabilidad ante un trabajo, omitir la manutención de la familia a todos los niveles, retrasar cada vez más la posibilidad de tener hijos –porque, entre otras cuestiones culturales, “*eso es mucha responsabilidad*” –no estabilizar relaciones íntimas o profundas, etc. Además, una “educación” centrada en el mundo virtual desde edades tempranas y en una hiper-estimulación que consiste en llenar el tiempo del niño con actividades frenéticas de todo tipo: idiomas, deporte, actividades académicas, etc., contribuyen a una cerrazón psicológica que imposibilita “niveles profundos de relación” –más que nada porque una relación profunda exige tiempo.

En este sentido, pensamos que hay factores que contribuyen al individualismo que rescatamos a través del análisis de obras clásicas y que valdría la pena analizar. Nussbaum no está de acuerdo, por ejemplo, con la propuesta que hace Diotima en el *Banquete* de eliminar los problemas humanos de la *akrasía*, las pasiones y las pérdidas dolorosas a través de cambiar la cosmovisión de las personas: se necesita, según Diotima, eliminar los apegos generados por las características particulares de las personas y objetos y fomentar la creencia en una homogeneidad cualitativa. Al margen de todos los problemas sobre la interpretación de esta idea extraordinaria analizados por Nussbaum a través de pasajes del *Banquete*, *Protágoras*, *Las Leyes* y la *República*, la autora acaba dando una conclusión relativa a la educación moral:

Hay dos cosas principalmente que hacen que los seres humanos se preocupen y amen: la idea de que tienes algo en propiedad y de que es lo único que tienes. (...) Retirar del mundo la excepcionalidad del cariño personal y cercano hace que todo apego y toda motivación sean débiles y difusos. Tendremos agentes impotentes no sólo en el sentido sexual.²³⁴ (Nussbaum M. , 2003, pág. 230).

²³⁴ En efecto, si no hay nadie hacia quien dirigir el foco de nuestro amor en tanto que es especial, exclusivo, único, etc., tampoco habrá nada que motive a querer unirse a esa persona, a no ser, por

Platón, según Nussbaum, querría que el amor y la motivación para la acción o para estar con las personas fuera como un pequeño riachuelo que fluye desde el alma y que no cambiara ni en cantidad ni en intensidad, y que sólo fuera extensible hacia los objetos disponibles. Pero Nussbaum señala entonces que ese tipo de motivación sería un tanto extravagante: “La única experiencia que la mayoría de nosotros, cavernícolas recalitrantes, tenemos de eso que Diotima quiere, a saber, una poderosa añoranza que considere irrelevantes todos los rasgos individualizadores de los objetos, es el deseo sexual no concretizado.” (Ibídem. Pág. 221).

Aquí encontramos un paralelo interesante con la novela comentada al principio del trabajo, *Un mundo feliz*, donde la gente pone en práctica una especie de erotismo sin objeto concreto –esto se percibe en los encuentros sexuales diarios o simplemente ociosos que tiene la gente cuando acaba la jornada laboral con personas que son distintas cada día. No es de extrañar que, para acabar con las “imperfecciones” pasionales que generan sufrimiento y, así, crear una sociedad feliz, en la novela se pretenda reestructurar también la experiencia humana más básica. Para ello, pretenden eliminar “el viejo dique que separa el deseo de su consumación inmediata,” porque, en el tiempo que pasa hasta que se consigue el objeto de deseo, las pasiones aumentan. Con esta idea en mente vemos que los diseñadores de la sociedad hacen nacer a los bebés en probetas, son alimentados por enfermeras justo en la hora adecuada, comienzan los juegos eróticos desde la niñez y no hay apegos concretos ante la inexistencia de la familia –sólo está la sociedad en abstracto que los acoge criándolos en una absoluta igualdad. Si todavía la reestructuración de la experiencia básica no funciona del todo para eliminar el dique entre el deseo y su consumación entonces está la droga de bolsillo –soma –que anula cualquier indicio de despertar emocional.

supuesto, un interés individual en esa unión. No obstante, ese interés individual genera en algunas personas lo que llamamos *paradoja del amor platónico*: el amante busca personas con cualidades que le gustan a él o que considera bellas sin entrar en el mundo particular del amado, quizá, porque eso le llevaría a iniciar una relación más profunda y comprometida con su exclusividad. Sin embargo, en esa incapacidad de amar a alguien en concreto en tanto que se busca en las personas las características de la belleza, por alguna razón, se acaba agotando el objetivo buscado –la complacencia en la belleza en general –y aparece el aburrimiento amoroso caracterizado por la falta de interés hasta en la unión sexual con *alguien*. En este sentido, Nussbaum dice irónicamente que “*el sexo sin amor es una buena manera de entrenarse en el amor platónico.*” (Nussbaum, 2003, Pág. 221). Si “amamos” a las personas por su participación en la belleza –actualmente y vulgarmente entendida como las “cualidades de otro que a uno le gustan”, y la belleza se encuentra en muchas personas y cosas, al final las personas que amamos parecen ser “trozos de *belleza* intercambiables”.

Si trasladamos la idea de la conmensurabilidad al campo de educación moral y la llevamos hasta sus últimas consecuencias, como parece que Platón hace –por cierto, en una asimilación perfecta a la novela comentada –entonces, para inducir a la gente a creer que las personas carecemos de cualidades excepcionales o especiales y, con ello, que somos intercambiables, tiene que lidiar con el argumento de la plausibilidad de tal idea. ¿Cómo podría llevarse a cabo la modificación de las creencias sobre cosas particularmente especiales? Para eso hay que reestructurar la experiencia humana desde el principio: cuando un bebé nace y su madre lo acoge en sus brazos y lo amamanta el bebé ya experimenta su primera relación de apego, luego lo que habría que hacer es que los bebés se encomendaran a las nodrizas evitándose así que se cree un lazo especial con la madre como criadora principal. No obstante, aquí viene la preocupación de Nussbaum: esto produciría lo que Aristóteles, al atacar la propuesta platónica de eliminar la familia, denominó un interés “desvaído” por los demás.

Si aplicamos lo dicho a la educación actual, pensamos que la educación moral no debería dejarse en manos de la escuela únicamente, al menos, no debería ser ese el pensamiento de los organismos públicos con ciertas ansias de paternalismo. Se piensa desde “arriba” que se debe intervenir en todos los problemas humanos que surgen de los padres irresponsables,²³⁵ a través de introducir algún tipo de contenido curricular

²³⁵ Existe una latente tentación de buscar un chivo expiatorio: si no son los padres es la ley educativa, si no es la ley educativa es la cultura, etc. Llegar a nombrar a un responsable de la falta de educación generalizada sería una tarea extenuante y desesperanzadora. No obstante podemos intuir algunas de las causas más actuales, entre muchas otras, que pueden contribuir a falta de atención moral general y a la hiperactividad, vandalismo, aburrimiento, abandono escolar, etc., del mundo adolescente –que serán los futuros adultos. Por un lado, la presión social de las políticas de consumo frenético que tienen como objeto los adolescentes. En este sentido estamos de acuerdo con lo expuesto por Rorty en la sección 6.4.3.: si la gente supiera hasta qué punto está maniatada por políticas de consumismo o por políticas con fines supuestamente sociales pero que están motivadas finalmente por razones económicas, entonces, creemos, sería más libre y responsable. En segundo lugar, en cuanto a cuestiones familiares concretas, se perciben varias causas: desde tratar a los hijos como amigos (Cfr. Calatayud, E. (2008) *Mis sentencias ejemplares*. Madrid: La esfera de los libros) no imponiendo límites a sus deseos, hasta las consecuencias de una educación extremadamente intervencionista y perfeccionista. Sobre esta última causa, a modo de ejemplo, no hay más que ver la propaganda de las empresas de reproducción asistida: parece que la concepción de un hijo es ceder a un deseo casi caprichoso de los padres en cuyo producto final se pueden plasmar y modelar algunos gustos o ideas de triunfo por parte de los progenitores –sin apenas contar con que va a ser una persona nueva. No obstante, sin ir muy lejos, pensar en un hijo como un deseo caprichoso desemboca en dos formas, sin excluir otras, de falta de justicia hacia él. Primero, los padres se desentienden cuando vienen los verdaderos problemas en la adolescencia. (Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=f6zqqxFF45A>. Teresa Orengo Caus, médico perteneciente a la Unidad de Conductas Adictivas del Grao de Valencia, cita en sus ponencias el constante abandono de los padres, no en cuestiones materiales, sino en cuestiones de autoridad, normatividad y cariño, algo que subyace en la mayoría de casos de adicciones entre adolescentes. Por otro lado, aparece el síndrome de la no-aceptación: los padres quieren moldear al hijo según lo que ellos creen conveniente para él e intentan

obligatorio en materia de valores, pero, cuya forma de impartirlo es a través de normas igualitarias. El problema, en primer lugar, es que pretender educar a todos en una situación utópica de igualdad es dificultoso si tomamos en cuenta que las personas tienen particularidades, necesidades volitivas propias, una historia personal concreta, etc. Segundo, si la forma de impartir el contenido curricular en materia de valores se basa, como en muchas ocasiones, en preceptos y normas de una justicia social utópica y abstracta basada en la tolerancia o en el alarde de palabras moralmente *neutras* como la palabra “igualdad”,²³⁶ entonces observamos ciertas reminiscencias a la propuesta neo-estoica de la benevolencia: “No somos miembros de familias o ciudades sino *kosmopolítai*, miembros de la ciudad-Estado del universo. Esto quiere decir que *debemos tener el mismo interés por todos*; y este *interés igual por todos* es incompatible con apegos especiales hacia los familiares.” (Nussbaum M., 2008, pág. 401). De acuerdo con lo que señala Nussbaum, siguiendo su modelo evolutivo, pensar que la educación moral es idéntica a la enseñanza del cumplimiento de las leyes cosmopolitas no ayudaría demasiado a fomentar la poca motivación para la reflexión moral ni a que los adolescentes adquieran nociones morales. Valdría la pena tener en cuenta lo comentado ya sobre el peligro de equiparar la moral al mero ejercicio formal de “seguir las reglas”, sin centrarse en lo que, más bien, motiva a seguir esas reglas:

Como también muestra Glover, había nazis que decían, tal vez sinceramente, que creían que ellos mismos seguían preceptos de una moralidad kantiana del deber. Desde luego que una moralidad basada en reglas, no animada por los recursos de la imaginación, puede llegar a confundirse con demasiada facilidad con el sometimiento a normas culturales o a reglas dictadas por la autoridad. (Nussbaum, 2008, pág. 432).

Como hemos visto, el hecho de seguir las reglas no significa que haya motivación para la acción moral. La acción moral no se identifica sólo con la manifestación pública

por todos los medios que sea el mejor en todo y en todas las actividades. Hay casos asombrosos comentados por Sandel, M. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona: Marbot. No sólo eso, sino que parece que haya que adelantar su proceso evolutivo siguiendo unos hitos educativos –por ejemplo: “cuanto antes aprenda a leer mejor”. Esto sumado a la hiperestimulación generada por las pantallas conduce al niño según L’Ecuyer (2012) a perder su capacidad de asombro, a generar un déficit atencional y a que luego sea un adolescente no-motivado o aburrido porque necesita más estímulos para calmar su adicción.

²³⁶ La igualdad es una *función* matemática neutra que necesita al menos de dos *valores* para otorgarle significado. *La reiteración de este vocabulario sin contenido agota a la audiencia joven que no sabe aplicar esos “principios” a un caso concreto.*

de ideales políticos o de justicia social *únicamente* sino con una acción concreta motivada por el bien del que tenemos más cerca. Uno de los ejemplos a los que apela Nussbaum para su argumentación sobre el trato con personas concretas es la formación utilitarista de los jóvenes Gradgrind en la novela de Dickens *Tiempos difíciles*:

(A)l faltarles apegos particulares intensos, terminan por ser totalmente incapaces de asimilar las necesidades de las personas que se encuentran a cierta distancia o de conferir a las vidas humanas y a los bienes externos que las sostienen un valor y unos significados netamente humanos. Sus mentes y sus corazones van languideciendo al faltarles cualquier energía motivacional para el bien. (Ibídem. págs. 432-3).

Nussbaum cree en que el acercamiento a las vidas concretas puede estimular un cambio de pensamiento moral si este era, en principio, cruel, mezquino, mediocre e, incluso, violento. Su mayor argumento es, como es habitual en ella, una de las novelas de James, *La princesa Casamassima*, en la que el protagonista cambia a lo largo de la novela de opinión moral: en un principio defiende la revolución del mundo obrero a través de la violencia y el derramamiento de sangre. Pero a raíz del encuentro con personas de la aristocracia hace que su opinión derive hacia la propuesta de un cambio social lento y pacífico, basado en el diálogo. A su vez, a raíz también del encuentro con personas que él odiaba *en abstracto* y con el descubrimiento del legado espiritual de la humanidad –el arte –es capaz de “salir de su estereotipo negativo” –cosa que no sucede de manera ordinaria en tanto que el obrero trabaja muchas horas al día y su pensamiento está dirigido a la supervivencia. Pero el protagonista es consciente de las carencias del mundo obrero embrutecido por sus condiciones y para salir de esa verdadera *alienación* hay que proporcionarles, no sólo las condiciones materiales necesarias, sino que, con ellas, como una necesidad más, también las espirituales: hay que poner la mirada en visiones elevadas de humanidad expuestas, por ejemplo, a través del arte. Con esto, Nussbaum concluye lo siguiente:

Parece afirmarse que si tenemos la experiencia verdadera y vívida de una vida humana concreta, si nos imaginamos cómo es vivir esa vida y, al mismo tiempo, nos permitimos todo rango de respuestas emocionales en relación a esa vida concreta, no podremos hacer (si tenemos una buena base moral) ciertas cosas a esa persona. Lo vívido conduce a la ternura, la imaginación a la compasión. El

paciente esfuerzo por ver modera la tosquedad de que se nutre el horror político.
(Nussbaum M. , 2003, pág. 380).

Por tanto, para fomentar una verdadera motivación moral en los jóvenes también se puede realizar actividades ayuden a ampliar el juicio de posibilidades parecidas, como leer clásicos o ver (buenas) obras de teatro, óperas, etc. El arte manifiesta una ventaja práctica para imaginar vidas posibles y conectarlas con sufrimientos que podríamos provocar en la vida de otros a través de nuestras propias acciones. Por tanto, no es estrictamente necesario para hablar de responsabilidad moral que alguien sepa responder ante la moralidad positiva, sino que lo verdaderamente importante para la evolución moral es cómo responder ante una persona concreta que sufre, se alegra, ama, tiene objetivos y proyectos, etc.

Segundo, a través de las narraciones, la literatura y el arte

Según lo visto en el argumento anterior sobre la novela de James, la literatura y el arte contribuyen también al proceso de identificación propio, a salir de la alienación mental en la que vivimos y a echar un vistazo al contraste de los ideales morales que uno sostiene con otras formas de humanidad. Nussbaum, no se cansa de proponer la lectura de clásicos para la educación de niños y adolescentes en tanto que las narraciones contribuyen a nuestra formación de juicios de magnitud: “Las narraciones a las que podríamos dirigirnos con naturalidad para un desarrollo de la compasión mediante las artes son las que se ocupan de trances trágicos. (...) Además, operan de manera que promueven abiertamente los juicios constitutivos de la compasión, el juicio de gravedad y el juicio del inmerecimiento del mal.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 392). Las tragedias clásicas no versan sobre cargamentos de lenguas de pavo real, sino sobre un drama que verdaderamente tiene magnitud y que educa en el autoconocimiento. Por eso, además de intentar fomentar la buena lectura, desde casa y desde la escuela, se necesita no dejar al alumno abandonado frente al relativismo moral imperante en nuestra sociedad –esto de hecho, conduce a la indiferencia ante el sufrimiento de los demás –ni a la mera preocupación por las *competencias* técnicas y pragmáticas de la ciencia a la que quiere dedicarse. En este sentido, creemos, junto con Nussbaum, que no se puede dejar de lado la propuesta de bienes necesarios y accesibles a todos:

La compasión será un móvil valioso sólo si se ve equipada con una teoría adecuada del valor de los bienes básicos, si se provee de una comprensión adecuada de la

Las emociones morales y sus deficiencias.

agencia y del fallo, y sólo si se acompaña de una explicación lo bastante amplia de qué personas, tanto distantes como cercanas, deberían ser objeto del interés de los agentes. Estos juicios deben generarse mediante un buen proceso evolutivo. (Nussbaum M. , 2008, pág. 442).

Por tanto, la literatura y la ficción quizá pueden contribuir al ejercicio de la atención y a la extensión del juicio de las posibilidades parecidas porque se contempla en ellas la facilidad con la que el ser humano puede llegar a la hostilidad. Asimismo, desde algunas corrientes de la psicología también se aboga por esto:

Aunque la ficción puede provocar otros procesos emocionales, su proceso principal es la identificación. En este caso el principio metafórico –en el que una cosa puede ser cualquier otra cosa –se extiende: podemos ser nuestro propio Yo, o podemos ser Aquiles o Anna Karenina. En un proceso de simulación mental dejamos de lado nuestras preocupaciones diarias e insertamos las metas del protagonista en nuestros propios planes (...). Las emociones son empáticas y los estudios corroboran la teoría comunicativa de las emociones que las focaliza hacia metas y relaciones interpersonales. (Oatley & Johnson-Laird, 2014, pág. 136).

El fundamento de estas intuiciones educativas se encuentra en una de las encargadas de pedir a la filosofía que deje sus elucubraciones sobre agentes descarnados y que vuelva a su ámbito práctico más cotidiano. Por eso Murdoch lanza una propuesta coherente con su crítica a la filosofía moral meramente teórica:

El arte (...) es la más educativa de todas las actividades humanas y un lugar en el que se puede ver la naturaleza de la moralidad. El arte da un sentido claro a muchas ideas que parecen desconcertantes cuando nos las encontramos en otros lugares. (...) El arte nos muestra el único sentido en el que lo permanente e incorruptible es compatible con lo transitorio; y, figurativo o no, nos revela aspectos de nuestro mundo que nuestra corriente y embotada consciencia-sueño es incapaz de ver. (...) Exhibe la virtud en su forma verdadera en el contexto de la muerte y el azar. (Murdoch, 2001, págs. 90-1).

Tercero, siguiendo a un modelo que tenga las emociones correctas

¿Y si una persona, por las razones que fueran, no ha adquirido las emociones morales correctas? Entonces, de nuevo, según Stocker: “El mejor “segundo consejo” de Aristóteles: si tiene falta de un conocimiento ético adecuado, porque te faltan las emociones adecuadas, puedes sin embargo, hasta algún punto, actuar bien siguiendo el

ejemplo de una buena persona, que tiene las emociones correctas.” (Stocker M. , 2003, pág. 187).

7.3. Sobre la vergüenza

El estudio sobre la vergüenza nos permite ver el punto de complejidad auto-consciente del ser humano en tanto que tiene una forma natural de preservar su propio Yo y de concebirlo como importante o merecedor de respeto. Esto, a su vez, está intrínsecamente ligado a la auto-presentación ante los demás. Esta emoción no sólo descubre la interioridad del ser humano, sino que también la conecta con el elemento social de una forma en la que nos percibimos como seres dependientes de él. No obstante, tomar cada uno de los elementos por separado y convertirlos en suficientes para explicar la vergüenza conduce a equívocos sobre su comprensión. Por ejemplo, una teoría constructivista —o aquellas partidarias del *social-learning*— sobre las emociones dirá que la vergüenza se forja única y exclusivamente según los parámetros normativos o según las expectativas culturales de la sociedad del individuo. Si bien es cierto que las expectativas varían y esto afecta al nivel de percepción del objeto o al inicio de la emoción, una teoría externista como la de Wallace, una teoría constructivista o una visión científicista que hace del rol social el estímulo emocional de la vergüenza, no contemplan la primera parte de la emoción: la creencia intuitiva de que el Yo tiene un estatuto de importancia y unas expectativas sobre sí mismo que describe en términos de valor; siendo este el foco de la emoción propiamente. Por eso, como Gabriele Taylor dice:

La experiencia de una emoción auto-evaluativa es también un suceso que cambia el estado de las cosas. El cambio se lleva a cabo en la visión que el agente tiene sobre sí mismo. Empezando por una serie de supuestos o creencias que tiene sobre sí mismo, su concepción sobre algún evento o estado de cosas es tal que tiene que formular creencias sobre sí mismo que entran en conflicto que las que tenía inicialmente; por lo que tiene que alterar la visión sobre sí mismo. (Taylor G. , 1985, pág. 15).

Una vez planteada esta introducción, en la presente sección tenemos dos objetivos. El primer objetivo es más sencillo de resolver, se trata de conocer la complejidad de la emoción de la vergüenza frente a lo que las concepciones científicistas de las emociones sociales tratan de describir: la equiparan a roles de

dominancia o superioridad social²³⁷, para lo que haremos una distinción entre vergüenza y bochorno que resolveremos con la ayuda de la teoría de Gabriele Taylor. El segundo objetivo es más complejo: está dirigido a la ética del corazón en tanto que la vergüenza señala impulsos y deseos internos que describen al Yo en su desnudez, en sus vulnerabilidades y en su ansia de omnipotencia. El conocimiento de estas cuestiones, tenga o no tenga expresión externa, es importante en función de una educación moral completa. No obstante, las teorías modernas de la responsabilidad moral –especialmente de tinte compatibilista –suelen hacer hincapié en la responsabilidad depositada sobre variedad de control que permite al ser humano acogerse a razones moralmente relevantes o ajustarse a las leyes y a su resultado mostrado en las acciones externas llevadas a cabo. Si bien esto es cierto, es decir: “se nos responsabiliza por lo que hacemos de una manera en la que no se nos responsabiliza por lo que somos” (G. Taylor, 1985, pág. 90), *el problema sobreviene cuando no hay separación entre lo que somos y lo que hacemos o cuando el yo es idéntico a las acciones externas y a las expectativas morales depositadas en una forma de control que uno debería haber tenido sobre esas acciones* –por eso, en las culturas en las que no hay distinción entre el interior y el exterior de la persona²³⁸ los castigos suelen ser humillantes: la persona no sólo es castigada por lo que ha hecho, sino que es expuesta. El peligro de estas teorías morales es que contribuyen a mermar el conocimiento de las debilidades propias en la esfera privada del Yo, más que nada porque, según ellas, el Yo *es* sus acciones. El análisis de la vergüenza, sin embargo, nos permite ver que hay actitudes que pesan en nosotros que tienen un lado interior, quizá involuntario, que también puede herir a los demás:

Nuestros deseos y emociones, aunque no son voluntarios, son respuestas nuestras y afectan al significado moral de nuestras vidas no sólo influenciando nuestras acciones voluntarias, sino simplemente en ser lo que son y manifestándose involuntariamente. Quienes somos moralmente depende de una fábrica compleja e

²³⁷ “(...) Es importante hacer notar que las emociones sociales no están confinadas de ninguna manera a los humanos. Mira alrededor y encontrarás ejemplos de emociones sociales en chimpancés, babuinos, y monos simples; en delfines y leones; en lobos; y, por supuesto, en tu perro y tu gato. Los ejemplos abundan –los paseos orgullosos del mono dominante; la conducta real del gorila dominante o del lobo que manda en el grupo; el comportamiento humillado del animal que no domina y debe obtener cierto espacio y prioridad para las comidas; la simpatía que el elefante muestra hacia otro que está herido o debilitado; la vergüenza (*embarrassment*) del perro después de hacer lo que no debía.” (Damasio A. , 2003, pág. 46).

²³⁸ Culturas de la vergüenza, culturas moralistas, culturas “de la aristocracia” y culturas de lo público (Cfr. sección 7.2.1).

integrada de modo incompleto que incluye deseos y sentimientos, así como deliberaciones y elecciones. (Adams, 1985, pág. 11).

Cuando el lado actitudinal y sentimental es mostrado a otros accidentalmente, esto dice de nosotros que no somos seres perfectos o que no somos como quisiéramos ser, es decir, es probable que cause vergüenza. Con esto nos manifestamos a favor de abogar por una integración entre nuestras acciones o nuestra apariencia en sociedad y nuestra interioridad; pero no implica sostener una concepción dividida del Yo, sino que usamos esta división en un sentido artificial para explicar que el alcance de una vida ética no se produce priorizando nuestras acciones externas sin contar con nuestros pensamientos e impulsos, ira, ideales éticos, etc. que muchas veces sólo se manifiestan hacia adentro. Estamos educados, lógicamente, en contener nuestros impulsos o inclinaciones en la esfera pública por respeto hacia los demás; el problema es hacer de este control la única guía legítima de comportamiento inhibiendo todo lo que no sea una conducta externa y adaptada a las exigencias sociales. Si actuamos así, al final cualquier propulsión violenta, comportamiento acrático o sentimiento no interpretado o no reflexionado se manifestará tarde o temprano en la esfera privada de nuestra vida, y afectará a aquellos que conviven con nosotros de una forma incluso violenta. O, también aparece el fenómeno que comenta Adams: “Si yo siento una ira furiosa contra ti sin una causa justa, aunque me abstenga de pegarte, insultarte, gritarte, o hablar mal de ti, sin duda mi abstención es algo honroso; pero la ira sigue siendo una falta moral.” (Adams, 1985, pág. 4).

Por eso, *la aceptación evolutiva –natural y con sentido del humor –de nuestras debilidades morales o naturales es fundamental para una educación ética* que no sólo enseña normas de conducta y formas de presentación social, sino también educa en el auto-conocimiento y comprende al ser humano en sus dimensiones.

Nuestra forma de argumentar este último objetivo es similar a la sección anterior: mostrar las deficiencias y patologías de la vergüenza en sus casos extremos, esto es, en la vergüenza excesiva que Nussbaum, siguiendo la teoría psicoanalítica de Winnicott, denomina narcisismo patológico –el Yo que es puro considera insoportable cualquier desliz natural o una falta de control; cosa que le convierte en alguien rígido o intocable. Por el otro lado, el mal trato de la vergüenza nos lleva a ver el Yo únicamente centrado en lo que la sociedad espera de uno mismo –teorías de la reputación –sin ver lo que sucede en nuestra interioridad; cosa que conduce a la actual separación “legítima” entre

la esfera privada y la esfera pública de las propias acciones. A su vez, existe también otro personaje caracterizado por su falta de vergüenza que, al tener esa carencia, falla en reconocer su honor o respeto propio en tanto que persona. G. Taylor también describe una de las razones de la carencia de emociones auto-evaluativas:

...Una persona que reflexiona poco sobre sus objetivos y su propia conducta, o sobre cómo debería reaccionar ante las distintas situaciones, no será muy asaltada por estas emociones [auto-evaluativas]. Se sigue también de la naturaleza de estas creencias que, si habiendo reflexionado sobre la situación piensa que todo es como debería ser, que tiene lo que espera y que él mismo contribuye con lo que se espera de él; tampoco estará muy envuelto en el drama de experimentar estas emociones. (Taylor G. , 1985, pág. 15).

El tercer personaje patológico a analizar es, pues, una persona que no le da importancia a la visión sobre sí mismo –a no ser que esté enfocada al rol social y en ese caso se trataría de la segunda patología basada en las teorías de la reputación. En nuestro caso veremos brevemente una situación donde la absoluta falta de vergüenza advierte que detrás hay una persona privada de educación que carece de aprecio por sí mismo.

Para poder ver la complejidad de la emoción de la vergüenza en sus varios matices haremos un desarrollo tridimensional, desde la perspectiva de tres autores. En primer lugar, respondiendo al primer objetivo, partimos de Gabrielle Taylor para establecer lo que se entiende por emoción auto-reflexiva y, con ello, poder ofrecer algún argumento más para la defensa de que el ser humano es un ser auto-consciente. En cuanto al segundo objetivo, nos serviremos de dos visiones: las visiones de David Velleman y Martha Nussbaum, ambas indagan el origen de la vergüenza recorriendo un amplio espectro: desde la psicología propia del ser humano hasta el uso de mitos – Adán y Eva –cuyos símbolos y metáforas describen muy adecuadamente las razones del sentimiento vergonzoso. Para la descripción de las patologías de la vergüenza incluiremos a un cuarto autor: Bernard Williams.

Gabrielle Taylor

La autoconsciencia requerida para la vergüenza parece de un orden superior a la requerida, por ejemplo, para el orgullo, para el que el agente sólo necesita consciencia de su posición en el mundo y una concepción de su propio valor. El caso de la

vergüenza introduce ciertamente un observador; pero a veces se hace de aquél *el* hecho necesario para sentir vergüenza. Asimismo, se piensa que se necesita una identificación entre lo que el agente piensa de sí mismo y lo que la audiencia-observador piensa de él. Por esta razón muchas veces se simplifica la vergüenza. En principio, no obstante, parece cierto el “punto de vista de Sartre”: “El punto crucial [de sentir vergüenza] es que sólo viendo lo que uno está haciendo a través de los ojos de otro es que reconoce la naturaleza de su acción.” (Taylor G. , 1985, pág. 58). No obstante, Taylor arguye que, primero, no es necesario que haya una exposición pública en todos los casos y, segundo, si no hay exposición pública, el requerimiento de la audiencia sigue considerándose necesario y, si llegamos a constituir a la audiencia incluso con los ojos de uno mismo, entonces el observador sólo es un medio para un fin y, por tanto, es algo prescindible. Por eso, Taylor trata de especificar las características de la audiencia sin introducir lo que es “conceptualmente irrelevante” para sentir vergüenza.

Podríamos empezar por suponer que el agente siente una cierta angustia en el hecho de ser visto, especialmente en el *cómo* es visto, ya piense de la audiencia que es crítica, consentidora, indiferente o cínica, por lo que no existe necesariamente una identificación entre cómo me veo yo y cómo me ve la audiencia. Para ilustrar esto la autora usa un famoso ejemplo tomado de Scheler:

Una modelo que ha estado posando para un artista en varias ocasiones llega a sentir vergüenza cuando se da cuenta de que él no la mira como una modelo, sino como una mujer. (...) Entonces ella se da cuenta de que un punto de vista ha cambiado por parte del artista. (...) Ser consciente de esta visión fuerza que su relación ya no sea impersonal desde ese momento. Ella, sin embargo, no necesita verse a sí misma tal y como la mira el artista, no necesita verse como una mujer en el sentido de ‘objeto de interés sexual’. Ella simplemente se da cuenta de que es vista así. En este sentido, no se identifica con la audiencia, sino que ella se ve tal y como ella aparece ante el artista. Tampoco necesita pensar que el punto de vista de la audiencia es crítico hacia ella; puesto que en estas circunstancias parece que la actitud de él es más bien de aprobación. Sin embargo, ella debe identificarse con algún punto crítico sobre sí misma si es que estamos hablando de un caso de vergüenza. (...) La cuestión puede resolverse introduciendo un punto de vista de segunda orden, o superior, por el que ella es vista no como un objeto de interés sexual, sino que se ve como *siendo vista* como tal objeto. (Taylor G. , 1985, pág. 61).

De este ejemplo se pueden obtener prácticamente todos los elementos de la vergüenza, puesto que ¿qué hace que la modelo sienta vergüenza y no, por ejemplo, resentimiento ante el artista? Primero, hay un cambio repentino de visión sobre ella misma y, segundo, el juicio adverso hacia uno mismo que caracteriza a la vergüenza, “no proviene del artista, sino de ella misma.” A lo mejor, está sucediendo algo que no debería ocurrirle a una mujer decente –aquí entra la imagen y los valores que ella tiene sobre sí misma como una persona que desempeña cierto rol social, o que tiene ya cierta edad, o que tiene un estatus importante, o que se considera una buena mujer, etc. Lo que destapa la vergüenza es el *ser expuesto*, esto es, el agente piensa que no debería ser visto de esa manera –degradado y con defectos –siendo esto un cambio perceptivo repentino que sucede a través de los ojos de la audiencia –sea ésta real o imaginaria: “(...) ella se presenta ante un contraste, donde el contraste se hace entre un estado no autoconsciente, lo que ella pensaba o esperaba o asumía irreflexivamente que era, o que estaba haciendo, y lo que ha resultado ser bajo la descripción del observador.” (Ibíd. Pág. 66). Por tanto, lo esencial en la vergüenza no es el observador, sino el cambio autoconsciente producido y aquél es sólo una cuestión contingente: “[La audiencia y el ser visto] reflejan las características estructurales del darse cuenta en el agente sobre la discrepancia entre sus propias suposiciones sobre su estado o su acción, y su posterior darse cuenta que no debe estar en una posición en la que pueda ser vista así.” (Ibíd.).

Asimismo, Taylor demanda que la literatura clásica sobre emociones no suele distinguir entre el bochorno y la vergüenza. La distinción que realiza Taylor nos sirve para detectar que, en efecto, la vergüenza requiere un nivel de complejidad autoconsciente más alto. Sobre el bochorno (*embarrassment*) se pueden decir dos cosas que marcan la diferencia con la vergüenza, dando por supuesto que la estructura es muy similar puesto que comparte con ella el requerimiento de cierto nivel de consciencia, que el agente sea expuesto ante una audiencia y el agente se juzga a sí mismo adversamente:

La vergüenza le parece a uno como una emoción más aplastante y pesada. Está conectada con la moralidad personal del agente de una forma que parece ausente en el bochorno. El bochorno, pero no la vergüenza, implica alguna clase de contexto social, que, quizá, explica el hecho de “pillar a alguien” (*catching*) que no aparece en la vergüenza. Por otro lado, el elemento de la revelación no es crucial

en el bochorno y, por tanto, las metáforas visuales tampoco son adecuadas. (Ibídem. Pág. 69).

La diferencia en el rol de la audiencia radica en que en el bochorno, el agente se concibe como alguien al que se le exige dar una respuesta. Cuando alguien no es capaz de responder ante las expectativas de esa audiencia concreta siente la confusión y tensión muy típicas. En lo que respecta al grado de consciencia requerido, puede ser que una persona se sienta abochornada en un evento social y, aunque sepa que nadie la mira y que todos lo conocen, “él piensa que algo se espera de él.” Aquí llegamos al punto en el que la mayoría de autores de corrientes constructivistas o científicistas equiparan la vergüenza humana al bochorno que pueden sentir los animales no humanos que disponen de algún grado de consciencia, o llegamos al error en el que la vergüenza se simplifica y se reduce a lo que los demás esperan de uno mismo y a la impresión que causa uno en la sociedad. G. Taylor dice en este punto que lo que debe considerarse una emoción social es el bochorno y no la vergüenza: “En el bochorno la preocupación tiene que ver siempre con la propia posición *vis-à-vis* otros.” (Ibídem. Pág. 75); contrariamente al *vis-à-vis* uno mismo de la vergüenza. La situación de confusión que provoca el ridículo o el no saber responder ante las expectativas desaparecerá cuando la expectativa se disuelva. En cambio, “en la vergüenza el fallo es visto como absoluto y no como localizado. (...) En el bochorno el juicio adverso no se dirige hacia la persona entera, sino que el juicio es adverso sobre la persona en una situación dada.” (Ibídem.). Esto no quita que ambas emociones puedan experimentarse al mismo tiempo o que una cause a la otra. Taylor dice que no es sorprendente que aparezcan juntas puesto que es difícil separar los elementos de nuestra psicología que se dan juntos en la práctica: la preocupación por uno mismo parece estar mezclada con la preocupación por el otro –la resolución del papel de los demás en la vergüenza la explica algo mejor Williams (Cfr. Sección 7.3.1.).

David Velleman

Si bien la concepción de Taylor explica la estructura de la vergüenza a raíz de ser expuesto, esto es, la imagen de sí mismo queda cuestionada ante una audiencia/lugar/momento que no era el adecuado, Velleman, sin embargo, analiza la vergüenza desde otro prisma que roza más profundamente el sentido moral: los deseos y las inclinaciones íntimas o el ansia de control, de superioridad, de posesión, etc., quedan

al descubierto y uno no puede hacer más que “taparse”. Velleman recorre la vergüenza desde tres estadios. Comienza por la vergüenza basada en la propia desnudez (1) como una explicación sobre su origen –tanto etimológico como mítico; hay algunos mitos sobre la vergüenza en los que vemos que la privacidad del cuerpo se manifiesta normalmente en el ocultamiento de los genitales. A continuación, Velleman extiende la idea de lo privado hacia lo que la convención social entiende como “guardar las formas”; en este caso, no cumplir con la expectativa social significa que ha habido un fallo a nivel privado por no saber contener un impulso o deseo (2). Posteriormente, los niveles de guardar las formas, saber estar o cumplir con el rol varían de una cultura a otra (3) porque también hay cuestiones vergonzosas que no atañen a la privacidad. Nosotros nos centraremos en (1) con el objetivo de ofrecer una explicación evolutiva de la vergüenza que luego matizaremos con la concepción de Nussbaum. Pero (2) la consideramos como una forma patológica de vergüenza. Hablar sobre (3) haría demasiado extenso nuestro objetivo además de advertir que si lo vergonzoso se reduce sólo a lo que la cultura pide, entonces la vergüenza puede desaparecer, cosa que haría absurda su concepción teórica sobre (1). Esto significa que una cultura tiene la capacidad de borrar la privacidad en función de normalizar una maldad, de cambiar la cosmovisión sobre la propia imagen o de cambiar lo que socialmente estaba bien visto. En este sentido hay culturas que posibilitan una ausencia de vergüenza; pero esto no lo consideramos como una forma de entender la vergüenza sino la expresión de una patología emocional.

Los argumentos que recorren el primer estadio son extraídos del mito por antonomasia de la cultura judeocristiana: Adán y Eva. Para hablar sobre el origen de la vergüenza Velleman se sirve de una interpretación que hace San Agustín sobre la conducta humana una vez aparece el mal en el mundo. El mito cuenta que antes del pecado Adán y Eva estaban desnudos pero no se avergonzaban de ello. Sucede sólo después del pecado que experimentan por primera vez la vergüenza manifestada en el ocultamiento a la vista del otro y en taparse los genitales. Según San Agustín, el hecho de probar del fruto prohibido ha provocado una pérdida de control sobre los actos de la voluntad, como la capacidad de poder obedecer órdenes. La razón es que ahora ya se conoce el mal expresado en la frase “*seréis como dioses*” y la tentativa de omnipotencia y control resulta ser un fruto apetecible—tal y como sucede en la historia de la

humanidad.²³⁹ Una vez visto el mal como algo apetecible, muchos de nuestros deseos internos girarán en torno a él en concordancia con nuestras manifestaciones externas del deseo a no ser que haya algo, también externo, que frene el deseo –la mirada de otro, el estatus social, normas, leyes, etc. –aunque aquél siga existiendo; y aquí tiene su origen la vergüenza: pone al descubierto los deseos privados de superioridad y control sorprendiendo al yo en su visión sobre sí mismo como queriendo ese control y no pudiendo tenerlo. Por eso, comparar la vergüenza filosófica y etimológicamente con (dejar al descubierto) los genitales tiene mucho sentido: según san Agustín, la insubordinación de los genitales al “control voluntario” causa vergüenza por no ser capaz de controlar algo que debía ser contenido en función de otro tipo de acción originariamente carente de maldad y que pone de manifiesto las intenciones más privadas.²⁴⁰

Por tanto, como una reacción “genuina” ante comer del fruto prohibido, lo primero que hacen Adán y Eva es ceñirse hojas de higuera. La vergüenza ante la propia desnudez no es tanto una cuestión cultural, aunque su barrera puede ser ampliada o disminuida por la sociedad, sino que lo que vale la pena rescatar es el impulso primario

²³⁹ La pérdida de control sobre los actos de la voluntad también tergiversa, según el Génesis, el resto de mandatos o indicaciones dados por Dios al ser humano. Cuando Dios presenta el jardín al hombre le indica todo lo que ha creado para él, puede alimentarse de cada árbol, puede dar nombre a los animales, etc.: “Tomó Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén para que lo labrase y lo cuidase” (Gen 2, 15); “Sed fecundos, multiplicaos y henchid la tierra y sometedla” (Gen1, 28); “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (Gen 2, 24). Al final le da el mandato por excelencia: “De cualquier árbol del jardín podrás comer, más el árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comieres de él morirás sin remedio.” (Gen 2, 16s). Pero una vez desobedecido este mandato, se desvirtúa el resto de indicaciones anteriores y también, según el vocabulario hebreo, las “bendiciones” ligadas a ellos. Por ejemplo, en referencia a cuidar del jardín y comer de sus frutos dar nombre a los animales, Dios les dice una vez han comido del fruto prohibido: “maldito sea el suelo por tu causa, con fatiga sacarás el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá...” (Gen 3, 17b). O en lo que atañe a la unión y a la reproducción que representa también el amor y afecto que enlaza las familias y sociedades humanas, Dios le dice a la mujer: “hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará” (Gen 3, 16b). El amor y afecto principales en la vida humana se trunca en una relación de egoísmo, tiranía y dominio. No hace falta repasar la historia de la humanidad ni acudir a las teorías feministas para ver los puntos que de verdad tiene este último versículo del Génesis. Mientras que el dominio del hombre ha sido un dominio por la fuerza, la mujer también puede ejercer un dominio; pero es un dominio, más bien, psicológico y emocional sobre la vida de un hombre. Ella aprovecha su cuerpo y la “superioridad” de su belleza para someter a su compañero. Después del “pecado” aparece un uso posesivo de la naturaleza y un uso en beneficio propio del cuerpo del otro. Por eso, la interpretación judeo-cristiana del verse ambos desnudos y de tapar su cuerpo es muy interesante: a partir de ese momento, el pudor es un sentimiento naturalmente protector porque impide que “mi” cuerpo sea objeto de deseo, de posesión, o de un mal uso por parte de otro.

²⁴⁰ La desnudez del cuerpo masculino muestra fácilmente sus deseos o la privacidad de sus pensamientos en referencia a su compañera. En cuanto a la mujer, la desnudez está más “escondida”, si se permite el término. Por eso explica Velleman que, incluso en las sociedades donde ir desnudo no implica ningún sentimiento de vergüenza, los hombres llevan “fundas” para el pene. Esta podría ser otra de las razones por las que hay más desnudos femeninos públicos que masculinos –en portadas de revistas por ejemplo.

de “taparse”. Ciertamente, la desnudez física puede humillar y avergonzar: la persona desnuda no tiene dónde esconderse, es vulnerable ante los ojos de su verdugo que le muestra un signo de poder: “tengo el control sobre lo más íntimo de ti”; además, la desnudez obligada implica también des-personalizar al otro y quitarle su ser particular o su ser “*self-presentig person*”.²⁴¹

Pero volviendo al pensamiento de Agustín, ¿por qué la insubordinación del cuerpo provocaría una ocasión genuina para la vergüenza? Velleman lo explica de la siguiente forma:

Creo que la explicación es que la estructura de la voluntad provee a la vergüenza de su interés principal, cuya instancia central es la preocupación por la privacidad. *La habilidad de elegir en oposición a la inclinación posibilita la privacidad.* Una criatura que hace lo que los instintos exigen no tiene espacio entre el impulso y la acción y, por tanto, menos espacio entre el yo interior y el exterior. Precisamente porque un perro tiene poco control sobre sus impulsos, estos son abiertamente legibles en su comportamiento. Donde le pica se rasca (o lame o muerde o se arrastra por el suelo) y por eso sus comezones son siempre abiertas, siempre públicas. (Velleman, 2006, pág. 52).

Velleman, por tanto, habilita a la voluntad como la estructura que capacita la aparición de la vergüenza. Cuando uno elige los deseos por los que quiere ser movido –voliciones de segundo orden –y, sin embargo, tiene deseos (inclinaciones, impulsos, etc.) que son incompatibles que con la imagen de sí mismo, en coherencia con él mismo deberá no satisfacerlos. Ahora bien, aunque Velleman trate esta cuestión como parte de la estructura individual de la voluntad –hasta Robinson Crusoe, según el autor, estableció una imagen de sí mismo como persona presentable socialmente, siendo la representación de la sociedad él mismo –el motivo principal de “escoger” la voluntad y la imagen con la que uno quiere moverse es, según el autor, el siguiente: “En la medida en que uno desea ser elegible en sus relaciones sociales, debe ofrecer una imagen pública coherente.” (Ibíd. Pág. 53).

²⁴¹ A modo de ejemplo sobre un caso famoso, en el año 2004, se publicaron ciertas fotografías de la responsable estadounidense de la prisión de Abu Ghraib degradando a prisioneros iraquíes. La “degradación”, al margen de que haya habido abuso por su parte, se escenifica con el cuerpo desnudo de sus prisioneros.

Para Velleman por tanto, el *motus* de la vergüenza es lo que la sociedad establece en función de que uno pueda ser alguien reconocido: “Debido a tu interés en ser reconocido como un agente social, los fallos en la privacidad pueden resaltar un sentido gradual de ser expuesto. Cuando algo privado sobre ti es expuesto, has fallado de alguna manera en administrar tu imagen pública.” (Ibídem. Pág. 55). Según esta visión, el concepto de vergüenza cambia de la posición que parte desde el mundo de la privacidad del yo hasta la privacidad en abstracto que es rellenada por el fenómeno de lo social:

Al no ser inteligente o atractivo puedes ser socialmente excluido, pero al no ser alguien digno de presentación puedes ser socialmente descalificado. Por tanto, las amenazas a nuestra posición como un ser digno de ser presentado en sociedad son una fuente de ansiedad, y *la ansiedad proveniente de las amenazas de pérdida de esa posición es, en mi opinión, lo que constituye la emoción de la vergüenza.* (Velleman, 2006, pág. 55). (Cursiva mía).

La postura de Velleman, por tanto, tiene dos puntos que vale la pena comentar brevemente. El primero: tiene razón en traer a colación la sociedad o la mirada del otro a la escena de la vergüenza en una imagen realista sobre las personas como seres no aislados ni absolutamente independientes. Hay muchas cosas que hacemos en la cotidianeidad de nuestra vida que no sabemos que no son correctas o no sabemos que son absurdas o que hablan de nuestros deseos de superioridad hasta que alguien nos ve haciéndolas. En este sentido la vergüenza destapa errores y creencias de omnipotencia o de elevada autoestima que de otro modo no serían percibidos. Adán necesita de Eva, y Eva de Adán para darse cuenta, siguiendo la interpretación de Velleman sobre Agustín, de que la lujuria, por ejemplo, habita en la forma de ver a su compañera/o, y perder el control sobre su cuerpo ante la mirada de su compañera/o muestra sus deseos e intenciones más íntimas –el resultado es esconderme de la mirada del otro a lo que, añadimos, no es fácil verse a uno mismo en esta nueva imagen de falta de control y por eso la ira está muy relacionada con la vergüenza.

El segundo punto a comentar es el presupuesto del que parte el autor equiparando la vergüenza a una fuente de ansiedad. Tiene razón, no obstante, en que las personas vivimos dependiendo en demasía de lo que los demás piensen de nosotros y esto genera cierta angustia. Igualmente, si bien es cierto que hay que mantener las formas, los impulsos, la ira, etc. bajo cierto “control” cuando nos presentamos en sociedad, pensamos que la motivación para ello es, no sólo las normas de etiqueta sino su

fundamento: el respeto hacia los demás en tanto que hay ciertas funciones fisiológicas o ciertos pensamientos y deseos que, en efecto, debemos hacer o pensar en la esfera privada por no humillar a los demás o para indicar que los tenemos en buena consideración como personas y, así, mostramos su valor.

Por estas razones, pensamos que, si bien Velleman explica de una manera coherente el inicio de la vergüenza, le falta añadir algo que Williams introduce en un correcto paso del proceso evolutivo: “El mero temor ante la mera cólera se transforma en temor a la recriminación, que a su vez puede evolucionar hasta una reacción restringida a lo que el sujeto considera una recriminación justa.” (Williams B. , 2008, pág. 259). Para esto es necesario que esa recriminación justa sea elaborada, no a partir del abstracto miedo al rechazo social, sino a partir de contenidos tanto sociales como éticos, hasta llegar a una propia concepción de la justicia, por la que será racional sentirse rechazado o recriminarse a sí mismo si uno no ha cumplido con las expectativas ante uno mismo –propiciado, quizá, por la mirada de otro.

Martha Nussbaum

La concepción evolutiva de Nussbaum sobre las emociones ofrece muchas pistas para entender, por ejemplo, que una mala resolución de las emociones auto-evaluativas en la infancia puede producir una fuente de ansiedad futura, contrariamente a lo que piensa Velleman sobre la vergüenza como siendo en sí misma una fuente actual de ansiedad ante la propia presentación social. La autora parece haberse inspirado en autores de tendencia psicoanalista –Winnicott, Bowlby, Fairbairn, Klein, etc. –los cuales, para entender ciertas conductas psicopatológicas o neuróticas en los adultos, se remiten al tipo de evolución en la niñez que han tenido estos pacientes. A raíz del trato con ellos y sus redacciones sobre episodios de la infancia se puede deducir qué necesita una niñez para un crecimiento adecuado, como hace Nussbaum en un trato muy profundo y respetuoso con la psicología humana.

El caso de la vergüenza es muy llamativo. Cabe advertir que Nussbaum no tiene una concepción negativa sobre la vergüenza sino que lo negativo es, más bien, la tendencia pedagógica y social a remarcar en un niño la *vergüenza originaria*, esto es, hacerle ver sus imperfecciones como “dignas de” ser rechazadas y algo que tiene que esconder; y, con ello, se le rechaza a él como persona. Para entender su visión hemos dividido la evolución del niño en dos partes relacionadas con la estructura de la

vergüenza. La primera tiene que ver con una explicación de las “rabietas” y la segunda tiene que ver con lo que Nussbaum denomina “crisis de ambivalencia”, de naturaleza moral.

Previamente expone dos elementos pre-cognitivos o presupuestos de la emoción que parecen ser prácticamente comunes a la experiencia humana básica: el primero, una concepción valiosa sobre uno mismo o la creencia que nos lleva a decir “yo soy importante”; segundo, la sensación de omnipotencia: “En la medida en que todos los niños gozan de una sensación de omnipotencia, todos sienten vergüenza al admitir sus imperfecciones humanas: se trata de la experiencia universal que subyace al relato bíblico de la vergüenza ante la propia desnudez.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 229). Con esto complementamos de una manera evolutiva lo relatado anteriormente por Velleman: teniendo una concepción importante de mí mismo veo que soy capaz de tener deslices, imperfecciones, incontinencias, frustraciones, y esto merma mi sensación de omnipotencia. La sensación de omnipotencia se percibe, en primer lugar, en que el bebé satisface sus necesidades fisiológicas y afectivas casi al instante, esto es, el bebé ha sido alimentado cuando lo ha pedido a través de su lloro o incluso antes de que empiece a llorar angustiosamente y, normalmente, ha crecido rodeado de cuidados en los primeros meses de vida. Como relata Nussbaum siguiendo a Winnicott:

Un sostenimiento lo bastante bueno permite al pequeño ser al mismo tiempo omnipotente y del todo dependiente, estar en el centro del universo y a la vez apoyarse en otra persona [...]. En la medida en que un bebé no reciba un sostenimiento lo bastante estable, o si el mismo es excesivamente controlador y entrometido, si no deja espacio para relajarse en una relación de confianza, el niño se aferrará después a su propia omnipotencia: se exigirá perfección a sí mismo y se negará a tolerar imperfecciones tanto en sus relaciones de objeto como en su propio mundo interior. (Nussbaum, 2008, pág. 226).

Si avanzamos rápido, cuando un bebé advierte que depende de otras personas, podemos esperar que, a continuación, sienta una emoción embrionaria de vergüenza: “Y es que la vergüenza conlleva el darse cuenta de la propia debilidad y de la propia incapacidad para, de alguna manera, adecuarse a las propias expectativas. El acto reflejo

de esta emoción es esconderse de los ojos de aquellos que verán la propia deficiencia; es decir, taparla.²⁴² (Nussbaum M. , 2008, pág. 229).

Al ir creciendo, el niño ve que tiene deseos que no se le satisfacen rápidamente, o que quiere cosas que la misma realidad le niega, ante lo que responde con llanto o enfados. Más adelante, los enfados simples cobran mayor complejidad: una de las explicaciones bastante coherente hacia las rabietas típicas de los dos años es que “a medida que va formando su concepción de sí misma [la autora describe la evolución de una niña] como una sustancia definida y constante, se va dando cuenta que de sus cuidadores o sus padres también son ese tipo de sustancias, de que ella depende de ellos y de que no están bajo su control.” (Ibídem. Pág. 243). Por tanto, la cólera dirigida hacia aquello que frustraba sus deseos ahora está dirigida a una persona separada de ella, *a quien también quiere* y de la que depende. La niña va viendo que tiene necesidades y que depende de sus padres para que éstas se satisfagan –no sólo necesidades fisiológicas sino también afectivas –cosa que le producirá vergüenza, aunque sus respuestas se traduzcan en un formato de “enfados” que son usados en un sentido auto-protector. Para paliar esa falta de control sobre la realidad y sobre los padres y en la que se abre el abismo de conocerse como un ser dependiente, lo más probable es que pida las cosas exigiéndolas y llorando.

De aquí deducimos que una de las explicaciones a los hábitos adquiridos de muchos niños y personas dependientes o con discapacidades físicas –incluso psíquicas – de pedir las cosas con cierta exigencia, como si los adultos a su disposición tuviéramos la obligación inmediata de satisfacer lo que pide o, dicho de otra forma, como si la persona dependiente pensara que la ayuda prestada es un deber para con él, es que esta exigencia hacia los demás o este deber desde los demás borra la capacidad de sentir vergüenza y, con ello, el niño no se remite a su falta de autosuficiencia. Se trata de un atajo para no ver la condición de necesidad y que genera cierta tiranía en las relaciones –la tiranía también se percibe en la estrategia contraria: apelar a la autocompasión. Lo mismo sucede en la comprensión de nuestra corporalidad: la enfermedad y la vejez nos exponen de manera imperiosa ante la imposibilidad de omnipotencia y las crisis respectivas son difíciles de superar. Lo más “sencillo” sería aceptar que, en efecto, necesitamos ayuda en muchas etapas de nuestra vida, si no en cada una de ellas.

²⁴² Aunque aquí corregimos: “taparse a sí mismo”, no tapar la acción supuestamente mal hecha.

Volviendo a la experiencia del niño, si su enfrentamiento ante la realidad y ante su condición de dependencia provocan naturalmente estas situaciones de cólera y vergüenza, desde el mundo del cuidador habrá que tratarlas con naturalidad: “Un correcto desarrollo del niño irá aflojando poco a poco esa omnipotencia a favor de la confianza, pues irá entendiendo que no debe avergonzarse de tener necesidades y aprenderá a deleitarse en la interacción sutil, creativa y lúdica con otros seres imperfectos.” (Ibídem. Págs. 229-30). Este pensamiento es de extrema complejidad y vale la pena una reflexión sobre él. Por eso, la idea de perfección en la educación está reñida con una evolución correcta del niño. El ejemplo extremo que comenta Nussbaum para ilustrar el caso es sobre el paciente B de Winnicott cuya madre, al percibir, por ejemplo, que su hijo tenía necesidades de ser abrazado y cogido en brazos, sentía cierta repulsa y lo rechazaba. Ello provocó que el paciente B no supiera expresar sus pensamientos interiores ni relacionarse consigo mismo porque una mínima mirada hacia su mundo interior delataba la posesión de necesidades y eso era vergonzoso. Pero no sólo eso, él acudió a la consulta de Winnicott porque tenía que luchar contra un cierto hieratismo importante en sus relaciones sociales –considerando que los demás seres son bastante imperfectos. Si bien este es un caso extremo, se percibe cómo el hecho de educar para que el niño aprenda a controlar cualquier “imperfección” corporal o emocional, incluso para saber mantener a raya cualquier tipo de dependencia o de necesidad especialmente afectiva, hace que el niño piense o manifieste lo que el paciente B llegó a decir: “ser imperfecto es ser rechazado”.

En este sentido, el educador debe saber que “El yo nunca es autosuficiente; y las imágenes que les gustaba usar a los estoicos –imágenes de redondez, dureza o impermeabilidad—no sólo son representaciones poco precisas, sino también muy peligrosas para alguien cuya vida se desenvuelve en un mundo lleno de peligros reales y de necesidades apremiantes de bienes.” (Nussbaum, 2008, pág. 241). Al fin y al cabo los niños son niños y las constantes frases contra la imperfección –“no te ensucies”, “no grites”, “pórtate bien”, “sé bueno”, “disimula los defectos”, “no se dice así, se dice asá”, “así no se hace”, “tienes que saber leer, escribir, sumar, restar... cuantas más cosas mejor”, “sé el mejor en todo”, “tenías que haber metido ese gol”, “tenías que haber quedado primero”, “no deberías equivocarte”, “¿por qué eres así?”, etc. –menoscaban no sólo la mirada hacia la interioridad y la aceptación propia sino que dificultan el trato con otros. Es probable que aquí encontremos alguna clase de explicación ante nuestra

incapacidad de perdonarnos a nosotros mismos o ante la manifiesta rigidez e intolerancia frente a nuestras propias imperfecciones y, también, frente a las ajenas – recordemos que el aferrarse a la propia omnipotencia no viene dado sólo por la educación perfeccionista sino también porque los educadores no han propiciado un entorno de confianza al niño en tanto que no han podido satisfacer del todo sus necesidades de cariño, por ejemplo. Frente a las nuestras imperfecciones y ante el no poder controlar todo lo que quisiéramos, podemos reaccionar de varias maneras: con cólera, con rigidez y superficialidad o, sorprendentemente, durmiendo, como hacía el paciente B. Lo curioso es que, también, frente a las imperfecciones de los demás reaccionamos con cierto rechazo, incluso con repugnancia. A veces sucede que sentimos cólera o vergüenza frente a alguna acción o hábito ajenos; y cuanto más afín a nosotros es aquél por el que sentimos esas emociones concretas, más cerca estamos de acertar que esa cólera se debe a que la acción muestra una faceta de nuestro Yo interior: nosotros también somos así, pero no soportamos esa imperfección. Esta es una de las razones por las que en numerosas culturas existe la estigmatización social de las minorías:

Aunque [...] muchos seres humanos superan el narcisismo infantil al aprender a establecer relaciones de mutua interdependencia con otras personas y al reconocer su realidad separada, existe una inestabilidad en ese reconocimiento dado que, de todos modos, las personas no quieren ser mortales y débiles; en consecuencia, hay una poderosa tendencia a revertir la agresión autoprotectora cuando la debilidad se hace sentir. Podríamos decir incluso que la presencia en nuestro medio de personas discapacitadas les recuerda en demasía a los normales en su propia debilidad, de modo que sienten un impulso a rechazar de su vista, a través de la humillación pública, a quienes llevan la debilidad en el rostro. (Nussbaum M. , 2006, pág. 257).

Por estas razones, “un cometido en esta fase del desarrollo es adquirir visiones sobre uno mismo que contemplen la posibilidad de la confianza y de la vulnerabilidad.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 242). Que el niño disponga de su terreno en total confianza hace que la omnipotencia incipiente que se ve muchas veces truncada pueda sobrellevarse mucho mejor. No pasa nada por equivocarse, más bien, el error es necesario. Asimismo, en esta etapa, la confianza depositada en el niño le ayuda a estar él solo jugando y abriendo espacio a la creatividad, ampliando su mundo interior sin miedo porque está “solo en presencia de su madre”. La autora dice a continuación: “Su idea [la de Winnicott] es que el sentido del yo, y en especial cualquier forma de vida

interna o de creatividad, requiere que se dé una sensación de estar a salvo que no siempre se verá reforzada por el sostenimiento físico del cuidador.” (Ibídem). En pacientes extremos como el de Winnicott, sucedía que no podía estar a solas consigo mismo porque su mundo interno había sido objeto de vergüenza. “La soledad creativa se enriquece a partir de la sombra que proyecta el temprano objeto que nos sostenía.” (Ibídem.).

Ahora bien, todavía viene un paso más en la evolución del niño: la crisis de ambivalencia moral. Pero antes de entrar aquí la autora resume lo que la niña ha adquirido si su entorno ha sido favorable: cuenta con un amor y una gratitud incipientes, siente confianza y sabe que los demás se ríen y se admiran de sus exhibiciones, siente curiosidad por el mundo y el asombro le ayuda en la tarea de descubrir cosas nuevas. El descubrimiento de cosas nuevas también se fomenta a través de la creatividad adquirida en el juego y de la interacción sutil en su imaginación; la autora señala que ya es capaz de “imaginar el sufrimiento del objeto bueno”. Con este precedente, Nussbaum describe la crisis de ambivalencia de la siguiente manera:

Primero la niña sufre sencillamente por ver frustrada una necesidad y también por el efecto corrosivo de la ira que acompaña a todo fracaso. Pero dado que la niña sabe ahora que el objeto de su ira y el objeto de su amor son uno y el mismo, al cobrar conciencia del componente colérico que hay en sus deseos sufrirá también por sentirse culpable, una emoción que ahora experimenta por vez primera. El recuerdo que yo conservo del día en que mordí a mi madre es tan vívido debido al tremendo levantamiento que me ocasionó la tremenda experiencia de la culpa. Una culpa que lleva implícito el juicio de que hay partes de uno mismo que son malas y que hacen cosas malas. Estos espantosos sentimientos emergieron a partir de mi conciencia de que la misma persona que me había salvado de las avispas era esa persona que yo había mordido; esto significaba que mi cariño estaba mancillado por la maldad. Y por último tendría que aparecer una cruda vergüenza originaria como reacción al hecho de la propia imperfección. [...] El grado y la naturaleza de esta vergüenza variarán en función de si las primeras relaciones de la niña la han preparado para deleitarse en su propia humanidad o no. (Nussbaum M. , 2008, págs. 248-9).

El resultado es una situación compleja ante la que la niña no sabe bien cómo responder: humillación, llanto, se esconde, descarga más rabia, etc. Nussbaum usa las palabras de Klein: está en un estado de “indefensión psicológica.” El viraje curioso y

por el que hay un salto en su evolución es que los peligros no sólo son externos, “ahora el peligro toma asiento en el propio corazón de uno mismo y del amor.” (Ibídem. Pág. 249.)

Según la autora, esto le servirá a la niña para adquirir una estrategia: intentará quitar lo malo para implantar lo bueno y compensar de alguna manera lo hecho con gestos cariñosos. Nussbaum no ve en la culpa, en el caso del desarrollo evolutivo natural, ninguna carga gravosa en la que se perciba una figura de normativa rigidez ante la que uno debe responder. Más bien, abre una perspectiva curativa: “La ambivalencia del amor humano [...] también puede ser una fuente importante de la creatividad y la intensidad del amor humano: el momento horripilante de descubrir en la propia impureza la fuente de una orientación genuina hacia el exterior que permite reconocer las necesidades de otra persona.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 250).

7.3.1. Patologías de la vergüenza: el narcisista, el burgués tolstoyano y el “villero”

Las patologías las hemos extraído de los dos “equivocaciones tontas” que resalta Williams sobre la concepción de la vergüenza: suponer que la vergüenza es simplemente el miedo a ser visto y que aquél que ve y por el que se siente vergüenza no tiene ningún contenido, tratándose sólo de un mero reflejo social:

Es una equivocación dar este paso reductor y suponer que sólo existen dos opciones: que, por un lado, el otro del pensamiento ético sea un individuo identificable o un representante de los vecinos o, por otro lado, que no sea más que una cavidad donde rebote el eco de mi solitaria voz moral. (Williams B. , 2008, pág. 142).

Así pues, sin entrar demasiado en la concepción propia de Williams sobre la vergüenza, ambos errores excluyentes advierten de dos personajes, uno preocupado en la fama y que menosprecia o esconde los sentimientos interiores –inquietud convencional por la opinión pública –y el otro, preocupado en su pureza interior sin importarle el cuidado de los demás –egoísmo autoafirmativo. El primer personaje es sencillo de tratar porque lo hemos descrito en el paciente B de Winnicott; aunque Williams se sirve de una figura literaria –Hipólito –que expresa profundamente esta patología sin la necesidad de recurrir a una educación perfeccionista.

La segunda patología es muy compleja debido a los caminos por los que se puede llegar a ella como por las consecuencias que se desprenden de su análisis. Aunque hemos encontrado una representación básica en el burgués o aristócrata descrito en las novelas de Tolstoi: aquél que su respeto propio es equivalente al respeto por el código de honor grupal o por la moda del momento. Tolstoi narra a la perfección el entretenimiento superficial que necesita este personaje para no entrar en las ambivalencias de su interioridad puesto que su vida exige la separación entre las esferas privada y pública. El tercer personaje lo hemos extraído de uno de los barrios necesitados de las grandes ciudades en el que ha sido privado de educación, aunque no se socialización. La falta de vergüenza produce un daño enorme en tanto que no hay una imagen del yo establecida con la que comparar, por ejemplo, las acciones éticas y por la que luego sea legítimo recriminarse algunas acciones, deseos, omisiones, etc.

a) El narcisista o Hipólito

(Los humanos, a diferencia de los animales no humanos), desean trascender su finitud (...). Desean ocultar el reconocimiento de sus necesidades y crear para sí mismos una vida en la que no haya que admitir cosas de ese tipo. (...) Podríamos decir también que son los únicos animales para los que sus necesidades son una fuente de vergüenza y que se sienten orgullosos de sí mismos en la medida en que mantienen a raya su vulnerabilidad. (Nussbaum M. , 2008, pág. 165).

Según Nussbaum, “la explicación de Pitcher sugiere verosímilmente que el orgullo humano con frecuencia bloquea el logro de un amor incondicional. Cuando era niño había aprendido lo que a menudo justifican los sistemas filosóficos: que ser incompleto es malo.” (Nussbaum M. , 2008, pág. 166). Como hemos visto a grandes rasgos con el paciente B de Winnicott, una educación en un perfeccionismo incompatible con mostrar las necesidades propias ya sean fisiológicas, afectivas, lúdicas, etc., conduce al aislamiento y, si amar a alguien implica conocer su intimidad y, con ella, ver las necesidades concretas del amante –y las propias –entonces el logro del amor incondicional, como decía la cita, es muy difícil. Otra forma de decir lo mismo que señala Pitcher es que declarar el amor hacia alguien también es decirle un “te necesito”. Por eso, una de las consecuencias de esta primera patología es el aislamiento o la incapacidad de compartir la intimidad con alguien. Asimismo, si uno está tan preocupado en no mostrarse a sí mismo quién es –qué deseos tiene, qué ama, de qué depende –al final relegará su yo interior a algo que sólo se puede cubrir; por lo que se

entiende perfectamente la ansiedad y rigidez que pueda tener una persona en esta situación.

Existe otro personaje del que no se contempla el tipo de educación recibida, pero que de adulto ha escogido vivir una vida de “pureza”. Williams describe al *Hipólito* de Eurípides como un ejemplo interesante y profundo, para quien su yo es un lugar de reverencia que no está contaminado con ninguna pasión y, en consecuencia, por ningún tipo de “necesidad.” Al no haber sido seducido nunca por el amor de una mujer, la diosa del amor decide castigar a Hipólito haciendo que su madrastra (Fedra) se enamore apasionadamente de él. Fedra llega a enfermar gravemente hasta que su nodriza averigua lo que sucede. La nodriza prefiere que se atreva a amar a Hipólito antes de perder la vida debido a su mala salud. Aunque Fedra le insiste en que “deje de embellecer a la vergüenza” y que mejor será salvaguardar su fama y morir sin hacer lo que ella dice, la nodriza le avisa a Hipólito igualmente del enamoramiento de Fedra. Pero Hipólito se lo toma muy mal preguntando, entre otras cosas, cuál es el motivo por el que Zeus ha puesto a las mujeres en la tierra haciéndolas necesarias para la propagación del linaje mortal.²⁴³ Tras saber de la reacción de Hipólito, Fedra se suicida dejando una carta en la que se acusa a Hipólito de mancillar su lecho, cosa que no ha hecho. Cuando el padre de Hipólito y marido de Fedra, Teseo, llega a Atenas y le pide explicaciones a Hipólito, se percibe perfectamente el tipo de personaje preocupado en demasía por lo que él mismo piensa de sí dejando de lado la necesidad y la opinión que puedan tener los demás. En su defensa, Hipólito dice lo siguiente: “¡Oh mansiones, si pudierais cobrar voz y testimoniar que soy un hombre malvado! (...) ¡Ay, *ojalá pudiera mirarme de frente para llorar por los males que sufro!*” A lo que Teseo le responde: “Te has dedicado mucho más a rendirte culto a ti mismo que a tu padre, como era de justicia que hicieras.” (Hipólito, 1075-1080). Williams dice que Hipólito desea convertirse en su propio público, como vemos en la cita, cosa que significa que la audiencia y lo que ella piense no le interesa mucho debido, quizá, a que la consideración de su superioridad moral no debe tomar en cuenta lo que el vulgo piense sobre él. Por

²⁴³ Cosa que, particularmente, nos hace dudar sobre su supuesta “pureza”. Muchas veces, la ira contra las mujeres o la misoginia tiene que ver con que algunos hombres decididos a vivir sin perturbaciones ni pasiones, ven, sin embargo, que su tranquilidad se altera debido al levantamiento de sus deseos hacia ellas; quienes, debido a la estructura de la vergüenza subyacente en el orgullo de esa supuesta superioridad psicológica, son las culpables de esa perturbación. Otra de las causas es que uno se da cuenta de que su estabilidad afectiva depende del amor a una mujer, pero tratarla como inferior y como diferente es un atajo para evitar ver esa dependencia y asumir que uno es un ser necesitado.

eso su padre le llama la atención arguyendo que está más centrado en defender su pureza que en lo que ha sucedido, por ejemplo, con Fedra:

El crudo narcisismo de la imagen que expresa esta idea lleva a Teseo a formular la injuriosa acusación de que la virtud de Hipólito siempre ha sido egocéntrica. (...) Hipólito considera su alma un lugar sagrado, apartado de la necesaria actividad de preocuparse por los demás. (Williams B. , 2008, pág. 158).

Aunque ante nuestra cultura occidental pueda parecer admirable el intento de ser autónomo frente a lo que la audiencia piensa sobre uno mismo, esta actitud de superioridad es algo que Williams denomina *solipsismo motivacional* y, en este terreno, habría que ir con más cuidado. En una variación del experimento mental del anillo de Gíges en el que Platón trata de exponer que la vida del justo incomprendido vale más que la del injusto comprendido,²⁴⁴ Williams hace suponer al lector que nadie nos ha dicho que, en efecto, el hombre justo sea justo absolutamente y nos hace colocarnos en la perspectiva de ese agente, a modo de experimento cartesiano:

Se trata de un hombre que piensa que es justo, aunque todos los demás le tratan como si no lo fuera. Si se le diera meramente esta descripción de sí mismo, está menos claro lo firmes que resultan ser sus convicciones. Es más, está menos claro lo firmes que nosotros creemos que éstas se mantendrían. Pues disponiendo exclusivamente de esta descripción, no hay nada que pueda demostrar si este hombre es el único adalid de la verdadera justicia o si es un maniático alucinado. (Ibíd. Pág. 163).

Uno puede resistirse a aceptar este personaje autónomamente justo como alguien patológico, quizá debido a nuestras creencias sobre la elogiada autonomía moral. No obstante, cabe advertir sobre una confusión de conceptos: la imagen de uno mismo ante la que buscamos coherencia en nuestro actuar cotidiano no es una imagen inventada de la nada sino “habitada” por aquellos que han ayudado a conformar nuestra identidad moral. Esto no quiere decir que en un momento dado uno pueda hacer una evaluación fuerte y cambiar parámetros propios, pero, ciertamente, Williams tiene razón en reclamar que, sin un límite social real en la autonomía de la persona, “las convicciones

²⁴⁴ Por lo que nuestro justo protagonista huye hasta de lo que pueda pensar la audiencia ya que ésta le rendirá honores y recompensas por “parecer” ser justo, “entonces no veremos claro si es justo por amor a la justicia en sí o por los gajes y las honras.” (Platón, cit. Williams 2008, pág. 161).

de autolegislación autónoma pueden volverse difícilmente distinguibles de un desmedido egoísmo moral.” (Ibídem.).

b) El burgués tolstoyano

Tu gran defecto y tu gran cualidad es que eres un hombre entero. Como es éste tu carácter, quisieras que el mundo estuviera compuesto de fenómenos enteros, y en realidad no es así. Tú, por ejemplo, desprecias la actividad social y el trabajo oficial [funcionariado administrativo] porque quisieras que todo esfuerzo estuviera en relación con su fin, y eso no sucede en la vida. Desearías que la tarea de un hombre tuviera una finalidad, que el amor y la vida matrimonial fueran una misma cosa, y tampoco ocurre así.²⁴⁵

Esta cita proviene de uno de los diálogos que tiene Esteban Arkadievich, alto funcionario de la burguesía rusa de la novela *Ana Karenina*, con Levin, un honrado trabajador de su finca de campo que también tiene poderes adquisitivos y que envidia el corazón sencillo de la gente humilde (campesinos). Arkadievich le propone a Levin aceptar la desintegración de las tareas vitales en referencia a sus consecuencias emocionales, a modo de una cruda resignación escéptica; pero esto es una de las consecuencias de la segunda patología de la vergüenza. A su vez, esta consecuencia se manifiesta en el hecho de considerar legítima la siguiente separación de esferas: la vida pública y la vida privada o, el yo exterior y el yo interior. La patología, pues, tiene que ver con la absoluta preocupación por el cumplimiento de las expectativas sociales o, con lo que Williams llama “vergüenza convencional”.

La patología del *burgués* está propiciada por varios tipos de sociedades que, históricamente, no tienen que ver entre ellas. No es el objetivo un estudio pormenorizado de las mismas pero sí dar alguna pincelada sobre una de ellas: las culturas de la vergüenza, donde el respeto a uno mismo es idéntico al cumplimiento del código normativo o del rol social pertinente; culturas de lo público, donde el yo no se lo concibe como un sujeto particular sino que es subsumido por el Estado o por un tipo de creencia relativa a que “todo es de todos”; culturas de la aristocracia, donde lo único que importa es el “saber estar” y cumplir las expectativas de la moda social del momento; y las culturas moralistas, donde el cumplimiento con las leyes es todo lo que hay que

²⁴⁵ Tolstoi. *Ana Karenina*. Versión Kindle.

decir sobre la moral y el sujeto es racional en tanto que se concibe a sí mismo como un fiel cumplidor de la ley. Nos centraremos en la última –las dos primeras no las trataremos aquí debido a su amplitud conceptual y la tercera ya ha sido tratada en la sección anterior.

Culturas moralistas. En la película dirigida por Michael Hanecke, *La cinta blanca*, el drama se desarrolla en una comparativa bastante cruda: la pureza de las voces blancas de los niños cantando en la Iglesia del pueblo contrasta con la aparición de delitos y fechorías graves, como intentar que un bebé se resfríe para que muera, dar una paliza grave a un niño con síndrome de Down, poner una trampa mortal al médico del pueblo, etc. –dando a entender que son los niños los autores de los crímenes. En esta aldea se percibe la hipocresía y las consecuencias de una educación moralista: las personas no muestran ninguna imperfección hacia afuera y son sumamente “educadas”; pero sus vidas privadas –en el caso de la película –están repletas actos aberrantes. Esta es *una* de las consecuencias –extremas– de la educación moralista que escenifica la separación de las esferas privada y pública, en donde la que tiene prioridad es la pública, tal y como critica Murdoch en referencia a las corrientes éticas de la modernidad:

(...) La moral tiene lugar [sólo] en el momento de la acción. Lo que yo sea “objetivamente” no está bajo mi control; la lógica y los observadores deciden eso. Lo que yo sea “subjetivamente” es una voluntad despreocupada, solitaria y sin substancia. La personalidad queda reducida a la cuestión de la voluntad pura.²⁴⁶ (Murdoch, 2001, págs. 24-5).

Con este precedente, si lo único importante y característico de la vida ética es el conocimiento de la ley moral y la sola voluntad de obedecerla, entonces carecemos de una de las direcciones hacia las que hay que mirar: lo que yo soy y mi relación con el mundo en el que habito, gracias a lo cual se reconstruye el daño, incluso *involuntario*,²⁴⁷ que he hecho a los demás. Por eso, las teorías basadas en la autonomía que otorgan a los agentes competencia moral sólo si hay un control externo sobre sus acciones parten de,

²⁴⁶ Murdoch entiende por voluntad pura el hecho de la sola decisión y el control racional aislado.

²⁴⁷ Este apunte sobre lo involuntario es imprescindible para entender las conclusiones de este trabajo: lo involuntario habla también de disposiciones, deseos y pensamientos que describen de alguna forma al yo que los contiene. Por eso, a veces dar con el porqué del daño producido es dificultoso: “Es posible que el agente tenga que descubrir, y descubrir trabajosamente, el origen de esa vergüenza, si se sitúa en la intención, en la acción o en el resultado.” (Williams, 2008, pág. 154.).

y contribuyen a generar una visión sobre el actuar del ser humano que otorgará poca confianza al niño que crece, que se equivoca, que experimenta ambivalencias muchas veces, etc.; a no ser que el niño sea capaz de ceñirse a una ley objetiva que mantenga a raya su estado de agresividad o sus inclinaciones.²⁴⁸ En este sentido, según Williams, la culpa, y no la vergüenza, es la emoción moral a la que estas culturas moralistas apelan:

Si la culpa da a muchos la impresión de ser moralmente autosuficiente, este hecho se debe con toda probabilidad a que estas personas tienen una imagen distintiva y falsa de la vida moral, conforme a la cual, el yo verdaderamente moral no tiene carácter. Según esta imagen, la razón, o quizás la iluminación religiosa (esta imagen le debe mucho al cristianismo),²⁴⁹ me proporciona el conocimiento de la ley moral, y yo no necesito más que la voluntad de obedecerla. Las estructuras más típicas de la vergüenza se desvanecen, entonces: lo que yo soy, en la medida en que afecta a la moral, ya está dado, y no se trata más que de discernir entre tentaciones y distracciones de lo que debo hacer. (Williams B. , 2008, pág. 156).

El problema de esta concepción antropológica y pedagógica es que la interioridad no aparece en escena en la educación moral del niño, y esto puede producir una desorientación importante en su vida que describimos en dos partes. Por un lado, el niño educado en la rigidez de estos sistemas tiene probabilidades de desorientarse afectivamente porque no es digno de confianza, sino en la medida en que obedece. Además, normalmente esta concepción viene acompañada por una *educación consecuencialista*: el premio y el castigo es lo que merecen nuestras acciones; de tal forma que, insistimos, si yo soy valioso en la medida en que cumplo las expectativas y acierto en recibir las consecuencias, no podré ver que hay acciones que son buenas en sí mismas y que uno puede disfrutar también de su realización sintiéndose orgulloso consigo mismo o avergonzándose y corrigiendo la acción en el caso de haber cometido

²⁴⁸ Quizá esta es una de las razones por la que muchos teóricos de este tipo de responsabilidad moral – más afines, creemos, al compatibilismo –proviene de culturas de base luterana. La concepción antropológica de Lutero dice que nuestras inclinaciones son perversas: “Así pues, Satanás y los hombres, al haber caído y haber sido abandonados por Dios, no pueden querer el bien; esto es, cosas que le placen a Dios o que quiere Dios, sino que están volcados en la dirección de sus propios deseos...” (Erasmus-Luther, (2011) *Discourse on Free Will*. New York: Continuum. Pág. 112). Esto significa que después del pecado original el ser humano ha perdido la capacidad para querer el bien y, con ello, también la libertad. Nuestras acciones serán siempre malévolas, por eso necesitamos ceñirnos a la ley. Baste ver que en Estados Unidos, un país de cultura directamente protestante, no existe la presunción de inocencia ante un crimen, sino que, más bien, uno es culpable hasta que no se demuestre lo contrario.

²⁴⁹ Aunque no sólo a (ciertas esferas moralizantes del) cristianismo, sino que, como hemos visto, el cosmopolitismo neoestoico también exige la simple obediencia del agente en unos preceptos de moral abstracta.

un error. El educador “consecuencialista”, por ejemplo, explicará a sus hijos o alumnos primero la norma y, a continuación, lo que sucede cuando no se cumple la norma o viceversa. Por ejemplo, “no se debe beber alcohol porque generarás adicciones y enfermedades o porque serás visto como un borracho y un incontinente”.²⁵⁰ El educador consecuencialista no se toma tiempo en averiguar la verdadera motivación de cualquier norma –como que su incumplimiento sencillamente puede contribuir a generar daños en el yo (el abuso de sustancias generará una voluntad frustrada y una visión deprimente sobre uno mismo) y daños hacia la vida de los demás, vidas, por cierto, importantes en sí mismas.

Asimismo, la segunda forma de desorientación viene dada porque el niño sabe que es castigado severamente o, incluso, expuesto, si no hace lo que se le dice. De esta forma, la culpa acecha a todo lo que uno hace porque “la vergüenza puede entender a la culpa, pero la culpa no puede entenderse a sí misma.” (Williams B. , 2008, pág. 154). No obstante, como Williams advierte, la culpa sólo orienta a la reparación del daño “en nombre de lo que les ha ocurrido [a los demás]” si uno es capaz de “reconstruir el yo que hizo esas cosas [y] el mundo en el que ese yo tiene que vivir.” (Ibíd. Pág. 155). Y esto sólo es posible, sigue diciendo el autor, “*si nos preguntamos por los tipos de fallo o deficiencia que dan origen a los daños y por lo que dichos fallos significan en el contexto de nuestra vida y de las otras personas. Éste es el territorio de la vergüenza...*” (Ibíd.).

Por lo tanto, contrariamente a las visiones que comprenden la educación moral como una forma de obediencia a las normas y de control sobre las propias inclinaciones, necesitamos educar en aquello que edifica una sana motivación moral, esto es, la acción moral debe ser guiada por lo que le sucede concretamente a los demás.

c) El villero

Este personaje, el *villero*²⁵¹, lo retrataremos como un adolescente que proviene de cualquier favela o barrio marginal de los alrededores de las grandes ciudades, en las que

²⁵⁰ La famosa ley seca estadounidense es un claro ejemplo de la educación consecuencialista en un marco de una moral rígida o puritana: ya que beber alcohol es una tentación y no se deben cometer excesos, se prohíbe de tajo el consumo y la venta de bebida.

²⁵¹ Se les llama *villeros* a los que habitan las villas de Buenos Aires, esto es, los barrios marginales de esta gran ciudad.

existe el abandono, la violencia, la droga, el tráfico de armas, etc. Es una persona que no se ha sentido valorada por ningún cuidador, cosa que señala que no ha crecido en un entorno facilitador y de confianza. Es probable que lo más cerca del “valor” que ha podido estar sea a modo de “medio”, esto es, alguien que cumple encargos, hace favores, etc. Si no existe un respeto por sí mismo, entonces, en la mayoría de los casos, tampoco habrá una estructura significativa con la que poder identificarse –a no ser con los parámetros sociales de aquellos que lo han socializado, pero entonces hablamos, de nuevo, de reputación y autoestima social y volvemos a la segunda patología. Este personaje no es difícil de divisar en un entorno violento: vive por sobrevivir, y si tiene metas son en función de escalar puestos relativos a trabajos delictivos. Quizá, lo único que pueda sacarlo del mecanismo de la supervivencia e introducirlo en la complejidad de la vida humana es la amistad o que alguien cuide de él, por ser él mismo. No obstante, suponiendo que nuestro villero adolescente tiene cierta imposibilidad para la amistad, es un personaje al que hay que temer: no hay espacio reflexivo entre el impulso y la acción por lo que puede tener motivaciones tremendamente violentas y, a la vez, ingenuamente irreflexivas. Aquí tampoco percibimos espacio para la privacidad: no dispone de opciones alternativas frente a sus imperiosos deseos, sean cuales fueren. Para este villero, *el terreno de la vergüenza no tiene sentido porque en su mundo no hay un sujeto para el que las cosas tengan ciertos significados que, a su vez, repercutan sobre sí mismo.*

7.3.2. Notas sobre educación desde el terreno moral de la vergüenza

Esta sección es una recopilación de citas y conclusiones importantes que nos sirven de guía en el trato y corrección hacia nuestros hijos/alumnos, hacia la visión sobre los adolescentes de la cultura occidental y hacia aquellas personas cuya vulnerabilidad les lleva a cometer delitos. Las conclusiones se dividirán en cuatro bloques.

En primer lugar, Nussbaum llama la atención a las corrientes pedagógicas que depositan un intenso énfasis en la maldad humana o en el refuerzo de la vergüenza originaria. Esto se suele hacer a través de la imagen de un progenitor perfecto e intolerante con las imperfecciones. Contra esto, Nussbaum aboga por:

Un sostenimiento compasivo [que] alienta a la pequeña a combatir su agresividad con esfuerzos reparadores. [...] Parece importante que el progenitor se vea a sí

mismo como imperfecto y que alimente en la niña la sensación de deleite en esa interacción sutil que pueden establecer entre sí dos figuras igualmente humanas. (Nussbaum, 2008, pág. 254).²⁵² (Cursiva mía).

Segundo, no se debe renunciar a exponer una normativa moral a los niños y jóvenes, entendida ésta como un marco orientativo de acción. Según Nussbaum, la moralidad funciona como un sostenimiento que proporciona seguridad al niño ante el desconcierto producido por su agresividad interna. Contrariamente, la educación laxa propicia paradójicamente un tipo de conducta delictiva en adolescentes gestada desde la niñez que, en efecto, proviene de la desorientación generada porque el educador no ha puesto límites a su educando. Parece, pues, que el sistema de normas –tanto morales como de horarios, de dinero, de estudios, etc. –sea una exigencia del desarrollo del niño. La educación en un contenido moral es, al parecer, un deber para con el niño siempre y cuando cumpla el papel de sostenimiento. El niño se puede encontrar perdido ante los movimientos ambivalentes de su maldad y bondad propias, y de otros con él mismo; por lo tanto, una serie de normas sensatas y basadas en su bienestar y no en el de los padres, hará que se sienta querido y protegido –aunque tenga curiosidad, naturalmente, por rebasar los límites de lo impuesto:

La moralidad salvaguarda el valor intrínseco y la dignidad de las personas que estaban en peligro por los efectos dañinos de la agresividad interna. La niña que acepta las demandas morales es altruista y se centra en el valor intrínseco de objetos que están fuera de sí misma. (...) *Pero estos actos están inspirados por el amor y el asombro, de manera que no se trata de una moralidad lúgubre y autoritaria.* (Nussbaum M. , 2008, pág. 251). (Cursiva mía).

Esto es: “En lugar de imponer prohibiciones y exigencias agobiantes de perfección, la moralidad protege a la niña de sus imperfecciones, enseñándole que el mundo contiene posibilidades de perdón y clemencia, y que es querida como una persona interesante y valiosa por sí misma.” (Ibídem.).

²⁵² De lo contrario sucederían algunas variantes de lo que padecía el paciente de Winnicott en extremo: “Como nadie tenía en el entorno la capacidad de ser flexible o indulgente con las flaquezas humanas, [...] los sentimientos de ambivalencia del niño se convirtieron en una fuente de angustia insoportable que no llegó a metamorfosearse nunca en una culpa que pudiera ser expiada.(...) Puesto que tenía que ser perfecto, no podía contemplar su imperfección como algo que se le pudiera perdonar: probablemente tampoco la vería como un *acto* malo que hubiera *hecho*, sino más bien como una maldad inexorable que cubriría todo su ser. La vergüenza y no la culpa, era entonces su reacción elemental: esconderse y extinguirse.” (Nussbaum, 2008, Pág. 252).

Tercero, respecto a los castigos y a las correcciones en la educación de los niños, Nussbaum ofrece numerosos argumentos que parten de lo ya explicado y que ilustran la siguiente frase: “El castigo es por lo que uno ha hecho, no por lo que uno es.” (G. Taylor, 1985, Pág. 89). Los argumentos los tomamos de Nussbaum (2006), págs. 251-253, a excepción de uno de ellos:

1. “Dado que el niño siempre es tan vulnerable al poder del progenitor y fácilmente puede interpretar incluso una vergüenza moral limitada como una humillación dolorosa, me inclino a afirmar que la vergüenza es siempre peligrosa en el proceso de crianza.”
2. “El hecho de centrarse en la culpa acerca de actos malos, acompañado por un acto de amor por el niño parece ser una estrategia más sabia que la de apelar a la vergüenza, que tan fácilmente puede significar desprecio.”²⁵³
3. “El desprecio suele ocultar el temor y la debilidad, y el progenitor tiene que mostrar amor por las partes débiles ocultas del niño que el rechazo del desprecio expone de modo incómodo.”
4. “La vergüenza centrada en las aspiraciones parece ser muy peligrosa, especialmente cuando es el progenitor que incita a sentirla... El progenitor impone, en forma rígida, ideales y expectativas personales a un niño que tiene talentos o deseos diferentes. O el progenitor puede estar expresando una falta de amor y aceptación hacia el niño.” En este sentido: “*Acoger* es reconocer que el niño es protagonista de su propia biografía, que tiene unas necesidades básicas, unos ritmos que no son los nuestros. *Acoger* es darnos cuenta de que el niño aprende desde dentro y no hace falta bombardearle con estímulos externos. En cambio, el que *inculca* actúa según su propia medida, no la del niño. ‘Te doy, pero a cambio debes rendir y adoptar una serie de comportamientos que a mí me gustan.’ ¿Cuántas veces hemos oído decir (...) ‘lo hago por tu bien?’” (L’Ecuyer, 2012, pág. 64).

²⁵³ Si el niño se comporta continuamente de un modo despreciativo, insensible y manipulador, la culpa puede no ser suficiente, por lo que Nussbaum permitiría aquí una vergüenza localizada. Por esta razón, inversamente a lo que Williams podría pensar sobre el sistema de la moralidad basado en la culpa, Nussbaum dice que la culpa moral es mucho mejor que la vergüenza “puesto que puede ser reparada, no deshonra la totalidad del propio ser. Es una emoción dignificada y compatible con el optimismo ante las propias posibilidades.” (Ibíd. Pág. 251). No obstante, en favor de Nussbaum cabe decir que favorece la culpa porque la estructura de la vergüenza está perfectamente establecida, ante lo que, pensamos, Williams estaría de acuerdo.

Las emociones morales y sus deficiencias.

5. “Siempre existe el peligro de decirle a un amigo que uno piensa que tiene un defecto. También, en ese caso, lo mejor parece ser centrarse en actos, aunque formen parte de un patrón general defectuoso.”
6. La vergüenza es constructiva sólo cuando sale de uno mismo.
7. No es conveniente compartir la intimidad con personas que no tienen los mismos ideales que nosotros, bajo el riesgo de ser humillado posteriormente.

Finalmente, sobre la forma de corregir y castigar en sociedad obtenemos las siguientes conclusiones:

1. “Los castigos funcionarían mejor en la medida en que no robustezcan la vergüenza originaria, pues ésta socava las capacidades reparativas. Se debe favorecer que los niños se sientan culpables, puesto que ésta es la emoción moral que se ajusta a lo que han hecho. Pero no se debería fomentar en ellos la vergüenza ante sus propias imperfecciones (...) puesto que probablemente esto originará en su personalidad una rigidez y un terror que, a su vez, pueden ser causa de malograr sus capacidades reparativas. Eso significa que el padre que se dispone a castigar a su hija debe tratarla con dignidad y no ponerla en ridículo, puesto que de ese modo le enviaría el mensaje de que “ser imperfecto significa ser rechazado”. (Nussbaum, 2008, 264).

Por ello, para romper de alguna forma la perfección y la intolerancia ante el error, Nussbaum propone que el padre se muestre a gusto en los esfuerzos lúdicos e imaginativos de la niña. El padre –la figura educativa que marca las líneas de moralidad –debe intentar, aunque parezca una nimiedad, jugar con sus hijos y que vean en él, de nuevo, una persona humana y accesible.

2. Si trasladamos el argumento al castigo social, Nussbaum piensa que sucedería lo mismo con la persona que ha delinquido: “Las sociedades que se sirven de castigos humillantes para bafarse de los delincuentes refuerzan su vergüenza originaria ante las flaquezas humanas. (...) Pueden producir un colapso moral... pues al paralizar al culpable en su angustia por sus propias imperfecciones entorpecen más su capacidad para considerar el valor intrínseco de las demás personas. (Nussbaum M. , 2008, pág. 264).
3. “Al vérselas con un delincuente (...)la sociedad puede cumplir con la función de un padre que sostiene al niño a pesar de sus imperfecciones, al permitir que

un infractor muestre y fortalezca sus capacidades reparadoras prestando servicios a la comunidad, estableciéndose encuentros entre el delincuente y su víctima, etc. Estos procedimientos tendrían efectos más saludables sobre el individuo, al consolidar su confianza en su capacidad de contribuir con la sociedad; y además reducirían los niveles de angustia y de ocultamiento en el conjunto de la sociedad, dado que no llevaría implícito el mensaje de que «ser imperfecto significa ser rechazado».” (Ibídem.).

La mirada que se tenga sobre una persona repercutirá en ella en un futuro: si vemos a un pequeño que ha hecho una travesura o a un joven que ha cometido un delito como un futuro delincuente y lo juzgamos por lo que es, y no por lo que ha hecho sin darle oportunidad a expresarse, la delincuencia seguirá “habitando” en él. La confianza que se deposita en él como persona capaz de reparar daños y capaz de hacer el bien es importante y esto se hace, entre otras cosas, trabajando las habilidades que le son propias y creyendo en sus capacidades para el bien y en su posibilidad de reparación.²⁵⁴

7.4. La gratitud y la admiración moral

Dentro de la concepción evolutiva que plantea Nussbaum, la admiración y la gratitud aparecen prácticamente juntas. Durante los primeros seis meses de vida existe una incipiente admiración por porciones del mundo que no tienen nada que ver con los estados del bebé. La gratitud también aparece de modo rudimentario –posterior a los seis meses—en tanto que el niño percibe que los otros colaboran en sus esfuerzos por vivir. Según la autora, la “interacción sutil” que ha desarrollado con la confianza que le ofrece su cuidador hace que su mundo se amplíe hacia los objetos buenos y sea capaz de imaginar incluso el sufrimiento de ese objeto bueno. Por eso, el asombro no crece independientemente de una sensibilidad moral, sino que las encontramos juntas: “Se da una estrecha colaboración entre el impulso del asombro y la habilidad de imaginar el

²⁵⁴ Emilio Calatayud, Juez de menores del juzgado de instrucción número 2 de Granada ha editado un libro con sus sentencias ejemplares. Muchos de los menores juzgados por él le escriben después agradeciéndole lo que hizo con ellos. Algunas de las sentencias son, por ejemplo, que un joven que condujo borracho debía cumplir con ciertas horas de trabajo comunitario en una planta de politraumatizados, o también patrullar con la policía de noche; ha condenado a hackers a dar clases de informática, ha condenado a restaurar calzadas, monasterios, etc. Incluso a hacer cómics. De esta forma, los menores se han sentido valorados en sus propias capacidades y condenados por lo que han hecho en concreto, no por lo que “son”.

dolor de otra persona, puesto que el asombro enajena a la niña de su propio yo y hace que se implique en vidas que no conoce.” (Nussbaum, 2008, pág. 248.).

La admiración va de la mano de la gratitud en tanto que tienen la misma estructura: “Las emociones de elogio-a-otros sacan a la gente fuera de sí mismos.” (Algoe & Haidt, 2009, pág. 23). La gratitud y la admiración son imprescindibles, como hemos visto en la sección 6.3., en el desarrollo del niño: sin estas emociones el niño no aprendería cosas sobre su entorno y tendría verdaderas dificultades para establecer la diferencia entre sus propios estados y los objetos y personas distintos a él; de hecho, si el aprender a verse como un objeto separado y particular sólo sucediera a través de la frustración y del deseo cumplido, la psicología de aprendizaje se empobrecería al faltar el elemento esencial que introduce el interés por aquello que no sólo es uno mismo.

La admiración dice del agente que no lo tiene todo bajo su pensamiento ni bajo su control, sino que hay cosas en el mundo que arrollan las sensaciones propias: uno se siente pequeño ante ellas, pero, a la vez, siente una satisfacción enorme al contemplarlas y conocerlas. Con Frankfurt (2007a) hemos visto que experiencias como la racionalidad o el amor contribuyen a una especie de anonadamiento satisfactorio del Yo, pero también veíamos otro tipo de experiencias relacionadas con las capacidades o bienes humanos básicos que son plenamente gratas: en una nota a pie de página Frankfurt apunta a experiencias que atañen a la susceptibilidad o sensibilidad propia de los seres humanos a ser *arrollados* por la belleza o la grandeza de ciertas situaciones, dejarse llevar por el apasionamiento de la profesión en el trabajo o por un momento de sensación intensa. Esto está ligado al vaciamiento del Yo al que hacían referencia Algoe y Haidt; de hecho, como dice Frankfurt: “Ambas cosas requieren que una persona se someta a algo que está más allá de su control voluntario y que puede ser indiferente a sus deseos. (Ibídem. pág. 89).²⁵⁵

²⁵⁵Algo interesante en la artículo de Frankfurt es otra mención a la experiencia de lo grandioso que hace nuestro autor seguidamente: “*Experiencias de gran daño o miedo proveen otras análogas de abnegación del Yo – pérdida del Yo* – a las que podemos acceder a través de la razón o del amor, y en las que la pérdida del yo no se construye ordinariamente como satisfactoria o liberadora. Parece poco probable que esto sea debido meramente a que estas experiencias son menos agradables que aquellas que envuelven al amor y a la racionalidad, pero no está claro qué explica la diferencia. (Frankfurt, 2007a, pág. 91). (Nota a pie de página). Dar una respuesta al sufrimiento humano parece una empresa inabarcable; no obstante, un apunte interesante ligado a la idea que comenta Frankfurt aparece en el libro que relata Viktor Frankl después de sobrevivir a tres campos de concentración nazis. Ante la pregunta inevitable sobre el sentido del sufrimiento, si es que lo tiene, dice que, quizá, estas

Se trata de un tema que, según Frankfurt, es una constante desde la antigüedad pero que nos sigue sorprendiendo. En efecto, se pregunta el autor, “¿cómo podemos entender el hecho paradójico de que una persona pueda sentirse enaltecida y liberada a la vez que secuestrada, cautiva y vencida?” (Ibíd. pág. 89). La paradoja radica en que la emoción del enaltecimiento, asombro o admiración comporta una motivación forzosa para actuar en favor de aquellos objetos que nos han cautivado y que, probablemente, acabemos “amando”. Esta experiencia también se percibe en las actividades particulares que apasionan a las personas y, en menor medida, en querer imitar el comportamiento virtuoso o aprehender el objeto que causa asombro para llegar a conocerlo. La pregunta que hacía Frankfurt no tiene fácil respuesta. Pero, ciertamente, parece que las experiencias de enaltecimiento y de liberación contribuyen con una vida lograda y satisfactoria en tanto que generan una gran variedad de riqueza más allá de la que podemos voluntariamente pensar o controlar.

Asimismo, a modo de paréntesis sobre el enlace entre la “fuerza de la necesidad” expuesta por Frankfurt y la emoción de la admiración, viene a colación la famosa afirmación aristotélica sobre un tipo de “necesidad” natural –o necesidad impersonal– enfocado hacia la *Physis*: “(...) En efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo.” (Aristóteles 982b, 11-16). Siguiendo la lectura, a continuación dice algo, creemos, de extrema importancia: el que se admira, el que se siente maravillado es aquél que “reconoce que no sabe” (Aristóteles 982, 18). Luego, parece ser, que para adentrarse en el mundo del asombro y, con él, en el de la sabiduría, se deba adoptar la postura del místico o de niño: alguien que se deja impresionar por lo que hay a su alrededor. Esta posición lanza tácitamente una crítica a

experiencias en las que parece desvanecerse el Yo, sin embargo, hacen que sólo uno pueda superarlas. El sufrimiento está dirigido hacia una de las cualidades más particulares del Yo y resalta, en todo momento, la individualidad del ser que sufre: “Cuando un hombre descubre que su destino en ese momento es sufrir –siempre que no se pueda remediar la situación externa –ha de aceptar ese sufrimiento, porque ese sufrimiento se convierte en su única y peculiar tarea. Es más, ese sufrimiento le otorga el carácter de persona única e irreplicable en el universo.” (Ref. Frankl, V. (2011). *El hombre en busca de sentido*. Herder: Barcelona. Pág. 102). Por eso quizá, las experiencias de sufrimiento van ligadas también a las experiencias religiosas: “Sólo de la consciencia de la *singularidad de mi vida* surge la religión – la ciencia – y el arte.” (Ref. Wittgenstein (1961) *Notebooks 1914-1916*. New York: Blackwell. Pág. 79). Debe ser, también, por esta razón que Nussbaum acompaña a la emoción de la admiración con otra semejante: el temor reverencial.

la posición contraria, algo más soberbia: aquél que considera su mente, sus creencias, sus deseos, como fuente única de certeza sin posibilidad de contrastar con el mundo exterior.²⁵⁶ En efecto, aquél que “sabe que no sabe”, sabe que le faltan cosas, y si sabe que le faltan cosas acogerá con mayor facilidad cualquier acontecimiento relevante proveniente del mundo externo, se admirará más fácilmente, se dejará enseñar, aconsejar, etc. Aquí viene en nuestra ayuda la experiencia del artista: “La facultad de crear nunca se nos da sola. Va acompañada del don de la observación. El verdadero creador se conoce en que encuentra siempre en derredor, en las cosas más comunes y humildes, elementos dignos de ser notados.” (Strawinsky, 1983, pág. 58). La sensibilidad hacia la belleza o rareza de los fenómenos naturales seguramente aumente si adquirimos, pues, esta actitud de humilde observador; al fin y al cabo uno no lo puede saber todo y, si así fuera, no se dejaría sorprender por nada y todo resultaría aburrido y monótono.

Frankfurt no es el único que trata este tipo de experiencias en la filosofía contemporánea. Cuando Wittgenstein intenta exponer el carácter imperioso de la fuerza moral, lo hace a través de una similitud interesante: hace imaginar a su audiencia una experiencia placentera, añadiendo que su ejemplo es, naturalmente *personal* –pasear en una tarde de verano. Seguramente cada uno se imaginará su experiencia particular: “Creo que la mejor manera de describir dicha experiencia es decir que, cuando la tengo, me asombro de la existencia del mundo. En este caso me siento inclinado a usar frases como « ¡qué extraordinario que exista algo!» o « ¡qué extraordinario que exista el mundo!».” (Wittgenstein, 1997, pág. 62). Sin embargo, lo que a Wittgenstein le resulta 'asombroso', valga la redundancia, es que el que algo sea asombroso o extraordinario no lo es en relación a algo ordinario, ni en relación a cualquier cosa normal o a que, quizá,

²⁵⁶ Cosa que proviene de la conclusión final de otro interesante artículo de Frankfurt sobre el que versa este apartado. Compara las consecuencias de las filosofías de Descartes y Spinoza, ambos con un mismo objetivo: desean evitar las implicaciones de un conflicto fundamental entre su propia naturaleza y la naturaleza del mundo. “Pero la idea cartesiana es alcanzar la armonía insistiendo en que el mundo es describable (sea la que sea su naturaleza inherente) en términos que congenien con su propia mente.” (Ref. Frankfurt (1986): “Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza”, en *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 53). Mientras que la idea de Spinoza es someterse a la necesidad mencionada. Por un lado, sigue diciendo nuestro autor, “(T)enemos al rebelde, que se escapa de toda oposición a la satisfacción de sus propios requisitos; y por el otro lado tenemos al místico, que se enfrenta con el conflicto y la oposición negándose a sí mismo y buscando la absorción dentro del todo del que él se encuentra separado.”(Ídem.). Nuestra postura tiene que ver con esta última.

algo “normal” se exceda, por ejemplo, en tamaño, peso, color, etc.; sino que simplemente nos asombramos de que ese algo existe en sí mismo.

Se trata, al fin y al cabo, de una experiencia relacionada con el *sometimiento* a las cosas externas que uno no ha propiciado voluntariamente; con esto nos capacitamos para sentir que “lo dado es más grande que uno mismo” y que, de alguna manera la belleza, el ser feliz, el hecho de amar, la lógica o el descubrimiento de lo racional, etc., tienen un carácter atractivo, imponente e imperioso para las personas. Es curioso también que aquí Wittgenstein incluye a la ética relacionándola con la estética: lo que es valioso, lo que es realmente importante, lo que da sentido a la vida o lo que hace que valga la pena vivir son, en cierto grado, experiencias similares en tanto que hay algún elemento en ellas que se manifiesta más grande que nosotros. La belleza se impone al Yo, y esta experiencia particular y placentera hace que el Yo se sienta liberado o enaltecido.

7.4.1. Patologías de la gratitud y la admiración en su sentido moral: el fariseo

Al rico, al poderoso, le resulta difícil el conocimiento de la miseria humana, porque está predispuesto a creer de manera insalvable que él es algo. También le resulta difícil al miserable porque está predispuesto a creer de manera casi insalvable que el rico, el poderoso, es algo.

(Weil S., 2001, pág. 157).

¿Qué puede contribuir a atenuar estas dos emociones hasta el punto de desaparecer de la persona? Hemos comentado previamente que, si para la admiración se requiere una actitud de prestar atención, entonces una actitud contraria probablemente disminuya la capacidad para la apertura al mundo. En este sentido, una de las formas que mejor ilustra esta patología es una figura extraída de la literatura bíblica, el fariseo. A su vez, esta figura recapitula varias patologías mencionadas anteriormente, como el egocentrista moral y una mezcla entre el narcisista y el aristócrata:

Dijo también a algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás, esta parábola: “Dos hombres subieron al templo a orar; uno fariseo, otro publicano. El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: ‘¡Oh, Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni tampoco

Las emociones morales y sus deficiencias.

como este publicano.²⁵⁷ Ayuno dos veces por semana, doy el diezmo de todas mis ganancias’.” (Lc 18, 9-12).

La parábola compara la actitud del fariseo con la del publicano para describir especialmente la actitud de superioridad moral del primero en contraste con la del segundo que se sabe deudor o sabe que tiene debilidades y las reconoce. La actitud arrogante que manifiesta el fariseo, tiene consecuencias bastante complejas: le lleva tanto a despreciar a los que tiene alrededor como a no ver el origen de las experiencias de daño que contribuyen en los comportamientos acráticos que, en la mayoría de las veces, son involuntarios; es decir, la actitud del fariseo impide ver la miseria humana, como decía Weil. Poder percibir esta miseria motiva a sentir compasión por aquél que, a veces, no puede actuar de otra forma.

Asimismo, es un hecho curioso que la obsesión del fariseo por el cumplimiento de normas externas que implican, según él, una pureza interna, haga que no repare en otros tipos de “deberes” más importantes para con el prójimo, porque *la prudencia o el poder prestar atención a la realidad del otro no requiere de normas concretas*. Él piensa que todo lo hace bien, y esta actitud es contraria para detectar errores o asumir equivocaciones, por lo que se cierra ante el mundo y se abre ante su propia mente. Además de que la arrogancia que le caracteriza le ciega para adquirir cosas valiosas o creencias nuevas, también esta es una de las razones por las que los fariseos aparecen normalmente muy airados ante las recriminaciones de Jesús en los relatos evangélicos.²⁵⁸

A su vez, el análisis de este personaje patológico, permite ver otras consecuencias: una persona poderosa o con algún tipo de creencia en su superioridad moral impone cargas morales a otros, mirando detalladamente que cumplan la normativa y esperando cazar con cierta “rapiña” al primero que no lo haga. La estructura de la vergüenza podría explicar este hecho: su falta de control interior sobre las normas que ellos mismos predicaban hace que se sientan satisfechos cuando alguien las incumple. De esta

²⁵⁷ Los publicanos eran tenidos en Israel como gente “pecadora” porque trabajaban cobrando impuestos para los romanos y, normalmente, cobraban más de lo que tocaba para ganancia propia.

²⁵⁸ “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe! (...) ¡Ay de vosotros (...) que purificáis por fuera la copa y el plato y por dentro están llenos de rapiña e intemperancia!” (Mt 23, 23.25).

manera siguen salvaguardando en una estructura similar al autoengaño su identidad pura e intacta.

7.4.2. Notas sobre la educación en la admiración

“Soledad. ¿En qué consiste el premio por ella? (...) El premio consiste en una superior posibilidad de atención. Si se pudiera en el mismo grado estar atento a la presencia de un ser humano...” (Weil S. , 2001, pág. 157).

La atención a la realidad requiere también de saber estar en soledad. De acuerdo con este último factor veíamos con Nussbaum que, en un desarrollo favorecedor, el niño aprende a estar solo en una presencia *ausente* del cuidador, especialmente porque siente un entorno de confianza. Pero esta soledad tiene un carácter lúdico y creativo: el niño aprende por sí solo y crea espacios empáticamente favorecedores sobre el mundo en el que vive. Esta actitud –la soledad creativa –crece más todavía en actividades que enseñan un respeto por la naturaleza, por la variedad de riqueza cultural, por el disfrute de los paseos sencillos, por escuchar historias fabulosas o cotidianas, etc., es decir, la soledad creativa necesita de una actitud contemplativa.

La belleza de la naturaleza, por ejemplo, puede contribuir en terapias para combatir neurosis o depresiones exógenas precisamente porque sacan al yo de su círculo de cerrazón autocompasiva. Murdoch, por ejemplo, apela a la belleza para disponer a la consciencia a salir de su egocentrismo y apuesta firmemente por un cambio moral favorecido por la experiencia de la belleza –la belleza de la naturaleza en principio, porque la experiencia del arte se degrada más rápido que la experiencia de la naturaleza, aunque, según la autora, el arte bien hecho es más edificante en tanto que construcción humana.²⁵⁹ No obstante, como sabemos, la autora se queja de que “los filósofos recientes tienden a evitar este término porque prefieren hablar de razones en vez de experiencias.” (Murdoch, 2001, pág. 89). La autora no se cansa de repetir lo terapéutica que puede resultar la belleza y el arte para paliar los efectos devastadores del egocentrismo, así como para la educación moral:

Miro fuera de mi ventana en un estado ansioso y resentido de la mente,
olvidándome de mi alrededor, obsesionado, quizá, con algún daño hecho a mi

²⁵⁹ “El buen arte revela lo que somos normalmente demasiado egoístas y demasiado cobardes para reconocer: el diminuto y absolutamente aleatorio detalle del mundo.” (Murdoch, 2001, pág. 89).

Las emociones morales y sus deficiencias.

prestigio. Entonces de repente observo un cernícalo suspendido en el aire. En ese momento todo se ha alterado. El yo obsesivo con su vanidad dolida ha desaparecido. (Ibídem.)

Por tanto, ¿por qué este tipo de emociones ayudaría en la educación moral? La emoción de la admiración encaja perfectamente en lo que hemos descrito como “emoción moral”: gracias a ella podemos descentrarnos de nosotros mismos y ampliar nuestro escenario hasta reconocer elementos valiosos en el mundo que vale la pena incorporar en un sistema de creencias:

Creo que el asombro a menudo desempeña, de hecho, un papel importante a la hora de marcar el mundo que conformará nuestras inquietudes y, por tanto, a la hora de dirigir nuestra atención hacia el sufrimiento de sus miembros. Da forma, en este sentido, a nuestra concepción de eudaimonía. (Nussbaum M. , 2008, pág. 361).

Podríamos comentar tres casos que frenan el asombro. En el primer caso, un niño no podrá disfrutar de un paseo contemplativo en la naturaleza, no podrá disfrutar de un juego o no explotará sus capacidades lúdicas para las que necesita de su imaginación si sus deseos de primer orden han sido satisfechos prioritariamente y si los adultos han cedido ante sus caprichos de una manera constante. Por tanto, una educación en el asombro incluye una educación en saber cuándo uno debe ceder ante sus deseos de primer orden y cuándo uno debe esperar a satisfacerlos:

La forma más directa y eficaz de matar el asombro de un niño es darle todo lo que quiere, sin ni siquiera darle la oportunidad de desearlo. La falta de límites y el consumismo frenético en los niños destruyen el asombro porque así los niños dan todo por supuesto. *Piensan que las cosas se comportan necesariamente como lo hacen, actitud contraria al asombro. O peor aún: piensan que las cosas y las personas deben comportarse siempre como ellos mismos quieren que lo hagan.* (L'Ecuyer, 2012, pág. 80). (Cursiva mía).

Weil, por ejemplo, explica el funcionamiento de la belleza de la siguiente forma gráfica: “Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejada una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación [la imaginación colmadora de vacíos que alimenta el deseo y las pasiones]. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérselo. Deseamos que exista.” (Weil S. , 2001, pág. 182). Por esta razón, si el niño intemperante está acostumbrado a “comer”, se sentirá incapacitado para percibir lo bello de la realidad.

El segundo caso también lo comenta L'Ecuyer, en nuestra cultura actual hay algo que impide el desarrollo del asombro y es la hiperestimulación que generan las pantallas tecnológicas: es probable que el niño que ha crecido rodeado de pantallas, cuando sea adolescente esté aburrido y careza de motivación –como vemos en la actualidad – porque, entre otras cosas, su cerebro depende de estímulos que él no ha encontrado desde dentro, sino que las pantallas se los ofrecen desde fuera a una velocidad imperiosa capaz de frenar una delicada atención a la realidad. Además, crecer, por ejemplo, con los estímulos del ruido televisivo hará que el niño tenga menos probabilidades de mantenerse en el silencio y menos capacidades hacia la soledad creativa, necesarias ambas para fomentar la actitud contemplativa que requiere el asombro.

El tercer caso que atenúa la experiencia del asombro es la arrogancia interior, comentada en el caso del fariseo. Ésta viene dada, de nuevo, por una creencia en que la pureza moral requiere el cumplimiento exhaustivo de las normas de buena conducta. Este tipo de arrogancia producirá dos posicionamientos contrarios a la admiración moral. El primero ya ha sido comentado en el caso patológico: elimina el juicio de inmerecimiento como necesario en la compasión diciendo algo así como “el sufrimiento, al fin y al cabo, viene de no saber cumplir con las reglas, y eso es algo que se busca uno mismo”. El segundo posicionamiento señala que la actitud de escucha, la del observador, la contemplativa, la del niño o la del artista, es decir, aquellas que se detienen ante lo extraordinario de la realidad, y que el arrogante no podría llegar a tener por la excesiva atención depositada en sí mismo, es necesaria para facilitar el cambio interior. Una persona capaz de escuchar buenos consejos, por ejemplo, tendrá *fácil* el camino al autoconocimiento puesto que, muchas veces, hay criterios externos de mejora que nacen de la mirada afectuosa de nuestras amistades:

Ser una persona madura implica, por un lado, aceptar la propia imperfección moral, y reconocer que los esfuerzos que uno hace en pos de ideales personales valiosos (incluidos los ideales morales) siempre pueden mejorarse con la visión de los demás. Eso es un aspecto de lo que la interacción sutil requiere: la idea de que uno podría beneficiarse moralmente de la interacción con un amigo. Por otro lado, *confiar en amigos y en las personas que uno ama es aprender a prestar atención a su opinión respecto de nosotros mismos y de nuestro carácter.* (Nussbaum M. , 2006, pág. 253). (Cursiva mía).

8. Conclusiones.

Este capítulo cierra la tesis en dos secciones. La primera pretende recopilar conclusiones sobre lo expuesto a lo largo de las características de las emociones humanas para ver en qué medida se nos puede atribuir responsabilidad moral por ellas o en qué sentido están relacionadas con la responsabilidad. La segunda parte son conclusiones generales extraídas desde las dos áreas del trabajo.

8.1. Sobre la libertad y las emociones

“Tratar de enmendar los errores por medio de la atención y no por medio de la voluntad.” (Simone Weil).

A modo de epílogo, abrimos una sección sobre la relación entre la responsabilidad moral y las emociones morales. Para hablar de responsabilidad moral haría falta hablar de las condiciones que ésta necesita. En principio, si bien es cierto que una persona puede no controlar del todo situaciones emocionales, sí que hemos encontrado, en éstas, una de las condiciones de la responsabilidad moral: existe una variedad de control último en el agente, como a continuación explicaremos;²⁶⁰ y apostar por ello implica que el cambio evaluativo y moral en una persona es posible, pero ese cambio está mediado por las emociones que hemos trabajado —especialmente la compasión y la admiración. La variedad de control último que caracterizaremos luego como “cognitivo” permitiría comprender las quejas emocionales contra las heridas morales que nos hacemos unos a otros. No obstante, antes de explicar esta tesis, desarrollaremos, a modo de argumento, aquellos factores humanos complejos que intervienen en una emoción y que, más bien, parecen decir que, en la manifestación de las emociones, la responsabilidad del agente está muy atenuada, si no anulada.

Cuando Helm describe la intencionalidad peculiar de las emociones, indica que en una buena parte, ésta funciona a modo de una proyección valorativa, como una conación; a su vez, la intencionalidad es independiente de los estados psicológicos del

²⁶⁰ La otra condición para la responsabilidad moral viene dada por la existencia de alternativas de acción. La condición de las alternativas no se tratará explícitamente, pero la descripción de la variedad de control último requiere que el agente sea capaz de mirar otras opciones.

sujeto porque a veces nuestras emociones no responden ante lo que uno quiere voluntariamente perseguir, adquirir, controlar o manifestar. Por esta razón, alguien podría aducir que esa variedad de control, por muy cognitiva que sea, es sumamente difícil, si no imposible. Ahora bien, ciertamente, la adecuación o racionalidad de las emociones está encerrada en el campo psicológico del sujeto, es decir, lo que uno quisiera perseguir, adquirir, controlar o manifestar está gobernado muchas veces por nuestros “pesos” educativos. En este sentido, la intencionalidad de nuestras emociones será a modo de conación porque existe una *proyección* de valores o “pesos”; pero esto sucede así *a menos que* el contenido de la emoción toque cuestiones moralmente relevantes: entonces la racionalidad debería apelar a las características del objeto que, en su caso, llevarán al agente, como mucho, a luchar por modificar un valor o una actitud. Simone Weil acierta en decir que muchas veces las decisiones tomadas conscientemente sobre intentar enmendar conductas apenas tocan nuestras motivaciones y, menos aún, modifican nuestras acciones: “La acción es el fiel de la balanza. No hay que tocar el fiel, sino las pesas. Exactamente igual ocurre con las opiniones. Por eso, o la confusión, o el sufrimiento.” (Weil S. , 2001, pág. 94).

Muchas veces vemos errores morales que queremos rectificar a través de esfuerzos moralistas, quizá por ir a una con lo que el deber indica, por amoldarnos a lo que la sociedad espera de nosotros o porque vemos que hay otras cosas valiosas que deberíamos adquirir. Pero con el esfuerzo moralista lo único que lograríamos es cierto cambio hacia el exterior y una especie de conducta forzada o hipócrita, pero no un cambio interior. Esto podría provocar que, posteriormente, esa persona, o bien lleve doble vida, o bien tienda a la frustración –en palabras de Weil, “confusión o sufrimiento” –en tanto que uno se cansa de no poder llevar a cabo lo que ha decidido hacer. Por eso, *el cambio no empieza en las decisiones sino en mirar lo que uno ama y valora y, además, siendo consciente y aceptando las frustraciones y heridas que uno carga consigo*. Es decir, el cambio empieza prestando atención a aquello que valoramos o amamos en nuestro esquema de fines (foco emocional). Con esto, si para modificar los fallos, actitudes o errores cognitivos tenemos que tocar las pesas y no el fiel, la pregunta es cómo hacerlo.

Compilación: el foco de las emociones o las pesas de la balanza

¿Cómo tocar las pesas de la balanza? Primero describiremos brevemente dos factores importantes que conforman el foco de las emociones y, a raíz de esto, modificaremos la pregunta original que ha motivado esta tesis.²⁶¹ Así pues, a lo largo de la investigación, si bien teníamos alguna intuición inicial sobre la existencia de algún margen de maniobra indirecto en la expresión de nuestras emociones, no sabíamos exactamente el lugar que le correspondía. No obstante, el estudio de la fenomenología de la emoción nos ha llevado a proponer otra vía de acción distinta al “control voluntario” que tanto se nos resiste en la experiencia cotidiana. Para entender esta vía se necesita conocer no sólo el estímulo/objeto o los mecanismos neuronales que se activan en una emoción, sino también el *foco* –el origen –de la emoción. El foco de la emoción representa el mundo de creencias evaluativas del agente: aquello que la persona considera valioso y digno de ser perseguido y, por tanto, es algo ante lo que responde con un patrón coherente de emociones y que indica con certeza qué es lo que hace de pesa en muchas de nuestras acciones. Así pues, ante la pregunta sobre cómo modificar el foco o tocar las pesas, es importante tener en cuenta dos factores generales.

El *primer factor* ha sido tratado de manera secundaria o transversal (secciones 3.5, 4.2., 4.3.2., 4.5.2, 6.1.1. y 6.4.2., 7.2.): la educación propiciada por nuestros padres y cuidadores basada en el amor y la confianza hacia el mundo, basada en lo contrario o en algo mediocre y en lo que ellos han pensado de nosotros, genera muchas evaluaciones, patrones y disposiciones emocionales que tenemos guardados de forma inconsciente, aunque no por ello no puedan aflorar a la consciencia. Debido a esto, se descarta la visión del agente moral como puramente autónomo en su sentido volitivo y como capaz de someter sus emociones e impulsos a parámetros racionales y normativos, tal y como proponen algunas corrientes éticas provenientes de la modernidad –o también de corte platónico. El análisis de este *primer factor* del foco emocional ha ofrecido argumentos y ejemplos para defender que el conocimiento de lo que hay detrás de algunas predisposiciones emocionales nos permite una mejor auto-comprensión y, con ello, se abre la posibilidad a cierta *gestión emocional*. Por lo que vale la pena seguir el rastro que las emociones dejan en nosotros o indagar en predisposiciones emocionales que nos

²⁶¹ Si la teoría ética está preparada para afrontar algunas cuestiones que plantea la neurociencia, como que las emociones preceden a la cognición y a la decisión. Esta visión merma la posibilidad de atribuir responsabilidad al agente moral en sus acciones éticas.

hacen daño o hacen daño a otros. Una de las formas de hacerlo es, por ejemplo, contrastar las interpretaciones propias con un buen amigo –hermano, mujer/marido – íntimo, en un intento de reflexión pausada que no busque una intervención rápida y, en el caso de haber encontrado algún daño en nosotros que nos lleva a actuar de una forma no deseada, intentar reconciliar realidades –hemos visto que la venganza no es recomendable. Otra forma de hacerlo es no intentar confinar nuestros impulsos y deslices emocionales al reino de lo que hay que ocultar o controlar, generando una separación ilegítima entre la esfera pública y la esfera privada de nuestras acciones (sección 7.2.); sino, quizá, aprender a convivir con ellos, a interpretar lo que nos dicen y a utilizarlos para reconstruir un mundo moralmente habitable. En una forma bastante similar, Corbí, influenciado por el pensamiento de Weil, habla de una *pasividad receptiva* para hacer posible una integración personal contra la visión kantiana/platónica de someter las inclinaciones naturales o predisposiciones emocionales bajo control:

El mero ejercicio de la pasividad reflexiva sobre las propias respuestas hacia el mundo expresa y enmarca una actitud más amistosa con uno mismo. El agente puede, por tanto, aprender a mirarse a sí mismo de una forma más confiada. Sus emociones e inclinaciones no aparecerán meramente como una amenaza que el esfuerzo de la voluntad debe mantener a raya, sino como pistas o indicaciones hacia la constelación de valores que pueden tener sentido para él. (Corbí, 2012, págs. 198-9).

El *segundo factor* que conforma a rasgos generales el foco ha sido analizado de forma prioritaria (secciones 4.4., 6.3., 7.1. y 7.3.): se trata de la posibilidad de la apertura al mundo y a los otros que la persona realiza a través de emociones concretas, como la admiración y la compasión. Las dos emociones son fundamentales para este trabajo porque su fenomenología no-eudaimonista (sección 6.3.) nos induce a prestar atención a cosas y personas que podían pasar desapercibidas pero que, en realidad, tienen su importancia para el propio florecimiento y valdría la pena incorporarlas al esquema de fines y valores. En la expresión de estas emociones, el Yo se vacía de su propio contenido y es guiado por las características del objeto que lo ha cautivado antes que por las propias. Por tanto, estas dos emociones concretas nos llevan a defender dos cosas: una propuesta de bienes humanos o necesidades éticas para la vida lograda. Segundo, la emoción de la admiración, unida a la compasión, permiten el tipo de

reflexión abocada al cambio de creencias evaluativas correctas, por lo que sí que cabe hablar de la posibilidad de mejora moral en el crecimiento personal.

Con esto tenemos que la pregunta que ha guiado esta tesis —la pregunta inicial sobre la responsabilidad por nuestro mundo afectivo—debemos cambiarla: no somos estrictamente responsables por nuestra expresión emocional, sino por lo que ésta representa; por tanto, la pregunta debería ser la siguiente: **¿aquello significativo para mí, y ante lo que reacciono, es realmente relevante y valioso?** Para dar una respuesta coherente se necesita un tiempo pausado de introspección porque tenemos delante varios elementos que se escapan a nuestro control (volitivo). A modo de ejemplo, Williams dice algo similar: “puedo sentir con razón que las víctimas tienen derecho a reclamarme una respuesta y que su rabia y su sufrimiento miran en mi dirección, aunque yo haya actuado involuntariamente.” (Williams B. , 2008, pág. 155). Resulta, como veíamos en la sección 7.3.1., que esa parte involuntaria que destapa la vergüenza y que ha causado daño a otros, viene producida por muchas cosas en las que “es posible que el agente tenga que descubrir, y *descubrir trabajosamente*, el origen de esa vergüenza, si se sitúa en la intención, en la acción o en el resultado.” (Ibídem. Pág. 154). (Cursiva mía).

Para intentar resolver, pues, la pregunta anterior, la dificultad de encontrar errores y malas disposiciones a veces lleva toda una vida; pero podemos plantear dos cosas que se pueden hacer entretanto: primero, confiar en la autoridad de la intuición emocional porque está esencialmente unida a las relaciones humanas; segundo, es necesaria una actitud de humildad.

Así pues, sobre la primera cuestión, las emociones son detectores de valor. Hemos argumentado esto a través de una visión intuicionista sobre el surgimiento de las emociones morales. Algunos proponen que la intuición moral expresada en su peculiar rapidez emocional la deberíamos descartar en aras de encontrar una justificación para nuestras acciones morales, pero entonces volveríamos a aquello que estamos criticando implícitamente: una concepción de la moral excesivamente racionalizada o teórica. Para esta justificación no hay que apelar tanto a factores externos o argumentaciones, sino a saber ver cómo estamos constituidos y cómo hemos sido criados. En este sentido, hemos defendido una clase de intuicionismo moral no basado en una reacción espasmódica y meramente sentimental, sino que la intuición moral surge desde la

primera conformación del foco o experiencia básica de crianza. Por tanto, nuestra experiencia básica, ciertamente, tiene *autoridad* para provocar reacciones rápidas cuando el contexto es moralmente relevante; esto es, cuando surgen situaciones que nos recuerdan la satisfacción o insatisfacción del apoyo a nuestra existencia particular o del rechazo a la misma y su consecuente ampliación ética hacia los demás a través de la educación y los apegos intensos de la infancia. Por lo que no vemos mayor justificación para nuestras respuestas morales que la ya dada por Strawson:

Dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar, redirigir, criticar y justificar. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o conectan entre sí modificaciones internas a ella. La existencia general del marco de actitudes se nos da con el hecho de la sociedad humana. Como un todo, ni pide ni permite justificación “racional” externa. (Strawson, 1995, págs. 64-65).

Por esto, seguimos la estela de autores más preocupados por la cotidianeidad de nuestras acciones y por la expresión natural de nuestras emociones ante las que no necesitamos añadir un porqué teórico. Stocker, por ejemplo, enfatiza la visión intuitiva que tenemos hacia los demás y, también, la que queremos de los demás para nosotros:

No todas las relaciones entre gente necesitan de emociones como constituyentes. Por eso, los pacientes de cáncer pueden juzgar a su cirujano en los mismo términos en los que juzgarían a los fármacos que combaten el cáncer o a un láser automatizado y computarizado que combate el cáncer: no en términos de compromiso emocional, sino simplemente en términos de coste-beneficio, como determinado por los porcentajes de supervivencia, dolor, funciones de pérdida o ganancia, etc. La idea puede ser que algún fin E pueda ser alcanzado tanto por un mecanismo como por una persona, no hay diferencia entre E-realizado-por-un-mecanismo y E-realizado-por-una-persona. Pero mientras algunos pacientes de cáncer tienen esa idea, efectivamente otros muchos no la tienen. Muchos de ellos se quejan de que su cirujano es muy tecnocrático, demasiado preocupado por las tasas de efectividad o supervivencia. (...) ellos quieren que sus cirujanos les vean como personas, no como ‘sitios de operación’. (Stocker M. , 2003, pág. 181).²⁶²

²⁶² En la misma línea, Williams también apela a la relevancia de los gestos humanos antes que otras formas más normativas y poco naturales: “¿Es cierto que si uno recibe un trato bueno por parte de otro, lo aprecia más y piensa mejor del donante si sabe que es la aplicación de un principio moral, antes que el

Conclusiones.

La segunda cuestión es la siguiente:

El cambio moral y el logro moral son lentos; no somos libres en el sentido de ser capaces de repente de cambiarnos a nosotros mismos, debido a que no podemos cambiar de repente lo que podemos y por lo tanto lo que deseamos y lo que nos obliga. (...) La situación ideal, por el contrario, ha de ser más bien representada como una especie de “necesidad”. Esto es algo de lo que hablan los santos y que cualquier artista comprenderá enseguida. La idea de una observación amorosa y paciente, dirigida sobre una persona, una cosa, una situación, muestra la voluntad no como un movimiento sin impedimentos sino como algo muchísimo más parecido a la “obediencia”. (Murdoch, 2001, págs. 46-7).

La *obediencia* es consecuencia de percibir algo moralmente relevante y atractivo y dejarse guiar por ello porque, sencillamente, es inevitable actuar en su nombre. Para ello, es importante, como hemos visto en la sección 7.2.2., *dejarse invadir* por las experiencias adquiridas a través de la amistad, el sufrimiento, el compartir, la belleza de la realidad, la indagación de la experiencia humana a través de los clásicos de la literatura o el arte y, también, a través de dedicar tiempo a la reflexión sobre la moral. Por eso decíamos que las emociones de la compasión y la admiración son mediadoras del cambio moral.

La *compasión* permite medir el sufrimiento que nuestras creencias evaluativas y actitudes causan en los demás. Si introducimos también la atención entre los elementos cognitivos de la compasión, como hace Weil, seremos capaces de extender, a través de la imaginación, el juicio de posibilidades parecidas con el que sufre: “El poeta produce lo bello con la atención fija en lo real. De igual modo que un acto de amor. Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo, basta –lo demás se desprende por sí solo.” (Weil S. , 2001, pág. 155). Para medir la gravedad del daño, a su vez, necesitamos apoyarnos en un sistema externo de necesidades humanas sin las que la persona no podrá adquirir una vida lograda.

Asimismo, la emoción de la admiración habilita a la persona para adquirir nuevas creencias y valores que antes no poseía o la capacita para evaluarlos en contraste con otros. Esta emoción propicia una cierta humildad abierta en dos frentes: lo que es

producto de una respuesta emocional? Puesto que éste puede haber necesitado, no los beneficios de una ley universal, sino un gesto humano.” (Williams B. , 1973a, pág. 227).

Conclusiones.

valioso acoger y la posibilidad de que uno puede estar equivocado. Por eso, junto con Carlos Moya podemos decir que “(...) La variedad de control que indicamos no es puramente una actitud pasiva: se trata, más bien, de una forma *educada de humildad y respeto por el objeto*, que dispone al sujeto a reconocer el valor adecuado de lo que es distinto a sí mismo.” (Moya C. , 2006, pág. 180).

Cuando en la teoría de la responsabilidad moral se habla de control último como requisito para atribuir responsabilidad, se suele entender por este una suerte de control voluntario basado en las decisiones próximas y últimas, pero esto lleva a un callejón sin salida porque muchas de las características sobre las que elegimos –el foco o los pesos educativos –no las hemos elegido ni tenemos un control voluntario sobre ellas. No obstante, Moya hace un viraje hacia una variación de control, más bien, cognitivo:

Ejercemos un control racional y voluntario sobre nuestras acciones eligiéndolas a la luz de esas creencias [creencias evaluativas], pero el control que deberíamos tener sobre esas creencias en función de tener control último sobre nuestras acciones no deriva de una decisión posterior de esas creencias a la luz de otras creencias. Más bien, (...) tiene que ver con un respeto apropiado por los hechos que se pretende adquirir, esto es, hechos sobre aquello que es realmente valioso y digno de ser perseguido en la vida. (Ibídem. Pág. 186)

Por tanto, *tenemos que el intuicionismo moral se sostiene en un rol moralmente justificativo si, a su vez, se defiende el realismo moral*: hay objetos y acciones en el mundo que tienen propiedades moralmente relevantes (sección 6.2.1.). Estas propiedades son comprendidas a través de las emociones, pero salimos de la circularidad justificatoria, como hemos visto, si conectamos la relevancia moral con las necesidades del cuerpo humano y con las necesidades del alma humana – relacionadas con el amor, el sentido de protección afectiva, respeto hacia la particularidad de *mi existencia*, ayuda prestada en el caso de necesitarla, comprensión, perdón, no humillación, etc. –que muchas veces no son visibles ni externalizables de un modo obvio. Si aprehendemos estas necesidades como conformantes de la vida lograda probablemente tendremos un buen motivo para luchar contra aquellas actitudes nuestras que, aunque involuntarias, causan daño a otros. Como dice Adams, aunque estas actitudes involuntarias dependan de situaciones de valor o menosprecio hacia nuestra persona en nuestra historia de crecimiento, ciertamente seríamos más culpables si no tuviéramos el deseo de cambiarlas o luchar contra ellas:

Conclusiones.

Es de notar que por el hecho de reconocer un estado mental como malo uno no siempre se cura de él. Pero ver los propios deseos erróneos y actitudes, reconocer su culpabilidad y aceptar la responsabilidad por ellos parece tener normalmente efectos beneficiosos en el propio estado mental. (...) [Además de] ser importante para la reconciliación interpersonal. (Adams, 1985, pág. 16).

8.2. Conclusiones generales de la tesis

Las conclusiones del trabajo están divididas en dos apartados. El primero versa sobre lo que extraemos desde lo investigado en neurociencia. El segundo apartado surge a raíz de la investigación en la naturaleza de las emociones y trata cuestiones relativas a la pedagogía moral, en donde hemos visto, cada vez con más ahínco, que las emociones morales son imprescindibles para educar en una percepción correcta de lo valioso.

Conclusiones sobre la neurociencia de las emociones

La teoría estándar de las emociones necesita de tres presupuestos en su modelo explicativo: la división entre emociones básicas y emociones sociales; el estímulo que inicia el proceso emocional es captado por receptores sensoriales y procesado por vías rápidas que no necesitan de los procesos conscientes; y, por último, ligado al anterior, el sentimiento es prescindible en el proceso de la emoción.

Respecto al primer presupuesto hemos obtenido las siguientes conclusiones:

- i. Si bien hay patrones universales de reconocimiento de emociones en cualquier cultura, éstas también se pueden modular en función del valor que las personas de una cultura atribuyen a ciertos objetos y situaciones.
- ii. La variabilidad intersubjetiva en las respuestas emocionales amplía la noción de emoción “básica”. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en que la plasticidad neuronal del córtex paralímbico ofrece conexiones distantes. La relación de la plasticidad con el córtex paralímbico implica también a las emociones en tanto que el valor expresado en una emoción concreta dependerá de la memoria de la experiencia que ha vivido una persona en un escenario paradigmático que, finalmente, conformará su sistema de creencias evaluativas y eudaimonistas. A su vez, este sistema conformará el foco de las emociones.

Conclusiones.

- iii. El concepto de emoción básica está ligado a una concepción del cerebro como “modular” o “localista” que está cuestionado en la misma neurociencia. Si estudiamos el cerebro a través de las redes neuronales vemos que es un órgano que necesita de la sincronización de numerosas áreas (corticales y subcorticales) para actividades concretas. Esto sucede también a nivel de las emociones.
- iv. Con este precedente, las técnicas de medición de los estados cerebrales pueden ofrecer datos sobre los núcleos que más trabajan en una actividad concreta. No obstante, las fMRI presentan limitaciones: si hay un aumento de actividad en un núcleo o en una vía sólo se sabe que la actividad y el núcleo activado están conectados, pero no se puede inferir, por ejemplo, el sentido de esa actividad o la dirección de la conectividad, ni qué influye sobre qué, salvo que se tenga otros datos adicionales.
- v. Esto nos lleva a concluir que cuando la neurociencia teoriza sobre cuestiones éticas o normativas, las asociaciones hipotéticas que se hace desde el estímulo que se le presenta al sujeto de experimentación con el área cerebral que trabaja concretamente, debemos tomarlas como una especie de pista hacia donde la investigación debe mirar, y no como una prueba en sí misma de la hipótesis que se pretende probar. Por tanto, la neurociencia tiene un rol indirecto en lo que a la extracción de conclusiones normativas se refiere.

Frente al automatismo fuerte que proponen el segundo y tercer presupuesto hemos obtenido las siguientes conclusiones:

- i. Si bien las emociones ayudan tomar la mejor decisión en función de no ser penalizados por el ambiente exterior, también es cierto que a veces las emociones no conducen hacia resultados adaptativos.
- ii. Proponer que la emoción es un mecanismo que se activa afectivamente sin la intervención de la consciencia o sin conocimiento explícito implica tener una visión sobre las reacciones y sobre las decisiones como sucesos que se llevan a cabo en procesamientos internos al organismo. Esta visión no toma en cuenta que el contenido sobre el que decidimos y por el que reaccionamos aporta una diferencia cualitativa en el modo de procesar la información. De hecho, si todas las razones, situaciones y motivaciones que nos mueven a actuar fueran

Conclusiones.

conmensurables o fueran medidas por el organismo que otorga un valor pragmático o utilitario a las opciones desde el mismo sistema de recompensa cerebral, llegaríamos a rozar la irracionalidad.

- iii. Que las emociones sean respuestas rápidas no significa que no contengan elementos altamente significativos y cognitivamente elaborados. El cerebro empaqueta la asignación de valor a los hechos, los hábitos, las experiencias, la historia y la conformación de los bienes en el esquema de fines de una persona para que la toma de decisiones y las respuestas emocionales no sean ralentizadas por un proceso extenuante de medición de variables.
- iv. No es del todo válido el modelo de explicación del mundo emocional a partir de reacciones automáticas que lleva a cabo el sistema nervioso autónomo, esto es, no son buenos ejemplos de emociones la huida ante un oso amenazante, el impulso sexual, o la predisposición a la defensa, porque, en efecto, son funciones –no emociones– básicas que nos mantienen vivos y que no controlamos conscientemente.
- v. Los cambios viscerales intervienen e influyen en el cerebro por las vías víscero-cerebrales y contribuyen en la interocepción corporal; *pero que estos cambios viscerales sean los responsables de la cadena causal normal para la provocación de las emociones es mucho más difícil de probar*. Lo mismo se puede decir de los receptores sensoriales: que exista recepción sensorial que ayuda en el proceso del estímulo es indudable, pero es difícil de probar que sea la primera vía de recepción del estímulo cuando también hay otros factores en juego como la selección del foco de atención que “dirige” la amígdala, la relevancia para el sujeto de la situación percibida o el contexto social en el que ocurre la emoción.
- vi. Los procesos atencionales de los que participa una emoción están unidos al ejercicio de la atención consciente. Cuanto más trascendente sea un acontecimiento más se precisará de la consciencia porque la consciencia, en su acepción más amplia, hace referencia a creencias evaluativas o cosas significativas que hacen referencia a propiedades genuinamente personales: nos importa el modo en que nos vemos a nosotros mismos y en que nos ven los

Conclusiones.

demás, y, en este sentido, la consciencia es difícilmente separable de las emociones.

Conclusiones sobre la filosofía de las emociones:

- i. La fenomenología de la emoción no se puede comprender del todo sin una perspectiva holista que abarque las creencias eudaimonistas de la persona, la evaluación de tipo afectivo sobre el objeto que suscita la emoción y el carácter imperioso y urgente con el que aparece. La imperiosidad afectiva con la que surge una emoción da a entender que el objeto sobre el que se reacciona tiene importancia dentro del esquema de fines y valores de una persona y, por otro lado, que para lograr nuestra vida somos seres que dependemos de objetos y personas que escapan a nuestro control voluntario.
- ii. Que los seres humanos seamos capaces de tener emociones morales indica el gran nivel de complejidad de la psicología y la biología humanas. Lo que distingue a una emoción moral de una emoción básica es que en el esquema de fines de la persona tienen primacía, de una manera natural, las relaciones con las demás personas –en contraste con ver como prioritario el hecho de cumplir con las expectativas sociales. Cualquier acción que tenga como objetivo el apoyo o daño hacia uno mismo, de uno mismo hacia los demás y de los demás hacia otros es susceptible de una respuesta moral. A su vez, una emoción moral conforma la propia identidad porque la situación ante la que se responde posee un valor para el sujeto en virtud de la clase de ser que es –un ser racional, moral, humano, etc.
- iii. La concepción amplia de la ética comprende el espacio interior de las intenciones, las voliciones y los amores como un espacio susceptible de ser educado y corregido. Con esta idea, la educación moral apenas tendrá efecto si sólo se basa en que el educando obedezca ciertas normas; más bien para la educación se necesita encontrar una motivación que sea realmente moral. Para lograr este objetivo nos hemos apoyado en la tesis de Nussbaum que defiende que las personas no llegan al altruismo sino *atravesando los apegos intensos* y particulares de la infancia, ampliándolos gradualmente por medio de la culpa y la gratitud, extendiendo su interés por los demás a través de la imaginación característica de la compasión.

- iv. La conformación del foco de las emociones –lo que una persona considera importante para lograr su vida –se realiza a través de fenómenos involuntarios. Por esta razón, muchas de nuestras emociones son difíciles de gestionar. No obstante, nuestras actitudes y motivaciones también hacen daño a los demás y es legítimo pedir responsabilidad por ello aunque sean la expresión de factores involuntarios. En efecto, tenemos cierto margen de cambio emocional pero este cambio debe estar guiado por una capacidad educada de atención a la realidad propiciada, por ejemplo, por el contacto y las relaciones fuertes con los demás. La experiencia de las emociones no-eudaimonistas –asombro y gratitud—abre también una puerta a que el foco emocional cambie de parámetros y esto es porque tenemos la capacidad de *dejarnos* invadir por las características de un objeto que llama nuestra atención. Se trata de una experiencia básica para el aprendizaje, pero también lo es para el cambio moral.
- v. El estudio de las emociones nos ha permitido adentrarnos en la interioridad de la persona para ver que la ética es también una ética del corazón. *La concepción amplia de la ética, como la ética de las virtudes o la ética del cuidado viene a ser más curativa en nuestra aspiración a la integridad que la ética reducida de las normas y del control voluntario sobre nuestras acciones* que, muchas veces, acarrea frustraciones con uno mismo y atenúa la posibilidad del autoconocimiento.

Referencias bibliográficas

- Adams, R. (1985). "Involuntary Sins". *The Philosophical Review*, (94)(1), 3-31.
- Aguado, L. (2002a). Procesos cognitivos y sistemas cerebrales de la emoción [versión electrónica]. *Revista de Neurología*, 34(12), 1161-1170.
- Aguado, L. (2002b). Procesos cognitivos y sistemas cerebrales de la emoción. *REV NEUROL*, 34(12), 1161-1170.
- Alexievich, S. (1992). *Zinky Boys. Soviet voices from the Afghanistan War*. New York: Norton.
- Algoe, S. B., & Haidt, J. (2009). Witnessing excellence in action: The 'other-praising' emotions of elevation, gratitude, and admiration.(Manuscrito del autor).[Versión electrónica]. *The journal of positive psychology*, 4(2), 105–127.
- Aranguren, J. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Buenos Aires: Lumen.
- Aristóteles. (s.f.). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Arpaly, N. (2003). *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford university Press.
- Bagnoli, C. (2011). *Morality and the Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Bargh, J. A., Gollwitzer, P., Lee-Chai, A., Barndollar, K., & Troetschel, R. (2001). The automated will: Nonconscious activation and pursuit of behavioral goals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1014-1027.
- Bechara, Damasio, Tranel, Adolphs (1997). Deciding Advantageously Before Knowing the Advantageous Strategy. *Science*, 275, 1293-1295.
- Bechara, Damasio, A., et al. (2005). The Iowa Gambling Task and the somatic marker hypothesis: some questions and answers [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 9(4), 159-162.

- Ben Ze'ev, A. (1997). Emotions and Morality. *The Journal of Value Inquiry*, 31, 195-212.
- Ben Ze'ev, A. (2004). Emotions Are Not Mere Judgements. *Phonomenological Research*, 68(2), 450-457.
- Berker, S. (2009). The Normative Insignificance of Neuroscience. *Philosophy and Public Affairs*, 37(4), 294-.
- Bilbeny, N. (1995). *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- Blum, L. (2011). Empathy and Empirical Psychology: A Critique on Shaun Nichols's Neo-sentimentalism. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (págs. 170-193). Oxford: Oxford Univesity Press.
- Bohannon, L. (2001). Shakespeare en la selva. En H. M. Velasco, *Lecturas de Antropología social y cultural* (págs. 83-93). Madrid.: Cuadernos de la UNED.
- Brady, M. (2011). Emotions, Perceptions and Reasons. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (págs. 135-149). Oxford: Oxford University Press.
- Cabezas, M. (2014). *Ética y emoción. El papel de nuestras emociones en la justificación de nuestros juicios morales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Camus, A. (1981). *El extranjero*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corbí, J. (2012). *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on The Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge.
- Damasio, A. (2000). A second Chance for Emotion. En N. L. Lane RD, *Cognitive Neuroscience of Emotion* (págs. 12-23). New York: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2003). Feelings of Emotion and the Self [versión electrónica]. *Annals New York Academy of Sciences*, 253-261.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino S.A.
- Damasio, A. (2013). The Nature of Feelings: Evolutionary and Neurobiological Origins [versión electrónica]. *Nature Reviews*, 14, 143-152.

- Dawkins, R. (2006). *Let's all stop beating Basil's car*. Obtenido de Edge, The World Question Center: http://edge.org/q2006/q06_print.html#dawkins
- de Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. Massachusetts: The MIT Press.
- De Waal, F. (2007). Los instintos sociales de los primates, la moralidad humana y el auge de la teoría de la capa. En F. De Waal, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. (págs. 23-88). Barcelona: Paidós.
- Dostoievsky, F. (2007). *Crimen y castigo*. Barcelona: Cátedra.
- Elster, J. (1991). *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- Feinstein, Buzza, Hurlemann, Follmer, Dahdaleh, Coryell, y otros. (2013). Fear and panic in humans with bilateral amygdala damage [versión electrónica]. *Nat. Neurosci*, 16(3), 270-272.
- Fossati, P. (2012). Neural correlates of emotion processing: From emotional to social brain. [Versión electrónica]. *European Neuropsychopharmacology*, 22, 487-491.
- Frankfurt, H. (1992). On the Usefulness of Final Ends. En H. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love (1999)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2004a). Disengaging Reason. En J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, & M. Smith, *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (págs. 119-128). London: Clarendon Press.
- Frankfurt, H. (2004b). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H. (2006). *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Frankfurt, H. (2007a). The Importance of What We Care About. En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (págs. 84-91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2007b). Identification and Wholeheartedness. En *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Frankfurt, H. (2007c). Necessity and Desire. En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (págs. 104-116). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2007d). Rationality and the Unthinkable. En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (págs. 177-190). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2007e). Freedom of the Will and the Concept of a Person. En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (págs. 11-25). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2007f). *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós.
- Frankl, V. (1982). Crítica del pandeterminismo. En V. Frankl, *Psicoterapia y humanismo* (págs. 47-69). México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1990a). Argumentos a favor de un optimismo trágico. En V. Frankl, *El hombre doliente* (págs. 63-79). Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1990b). El deporte como fenómeno humano: ¿Catarsis moderna o ascética secular? En V. Frankl, *El hombre doliente* (págs. 51-57). Barcelona: Herder.
- Fredrikson, B. (2004). Gratitude (like other positive emotions) broadens and builds. En R. A. Emmons, & M. E. McCullough (Edits.), *The psychology of gratitude* (págs. 145-166). New York: Oxford University Press.
- García Ninet, A. (2007). Aristóteles: silogismo práctico y 'akrasía'. [Versión electrónica]. *A parte rei*, 50.
- Gilson, E. (1980). *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Pamplona: EUNSA.
- Giménez-Amaya, J., & Murillo, J. (2007). Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar. [Versión electrónica]. *Scripta Theologica*, 39(2), 607-635.
- Glover, J. (2013). *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Goldie, P. (2000). *The emotions: a philosophical exploration*. Oxford: Oxford University Press.

- Goleman, D. (1996). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Grafman, S. W. (1996). Frontal lobe injuries, violence and aggression: a report of the Vietnam Head Injury Study. *Neurology*, 46, 1231-1238.
- Greene, J., & al. (2004). The Neural Basis of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment [versión electrónica]. *Neuron*, 44, 389-400.
- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work? [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 6(12), 517-523.
- Greene, J., Sommerville, B., Nystrom, L., Darley, J., & Cohen, J. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment [versión electrónica]. *Science*, 293, 2105-2108.
- Greenspan, P. (2011). Emotions and Moral Reasons. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (págs. 39-61). Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2007). The New Synthesis in Moral Psychology [versión electrónica]. *Science*, 316, 998-1002.
- Hassin, R. (2013). Yes It Can: On the Functional Abilities of the Human Unconscious [versión electrónica]. *Perspectives on Psychological Science*, 8(2), 195-207.
- Helm, B. (1994). The significance of emotions. *American Philosophical Quarterly*, 31(4), 319-331.
- Helm, B. (2009). Emotions as Evaluative Feelings. *Emotion Review*, 1(3), 248-255.
- Helm, B. (2011). Responsibility and Dignity. Strawsonian Themes. En C. Bagnoli, *Morality and the Emotions* (págs. 217-234). Oxford: Oxford University Press.
- Heuer, F., & Reisberg, D. (1990). Vivid memories of emotional events: The accuracy of remembered minutiae [versión electrónica]. *Memory & Cognition*, 18(5), 496-506.
- Holmes, W. (2004). The early history of Hamiltonian-based research on kin recognition [versión electrónica]. *Ann. Zool. Fennici.*, 41, 691-711.
- Huxley, A. (2001). *Un mundo feliz*. Barcelona: Palza & Janés Eds.

- Izard, C. E. (2009). Emotion Theory and Research: Highlights, Unanswered Questions and Emerging Issues [versión electrónica]. *Annual Review of Psychology*, 60, 1-25.
- James, W. (1884). What is an Emotion? *Mind*, 9(34), 188-205.
- Kane, R. (2010). *Ethics and the Quest for Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koenings, et al. (2007). Damage to the pre-frontal cortex increases utilitarian moral judgement. *Nature*, 446, 908-911.
- L'Ecuyer, C. (2012). *Educar en el asombro*. Barcelona: Plataforma.
- LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*. New York: Simon and Schuster.
- LeDoux, J. (2008). Emotional colouration of consciousness: how feelings come about. En L. Weiskrantz, & M. Davies, *Frontiers of Consciousness. Chichele Lectures*. (págs. 69-130). Oxford: Oxford University Press.
- LeDoux, J. (2012). Rethinking the emotional brain. *Neuron Perspective*, 73, 653-676.
- LeDoux, J. (2013). The slippery slope of fear [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 17(4), 155-156.
- Levy, N. (2007). *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindquist, K., & Barrett, L. (2012). A functional architecture of the human brain: Emerging insights from the science of emotion [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 16(11), 533-540.
- Loewenstein, Weber, Hsee, & Welch. (2001). Risks as Feelings [versión electrónica]. *Psychological Bulletin*, 127(2), 267-286.
- Maia & McClelland, J. (2004). A reexamination of the evidence for the somatic marker hypothesis: What participants really know in the Iowa Gambling Task [versión electrónica]. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(45), 16075-16080.

- Manninen, B. A. (2006). Medicating the Mind: a Kantian analysis of overprescribing psychoactive drugs [versión electrónica]. *Journal of Medical Ethics*, 32, 100-105.
- Milgram, S. (1984). *La obediencia a la autoridad*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Modzelewski, H. (2012). *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático [Tesis doctoral]*. Universidad de Valencia.
- Moll, J., & Oliveira-Souza, R. (2007). Moral judgments, emotions and the utilitarian brain [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(8), 319-321.
- Moran, R. (2002). *Authority and Estrangement. An Essay on Self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Moya, C. (2000). Emociones y libertad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 25, 67-79.
- Moya, C. (2001). Sentimientos y teoría de la acción. *Isegoría*, 19-40.
- Moya, C. (2004). *Filosofía de la mente*. Valencia: Universitat de València.
- Moya, C. (2006). *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*. London: Routledge.
- Moya, C. (2012). El problema de lo mental [versión electrónica]. *Thémata. Revista de Filosofía*(46), 43-55.
- Moya, C. (2013). Reasons and Freedom. *Manuscrito no publicado*.
- Mueller, S., & al. (2013). Individual Variability in Functional Connectivity Architecture of the Human Brain [versión electrónica]. *Neuron*, 77(3), 586-595.
- Murdoch, I. (2001). *La soberanía del bien*. (Á. Domínguez Hernández, Trad.) Madrid: Caparrós Editores.
- Murillo, J. (2012). Ética, felicidad y neurociencia. En M. D. (ed.), *Tu cerebro lo es todo, ¿Sabes cómo y por qué decides?* (págs. 177-198). Barcelona: Plataforma Editorial.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like To Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

- Nussbaum, M. (2003). *El conocimiento del amor*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la racionalidad de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M., & Susstein, C. (2000). *Clones y clones: hechos y fantasías acerca de la clonación humana*. Madrid: Cátedra.
- Oatley, K., & Johnson-Laird. (2014). Cognitive approaches to emotions [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 18(3), 134-140.
- Okin, M. (2003). Feminism, Moral Development and te Virtues. En R. Crisp, *How Should One Live? Essays on the Virtues* (págs. 212-229). Oxford: Oxford University Press.
- Orón, J. (2014a). Toward a new conception of habit and self-control in adolescent maturation [versión electrónica]. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 1-3.
- Orón, J. V. (2014b). Neurociencia y fe: el sistema de creencias como lugar de encuentro interdisciplinar [versión electrónica]. *Scientia et Fides*, 2(2), 213-270.
- Ortiz, E. (2008). "Pondus meum, amor meus". Amor e identidad personal en la obra de Harry G. Frankfurt. *Liburna*, 123-142.
- Perera, C., & García, P. (2012). Emociones y funciones ejecutivas. En G. A. Tirapu J, *Neuropsicología de la corteza prefrontal y las funciones ejecutivas* (págs. 393-415). Barcelona: Viguera.
- Pessoa, L. (2013). *The cognitive-emotional brain. From interactions to integration*. Massachusetts: MIT Press.
- Pessoa, L., & Adolphs, R. (2010). Emotion processing and the amygdala: from a 'low road' to 'many roads of evaluating biological significance [versión electrónica]. *Nature Review of Neuroscience*, 11(11), 773-783.
- Pinker, S. (2003). *El instinto del lenguaje*. Madrid: Alianza.

- Pinker, S. (2003b). *La tabla rasa*. Barcelona: Paidós.
- Pitskel, N., Bolling, D., Kaiser, M., Crowley, M., & Pelphrey, K. (2011). How grossed out are you? The neural basis of emotion regulation from childhood to adolescence. *Developmental Cognitive Neuroscience, 1*(3), 324-337.
- Rodríguez Valls, F. (2011). Conocimiento y pasión. *Anuario filosófico, 44*(3), 565-582.
- Rolls, E. (2008). Emotion, higher-order syntactic thoughts, and consciousness. En L. Weiskrantz, & M. Davies, *Frontiers of Consciousness. Chichele Lectures* (págs. 131-167). Oxford: Oxford university Press.
- Rolls, E., Hornack, J., Wade, D., & McGrawth, J. (1994). Emotion-related learning in patients with social and emotional changes associated with frontal lobe damage.[versión electrónica]. *Neurol Neurosurg Psychiatry, 57*, 1518-1524.
- Rorty, A. O. (1998). Political Sources of Emotions: Greed and Anger. *Midwest Studies in Philosophy, 22*, 21-33.
- Ruff, C., & Fehr, E. (2014). The neurobiology of rewards and values in social decision making [versión electrónica]. *Neuroscience, 15*, 549-562.
- Ruggieri, V. (2013). Empatía, cognición social y trastornos del espectro autista. *Revista de Neurología [versión electrónica], 56*(1), 13-21.
- Sartre, J.-P. (1983). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- Savulesku, J. (2012a). Los peligros de la mejora cognitiva y el urgente imperativo de mejorar el carácter moral de la humanidad. En J. Savulesku, *Decisiones peligrosas: una bioética desafiante* (B. Rodríguez, & E. Bonete, Trads., págs. 213-149). Madrid: Tecnos.
- Savulesku, J. (2012b). Neurociencia del amor y del matrimonio: la química que hay entre nosotros. En J. Savulesku, *Decisiones peligrosas: una bioética desafiante* (B. Perales, & E. Bonete, Trads., págs. 173-211). Madrid: Tecnos.

- Schooler, J., Smallwood, J., Christoff, K., Handy, T., Reichle, E., & Sayette, M. (2011). Meta-awareness, perceptual decoupling and the wandering mind [versión electrónica]. *Trends in Cognitive Sciences*, 15(7), 314-326.
- Séneca. (2007). Sobre la providencia. En Séneca, *Tratados morales*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Séneca. (s.f.). *Tratado sobre la ira*. Edición Kindle.
- Solomon, R. (2007). *True to our feelings: What our emotions are really telling us*. Oxford: Oxford University Press.
- Spidlík, T. (2003). *El arte de purificar el corazón*. Burgos: Monte Carmelo.
- Stocker, M. (1976). Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, 453-466.
- Stocker, M. (2003). How Emotions Reveal Value and Help Cure Schizophrenia of Modern Ethical Theories. En R. Crisp, *How Should One Live? Essays on the Virtues* (págs. 173-190). Oxford: Oxford University Press.
- Strawinsky, I. (1983). *Poética musical*. Madrid: Taurus.
- Strawson, P. F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós I.C.E., U.A.B.
- Stroud, B. (2015). (En prensa). L'autocomprensió y l'expectativa d'assolir l'objectivitat. *Quaderns de Filosofia*.
- Taylor, C. (1985a). What is human agency? En C. Taylor, *Human Agency and Language* (págs. 15-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985b). "Self-Interpreting Animals". En T. C., *Human Agency and Language* (págs. 45-76). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Básica.
- Taylor, G. (1985). *Pride, Shame and Guilt: Emotions of self-assessment*. New York: Oxford University Press.

- Taylor, G. (2003). Deadly Vices? En R. Crisp, *How Should One Live? Essays on the Virtues* (págs. 157-172). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, K. (2009). *Address Unknown*. London: Souvenir Press.
- Tomb, I., Hauser, M., Deldin, P., & Caramazza, A. (2002). Do somatic markers mediate decisions on the gambling task? [versión electrónica]. *Nature Neuroscience*, 5(11), 1103-4.
- Velleman, D. (2006). The Genesis of Shame. En D. Velleman, *Self to Self* (págs. 45-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vendrell, I. (2009a). Teorías analíticas de las emociones: el debate actual y sus precedentes históricos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIV, 217-240.
- Vendrell, I. (2009b). Emociones ficcionales: ¿Un desafío para la racionalidad? [Versión electrónica]. *Revista de Filosofía*, 34(1), 91-117.
- Wallace, R. J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Harvard: Harvard University Press.
- Weber, M. (1992). Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo. En M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Weil, S. (2001). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Weil, S. (2005). *La fuente griega*. Madrid: Trotta.
- Williams, B. (1973a). Morality and the emotions. En B. Williams, *Problems of the Self* (págs. 207-229). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1973b). "Deciding to Believe". En B. Williams, *Problems of the Self* (págs. 136-151). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1998). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.
- Williams, B. (2008). *Vergüenza y necesidad*. Madrid: La balsa de la medusa.

- Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas*. Madrid: Cátedra.
- Wittgenstein, L. (2002). Conferencia sobre ética. En C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (págs. 112-122). Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009). *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis.
- Wolf, S. (2002). The True, the Good and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity. En S. Buss, & L. Overton, *Contours of Agency, Essays on Themes from Harry Frankfurt* (págs. 227-244). Massachusetts: The MIT Press.
- Wollheim, R. (2006). *Sobre las emociones*. Madrid: Machado Libros.
- Zagzebski, L. (2013). Moral exemplars in theory and practice [versión electrónica]. *Theory and Research in Education*, 11(2), 193-206.
- Zamora, J. (2011). El mal, hoy. Una aproximación filosófica. *Diálogo filosófico*, 81, 372-404.